

Artículo de Investigación

La filosofía juvenil de Nietzsche desde la óptica de la filosofía como forma de vida de Pierre Hadot

Nietzsche's Youthful Philosophy from the Perspective of *Philosophy as a Way of Life* by Pierre Hadot

Gilbert García Pedraza: Universidad La Gran Colombia, Colombia.

gilbert.garcia@ugc.edu.co

Fecha de Recepción: 19/06/2024

Fecha de Aceptación: 25/10/2024

Fecha de Publicación: 31/01/2025

Cómo citar el artículo

García Pedraza, G. (2025). La filosofía juvenil de Nietzsche desde la óptica de *la filosofía como forma de vida* de Pierre Hadot [Nietzsche's Youthful Philosophy from the Perspective on *Philosophy as a Way of Life* by Pierre Hadot]. *European Public & Social Innovation Review*, 10, 01-25. <https://doi.org/10.31637/epsir-2025-1218>

Resumen

Introducción: El presente artículo se propone crear un diálogo entre la concepción de la *filosofía como forma de vida* de Pierre Hadot y las preocupaciones en el pensamiento de Nietzsche sobre las conexiones entre filosofía y vida. Tal conexión se realizará desde la óptica hadotiana de la *inseparabilidad* y la *incommensurabilidad* entre discurso filosófico y vida filosófica. Buscando evidenciar, cómo a tal campo semántico resulta sumamente fructífero para comprender la vertebral preocupación nietzscheana por la formación. **Metodología:** Preocupación que emerge como un conflicto de metodologías entre la concepción cientificista de la filología moderna, y el papel de una filología preocupada por formar el presente, tal como la piensa Nietzsche. **Resultados:** Tal espectro de discusiones nos permitirá aventurarnos a dar una mirada general al complejo campo semántico que Nietzsche produce para comprender las relaciones entre filosofía y vida. **Discusión:** Lo cual, nos conduce a ver un desarrollo de esta concepción desde la imagen del "filólogo como educador" al "filósofo como educador" que se desarrolla en el *Schopenhauer como educador*. **Conclusiones:** Lo que nos llevará a concluir el modo en que la esencial preocupación nietzscheana por la formación humana se instancia en una comprensión filosófica como "modo de vida".

Palabras clave: Filosofía; vida; Pierre Hadot; formación; Nietzsche; discurso filosófico; vida filosófica; tragedia.

Abstract

Introduction: This article aims to create a dialogue between Pierre Hadot's conception of philosophy as a way of life and the concerns in Nietzsche's thought about the connections between philosophy and life. Such a connection will be made from the Hadotian perspective of the inseparability and incommensurability between philosophical discourse and philosophical life. Seeking to show how such a semantic field is extremely fruitful for understanding Nietzsche's fundamental concern for training. **Methodology:** Concern that emerges as a conflict of methodologies between the scientific conception of modern philology, and the role of a philology concerned with forming the present, as Nietzsche thinks. **Results:** Such a spectrum of discussions will allow us to venture to take a general look at the complex semantic field that Nietzsche produces to understand the relationships between philosophy and life. **Discussion:** Which leads us to see a development of this conception from the image of the "philologist as educator" to the "philosopher as educator" that is developed in Schopenhauer as educator. **Conclusions:** Which will lead us to conclude the way in which the essential Nietzschean concern for human formation is instantiated in a philosophical understanding as a "way of life."

Keywords: Philosophy; Life; Pierre Hadot Training; Nietzsche; Philosophical discourse, Philosophical life; Tragedy

1. Introducción

Desde mediados del siglo pasado, y debido a los estudios historiográficos de Pierre Hadot (1998; 2006; 2009), ha retornado al panorama filosófico una tendencia de pensamiento propia del fenómeno griego clásico¹, que este historiador denomina la filosofía como forma de vida. La cual, como el propio Hadot lo evidencia ha persistido bajo la sombra de una creciente teorización de la filosofía (Hadot, 1998, p. 275). Contrario al influjo dominante de un impulso de erudición que "*reduced philosophy to an empty 'critique of words by means of other words'*" (Ansell-Pearson y Faustino, 2022, p. 41), la filosofía como forma *de vida* busca reconectar el discurso filosófico a su suelo natal de la vida. Así para Hadot bajo la creciente teorización que se ha ido desarrollando en la historia del pensamiento filosófico occidental, la cual tiene su origen en "las relaciones entre filosofía y cristianismo" (Hadot, 1998, p. 275), ha pervivido un tipo de filosofía que tiene su cuenca de origen en la filosofía clásica griega, específicamente en el pensamiento de Sócrates, la cual, guarda una estrecha relación entre discurso filosófico y vida filosófica; al punto que: "Ningún discurso merece ser llamado filosófico si está disociado de la vida filosófica y no existe la vida filosófica, si no se vincula estrechamente con el discurso filosófico" (Hadot, 1998, pp. 192-193). En esa medida el criterio hermenéutico que determina esta tendencia de interpretación a todo lector que desee comprender adecuadamente un discurso filosófico es develar el modo de vida filosófica que tal discurso expresa y justifica (Meléndez, 2016a).

Ahora bien, como el propio Hadot lo pone en evidencia no todo discurso o sistema que hemos llamado filosófico merece el apelativo de filosofía como forma de vida. Contrario a ello, parece ser que este modo particular de *praxis* (πρᾶξις) filosófica ha pervivido a la sombra de una creciente teorización, que ha sido la perspectiva dominante en el devenir histórico de este arte del pensamiento que denominamos filosofía. Entre los filósofos que Hadot (1998) considera

¹ Me refiero en este caso al fenómeno griego clásico como punto de origen, ya que Hadot suscribe su génesis en la figura de Sócrates. No obstante, rastrea su desarrollo hasta las escuelas helenísticas de pensamiento y la filosofía imperial. Incluso, en cierta medida pone en evidencia que, en un principio, el cristianismo primitivo tomo la misma óptica de la filosofía como forma de vida cristiana para adentrarse en el fenómeno clásico, sin embargo, posteriormente su desarrollo genera una disociación y ruptura en este modelo clásico de la filosofía (Hadot, 1998).

han sido “influidos por el modelo de la filosofía antigua” (p. 293) se encuentra Nietzsche². Esta vía de interpretación que consiste en develar el modo en que en algunos filósofos modernos es posible entrever y explicitar una filosofía como forma de vida ha sido tomada por diversos autores, p.e., Lozano-Vásquez y Meléndez (2016) compilan un esfuerzo mancomunado de diversos intérpretes por rastrear el origen de esta tendencia en el mundo antiguo, tal como se evidenciaba en Sócrates, Epicteto, Séneca o, de manera más general en las escuelas helenísticas, para posteriormente, poner de relieve el mismo ejercicio filosófico en autores como Spinoza, Kierkegaard, Wittgenstein o Foucault. Autores modernos entre los que se cuenta, claro está, el propio Nietzsche (Meléndez, 2016b).

No obstante, este no es el único esfuerzo interpretativo que es posible rastrear por evidenciar en el pensamiento de Nietzsche una filosofía vertebralmente preocupada por la vida, intérpretes como Ansell-Pearson y Faustino (2022), Ure y Ryan (2014), Cristy y Anderson (2017) o Kouba (2009) han ayudado a abonar el camino de pensamiento en esa dirección. No obstante, incurrir en dos factores, el primero, se han ocupado de obras específicas de Nietzsche y se concentran en su mayoría en las producidas durante el periodo de madurez. En esa última vía, el segundo factor estriba en que, al pensar la obra de juventud la obra casi exclusivamente característica para habla de filosofía como forma de vida en Nietzsche es Schopenhauer como educador (SE), y pocas veces evidencian el modo en que estas reflexiones nietzscheanas tienen su origen mucho más atrás.

El presente artículo se desprende de un proyecto de investigación doctoral que busca hacer frente interpretativamente a este aparente vacío interpretativo de la obra nietzscheana³. En esa medida desea realizar un esbozo de ciertos puntos seleccionados del camino de pensamiento que recorre Nietzsche en su obra juvenil para desarrollar las intuiciones interpretativas que han sido valoradas como filosofía como forma de vida en SE, subrayando su latente y cardinal preocupación por la formación humana (*Bildung*). De esa manera se trenzará un diálogo entre la concepción de la filosofía como forma de vida en Pierre Hadot con la manera en que es posible hallar rastros de este problema en el pensamiento de Nietzsche.

Para llevar a cabo este objetivo interpretativo, los puntos de enfoque que perseguirá este artículo serán: primero, se ofrecerá un panorama general de la concepción de la filosofía como forma de vida en Hadot, cimentándose en las conexiones que este autor establece entre discurso filosófico y vida filosófica. En un segundo momento, me ocuparé de la que considero es la génesis de las preocupaciones nietzscheanas por las relaciones entre filosofía y vida, a saber, las preocupaciones por la formación (*Bildung*) que Nietzsche presenta en su reflexión de las pretensiones educativas de la filología y su estrecha conexión con su lectura historiográfica de la filosofía antigua, desde la disputa metodológica que establece con la tradición filológica.

² Habría muchos más nombres por evocar: los de pensadores tan diversos como Rousseau, Shaftesbury, Schopenhauer, Emerson, Thoreau, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, W. James, Bergson, Wittgenstein, Merleau-Ponty y otros más, quienes, todos, de una u otra manera, influidos por el modelo de la filosofía antigua, concibieron la filosofía como una actividad concreta y práctica y como una transformación del modo de vivir o de percibir el mundo (Hadot, 1998, p. 293. Véase también: Hadot, 2006, p. 244-245).

³ La tesis doctoral que me encuentro realizando, y de la que este artículo resulta ser uno de los productos que se desprenden tiene por objetivo recorrer el camino de pensamiento del pensamiento juvenil de Nietzsche hasta Humano, demasiado humano I, bajo la óptica de los tipos de vida o maneras de vivir que estas obras dibujan. Por ende, leer dicho camino desde la perspectiva de la filosofía como forma de vida. Dicha tesis doctoral lleva por título Nietzsche y la filosofía como forma de vida. Su camino de pensamiento de la filosofía juvenil a Humano, demasiado humano I. No obstante, a su vez, dicho proceso de investigación se ha ido entreverando con los proyectos de investigación que he ido desarrollando al interior del Programa de Licenciatura en Filosofía de la Universidad La Gran Colombia, por ende, este artículo tiene en su foco los problemas de reflexión, y por ello resulta ser un producto, de un proyecto de investigación que dirijo en esta universidad que lleva por título: Sobre Paideia y Bildung. Claves interpretativas para una lectura hermenéutico-crítica de la educación contemporánea.

Posteriormente, en tercer lugar, se abordará de manera general el complejo campo semántico que Nietzsche crea para pensar las conexiones entre sistema filosófico y forma de vivir del filósofo, persiguiendo los rastros de este problema desde su origen en el Nietzsche historiador o filólogo hasta la *πραξις* y auto reflexión nietzscheana de su obra, siguiendo las claves de lectura que arroja el pensamiento *hadotiano*. Finalmente, nos presentaré una lectura al SE desde las perspectivas interpretativas que esta revisión del campo semántico de la conexión filosofía y vida arroja, posando el énfasis en las reflexiones en torno al filósofo educador, que si hacemos caso al Nietzsche de *Ecce homo*, en realidad sería Nietzsche educador.

1.1. Sobre una “filosofía” no reducida a discurso teórico: el discurso filosófico y la vida filosófica en Pierre Hadot

Ansell-Pearson y Faustino (2022) ofrecen una clave interpretativa para conjugar en una común dirección de mirada a Nietzsche y Hadot, bajo la rúbrica de una filosofía íntimamente interesada por la vida práctica del individuo, es decir, de la filosofía como forma de vida, tal es:

Bringing Nietzsche into dialogue with Hadot, who is largely responsible for introducing the idea of philosophy as a way of life into contemporary intellectual discourse, offers a fruitful avenue of research: while Hadot’s considerations on philosophy as a way of life shed light on Nietzsche’s novel philosophical practice, Nietzsche might offer an important contribution for current debates inspired by Hadot on what philosophy is – and even should be (p. 42).

Si seguimos las indicaciones de estos dos intérpretes del pensamiento nietzscheano hay una relación fructífera en el diálogo entre Nietzsche y Hadot. Pues, la concepción filosófica de este último sería de ayuda al intérprete de la obra nietzscheana para comprender su sentido. Y, a la inversa las intuiciones intelectuales de Nietzsche contribuyen a pensar la pregunta que Hadot dirige al lugar de la filosofía y el discurso filosófico, muchas veces reducido a un ejercicio puramente teórico. Sin embargo, en estas líneas Ansell-Pearson y Faustino solamente nos ofrecen la indicación de un sendero de reflexión, cuya labranza puede resultar mucho más compleja de lo que imaginamos. En ese sentido, es necesario preguntarse, por un lado, ¿cuáles son esos elementos del discurso de Hadot que resultan esclarecedores para realizar una interpretación del pensamiento nietzscheano? Y, por otro, ¿de qué manera esos elementos esclarecidos en el pensamiento de Nietzsche resultan útiles para repensar el debate filosófico sobre el carácter de la filosofía en la actualidad? En lo que sigue me permitiré dar algunos elementos para pensar la primera de estas preguntas, lo que quizá, de modo tangencial me permita dar visos para pensar la segunda.

Para labrar esta empresa interpretativa partamos comprendiendo la manera en que Hadot caracteriza las nociones de vida filosófica y discurso filosófico. Así pues, por discurso filosófico debemos comprender el sistema de enunciados o pensamientos discursivos expresados por un individuo, que denominamos filósofo, en el lenguaje escrito u oral (Hadot, 1998, 2006). La significación de Hadot genera un primer eco problémico, pues, con esta designación discursiva de carácter filosófico parece estar recogiendo la manera en que comúnmente entendemos la palabra filosofía en nuestras modernas academias, desde el bachillerato hasta la universidad⁴. Es decir, el conjunto de enunciados, proposiciones y desarrollos más o menos sistemáticos que

⁴ Cabe aclarar que en Colombia por normativa general del Ministerio de Educación Nacional, la Filosofía, en tanto asignatura básica, se imparte desde lo que se denomina “la media vocacional” (Documento 14, 2010). No obstante, en algunas instituciones de educación escolar básica se apuesta por lo que se denomina una filosofía para niños, y por ende se oferta la asignatura desde niveles escolares anteriores a la básica. En esa misma medida, las universidades colombianas ofertan las carreras profesionales de Filosofía (con distintas variantes, p.e., Filosofía y Letras) y licenciaturas en Filosofía siguiendo los lineamientos estatales colombianos.

realizan los filósofos, y con los cuales expresan su pensamiento. Lo cual es, justamente, en lo que se nos educa cuando pasamos por un proceso de formación filosófica. No obstante, Hadot no limita la filosofía únicamente a su carácter discursivo, pues tal perspectiva solamente es una de las aristas que permite definir lo que es una filosofía “influid[a] por el modelo de la filosofía antigua” (Hadot, 1998, p. 293). La segunda arista la constituiría la vida filosófica, noción que es comprendida por Hadot como el conjunto de elecciones, prácticas (*πρᾶξις*) y ejercicios (*ἄσκησις*) que conforman la experiencia vívida del individuo. Experiencia que, a la guía de dichas prácticas y ejercicios, en su mayoría de carácter discursivo, que el individuo ejerce sobre sí mismo, pueden devenir en una cierta conversión de la mirada o transformación de su subjetividad (Hadot, 1998, 2006). En esa medida la vida filosófica no es cualquier vida, es un cierto tipo de existencia diferenciada que “se opone en forma radical al modo de vida de los no filósofos” (Hadot, 1998, p. 190)⁵.

Tal oposición resulta cuando menos curiosa, no obstante, emerge, según Hadot, de la comprensión que los pensadores griegos y helénicos tenían de la palabra filosofía, la cual se evidencia de manera característica en los estoicos. Interpretación clásica que profundiza la distancia entre nuestra actual comprensión de lo que la filosofía es, y lo que los antiguos entendían por ella. De acuerdo con Hadot (1998), los estoicos trazan una distinción entre filosofía y discurso conforme a la filosofía (p. 190). En donde, por este último hay que entender un discurso teórico, susceptible a ser enseñado, sobre los componentes que son conformes a la filosofía, propiamente dicha. En el caso de los estoicos, “teoría de la física, teoría de la lógica y teoría de la ética” (Hadot, 1998, p. 198). Partiendo de tal distinción estoica, y que resulta extensible a todo el pensamiento antiguo, podríamos afirmar que nuestra contemporánea significación de la palabra filosofía resulta ser mucho más cercana a lo que los antiguos entendieron por discurso conforme a la filosofía. Con tal distinción nocional no solo caemos en el asombro, sino quizá, de manera más angustiante, en el terreno inestable de la sospecha pesimista (Schopenhauer, 2009; 2022a. Nietzsche, 2016a. Heidegger, 2010) sobre el sentido de nuestra común y habitual palabra filosofía. Entonces, resulta pertinente preguntarse ¿Qué significa la palabra filosofía en el contexto enunciativo clásico? Y ¿Qué significa que un discurso sea conforme a la filosofía?

Por filosofía los antiguos comprendían la manera en que vive el filósofo, la cual tenía como meta y horizonte formativo el “volverse mejor” (Hadot, 1998, p. 190), es decir, plantean como meta la formación de la más alta forma de existencia humana (Werner, 2001), que es a su vez, la más elegible forma de vida humana (*βίος*) (Platón, *Filebo*, 11b-12b. *Alcibíades I*. 105a-106c). En esa medida la noción de filosofía se identifica de manera directa con la forma de vida que el filósofo expresa en cada uno de sus gestos, acciones o actitudes vitales. La filosofía es característicamente un acaecer experiencial, es decir, tipo de experiencia humana (Gadamer, 2012a; 2012b. Gutiérrez, 2020). En esa medida, la palabra filosofía es una noción que refiere y

⁵ Esta distinción entre el filósofo y el no-filósofo resulta ser otra manera de aparecer en el discurso contemporáneo la pregunta por el papel y lugar de la filosofía. Tal problemática resulta tener alcances más largos de lo que creemos en la historia. Hadot evidencia que ya entre los estoicos se generaba cierta distinción (Hadot, 1998, 2009), pero también en el pensamiento moderno autores como Hegel, como lo presenta su obra *Escritos pedagógicos* (1991), Schopenhauer, con su crítica a la filosofía universitaria en su texto *Sobre la filosofía de la universidad* (2009), incluso Heidegger capta un problema cardinal cuando buscando evidenciar la esencia de la Edad moderna genera una relación entre ciencia e investigación como un proyecto empresarial, en su artículo *La época de la imagen del mundo* (2010). Claramente, en esa misma vía es posible encontrar las críticas de Nietzsche dirigidas a la ciencia moderna y a su modelo de vida planteado el erudito o docto, lo cual se ve reflejado, p.e., en *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas* (2016a), o en *Schopenhauer educador* (2016a). Contemporáneamente, es posible ver la pervivencia del problema en autoras como Martha Nussbaum, tanto en obras como *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega* (2015) o *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística* (2003), autora que ha dedicado varias páginas a repensar el problema desde una óptica afín a la Hadot al acudir al pensamiento. Del mismo modo es posible rastrear esa preocupación en las recientes obras que ha publicado Jhon Sellars, p.e., en *What Is Philosophy as a Way of Life?* (2017).

significa la característica manera de vida que un individuo particular llamado filósofo elige vivir. Esta comprensión de la palabra filosofía hace lícita su adjetivación. Así, al usarla como adjetivo es posible hablar, tanto de un tipo de vida, como de un tipo de discurso, filosóficos; en otras palabras, una vida filosófica y un discurso filosófico. En esa vía interpretativa es posible comprender el significado de un discurso conforme a la filosofía, en palabras de Hadot (1998), un “discurso es filosófico sólo en la medida en que se transforma en modo de vida” (p. 190). Así pues, un discurso es filosófico únicamente en tanto que se transforma, justifica y expresa la filosofía de un filósofo, es decir, el modo de vida elegido por el filósofo, su existencia práctica, su mundo experiencial. Los demás discursos, que hemos denominado filosofía, quizá siguiendo una tradición escolástica (Hadot, 1998; 2006), los cuales se detienen en ser poco más que un discurso teórico, han conducido “[the] modern universities have reduced philosophy to an empty ‘critique of words by means of other words’” (Ansell-Pearson & Faustino, 2022, p. 41).

De acuerdo con lo anterior, se desprende un problema cardinal para nuestra actual comprensión de la filosofía. Pues, si nuestra manera de significar tal palabra se reduce a la esfera puramente teórica del mismo, sin un compromiso esencialmente centrado en el modo de vida, sino en el recurso exegético del discurso de un filósofo estamos volviendo la espalda al eje central de la filosofía, su capacidad de transformación de la subjetividad o conversión de la mirada, según Hadot. Justamente es esa conexión entre vida y filosofía es donde resulta prometedora la discusión entre Hadot y Nietzsche. No obstante antes de entrar a la interpretación nietzscheana quisiera ahondar en dos de los criterios centrales que conectan el discurso filosófico con la vida filosófica, a saber, la inconmensurabilidad y la inseparabilidad.

El criterio de inconmensurabilidad emerge de la latente heterogeneidad existente entre el discurso filosófico y la vida filosófica. Para Hadot (1998) “A la expresión del discurso filosófico se le escapa por completo lo que constituye lo esencial de la vida filosófica, la elección existencial de cierto modo de vida, la experiencia de ciertos estados, de ciertas disposiciones interiores” (p. 191). La vida filosófica se presenta como una esencial multiplicidad, el conjunto de experiencias determinadas o disposiciones del individuo al elegir un determinado modo de vida es un terreno que emerge como contingencias diferenciales que en su variabilidad resulta ser inabarcable. Fenómeno que se hace más complejo si se toma en cuenta las condiciones externas y determinadas que vivencia el individuo, es decir, el acaecer propio en el que se dan tales experiencias o disposiciones interiores que determinan el modo de vivir que elige el filósofo. Tal heterogeneidad inconmensurable de la vida filosófica se evidencia en los ejemplos filosóficos que presenta Hadot, pues este, acude a la “vivencia platónica del amor”, la “intuición aristotélica de las sustancias” y la “experiencia unitiva de Plotino” (Hadot, 1998, p. 191) para dibujar los resquicios de su posición.

Ahora bien, si hacemos énfasis en las nociones de vivencia, intuición o experiencia de estos ejemplos develamos el carácter vertebral del modo de vida filosófico, que se distingue de otros de modos de vivir posibles. Pues, estas nociones no se presentan sin más, sino que son modos de vida intelectual, en otras palabras, experiencia o modos de acaecer intelectualmente del individuo: una vivencia del amor en Platón, el que se devela como un *Eidos* o logos inscrito en el mundo que lo ordena (*Banquete*, 209e-212a); una intuición de sustancias en Aristóteles, las que determinan la forma y sentido de lo existente (*Met*, 1028a-1031b), o una experiencia del Uno en Plotino, el cual condiciona, determina y se revela como fundamento último de lo real (*En I*, *Trat. I7*). No obstante, estas experiencias intelectivas no son simples captaciones externas al sujeto, algo como un conjunto de ordenamientos físicos del cosmos (*κόσμος*) que se quieren atrapar como conocimiento objetivo. Muy por el contrario, tales intuiciones, experiencias o vivencias se ofrecen como modos de ordenamiento de la vida con respecto y con relación a los fenómenos develados. Son experiencias vitales que transforman o convierten la dirección de

mirada, la subjetividad del individuo. En ese sentido el individuo experimenta un emerger de sentido que lo dirige por cierta senda conforme a lo que se le devela (*αλήθεια*) ante sus ojos. Tal experiencia podría dibujarse en un sentido similar al modo en que se experimentó la captación de la cosa en-sí (*Ding an sich*) para los pensadores modernos, p.e., en románticos como Jacobi (Gama, 2020) o Schiller (1990)⁶, idealistas como Schelling (2005) o Hegel (2022); o en un pesimista como Schopenhauer (2022a; 2022b), incluso, el mismo Nietzsche, sobre todo en el Nacimiento de la tragedia. En todos estos casos, guardando las proporciones que puede llevar, por un lado la concepción antigua del cosmos, o en el pensamiento moderno las distinciones del conocimiento racional o a-racional, hay una relación con una cierta forma de totalidad que se revela como una multiplicidad inabarcable, no obstante el discurso realiza un esfuerzo por hacerse una imagen lo más detallada posible de este. Así, lo que se presenta ante la experiencia del individuo en estas vivencias intelectivas es que “quien habla de ella, cuando ha terminado dicha experiencia, ya no se sitúa en el mismo nivel psíquico que mientras la vivió” (Hadot, 1998, p. 191). El discurso tiene, frente a la experiencia vital, no una relación lógico-racional positiva que entiende sus causas y relaciones de manera totalmente detallada, sino que se acerca más a una experiencia estética, una cierta intuición intelectual (Gama, 2020) que ofrece la imagen del acaecer experiencial como un emerger de sentido.

No obstante, al mismo tiempo que la relación entre discurso filosófico y vida filosófica es inconmensurable, no deja de ser inseparable, “Ningún discurso merece ser llamado filosófico si está disociado de la vida filosófica y no existe vida filosófica, si no se vincula estrechamente con el discurso filosófico” (Hadot, 1998, p. 192). Justamente en esta relación de inseparabilidad ha residido el peligro histórico que habita en el seno mismo de la filosofía. Desde la antigüedad hay una continua prevención frente a la continua propensión que reposa en ciertos individuos a exhortar hacia un discurso filosófico que no armoniza con ningún modo de vida filosófica. Como lo muestra Hadot, autores clásicos como Polemón, Epicteto, Séneca, Aristóteles, Platón, entre muchos otros, denunciaron el perjuicio que tenía convertir en modelo de vida a aquellos en que solamente se evidencia una habilidad argumentativa, la cual lucen públicamente, pero que sus discursos son completamente vacíos, ya que, no están sustentados o no expresan un modo de vivir. En suma, si tomamos una expresión general de Séneca en su Carta a Lucilio, a aquellos que convierten el amor por la sabiduría, que es la designación fundante de la *philosophia*, en puro amor a la palabra, *philologia* (Hadot, 1998, p. 192). A tal tipo de individuos se les denomina sofistas, pues “estos sofistas [en cuanto] se levantan de su cátedra y dejan de lado sus libros y sus manuales, no son mejores que los demás hombres ‘en los actos reales de la vida’” (Hadot, 1998, p. 192)⁷. Más aún, como Hadot mismo lo muestra, la progresiva teorización de la filosofía y con ello la pérdida de su nicho genético, hunde sus raíces, en un primer momento, en esta disociación progresiva entre discurso filosófico y vida filosófica, disociación cuyos orígenes se remonta al pensamiento escolástico medieval (Hadot, 1998, pp.

⁶ El profesor Luis E. Gama (2020) ofrece una perspectiva general del lugar de Jacobi en el pensamiento moderno, a la luz de su interés intelectual principal, a saber, el pensamiento de Hegel en los últimos movimientos de la experiencia de la Fenomenología del espíritu. En cuanto a Schiller esa relación intuitiva con un absoluto, visto como la realización del ser humano en una naturaleza espiritualizada es abordada por la profesora María del Rosario Acosta en su obra *La tragedia como conjuro: el problema de lo sublime en Friedrich Schiller* (2008).

⁷ En esta expresión Hadot recoge por lo menos la posición de cuatro autores fundamentales, a saber, Porfirio, Carta a Marcella, §31; Epicteto, *Disertaciones*, III, 21, 1-26; Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 128, 23; Plutarco, *Cómo escuchar*, 43f. A tal argumento puede resultar interesante contraponer la voz misma de los acusados, pues, continuamente los sofistas son vistos desde la mirada del filósofo que solo ve en ellos farsantes de la palabra, o pseudo-filósofos que solo buscan impresionar adeptos y captar dinero con sus habilidades. No obstante, en muchos de sus fragmentos y pensamientos resultan encontrarse intuiciones intelectuales en conexión con la vida. Sin embargo, esta discusión excede las pretensiones de este artículo. Para rastrear este fenómeno es posible acudir a la edición de fragmentos de los sofistas traducida por José Solana: *Los sofistas. Testimonios y fragmentos* (2022).

274-282; 2006, pp. 241-243), lo que condujo, en un segundo momento, a la reducción de la noción de filosofía a la de discurso filosófico.

Así pues, contrario a nuestra común y académica comprensión de la filosofía, el discurso filosófico solo puede denominarse filosófico si de manera inexorable y necesaria se conecta con un modo de vida filosófica, por ende, un modo de experimentar y habitar una existencia filosófica. Ahora bien, según Hadot hay tres modos esenciales que conectar irresolublemente vida filosófica con discurso filosófico, a saber, (i) El discurso justifica y expresa la forma de vida del filósofo, pero a la vez tal vida filosófica determina el discurso y es lo que nos permite designarlo como filosófico (Hadot, 1998, pp. 193-194). Esto implica que un discurso verdaderamente filosófico no debe ser interpretado como una simple construcción enunciativa de carácter más o menos sistemática, que puede o no seguirse lógicamente; sino como la expresión y justificación de un cierto modo de vida, pero solo porque esta última lo determina, no obstante, como lo afirmo anteriormente, tal modo de vivir es prioritariamente una vida donde el conocimiento juega un papel vertebral. En segunda medida, (ii) el discurso filosófico ejerce una cierta “función formadora, educadora, psicagógica, terapéutica” (Hadot, 1998, p. 194) sobre el modo de vida. Esta relación devela el fundamento esencialmente de ejercicio que tiene el discurso sobre la vida. Lo último que puede ser un discurso filosófico para los antiguos es un mero sistema teórico; un discurso es un ejercicio que se ejerce sobre la *Ψυχή*, el alma, para educarla, formarla o curarla. El discurso filosófico tiene siempre un carácter de *πρᾶξις* cuyo objetivo es la formación del ser humano. Finalmente, (iii) el discurso es por sí mismo una manera de vivir filosóficamente, es realización de la vida elegida, en otras palabras, una filosofía como forma de vida.

2. El método hermenéutico-crítico: una crítica de Nietzsche a la tradición filológica

Si buscamos descifrar el punto de origen de la preocupación de Nietzsche por una filosofía conectada con la vida, quizá nos sorprenda su fuente genética. Puesto que, estrictamente hablando esta conexión no surge en lo que comúnmente los intérpretes denominan su obra filosófica (Abbey, 2020; Janz, 1985), sino que su aparición ocurre en medio de sus preocupaciones por el estatuto científico de la filología. Uno de los primeros problemas que ocupó a Nietzsche y a los que dedicó sus primeros textos, tanto públicos, en su mayoría conferencias y notas de clases (Nietzsche, 2016a; 2018), como preparatorios (Nietzsche, 2010a), fue la conexión entre la inclinación (*Triebe*) historicista de la filología hacia el pasado, y su impulso (*Triebe*) formador del presente. Cuestionamiento que emerge en Nietzsche desde el momento en que recibe su cátedra como profesor de filología en la Universidad de Basilea en 1869. Como lo pone en evidencia Kouba (2009), Nietzsche recibe su cargo como profesor para realizar dos metas que los filólogos eruditos del siglo XIX consideraban que no solo confluían, sino que estaban dadas de suyo, simplemente por la condición científica de la filología. Tales metas propendían, por una parte, hacia el conocimiento minucioso y metódico del mundo clásico, en tanto “ciencia de la antigüedad (*Alterthums- Wissenschaft*)” (Hernández, 2018, p. 118); y, por otra parte, la formación de la nueva generación de filólogos.

Nietzsche, por su parte, duda completamente de tan evidente imbricación entre impulso histórico e impulso formativo de la filología. Tal duda toma la forma de un conflicto de metodologías. Punto neurálgico que hará de Nietzsche un acérrimo crítico de las metas del método filológico del siglo XIX, y a su vez un renovador del sendero de actividad intelectual de la filología posterior. Críticas que le valieron no solo la frialdad intelectual, sino también la burla satírica de los filólogos de su época, llegando incluso a ser reducido a la figura de un anacoreta. Imagen que puede ser rastreada en las críticas de Wilamowitz en su ¡Filología del futuro! (Nietzsche, 2016a, pp. 907-926; 961-975). Para los filólogos más amarrados a la

tradición, la filología había tomado el camino seguro de una ciencia en el sentido moderno desde el viraje que Friedrich August Wolf le diera entre 1777, año en que sumió su cátedra en la Universidad de Gotinga, y 1787, fecha en la que publicará su obra *Prolegomena ad Homerum*. Wolf había “sentado las bases del método histórico-crítico que, como un salto de gigante frente a la antigua e idealizada visión de la antigüedad grecolatina, pretendía estudiarla por vez primera con pretensiones científicas” (Hernández, 2018, p. 118). El método histórico-crítico constituía un avance y un lugar cimero para los filólogos del siglo XIX que no estaban dispuestos a abandonar. Su lugar como científicos de la antigüedad los rodeaba de un aura de eruditos de la historia clásica griega y romana; y, a su vez, los alejaba de la imagen de amantes fúricos, embelesados por una intuición más emocional e idealiza la antigüedad, con la que Winckelmann había caracterizado a la filología (Villalba, 2012; Antoranz, 2014). El método histórico-crítico era el fundamento metodológico del proceder investigativo de todo intelectual que se dijera filólogo. Parecía que el ambiente académico coincidía en ese lugar vertebral que tomará las pretensiones metodológicas de carácter científico, es más, Nietzsche mismo fue educado a la apacible sombra del método histórico-crítico. Sus primeras obras filológicas, p.e., Estudios sobre Teogonis (1984), Sobre las fuentes histórico-literarias de Suidas (1866) o Sobre las fuentes de Diógenes Laercio (1868) (Nietzsche, 2018) evidencian una aplicación clara y consciente del método. De hecho, uno de los fundamentos históricos que demostraba la rigurosidad científica del método filológico wolfiano es precisamente el estudio de fuentes. Fundamento al que Nietzsche se dedicó de modo sumamente cuidadoso durante su formación filológica. No obstante, la dirección de su pensar cambia vertiginosamente después de asumir su puesto como docente en 1869. Ello se evidencia en el hecho de que sus escritos filológicos que anteceden a esta fecha resultan estar íntimamente alineados con los fundamentos científicos que Wolf expresó para la filología moderna. Se podría afirmar que el origen de esa transformación reside en la manera en que la pregunta por la formación (*Bildung*) toma un lugar central en su pensar.

Los filólogos, incapaces de educar, es decir, incapaces de conducir al hombre hacia un conocimiento de sí mismo y del mundo son igualmente incapaces de comprender la Antigüedad, ya que el sentido de lo pasado sólo se puede abrir a una vivencia profunda del presente y de sus necesidades (Kouba, 2009, pp. 20-21).

Para Nietzsche la filología debe asumir un compromiso formativo con el presente. La filología es ante todo un ejercicio formativo que permite a los individuos a un cierto conocimiento de sí mismos, el cual a su vez no es posible responder sin una profunda comprensión del *topos* histórico en que vive. Es decir, la pregunta por ¿Quién soy? no es posible comprenderla sin determinar ¿Dónde estoy temporalmente ubicado? ¿Qué lugar ocupó en el devenir histórico? Para ello la formación humana debe asumir un compromiso con todo lo grande de la historia, lo que a su vez implica que el individuo asuma una relación formativa consigo mismo. Justamente esa doble tarea es la que Nietzsche no ve realizada en la moderna filología, lo que se debe a sus pretensiones de objetividad y acumulación histórica. Nietzsche considera el método histórico-crítico – o por lo menos la manera en que tal método determina el accionar de los filólogos de su época, pues su relación con Wolf resulta ser bastante ambivalente –, como la manifestación de una postura optimista que considera acceder a un conocimiento de la totalidad, desde una capacidad objetiva y en un devenir progresivo. Una ilusión optimista que hace de la ciencia un método que reduce lo humano a un desarrollo progresivo que puede ser captado desde su pura exterioridad como fenómeno objetivo. Tal perspectiva convierte a la filología en tanto ciencia histórica en una disciplina archivística que tiene por tarea coleccionar objetos del pasado en un delirio de anticuario o de museo-mausoleo del pasado (Nietzsche, 2016a; Kouba, 2009). Nietzsche veía condensadas todas estas pretensiones optimistas,

objetivistas y archivísticas en el método histórico-crítico, por ello, se enfrenta de manera decidida a este e intenta proponer una manera distinta, lo que significa, un distinto método filológico para educar a los futuros filólogos.

Frente a un historicismo asfixiante que obstaculiza toda «atmósfera» pedagógica, es preciso comprender el problema de la transmisión cultural en términos respiratorios. Allí, donde el dispositivo académico encierra y satura, debe advenir otro espacio para pensar y actuar (Cano, 2020, p. 72).

Un historicismo asfixiante cuyos fines puramente objetivos reducen la formación a un puro ejercicio de transmisión acumulativa de datos sancionados y aprobados por el mismo consejo de doctos cadavéricos. El primer terreno que enferma esta práctica virulenta es el de la formación, la educación se momifica (Nietzsche, 2016a); y tal momificación “obstaculiza toda «atmósfera» pedagógica”, de tal manera que Nietzsche siente y experimenta un sistema académico que “encierra y satura”, razón por la cual propone desde sus cátedras “otro espacio para pensar y actuar” filológicamente de otra manera. Es decir, una filología comprometida con el presente, con la manera de vivir y la cultura alemana de su época. A esta propuesta Nietzsche la designa el método hermenéutico-crítico (Nietzsche, 2018)⁸. Pues, en este veía la posibilidad de una renovación de una filología no docta, una filología que no se encontrará asfixiada por las pretensiones objetivistas propias de la ciencia optimista moderna, sino que fuese una filología que pudiera dirigir su mirada a la “oportunidad [que] pasa por el hallazgo en el pasado de aquello que el presente necesita y ha olvidado” (Kouba, 2009, p. 21). No obstante, para ello es necesario un tipo de formación filológica diferente, el que requiere, por un lado, de una cuidadosa formación hermenéutica que implica la concepción siempre perspectivista del intérprete, así como una educación crítica que pueda establecer un puente entre pasado y presente (Nietzsche, 2018)⁹, así como una adecuada formación filosófica (Nietzsche, 2018)¹⁰.

Justamente es en esta última preparación filosófica donde Nietzsche redescubre el valor de una filosofía interesada en la vida, propia del fenómeno griego y helenístico. En la filosofía griega, en especial la preplatónica, Nietzsche encuentra el modo en que sistema de pensamiento y forma de vivir crean vasos conectivos y orgánicos que le permiten tomar distancia del vacío discurso filológico que se redujo a un interés teórico y científico. Nietzsche transforma su interés en el presente en un profundo interés por la vida, en el sentido de formas de vivir que permiten modelos ideales con los que establecer una tensión formativa. Nietzsche redescubre en el fenómeno educativo griego una manera de comprender la *Bildung* para su propia época (Nietzsche, 2016a)¹¹. Los sistemas evidencian ciertos arquetipos vitales, es decir, maneras de vivir que se encarnan en los filósofos o artistas, los que adquieren la figura de modelos ideales de acuerdo con los cuales poner en tensión las pulsiones educativas de toda una época, de todo un pueblo. La relación entre discurso filosófico y vida filosófica

⁸ OC II, CLF §3. 301-303. [para determinación de formato de cita véase abajo nota 11].

⁹ OC II, CLF §3. 302-303. [para determinación de formato de cita véase abajo nota 11].

¹⁰ OC II, CLF §2. 299-301. [para determinación de formato de cita véase abajo nota 11].

¹¹ OC I, HC. 564-570. KSA, 1. 783, 4-792, 26. Me permitiré a pie de página presentar la citación a las obras de Nietzsche acudiendo a la edición de Obras completas (OC) en cuatro volúmenes de la editorial Tecnos, así como a los cuatro tomos de Fragmentos póstumos (FP), que en habla hispana se puede considerar que constituyen la edición más completa del pensamiento de Nietzsche. La cual, servirá para el lector interesado en ahondar en la doctrina nietzscheana como referencia. Acto seguido, acudo a la edición canónica de G. Colli & M. Montinari en Alemán (KSA, en doce tomos), que se fundamenta como la edición de referencia investigativa de la obra de Nietzsche.

presenta su más esencial máscara cultural, es en su fundamento un problema educativo, un cuestionamiento por la formación humana. Y a su vez se revela una de las vértebras centrales de corpus nietzscheano, sus centrales preocupaciones formativas (García-Pedraza, 2024).

3. Discurso filosófico y «forma de vida filosófica» [*philosophische Lebensform*]: un diálogo entre Hadot y Nietzsche

Al buscar caracterizar la novela filosófica de Nietzsche desde la perspectiva de la filosofía como forma de vida el intérprete se encuentra de entrada con un complejo problema de interpretación. Tal problema se debe al heterogéneo campo semántico que Nietzsche crea en su obra al buscar vincular vida y filosofía. Cabe aclarar que, Nietzsche, por una parte, en tanto pensador moderno experimenta y es consciente del fenómeno de teorización de la filosofía, en esa medida con la palabra filosofía lo que busca mentar es el sistema filosófico de un pensador, en últimas, lo que Hadot caracteriza como el discurso filosófico. Por otra parte, la noción de vida resulta ser una noción sumamente complicada de atrapar en el pensamiento nietzscheano, pues en algunos casos llega a ser cercana de la noción de mundo o existencia, en especial cuando se convierte en un criterio para evaluar una doctrina, moral, religión o época, es decir, saber si estas son o no hostiles a la vida (Cano, 2020). No obstante, en este texto limitaré la noción de vida a uno de los sentidos en que Nietzsche la usa, a saber, los momentos en que por vida hay que entender “la manera de vivir” de un filósofo (Nietzsche, 2016a, p. 573)¹². Ya que, este sentido de la palabra vida es el que resulta sumamente esclarecedor en el diálogo que se puede trenzar entre Nietzsche y Hadot. Y, no solo ello, sino que considero, en una perspectiva afín a la de Marco Brusotti (1997; 2001), que uno de los fenómenos vertebrales del pensamiento de Nietzsche es el modo en que en este se encuentra un sendero de pensamiento que dibuja distintas formas de vida. En palabras de Brusotti un camino que dibuja distintas *ästhetische Lebensgestaltung*.

Así pues, el complejo campo semántico que se abre en el pensamiento nietzscheano cuando acudimos a revisar las relaciones que se trenzan entre vida y filosofía se devela si se rastrean las diversas formas en que la palabra *Leben* (vida) aparece en contextos enunciativos que acuden a expresar el tipo de vida o forma de vivir de un pensador. Siguiendo tal huella, el intérprete de la obra nietzscheana puede encontrarse con un ecosistema de conceptos que producen una heterogeneidad nocional que emerge en un común campo semántico. Tal campo semántico abraza más o menos las siguientes construcciones enunciativas: *Die Art zu leben*, *Die Art zu sein*, *Lebensform*, *Möglichkeit des Lebens*, *Lebensformen*, *Lebensläufe*, *Lebenstypen*¹³. Ahora bien, la clave que deseo presentar para introducirnos a este campo semántico deviene de la interpretación que arroja el pensamiento hadotiano sobre el íntimo vínculo entre discurso filosófico y forma de vida filosófica. En esa medida seguiré los dos criterios de inconmensurabilidad e inseparabilidad como sendas de interpretación que se pueden divisar en la doctrina nietzscheana.

¹² OC I, FTG-Intro 1. 573. KSA 1. 801, 17.

¹³ Es posible rastrear la noción *Die Art zu leben* en los siguientes pasajes: OC I, FTG-Intro 1. 573. KSA, 1. 801, 17; FP I, 29[209]. 546. KSA, 7. 714, 6; FP I, 32[31]. 578. KSA, 7. 764, 22-23; FP I, 34[41]. 605. KSA, 7. 805, 22; FP I, 35[12]. 610. KSA, 7. 814, 30. Por su parte la noción *Die Art zu sein* se puede rastrear en: FP II, 1, 19[37]. 274. KSA, 8. 339, 6; FP II, 1, 23[129]. 353. KSA, 8. 449, 14. En tanto que, la noción *Lebensform* se puede encontrar en: OC I, FIE-Intro. 486. KSA, 1. 647, 18; OC I, FIE-1. 497. KSA, 1. 667, 14. FP I, 9[34]. 255. KSA, 7. 284, 12; FP II, 1, 6[44]. 116. KSA, 8. 114, 14-15. La noción *Möglichkeit des Lebens* se rastrea en: FP I, 3[60]. 110. KSA, 7. 76, 16; FP II, 1, 6[48]. 117. KSA, 8. 115, 26; FP II, 1, 6[50]. 119. KSA, 8. 119, 27; OC III, HdH-I, 5 §261. 185. KSA, 2. 217, 4-5. La noción *Lebensformen* en: OC I, FIE-1. 499. KSA, 1. 671, 8. OC I, DW-2. 467. KSA, 1. 563, 12; FP II, 1, 23[129]. 353. KSA, 8. 449, 14. La noción *Lebensläufe* en: FP II, 1, 6[48]. 117. KSA, 8. 115, 22-23. Y, finalmente, la noción *Lebenstypen* en: FP II, 1, 6[31]. 113. KSA, 8. 110, 14.

Podemos entonces preguntarnos ¿De qué manera aparece el fenómeno de inseparabilidad entre discurso filosófico y vida filosófica en Nietzsche? Si se siguen los rastros tanto en la obra publicada como en los fragmentos póstumos (*Nachlaß*) se observa que este criterio de inseparabilidad emerge en Nietzsche como parte de su preocupación de carácter filológico, es decir, su génesis se encuentra en su criterio hermenéutico para leer e interpretar el fenómeno artístico y filosófico griego. Quizá uno de los primeros rastros de esa preocupación se encuentre en su *lectio inauguralis* presentada en la Universidad de Basilea el 28 de mayo de 1869, la cual llevaba por título: Homero y la filología clásica (HFC). En la parte final de esta conferencia Nietzsche invierte una sentencia cardinal de Séneca para ofrecer un nuevo y renovado sentido a la filología como ciencia; en ese orden de ideas, afirma: “*philosophia facta est quae philologia fuit*” (Nietzsche, 2018, p. 231)¹⁴, lo que quiere decir: así la filología llega a ser filosofía. Pero, ¿qué deseaba aseverar Nietzsche al cerrar su conferencia con una invitación a transformar la filología en filosofía? Si acudimos a Séneca para comprender el sentido, lo que observamos es un ataque a aquellos maestros que “enseñan a discutir y no a vivir” y a aquellos discípulos que buscan únicamente “cultivar la inteligencia, no el alma” (*Libri XX*, 108, 23), pues, son justamente estos los que, como lo vimos con Hadot, caen en el peligro subyacente de la filosofía, a saber, desvincular vida filosófica de discurso filosófico, y reducirse a un amor a las palabras, a una pura filología. Nietzsche, profundamente consciente del interés erudito de los filólogos modernos (Nietzsche, 2013, pp. 297-312), busca extraer a la filología del terreno objetivista y cientificista en que estos cadavéricos seres la habían sumido (Kouba, 2009; Cano, 2020). Y de modo análogo a Séneca, quien observaba que si solamente se enseñaba a discutir, y el discípulo solo deseaba cultivar la inteligencia, sin que ello se conectara con el vivir o el cultivo del alma, entonces “la filosofía llega a ser filología” (*Libri XX*, 108, 23). Nietzsche, ve que la única manera de extraer a la filología de ese terreno estéril de una ciencia puramente preocupada por objetos de museo ubicados en el pasado, por una aclaración de palabras por otras palabras que no tiene nada que decir a la vida de su presente, entonces, es necesario que la filología se transforme en una filosofía. Ahora bien, por filosofía Nietzsche entiende lo que encontró en su lectura del mundo antiguo, es decir, la manera de vivir del filósofo.

Esta conexión entre discurso filosófico y vida filosófica que Nietzsche solamente deja como invitación abierta a reflexionar en su *lectio inauguralis* se transforma poco a poco en un criterio mucho más consiente y explícito para interpretar el pensamiento clásico. Así, en un escrito preparatorio de 1873 afirma: “El producto del filósofo es su *vida* (antes que sus *obras*)” (Nietzsche, 2010, p. 545)¹⁵. En estas líneas Nietzsche opera con lo que Meléndez (2016a) denomina un distinto criterio hermenéutico, ya que,

No se comprende un discurso filosófico si no se atiende a la vez al filósofo que, como *persona*, encarna dicha forma de vida. Se hace entonces necesaria una forma de leer el texto filosófico de manera tal que a partir de éste sea posible inferir el tipo de vida que se *expresa y justifica* a través de ese discurso de manera más o menos expresa (p. 49).

Nietzsche deja manifiesto ese criterio en distintos fragmentos póstumos, de manera más o menos expresa y jugando con un distinto lenguaje, p.e., en un fragmento de finales de 1873 inicios de 1874, en rededor del problema comparativo de la ética antigua frente a la moderna teoría ética, afirma de la primera “Sus sentencias sobre la moral partían siempre del ejemplo vivo (*lebendigen Beispiele*) de aquellos que habían vivido de acuerdo con esas sentencias” (Nietzsche, 2010, p. 568)¹⁶. No obstante, el lugar en que se devela con mayor claridad este

¹⁴ OC II, HFC. 231.

¹⁵ FP I, 29[205]. 545. KSA, 7. 712, 28.

¹⁶ FP I, 31[4]. 568. KSA, 7. 749, 4-6.

criterio hermenéutico de la inseparabilidad entre el discurso filosófico y la vida, es una obra inconclusa que Nietzsche preparaba en 1873 como continuación de la tarea emprendida en el Nacimiento de la tragedia (NT), a saber, Filosofía en la época trágica de los griegos (FTG). Obra que Nietzsche deja inconclusa por la mala recepción de Wagner, y en la que reside quizá uno de los lugares más expresos en que se revela una óptica de la filosofía como forma de vida, así como una preocupación terapéutica de la cultura (García Pedraza, 2021; 2023). En esta obra inconclusa Nietzsche afirma:

Cuento la historia de esos filósofos de una manera simplificada: solamente quiero poner de relieve aquellos elementos de cada sistema [discurso filosófico] que forman parte de una *personalidad* y que pertenecen a aquel aspecto irrefutable e indiscutible que la historia tiene que conservar [...] la tarea es desvelar aquello que debemos *siempre amar y venerar* y lo que no podrá sernos sustraído por ningún conocimiento futuro: el gran hombre (Nietzsche, 2016a, p. 573)¹⁷.

Nietzsche presenta una tarea a todo intérprete que se busque perseguir el pensamiento antiguo, a saber, extraer al gran hombre, es decir, la personalidad del filósofo. Lo cual, no es otra cosa que la forma de vida de este o aquel filósofo particular. En esa medida, el intérprete debe entender atender al discurso como algo inseparable de la vida filosófica. El ejercicio al que debe aplicarse todo intérprete, sino desea hacerse ciego al aspecto experiencial y vital de toda filosofía, es a hacer emerger del discurso la imagen de la vida filosófica que este intenta captar de manera más o menos clara.

Ahora bien, esta perspectiva hermenéutica que Nietzsche aplica al estudio histórico de la filosofía en FTG no es simplemente una óptica tangencial en su pensamiento, reaparece posteriormente de manera determinante en el desarrollo de su filosofía posterior. El primero de esos momentos acaece en una carta que Nietzsche le escribe a su amiga Lou von Salomé en 1882, al ver reflejado su propio modo de interpretación en la joven y perspicaz comprensión de la escritora rusa:

Mi querida Lou, su idea de reducir los sistemas filosóficos a los actos personales de sus autores es verdaderamente una idea salida del «cerebro hermano»: yo mismo en Basilea expuse la filosofía antigua en *este* sentido, y me gustaba decir a mi auditorio: «Este sistema está refutado y muerto — pero la *persona* que está detrás de él es irrefutable, a la persona no se la puede eliminar» — por ejemplo Platón (Nietzsche, 2010b, pp. 263-264)¹⁸.

Dos cosas resultan curiosamente relevantes en esta carta. La primera, que Nietzsche hable de su auditorio, por ende de las cátedras que impartió durante su tiempo como profesor de la Universidad de Basilea. Por lo cual, parece no hacer una mención directa a FTG, no obstante, la conexión entre la posición por la que se aboga en esta obra inédita y la postura propia que Nietzsche ve reflejada en el pensamiento de Lou von Salomé es clara y directa. Tanto así que podría decirse que la carta a Lou von Salomé no aporta nada nuevo a la perspectiva desplegada en FTG, sino que vuelve a ella tal como fue enunciada en el pensamiento juvenil.

El segundo momento donde reaparece este criterio como fundamento del pensamiento de Nietzsche resulta ser menos anecdótico y mucho más central en el proceso del desarrollo de su pensamiento de madurez. Me refiero al vertebral aforismo §6 de Más allá del bien y del mal

¹⁷ OC I, FTG-Intro. 573. KSA, 1. 801, 21- 802, 6.

¹⁸ CO IV, Nr. 305, 263-264.

(MBM). La importancia de este aforismo reside en que puede comprenderse como un punto de confluencia entre la crítica deflacionaria que Nietzsche emprende en MBM hacia la metafísica y la idealización moderna, la cual, será la base para una crítica a los valores idealizados y metafísicos de la moral, la religión, el arte, la democracia, entre otros, como fenómenos modernos, y su criterio hermenéutico juvenil para comprender toda gran filosofía. Así, en la primera sección de MBM, Nietzsche ataca la comprensión metafísica, al residir en una visión impersonal o supra-personal dirigida por una voluntad de la verdad por la verdad misma, algo que Nietzsche considera una pura idealización. En contravía, Nietzsche se pregunta qué es aquello que en tanto humanos nos hace aspirar a la verdad, de dónde surge nuestro deseo de verdad (Nietzsche, 2016b, p. 297)¹⁹. Desde esa pregunta neurálgica del primer aforismo (§1) de MBM, Nietzsche comienza a operar una crítica deflacionaria que va a conducir al lector a confrontar una interpretación de la filosofía que a este punto ya nos resulta conocida, a saber, la filosofía es la autoconfesión de lo más personal de su autor, de su vida anímica, de su dinámica y jerarquía pulsional, en suma, de su manera de vivir. En las palabras de Nietzsche:

Poco a poco se me ha ido manifestando qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía: a saber, la autoconfesión de su autor y una especie de *memories* [memorias] no queridas y no advertidas; así mismo, que las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera [...] quien examine los instintos fundamentales del hombre con el propósito de saber hasta qué punto precisamente ellos pueden haber actuado aquí como genios (o demonios o duendes -) *inspiradores* encontrará que todos ellos han hecho alguna vez filosofía, - y que a cada uno de ellos le gustaría mucho presentarse justo *a sí mismo* como finalidad última de la existencia y como legítimo *señor* de todos los demás instintos. Pues todo instinto ambiciona dominar: y en cuanto *tal* intenta filosofar (Nietzsche, 2016b, p. 300)²⁰.

Este aforismo ha jugado un papel fundamental en la comprensión del pensamiento de madurez en Nietzsche (Sommer, 2016). Lo que se debe a que estas líneas aforísticas guardan en su interior un conjunto de temas fundamentales de lo que se ha considerado las doctrinas cardinales del pensamiento de Nietzsche. Por ejemplo, la doctrina de la voluntad de poder se ha interpretado desde la búsqueda de domino de cada impulso por hacerse señor y sentido de la existencia, lo cual implica que la filosofía sería una expresión de esta voluntad de dominio, pues, si “todo instinto ambiciona dominar” ergo “intenta filosofar” (Sommer, 2016. Abbey, 2015; 2020). También, podría hablarse del elemento psicofisiológico que resulta ser una estructura articularia para la concepción nietzscheana de todo MBM; la cual, proviene desde la re-interpretación del cuerpo y su concepción directriz en la vida humana en el Zarathustra (Za) (Gerhardt, 2002; 2011), entre muchos otros temas sobre los que han gravitado los intérpretes del pensamiento nietzscheano cuando se detienen a leer cuidadosamente este aforismo de MBM.

No obstante, aquello sobre lo que deseo poner el énfasis reside precisamente en la manera en que en este aforismo aparece con una fuerza argumentativa central el criterio juvenil de Nietzsche, según el cual, la filosofía, o más exactamente “toda gran filosofía” emerge del talante personal de cada filósofo, es decir, brota del modo de vivir. Justamente, es la forma de vivir del filósofo la que resulta ser el criterio hermenéutico determinante para comprender las relaciones que se establecen en su discurso, en su sistema. Tal concepción vital aparece en

¹⁹ OC IV, MBM-1 §1. 297. KSA, 5. 15, 4-26.

²⁰ OC IV, MBM-1 §6. 300. KSA, 5. 19, 29-20, 17

MBM al establecer que toda filosofía, es decir, todo discurso o sistema filosófico, no es otra cosa que un conjunto de memorias advertidas o inadvertidas, una forma de autoconfesión de su autor. Y, ¿qué es lo que autoconfiesa? Su dinámica interior, su jerarquía pulsional, que es la manera en que en MBM podríamos rastrear la idea de la forma de vida, solo que Nietzsche la lee aquí desde la psicofisiología de las pulsiones o impulsos²¹.

Se observa hasta este punto que la inseparabilidad es un criterio fundamental con el que Nietzsche interpreto la historia del pensamiento occidental, la filosofía y los filósofos de su tiempo, e incluso su propia *πρᾶξις* filosófica. Muestra de esto último la arroja su autobiografía filosófica *Ecce Homo* (EH). Al iniciar esta obra Nietzsche lo hace explícito al afirmar:

Como preveo que dentro de poco tendré que dirigirme a la humanidad presentándole la más grave exigencia que jamás se le ha hecho, me parece indispensable decir *quién soy yo*. En el fondo sería lícito saberlo ya: pues no he dejado de «dar testimonio» de mí. (Nietzsche, 2016b, p. 78)²².

La inseparabilidad entre discurso filosófico y vida filosófica fue desarrollándose al interior del pensamiento nietzscheano, desde un criterio hermenéutico para leer la filosofía de los clásicos, se convierte posteriormente en un criterio para pensar el devenir del pensamiento filosófico desde la óptica de la gran filosofía, hasta, finalmente, convertirse en el componente vertebral con el que Nietzsche se relaciona con su propia doctrina, como lo evidencia EH. En estas líneas se puede interpretar la “gran exigencia” de Nietzsche a la humanidad como la gran obra que Nietzsche preparó en sus últimos años de vida, como lo han registrado distintos intérpretes como Heidegger (2013), Klossowski (1995) o Deleuze (2019). Un discurso en que se expresaban todas sus ideas, pero que la condición indispensable para entenderlo no era otra que saber quién era Nietzsche. De lo cual Nietzsche considera que no ha dejado de dar testimonio ¿dónde? En su propia obra. En esa medida, Nietzsche considera que toda su obra se conecta consigo mismo, es la justificación y expresión de un modo de vida que él mismo encarna.

Ahora bien, a medida que el criterio de inseparabilidad iba haciéndose más consciente y vertebral en el pensamiento de Nietzsche, se le fue revelando el modo en que su propio discurso no lograba captar todo el fenómeno que implicaba los distintos modos de vida que se fueron dibujando en su discurrir experiencial. Se fue revelando ante los ojos de Nietzsche la inconmensurabilidad entre discurso filosófico y vida filosófica. Uno de los lugares más claros en que esa heterogeneidad se hace explícita al lector acontece en un conjunto de *Nachlaß* que Nietzsche escribe para fungir como prólogo de MBM y termina siendo parte del prólogo tardío a *Humano, demasiado humano II* (HdH-II), a finales de 1886.

Mis escritos sólo hablan de mis propias vivencias – afortunadamente he vivido mucho –: estoy allí con cuerpo y alma – ¿para qué ocultarlo?, *ego ipsissimus*, y en los mejores momentos, *ego ipsissimum*. Pero en mí siempre han sido necesarios algunos años de distancia para sentir esa fuerza y ese placer imperioso que ordena exponer cada una

²¹ El profesor Germán Meléndez acude también a esta relación entre FTG, la carta de Nietzsche a Lou von Salomé y el sexto aforismo de MBM en su texto *Filosofía como “autoconfesión de su autor”* (2016b). Escrito que su autor inscribe dentro de la tradición de la filosofía como forma de vida. A este texto debo gratitud al evidenciarme un camino interpretativo posible para la preponderancia de la filosofía como forma de vida en el desarrollo del pensamiento de Nietzsche.

²² OC IV, EH-Pr §1. 781. KSA, 6. 257, 3-7.

de esas vivencias, cada uno de esos estados a los que había *sobrevivido*. En esa medida, todos mis escritos, con una sola excepción, aunque muy esencial, están *antedatados* (Nietzsche, 2006, p. 178)²³.

Nietzsche revela con esta nota bio-doctrinal la relación que guarda con sus propios escritos, en otras palabras, la relación de su propio discurso con su vida. En primera medida, la inseparabilidad se ha hecho un criterio totalmente consciente, pues Nietzsche afirma de modo directo y explícito que sus “escritos solo hablan de sus propias vivencias”, y no decide encubrirlo. Eso, resulta esclarecedor, pues, en cierta medida resulta ser una crítica velada. Ello se puede colegir si pensamos detenidamente la pregunta que expresa: “¿para qué ocultarlo?”. Tal expresión en signos de interrogación crea un cuestionamiento inverso, puesto que, nos conduce a preguntar si existen razones suficientes para que cualquier pensador moderno desee ocultar que sus escritos hablan del talante más personal de sí mismo, de sus experiencias y vivencias. De acuerdo, a lo que Nietzsche ha ido revelando desde el sexto aforismo de MBM, podemos afirmar que los pensadores buscan tanto consciente como inconscientemente ocultar a los otros, y lo que es más peligroso ocultar-se, que su discurso está conectado con el talante más personal de su modo de vivir. En esa medida, Nietzsche, con cierto tono satírico, revela que no resulta necesario ocultarlo, casi como una exhortación a la honestidad intelectual; máxima virtud intelectual de los espíritus libres (Nietzsche, 2016b, pp. 380-397)²⁴.

Empero, lo que resulta más esclarecedor es la aparición de la distancia temporal y de grado que se establece entre lo que Nietzsche denomina vivencias o estados a los que sobrevivió (*überlebten*). Como lo evidencia Hadot, cuando el discurso filosófico viene a retratar las vivencias o experiencias se enfrenta a un fenómeno inconmensurable, puesto que el discurso “ya no se sitúa en el mismo nivel psíquico” (Hadot, 1998, p. 191) que la experiencia vivida. Nietzsche parece ser totalmente consciente de eso, no obstante, no parece ser un escollo fundamental, sino por el contrario una exigencia cardinal de su transformación de la vida en discurso filosófico, de su transitar de la experiencia a la grafía. Esto se evidencia en tanto que afirma la necesidad de años de distancia, pues es tal *pathos* de la distancia es el que produce en su interioridad la fuerza y placer imperioso que le permite expresar las vivencias en el discurso. Más aún, si posamos el foco sobre la palabra *überlebten*, con la que califica sus vivencias y estados emerge un factor decididamente experiencial de la obra nietzscheana. *Überlebten* es una palabra con varias acepciones, en una de ellas, que resulta ser la que su traducción al español nos ofrece, se acude a una situación en la que se estuvo en riesgo de muerte y se logró superar por distintas vicisitudes, que pueden ser desde la suerte hasta el esfuerzo. Pero, en una distinta acepción se entiende como la superación de un momento vivido en que las situaciones fueron adversas u hostiles al individuo y a su manera de vivir, tal que necesito transformarlas para superar la adversidad. Piénsese, p.e., una enfermedad que conduce a hacerse más consciente del cuerpo y evitar un cierto estilo de vida, tal que, dirige hacia a una conversión de la dieta, el lugar de vivienda, costumbres, entre otras. Visto así, el discurso filosófico sería un esfuerzo, por un lado, por tratar de captar y expresar esas conversiones del sujeto, y por otro, de justificar el nuevo modo de vida en virtud de los beneficios que traen para su propia salud o condiciones existenciales.

Tal inconmensurabilidad se evidencia, del mismo modo, en la diferencia que grado que Nietzsche quiere establecer entre *ego ipsissimus*, y *ego ipsissimum*. Pues, el primero parece captar su relación con su propio sí mismo, el yo mismísimo. Algo como verse al espejo. La cual, en los mejores momentos logra captar el yo mismo. Parece entonces que Nietzsche se ofrece a sí

²³ FP IV, 6[4]. 178. KSA, 12. 232, 10-18.

²⁴ OC IV, MBM-7 §§214-239. 380-397. KSA, 5. 151, 5-178, 26.

mismo como un tipo de vida, *Lebenstypen*, es decir, como un arquetipo de vida. Precisamente por esa relación vital, por la necesaria distancia que se requiere para la comprensión de estas experiencias, para ver la complejidad de su pintura vital, que casi todos los textos de Nietzsche se encuentran antedatados. Es finalmente la manera de vida el criterio hermenéutico fundamental que está en juego en la interpretación de los textos filosóficos, pero también en el poder vinculante que tienen para interpretar a su lector en todo tiempo. Pero no porque estos sean a-históricos, sino porque siempre buscan comprometer la vida del lector. Son una continua interpretación y exhortación que recorre desde el, al parecer, conmensurable mundo del texto hasta la inconmensurabilidad de la experiencia viva del lector. Lo que solo ocurre en virtud de la esencial inseparabilidad que existe entre discurso filosófico, no solo para el autor que “escribe con su sangre” (Nietzsche, 2022, p. 65. 2016b, p. 92)²⁵, sino de manera cardinal para el lector, que compromete su vida pues no es un simple lector más del siglo de lectores, sino un lector que escribe con su vida, comprometiéndola su manera de vivir.

4. Discusión en torno a la filosofía como forma de vida en la filosofía juvenil de Nietzsche: una apuesta por la formación

El lugar de donde confluyen todas estas inquietudes por la conexión entre filosofía y vida que toman la forma de un discurso exhortativo hacia un conjunto de formas de vivir en el pensamiento juvenil de Nietzsche acaece en sus Consideraciones Intempestivas (CI). Este juego de cuatro obras con un carácter profundamente crítico frente a los grandes e invulnerables ídolos de la cultura europea moderna emergen como un giro decididamente filosófico en Nietzsche. El *leitmotiv* vehicular de este primer periodo filosófico en Nietzsche es una crítica a la cultura (Dumur, 2009; Heit, 2020; García-Pedraza 2023). Hablo aquí de filosófico en el sentido de una clara distancia de parte de Nietzsche frente a su lugar como *studiosus philologiae*. En las Intempestivas Nietzsche no busca de ninguna forma un levantamiento histórico de un fenómeno clásico, sino que se ubica en una decidida crítica a su cultura presente, para lo cual, en múltiples casos acude a una lectura hermenéutico-crítica del mundo clásico. Lectura a la que, no obstante, refiere solo para brindar una perspectiva, por una parte, crítica y por otra propositiva, en tanto postula una visión renovada de las metas y tareas culturales del presente y el futuro.

Ahora bien, esta preocupación crítica por la cultura que Nietzsche presenta en las CI se presenta bajo el abrigo de una filosofía como forma de vida, en tanto, Nietzsche propone, por un lado, la noción de vida como un criterio de juicio para examinar los fenómenos culturales de la época moderna, es decir, “las tradiciones habían de legitimarse ahora ante el ‘tribunal de la vida’ que juzgaba si [...] la servían o le eran contrarias” (Cano, 2020, pp. 71-72). Y, por otro, asume la íntima conexión entre discurso filosófico y vida filosófica como una realización estética de ciertos modelos de vida y su condición de formadores de la cultura. Siguiendo esta senda interpretativa el lugar de arribo de estas preocupaciones que nacieron en Nietzsche como una decidida pregunta por la filología en tanto ciencia educadora, es decir, el cuestionamiento por el “filólogo como educador” se mueven paulatinamente al territorio de la filosofía. La que al principio era un arte del pensar que venía a aportar a la formación el filólogo, toma un emergente protagonismo y es el hábitat desde el que Nietzsche comienza a formular sus preguntas, de manera cada vez más consciente. En esa medida el cuestionarse por el “filólogo como educador” se metamorfosea en la pregunta por el “filósofo como educador” en el SE (Nietzsche, 2016a. 763)²⁶. Justamente el SE ha sido la obra que en el pensamiento juvenil de Nietzsche ha sido aceptada de manera casi unánimemente como una

²⁵ OC IV, Za-1. 92. KSA, 4. 48, 2-3.

²⁶ OC I, SE-2. 763. KSA, 1. 343, 2.

obra perteneciente a la tradición de la filosofía como forma de vida (Ansell-Pearson y Faustino, 2022. Cristy, R. E., y Anderson, R. L., 2017. Kouba, 2009; M. Ure y T. Ryan, 2014). No obstante, la perspectiva desde la que ha sido interpretado el SE como una obra perteneciente a la tradición de textos de la filosofía como forma de vida recae, desde mi óptica, en dos problemáticas.

La primera, es que su lectura se ha realizado de manera desvinculada al proceso de pensamiento del joven Nietzsche. Así, diversos intérpretes (Cristy, R. E., y Anderson, R. L., 2017) han afirmado que en el SE reside una filosofía como forma de vida sin evidenciar la manera en que esta cuarta CI confluyen, a modo de una desembocadura de diversos ríos, las diversas preocupaciones que han nacido en Nietzsche desde sus obras de filología-crítica, por lo menos desde su *lectio inauguralis* en 1869. Más aún, como lo he intentado evidenciar a lo largo de este artículo su origen genético es la preocupación formativa de la filología, la que labra el camino para pensar la formación filosófica en SE desde una decidida perspectiva de la conexión entre persona y obra. Íntima relación que genera un segundo problema, a saber, muchos de los intérpretes (Ansell-Pearson y Faustino, 2022; M. Ure y T. Ryan, 2014; Kouba, 2009, Fink, 2000), toman al SE como un punto de origen genético para inscribir a Nietzsche como pensador en la tradición de la filosofía como forma de vida. En ese sentido reducen esta preocupación por una filosofía conectada con la *πρᾶξις* humana al SE, convirtiendo a esta CI en el punto de origen de esta perspectiva en el pensamiento nietzscheano, para, acto seguido ocuparse de la filosofía posterior, bien sea el periodo de espiritualidad libre, el Za o la obra de madurez. En ese sentido el SE resulta ser usado más a la manera de un pórtico que permite la entrada al pensamiento posterior de Nietzsche. Desde mi perspectiva interpretativa, opino que el SE resulta ser una obra que habita un complejo campo semántico que resulta ser transversal a todo el *corpus* nietzscheano, tal que no es el punto genético o un mero tránsito. Pues, genéticamente hablando las preocupaciones por la conexión entre discurso filosófico y forma de vida filosófica emergen en la decidida conciencia formativa del joven Nietzsche. A su vez, el paso que va de las CI a Humano, demasiado humano I (HdH-I), primera de sus obras de madurez con la que se abre su periodo de espiritualidad libre, creo que no es susceptible a reducirse como un tránsito de pensamiento, algo como un desarrollo en el pensamiento “sistemático” de Nietzsche que lo lleve a un estado de mayor conciencia de su pensar. Más cuando diversos autores consideran que hay una decidida ruptura entre estos dos periodos (Fink, 2000; Kouba, 2009) o el retorno a ciertos pensamientos escindidos entre su obra pública y privada (D’Iorio, 2016). Así pues, bajo mi óptica de lectura el SE es una gran confluencia de preocupaciones de Nietzsche que toman la decidida forma de una filosofía como forma de vida. Perspectiva sumamente consciente de su criterio hermenéutico de una *philosophische Lebensform* aplicada a la vertebral preocupación por la formación humana que habita, no solo el pensamiento juvenil, sino en la obra nietzscheana en su completud.

Para poner en evidencia este habitar del SE en el campo semántico que Nietzsche crea para generar una conexión entre filosofía y vida desde una pregunta por la formación humana, me adentraré en lo que en mi opinión sería el centro de la propuesta formativa del SE desde la óptica de los dos criterios hadotianos de la filosofía como forma de vida, a saber, la inseparabilidad y la inconmensurabilidad entre discurso filosófico y vida filosófica.

Así pues, que la problemática de la formación es una arteria conectiva del SE resulta evidente desde el título mismo de esta CI, no obstante, el tratamiento que Nietzsche le da parece como la desembocadura de muchas de las intuiciones interpretativas que se expresan en sus conferencias Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas (FIE). Más aún, hay una estrecha relación entre estas conferencias y SE, pues, parece establecerse un desarrollo de los problemas en dirección a una conciencia decididamente más filosófica en Nietzsche (García-Pedraza, 2023). Mientras que en FIE se parte de la pregunta por la educación

institucionalizada, que implica la relación entre el maestro y los discípulos, no en vano los dialogantes son un viejo maestro filósofo y un joven docente; para arribar en los perjuicios de la educación moderna en la conciencia que puede tener un individuo de su propia formación (Nietzsche, 2016a)²⁷. Por su parte, en SE el punto de partida es la autoformación, “el horrible esfuerzo y la horrible obligación de educarme a mí mismo” (Nietzsche, 2016a, p. 762)²⁸. En un primer momento a esa terrible y angustiada carga de educarme a mí mismo parece dar respuesta el “filósofo educador” (Nietzsche, 2016a, p. 763)²⁹. Generando una relación de obediencia directa el filósofo educador debe quitar de las manos la pesada carga que debe asumir cada individuo consigo mismo de educarse. Precisamente, Nietzsche evidencia tal desorientación del modelo educativo moderno, el cual quita de las manos al individuo sus cargas formativas al reducir el problema a una dirección de máximas, o quizá de método. Esto último nos recuerda nuestras vacías discusiones pedagógicas que reduce el enseñar a la discusión sobre los métodos. Así, de acuerdo con Nietzsche, existirían dos máximas educativas, por un lado, una educación que propende a una formación general, en tanto que su aparente contraria corre en dirección de un único centro o fuerza cardinal que debe ser el único objeto de formación. Empero, el filósofo educador, contrario a los fines educativos de la época, no obedece a ninguna de estas máximas. Más aún, no pretende eliminar en ninguna medida la pesada carga de la autoeducación de su discípulo. El filósofo educador que nos presenta Nietzsche se encuentra interesado, más bien, en una educación en dirección a la forma de vida que unifica el estilo del individuo, así, Nietzsche afirma:

Ese filósofo educador con el que yo soñaba no sólo sería capaz de descubrir la fuerza central, también sabría educar evitar que está actuase de forma destructiva con las otras fuerzas: su tarea educativa consistiría más bien, a mi parecer, en transformar al ser humano entero en un sistema solar y en un sistema planetario dotados de vivos movimientos y en conocer la ley de su mecánica superior (Nietzsche, 2016a, p. 763)³⁰.

El filósofo educador no le ofrece una doctrina, no es un mercader del conocimiento que a la luz de unos preceptos ya determinados, sancionados objetivamente por una tradición oferta un discurso cuyos resultados son enteramente predictibles. El filósofo ofrece lo que está en su disposición como individuo de conocimiento, a saber, su discurso pero buscando con ello una transformación o conversión del yo, de los impulsos, de su discípulo. En esa medida, el discurso tiene aquí un valor formativo o psicagógico, incluso terapéutico, como lo mostraba Hadot, al evidenciar la inseparabilidad entre discurso filosófico y vida filosófica en términos de un factor formativo. El discurso filosófico del filósofo educador solo tiene valor en tanto está íntimamente ligado al proceso vital del discípulo, a su manera de vivir. No obstante, tal inseparabilidad se le muestra a la vez como inconmensurable, pues la fórmula que presenta resulta ser profundamente general. Nietzsche habla de la dinámica entre las fuerzas vivas que componen la existencia fáctica de un individuo por medio de una analogía con un “sistema planetario dotado de vivos movimientos” que, no obstante, lo gobierna una “ley mecánica superior”. Tal analogía solo evidencia una imagen general de un tipo de vida, donde la dinámica puede ser totalmente múltiple de individuo a individuo, donde cada ley de mecánica superior puede ser distinta entre cada forma de vida, pero no obstante debe cumplir una imagen general de su dinámica que relacione el centro de fuerza con las fuerzas que gravitan en torno a este. La pura imagen discursiva es una explicación que se ubica en un nivel distinto

²⁷ OC I, FIE-1. 494-500. KSA, 1. 662, 25- 671,33.

²⁸ OC I, SE-2. 762. KSA, 1. 341, 31-342, 1.

²⁹ OC I, SE-2. 763. KSA, 1. 343, 2.

³⁰ OC I, SE-2. 763. KSA, 1. 343, 2-8.

a la experiencia, pero que sin embargo se requiere y es totalmente necesaria, pues, en tanto íntimamente ligada a esta expresa y justifica una manera de vivir.

Inseparabilidad e inconmensurabilidad son dos procesos íntimamente recíprocos que debe tener en cuenta al plantear una forma de educación para el individuo. Pues su discurso solo es una imagen general que unifica la multiplicidad experiencial y vivida que implica la relación que se genera entre maestro y discípulo, al hablarse de formación, así como la relación consigo mismo que establece el individuo en formación (y también el maestro) que se apresta a autoformarse (Gadamer, 2012a). El discurso filosófico de este filósofo educador que propone Nietzsche parece ponerse en medio de una comprensión *paideia* clásica, que se ocupa de la relación del individuo con el todo cultural y su búsqueda de florecimiento humano, y la *Bildung* germánica que busca el despliegue de la experiencia formativa (García Pedraza, 2024). Parece ser una rehabilitación de la pregunta por el cuidado y el conocimiento de sí mismo (Foucault, 2002; Landinez, 2020) que acude a una conexión entre práctica discursiva filosófica de carácter formativa que se conecta íntimamente con una conversión o transformación de la vida del discípulo. En últimas la revelación de una preocupación por la formación en Nietzsche que se encarna en una filosofía preocupada por transformarse, expresar y justificar una manera de vivir.

5. Conclusiones

A la luz de las anteriores páginas es posible aseverar que establecer un diálogo entre el pensamiento nietzscheano y hadotiano resulta ser sumamente fructífero. Interpretación que resulta provechosa en dos senderos, por una parte, permite develar algunos de los sentidos y direcciones en que la doctrina nietzscheana parece estar discurriendo. Y, a su vez, permite repensar el problema mismo del lugar, pertinencia y alcances de la reflexión filosófica conectada con las vicisitudes actuales. Así pues, acudir a la comprensión de la filosofía como forma de vida en Hadot nos permitió crear una distancia entre una filosofía que parece reducirse a un ejercicio teórico, práctica intelectual que parece dominar en los procesos educativos. No obstante, frente a ella resiste de modo sosegado una tendencia filosófica que compromete el discurso con la manera de vida, con una *ἀσκησις* (*askesis*) y *πρᾶξις* del individuo que proclama un discurso filosófico definido. En ese orden de ideas, Hadot invita a leer la filosofía como un problema teórico que evalúa la verdad de los enunciados en virtud de las condiciones puramente lógico-silogísticas que hacen que una idea se siga de otra en una implicación necesaria y suficiente. A diferencia de este tipo de lectura, Hadot propone atender al modo en que un discurso filosófico exhorta al individuo a una conversión o transformación del yo en una dirección vital definida. Dirección que implica un modo de vivir.

Ahora bien, este sendero interpretativo que Hadot reabre para el pensamiento filosófico contemporáneo permite encontrar un sendero de interpretación de la doctrina nietzscheana. Puesto que, en muchos sentidos estas preocupaciones residían en el pensamiento de Nietzsche, solo que bajo múltiples máscaras nocionales que crean un complejo campo semántico sobre los vasos conectivos entre filosofía y vida. La vértebra por la pregunta por la educación crea un sendero renovado que evidencia una esencial preocupación nietzscheana por la formación humana. Vertebra formativa que no puede ser tratada como tangencial, externa o meramente subordinada al problema de la crítica cultural en Nietzsche, ni en su pensamiento juvenil, ni posteriormente en el desarrollo de su doctrina de madurez. Zaratustra mismo es un problema de formación que se revela desde el prólogo mismo (García Pedraza, 2024), pues el sabio de las altas montañas busca “compañeros de camino [...] compañeros vivos que me sigan porque quieren seguirse a sí mismos” (Nietzsche, 2020, p. 42)³¹. Ese seguirse a sí mismo es susceptible

³¹ OC IV, Za-Pr §9. 80. KSA, 4. 25, 24-25.

de interpretarse en la vía de un compromiso auto-formativo del individuo consigo mismo. Este vertebral problema por la formación se instancia en el pensamiento de Nietzsche desde la pregunta por la condición y el compromiso formativo de la nueva generación de filólogos frente a su papel crítico de la cultura en sus primeras conferencias, notas de clase y textos de carácter filológico. Problema que va mutando poco a poco en un compromiso filosófico dirigido por el criterio hermenéutico con el que aborda el pensamiento clásico griego. A saber, el modo en que la obra revela la personalidad del filósofo como un modelo educativo, como una meta u horizonte desde donde entrar en tensión y desarrollar las más altas fuerzas formativas del individuo, es decir, su máxima forma de florecimiento humano (Nussbaum, 2015; 2021. Werner, 2001). Tal proyección formativa se realiza en una búsqueda de conexión entre filosofía y vida, en la necesidad de comprender la *πρᾶξις* fundamental de la filosofía como un ejercicio que conecta discurso filosófico con modo de vida del filósofo. En suma, una apuesta formativa filosófica cuyo carácter vertebral es develar modos de vivir.

6. Referencias

- Abbey, R. (2015). Skilled Marksman and Strict Self-Examination: Nietzsche on La Rochefoucauld. En R. Bamford (Eds.). *Nietzsche's Free Spirit Philosophy*. (pp. 13-32). Rowman & Littlefield.
- Abbey, R. (2020). *Nietzsche's Human, All Too Human*. University of Edinburgh Press.
- Acosta, R. (2008). *La tragedia como conjuro: el problema de lo sublime en Friedrich Schiller*. Universidad Nacional de Colombia.
- Ansell-Pearson, K. y Faustino, M. (2022). Philosophy As a Way of Life in Thus Spoke Zarathustra. En K. Ansell-Pearson y P. S. Loeb (Eds.). *Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra. A Critical Guide*. Cambridge University Press.
- Antoranz, S. (2014). Nietzsche y los enemigos de la filología. *LOGOS. Anales del seminario de metafísica*, 47, 283-290. <https://lc.cx/Nt1VDI>
- Aristóteles. (2018). *Metafísica, Edición trilingüe*. Gredos.
- Assoun, P. L. (1984). *Freud y Nietzsche*. Fondo de Cultura Económica.
- Brusotti, M. (1997). *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*. Gruyter.
- Brusotti, M. (2001). La pasión del conocimiento. El camino del pensamiento de Nietzsche entre Aurora y La ciencia jovial. En G. Meléndez (Eds.). *Nietzsche en Perspectiva*. (pp. 25-45.). Siglo del Hombre Editores.
- Cano, G. (2020). *Transición Nietzsche*. Pre-Textos.
- Cristy, R. E. y Anderson, R. L. (2017). What Is 'The Meaning of Our Cheerfulness'? Philosophy as a Way of Life in Nietzsche and Montaigne. *EUROPEAN JOURNAL OF PHILOSOPHY*, 25, 4. <https://doi.org/10.1111/ejop.12235>
- D'Iorio, P. (2016). *El viaje de Nietzsche a Sorrento. Una travesía crucial hacia el espíritu libre*. Gedisa.

- D'Iorio, P. (2024) *Digitale Kritische Gesamtausgabe: Werke und Briefe*. [Software, Documentation] <http://www.nietzschesource.org>
- Deleuze, G. (2019). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.
- Dumur, L. (2009). Nietzsche and Culture. *The Philosophical Forum*, 40(2), 275-286. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9191.2009.00329.x>
- Epicteto. (1993). *Disertaciones por Arriano*. Gredos.
- Fink, E. (2000). *La filosofía de Nietzsche*. Alianza.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, H. G. (2012a). *Verdad y método I*. Sígueme.
- Gadamer, H. G. (2012b). *El giro hermenéutico*. Cátedra.
- Gama, L. E. (2020). *La experiencia por venir. Hegel y el saber absoluto*. Universidad Nacional de Colombia.
- García Pedraza, G. (2021). *Enfermedad, salud y filosofía : perspectivas sobre la enfermedad en La filosofía en la época trágica de los griegos de Nietzsche*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio institucional UN. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/79563>
- García-Pedraza, G. (2023). Aportes de la filosofía del joven Friedrich Nietzsche para la formación del individuo en la sociedad contemporánea. *Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, 34, 117-157. <https://doi.org/10.17163/soph.n34.2023.04>
- García Pedraza, G. (2024) Entre la *Paideia* y la *Bildung*: una propuesta nietzscheana para la formación humana. *Actas de VI Congreso de Filosofía Latinoamericana de la Educación*, 6, 1-22. <http://filosofiaeducacion.org/actas/index.php/act/article/view/555>
- Gerhardt, V. (2002). La gran razón del cuerpo. Un ensayo sobre el Zarathustra de Nietzsche. *Enrahonar*, 35, 31-43. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.376>
- Gerhardt, V. (2011) Die grosse Vernunft des Leibes. Ein Versuch Über Zarathustras vierte Rede. En J. Heilenger y N. Loukidelis (Eds.). *Die Funken des freien Geites. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft* (pp. 50-86). Walter de Gruyter.
- Gutiérrez, C. B. (2020). *Obras reunidas IV. El otro de nosotros mismos: disenso, alteridad y reconocimiento*. Universidad de los Andes.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?*. Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela.
- Hadot, P. (2009). *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Alpha Decay.
- Hegel, G. W. F. (1991). *Escritos pedagógicos*. Fondo de Cultura Económica.

- Hegel, G. W. F. (2022). *Fenomenología del espíritu*. Siglo de Hombre Editores.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos del bosque*. Alianza.
- Heidegger, M. (2013). *Nietzsche*. Ariel.
- Hernández, F. D. (2018). Nietzsche y la filología clásica: Una renovación dionisiaca. *Estudios Nietzsche. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, 18, 117-129. <https://revistas.uma.es/index.php/estnie/article/view/10873/11042>
- Heit, H. (2020). Humano, demasiado humano, ultrahumano: el desafío de Nietzsche al humanismo. *Cuestiones de filosofía*, 6(26), 99-125. <https://doi.org/10.19053/01235095.v6.n26.2020.11249>
- Janz, C. P. (1985). *Friedrich Nietzsche. 2, Los diez años de Basilea 1869/1879*. Alianza.
- Klossowski, P. (1995). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Altamira.
- Kouba, P. (2009). *El mundo según Nietzsche. Una interpretación filosófica*. Herder.
- Landínez, G. D. (2020). *Poder, control y líneas de fuga en Foucault y Deleuze*. Sképsi.
- Lozano-Vásquez, A. y Meléndez, G. (Eds.). (2016). *Convertir la vida en arte. Una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*. Universidad Nacional de Colombia.
- Meléndez, G. (2016a). Discurso filosófico y forma de vida según Pierre Hadot. En A. Lozano-Vásquez y G. Meléndez (Eds.). *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*. (pp. 33-52). Universidad Nacional de Colombia.
- Meléndez, G. (2016b). Filosofía como “autoconfesión de su autor”. En A. Lozano-Vásquez y Meléndez, G. (Eds.). *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*. (pp. 279-310). Universidad Nacional de Colombia.
- Nietzsche, F. (1967 ss.). *Werke: Kritische Gesamtausgabe* (KSH. Colli G., Montinari, M. & Müller-Lauter, W.). Walter de Gruyter. KGW.
- Nietzsche, F. (1980). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (KSH. Colli G. & Montinari, M.). Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter. KSA.
- Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos póstumos. Vol. IV, (1885-1889)*. Tecnos. FP IV.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos. Vol. II, (1875-1882)*. Tecnos. FP II.
- Nietzsche, F. (2010a). *Fragmentos póstumos. Volumen I, (1869-1874)*. Tecnos. FP I.
- Nietzsche, F. (2010b). *Correspondencia IV: Enero 1880-Diciembre 1884*. Trotta. CO IV.
- Nietzsche, F. (2016a). *Obras completas. Vol. I, Escritos de juventud*. Tecnos. OC I.
- Nietzsche, F. (2016b). *Obras completas: Vol. IV, Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Tecnos. OC IV.

- Nietzsche, F. (2016c). *Fragmentos póstumos. Vol. III, (1882-1885)*. Tecnos. FP III.
- Nietzsche, F. (2017). *Obras completas. Vol. III, Obras de madurez I*. Tecnos. OC III.
- Nietzsche, F. (2018). *Obras completas. Vol. II, Escritos filológicos*. Tecnos. OC II.
- Nietzsche, F. (2022). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Panamericana.
- Nussbaum, M.C. (2015). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Machado.
- Nussbaum, M.C. (2021). *Terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Paidós Básica.
- Orientaciones Pedagógicas para la Filosofía en la Educación Media. Documento N. 14 del Ministerio de Educación Nacional de la República de Colombia. 2010. <https://lc.cx/RxoKqU>
- Platón. (1992). *Alcibíades I*, en *Diálogos VII*. Gredos.
- Platón. (2020). *Banquete*, en *Diálogos III*. Gredos.
- Platón. (2022). *Filebo*, en *Diálogos VI*. Gredos.
- Plotino. (1982). *Enéadas I*. Gredos.
- Plutarco. (1992). *Obras morales y de costumbres I (Moralía)*. Gredos.
- Porfirio. (2011). *Carta a Marcela*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Schelling, F. W. J. (2005). *Sistema del idealismo transcendental*. Anthropos.
- Schiller, F. (1990). *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Anthropos.
- Schiller, F. (2004) *On the Aesthetic Education of Man*. Dover Publications.
- Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y paralipomena I*. Trotta.
- Schopenhauer, A. (2022a). *El mundo como voluntad y representación I*. Trotta.
- Schopenhauer, A. (2022b). *El mundo como voluntad y representación II*. Trotta.
- Sellars, J. (2017). What Is Philosophy as a Way of Life? *Parrhesia*, 28, 40-56. <https://lc.cx/eSpYwq>
- Séneca. (1986). *Epístolas morales a Lucilio*. Gredos.
- Solana, D. J. (Trad.) (2022). *Los sofistas. Testimonios y fragmentos*. Alianza.
- Sommer, U. A. (2016). *Nietzsche-Kommentar. Jenseits von Gut und Böse*. De Gruyter.

Ure, M. y Ryan, T. (2014). Nietzsche's Post-Classical Therapy. *PLI: Warwick Journal of Philosophy*, 26, 1-17. <https://lc.cx/wqK34v>

Villalba, B. T. (2012). *Recepción del legado clásico griego en la cultura alemana de finales del siglo XVIII y principios del XIX* [Tesis de doctorado, Universitat Jaume I]. Repositorio Institucional UJI. <https://repositori.uji.es/xmlui/handle/10803/396658?show=full>

Werner, J. (1973). *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Gruyter.

Werner, J. (2001). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica.

Financiación: El presente artículo de investigación constituye un producto del proyecto de investigación "*Sobre Paideia y Bildung. Claves interpretativas para una lectura hermenéutico-crítica de la educación contemporánea*", con código PM2-06062024G-13, financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones y la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad La Gran Colombia.

Agradecimientos: A mis *estudiantes...* realmente mi preocupación por el problema de la formación humana ha tomado forma en medio de sus conversaciones, angustias, conversaciones, inquietudes y emociones que se desprenden en cada uno de los espacios en que hemos entablado ese diálogo humano fundamenta un acto verdaderamente *formativo*.

AUTOR:

Gilbert Hernán García Pedraza
Universidad La Gran Colombia

Filósofo, Mg. en Filosofía, y Candidato a PhD en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá-Colombia), y Licenciado en E.B.E. en Humanidades y Lengua Castellana de la Universidad Francisco José de Caldas (Bogotá-Colombia). Docente-investigador de la Licenciatura en Filosofía, adscrito al Grupo de investigación *Educación y Pedagogía* de la Facultad de Ciencias de la Educación, y Líder del semillero de investigación *Puntos de vista filosóficos sobre ética, sociedad y educación*, de la Universidad La Gran Colombia (Bogotá-Colombia).

Interesado en las líneas de investigación: relaciones histórico-conceptuales entre la filosofía antigua y moderna, filosofía como forma de vida, filosofía como terapia, filosofía de la educación, hermenéutica y el pensamiento de Friedrich Nietzsche.
gilbert.garcia@ugc.edu.co

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-2963-1044>

Google Scholar: <https://scholar.google.com/citations?hl=es&user=mIwB0a8AAAAJ>

Academia.edu: <https://independent.academia.edu/GilbertGarcía>