



## Vivir la filosofía: Sobre las derivaciones experimentales de la crítica nietzscheana a la educación y la cultura europea del siglo XIX

María Cecilia Barelli<sup>1</sup>

Recibido: 7 de junio 2022 / Aceptado: 16 de septiembre de 2022

**Resumen.** En el presente artículo, abordamos la obra de Friedrich Nietzsche con el objeto de analizar el modo en que su temprana crítica a las instituciones educativas alemanas y específicamente a la filosofía universitaria de su tiempo deriva, de manera progresiva y con distintos matices a lo largo de sus escritos, en los esbozos de una concepción tardía de la filosofía, fundada en la vida misma como medio de conocimiento a través del “experimento”. El diagnóstico nietzscheano es crítico y su resolución demanda un gran desafío para los futuros pensadores: se trata de vivir experimentalmente lo escrito, ir más allá de los libros. La cultura del ensayo emerge como horizonte final para esta praxis filosófico-experimental.

**Palabras clave:** Nietzsche; filosofía; experimento; vida; cultura.

### [en] Living Philosophy: On the Experimental Derivations of the Nietzschean Critique of Nineteenth-Century European Culture and Education

**Abstract.** In this article, we approach the work of Friedrich Nietzsche with the aim of analyzing how his early critique of German educational institutions, and specifically of the university philosophy of his time, progressively evolves throughout his writings into the outlines of a late conception of philosophy, founded on life itself as a means of knowledge through “experimentation”. Nietzsche’s diagnosis is critical, and its resolution poses a great challenge for future thinkers: it is about living experimentally what is written, going beyond books. The culture of the essay emerges as the ultimate horizon for this philosophical-experimental praxis.

**Keywords:** Nietzsche; philosophy; experiment; life; culture.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. Crítica de la educación y la filosofía alemana de su tiempo; 3. Irrupción del “experimento” como medio de conocimiento; 4. Los “filósofos del futuro” como “hombres de experimentos”: Postulación de la “filosofía experimental”; 5. Conclusiones; 6. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Barelli, M.C. (2024): “Vivir la filosofía: Sobre las derivaciones experimentales de la crítica nietzscheana a la educación y la cultura europea del siglo XIX”, en *Revista de Filosofía* 49 (1), 49-69.

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional del Sur, Argentina  
mcbarelli@hotmail.com

## 1. Introducción

Durante el siglo XIX europeo, el sistema educativo superior transita un periodo de renovación a gran escala. El sostenido avance de las academias de perfil productivo y las escuelas especiales de modalidad técnica obligan a las universidades a procurarse nuevas pautas de funcionamiento. Las reformas se suceden como consecuencia de un proceso, que se inicia a fines del siglo XVIII con la emergencia de una burguesía económica y educativa interesada en promover la profesionalización y con un Estado a cargo del otorgamiento de títulos<sup>2</sup>.

Además de la imperante necesidad de dejar atrás modos arcaicos de enseñanza, renace la pretensión de unidad sistemática del saber a través de una filosofía dispuesta a aglutinar y articular conocimientos según criterios fundamentales. Se trata del desafío asumido por el “idealismo alemán”. Sin embargo, tal modelo no logra evitar la hiper-especialización en la investigación y su consecuente fragmentación. En 1840, el ideal educativo neo-humanista volcado en la formación clásica y filosófica se sustituye por una enseñanza basada en la religión, y luego de la revolución de 1848, por una política educativa reaccionaria<sup>3</sup>.

De esta manera, coincidimos con Leyte en que la disolución de la filosofía como rectora de la unidad del saber acontece en el mismo momento en el que se arroga el gobierno de todo, es decir, tal pretensión es la que ejecuta su propia defunción, emergiendo como “saber desaparecido”<sup>4</sup> o bien como saber incapaz de seguir, para su despliegue, las condiciones del conocimiento científico. El apartamiento de la filosofía respecto de los saberes exitosamente desarrollados como la física, la matemática, entre otros, ya es fundamentado trascendentalmente por Kant. Vuelve a ser re-significado por Fichte, Schelling y Hegel, para finalmente hacer de esa diferencia una razón de peso que la termine por expulsar del sistema educativo universitario en la pluma de Schopenhauer y en la de Nietzsche, por tratar como problema a partir de sus alcances y exigencias.

En efecto, recordemos que Fichte despliega su “Doctrina de la ciencia” bajo un “idealismo crítico”, en cuya base se encuentra la filosofía como la encargada de abrir un “nuevo ámbito” en la conciencia. Mientras “el químico sintetiza un cuerpo”, “el hombre vulgar lo que ve es ese metal”, en cambio, el filósofo “conoce ya la regla de su objeto, la razón”<sup>5</sup>. El “fundamento de la experiencia”, en tanto “pensar necesario”, será el “contenido” de una filosofía encargada de articular el saber de las ciencias a través de sus principios incondicionados y anclados en la conciencia<sup>6</sup>. Hegel profundiza este carácter extraordinario de la filosofía al atribuirle –tempranamente, en la *Fenomenología del espíritu*– el estudio de lo “efectivamente real”, es decir, la “existencia en su concepto”<sup>7</sup>. La “filosofía especulativa” desentraña el movimiento del concepto en lo real efectivo. Por su parte, Schelling comienza a advertir la unilateralidad de los sistemas idealistas, por un lado, y los realistas, por el otro. La filosofía como un “todo vivo” será posible mediante la reunión de ambas corrientes: el idealismo en tanto “alma de la filosofía” y el realismo, “su cuerpo”. De

<sup>2</sup> Cfr. Bermejo Castrillo (2008), pp. 49-165.

<sup>3</sup> Cfr. Kossler (2008), pp. 297-309.

<sup>4</sup> Leyte (2008), p. 255.

<sup>5</sup> Fichte (1987), p. 35.

<sup>6</sup> Cfr. Fichte (1975), pp. 13-34.

<sup>7</sup> Hegel (2017), p. 27.

este modo, Schelling ya detecta críticamente la ausencia de “fundamento vivo” en la “filosofía moderna europea”<sup>8</sup>. Pero es finalmente Schopenhauer, quien caracteriza a esa filosofía dominante como “filosofía de cátedra”, como mera “profesión”, y la diferencia de aquella otra erigida como “libre investigación de la verdad”<sup>9</sup>. La distinción schopenhaueriana entre “vivir de” y “vivir para la filosofía”<sup>10</sup> deja expuestas las condiciones de una vida dedicada a cumplir los encargos del gobierno y otra, en cambio, los de la “naturaleza” y la “humanidad”. Schopenhauer no duda en desplazar la auténtica filosofía del campo académico:

... si una tal filosofía de cátedra pretende reemplazar los pensamientos reales con frases incomprensibles y que aturden el cerebro, con palabras de nueva creación y ocurrencias inauditas cuyo absurdo se denomina especulativo y trascendental, entonces se convierte en una parodia de la filosofía que le hace caer en descrédito (...) El camino hacia la verdad es escarpado y largo: nadie lo recorrerá con un bloque en los pies; más bien harían falta alas. Por consiguiente, yo sería partidario de que la filosofía dejara de ser una profesión: el carácter sublime de su afán no es compatible con eso, como lo supieron ya los antiguos. No es en absoluto necesario que en cada universidad se mantengan unos cuantos charlatanes triviales para quitar a los jóvenes de por vida las ganas de toda filosofía.<sup>11</sup>

La polémica conclusión del filósofo de Danzig repercutirá en el joven Nietzsche, nutriendo una mirada que ya se muestra atenta y preocupada por el porvenir de la cultura, la educación y la filosofía. En el presente trabajo, nos detenemos puntualmente en Nietzsche, quien elabora una concepción de la filosofía en respuesta a su radical cuestionamiento de la filosofía académica, pero con vistas a visualizar una posible superación a través de los pensadores futuros. El diagnóstico es crítico y su resolución, un gran desafío para los profesores-filósofos interpelados: Ante una cultura de intereses más cercanos a los beneficios económicos y políticos que al desarrollo de una formación cultural orgánica, el filósofo no solo debe escribir sino vivir sus palabras, es decir, encarnar lo que dice y piensa en su propia vida.

Nietzsche retoma una cuestión ampliamente tratada por aquellos años en torno al nivel educativo de las instituciones alemanas para, finalmente, detenerse en la filosofía y su inminente profesionalización. Como hipótesis de lectura, consideramos que la crítica del joven Nietzsche a las instituciones educativas alemanas y específicamente a la filosofía universitaria de su tiempo deriva en los lineamientos de una concepción tardía de la filosofía, en la que se tiene a la vida misma como medio de conocimiento a través del “experimento”. El “experimento” o “ensayo”<sup>12</sup> filosófico, al que hace referencia el autor, tiene la particularidad de ser, para quien lo lleve a cabo, una instancia probatoria de resultado abierto que compromete al individuo en su totalidad. Es un ejercicio especulativo en principio, pero de efectividad esperada en el curso de una vida que se aventure en la búsqueda del conocimiento. Quiere decir que, más allá de lo esperable, se está frente a un momento de incertidumbre en el que

<sup>8</sup> Schelling (1989), p. 159.

<sup>9</sup> Schopenhauer (2013), p. 167.

<sup>10</sup> Schopenhauer (2005), p. 201.

<sup>11</sup> Schopenhauer (2013), p. 219.

<sup>12</sup> Tengamos presente que Nietzsche utiliza dos vocablos, *Experiment* y *Versuch*, con sus respectivas derivaciones lexicales, que hacen referencia a un mismo campo semántico, centrado en la acción de probar distintas condiciones, a diversa escala, tanto individual como colectiva.

se admite la posibilidad de distintos desenlaces. Rescatamos el final abierto como un primer rasgo de este tipo de experimento, porque cuando se trata de ensayar con uno mismo, es decir, cuando el único texto es el ser humano replegándose sobre sí mismo, tal práctica adquiere un carácter dramático. Encontramos este sentido de experimento en la obra de Nietzsche, y asociado a un especial modo de filosofar<sup>13</sup>.

Nos proponemos, entonces, reconstruir una trayectoria de reflexión que se inicia (i) con la crítica del joven Nietzsche dirigida a la filosofía universitaria y, como contrapartida, el planteo de la imperiosa necesidad de “dar ejemplo” de “vida visible” más que de “libros”, (ii) pasando por la postulación del “individuo como experimento” en tanto se impone sus propias “leyes del vivir y del actuar”, constituyéndose en “pequeños Estados de prueba”, según los escritos pertenecientes al período medio, (iii) hasta culminar en la concepción de una “filosofía experimental” destinada al conocimiento del “mundo tal como es”, en el pensamiento de madurez.

## 2. Crítica de la educación y la filosofía alemana de su tiempo

Entre enero y marzo de 1872, el joven Nietzsche ofrece una serie de conferencias en la Universidad de Basilea acerca del futuro de las instituciones educativas alemanas. El eje vertebrador de estas comunicaciones es la crítica de los “innaturales métodos educativos”<sup>14</sup> del momento, cuya expansión se produce en detrimento de la “cultura”. En tales métodos, el joven disertante detecta los “dogmas preferidos de la economía política”<sup>15</sup>: la utilidad traducida en ganancia de dinero como objetivo. Las escuelas buscan educar a los individuos de manera tal que puedan obtener, a través de un reducido y fragmentado conocimiento, la mayor cantidad de felicidad y beneficio económico posible. Como consecuencia, la cultura sufre una

<sup>13</sup> Los primeros señalamientos críticos en torno al carácter experimental de la filosofía de Nietzsche se producen tempranamente. Distinguimos, en primer lugar, aquellos que aparecen durante el período anterior a la edición de la obra completa y crítica del filósofo alemán a cargo de Montinari y Colli en 1967 ss. Es el caso de Jaspers en 1936 –cfr. (2003), pp. 397, 453-454–, Kaufmann en 1950 –cfr. (2013), pp. 72-95– y Heidegger en 1961 –cfr. (2000), pp. 40-41–. Nos referimos a autores que aportan alusiones puntuales a su “filosofar”, “método” o “nuevo preguntar”, inscriptas todas ellas en estudios más amplios sobre la obra de Nietzsche en general. Posteriormente, Löwith –cfr. (1978), pp. 174-193– da un paso más, y publica un libro en el que propone leer la doctrina del eterno retorno en clave experimental. A este aporte le sigue inmediatamente el de Kaulbauch –cfr. (1980)– con un estudio completo dedicado al concepto de “filosofía experimental”, en diálogo crítico con la tradición cartesiana de la duda y el experimento de la razón en Kant. El libro tuvo una importante reseña a cargo de Maurer –cfr. (1983), pp. 497-506–, que resultó ser ampliatoria al momento de problematizar algunas consecuencias de la interpretación metafísico-esteticizante de Kaulbauch. El propio Maurer ya se había pronunciado a favor del *Gedankenexperiment* unos años antes –cfr. (1979), pp. 104-126. Gerhardt ofrece una reconstrucción epistemológica del concepto, a través de una serie de puntos referidos a los alcances y las condiciones que adquiere la filosofía a partir de dicha praxis –cfr. (1986), pp. 45-61–. Cabe destacar también las contribuciones compiladas por la edición en tres volúmenes de la serie *Experiment und Literatur* a cargo, los dos primeros, de Gamper, Wernli y Zimmer; rescatamos especialmente del segundo volumen, publicado en el 2010 bajo el título nietzscheano «*Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!*»..., el estudio de Zimmer y el de Blättler. También distinguimos muy especialmente la contribución al tema de Sommer –cfr. (2017)–, quien propone el experimento como clave de lectura de la filosofía nietzscheana en varias de sus publicaciones. Mencionamos, por último, una serie de artículos que retoman el experimento en algún sentido específico o bien dialogan con los especialistas reconocidos por haber difundido ya dicho tópico de la filosofía de Nietzsche. Como es el caso de Morillas (2019), Choque Aliaga (2018), las entradas del concepto realizadas por Heit –cfr. Niemeyer (2012), pp. 205-206– y por Salehi –cfr. Ottmann (2000), pp. 230-233–, entre otros, a los que haremos referencia a lo largo del presente trabajo.

<sup>14</sup> Nietzsche (2011), p. 485.

<sup>15</sup> Nietzsche (2011), p. 497.

contracción y atomización a favor del avance del “periodismo”: “ese viscoso tejido conjuntivo”<sup>16</sup> de la sociedad. Nietzsche se muestra refractario al “periodismo” en su capacidad de formar la opinión pública; aboga tanto por el “estrechamiento” y la “concentración” de la educación, en tanto ley necesaria de la naturaleza<sup>17</sup>, como por su “fortalecimiento” y “autosuficiencia”.

Mediante el recurso experimental de una ficción literaria con resonancias de experiencias personales, centrada en el encuentro entre dos jóvenes estudiantes con un viejo filósofo y su discípulo, Nietzsche retoma reflexiones ya publicadas en *El nacimiento de la tragedia* y posteriormente continuadas en el manuscrito póstumo, obsequiado a Cósima Wagner en la navidad de 1872, *Cinco prólogos a cinco libros no escritos*. Nos referimos a las ideas en torno a una cultura selectiva, el “verdadero secreto de la cultura”<sup>18</sup> consiste en su principio selectivo: una mayoría aspira y trabaja por la cultura, es decir, por el nacimiento y desarrollo de individuos capaces de poseerla y cultivarla eminentemente; tal principio contrasta con la época –sostiene el anciano– en la que se democratizan los derechos del “genio” a fin de eludir el trabajo para el “genio”<sup>19</sup>. Precisamente, las lecciones de filosofía, las enseñanzas recibidas en la universidad en general, operan en tal dirección, y como consecuencia se convierten en un obstáculo para la genuina filosofía y cultura. La intervención del viejo filósofo se agudiza al momento de interpelar a su propio discípulo con la pregunta “¿Crees que puedes alcanzar, sin más y de un salto, lo que yo he conseguido después de una larga y obstinada lucha para poder vivir como un filósofo?”<sup>20</sup>. Faltan “hombres verdaderamente prácticos”<sup>21</sup>, capaces de predicar con el “ejemplo”. En lugar de educar para la acción se educa para la erudición y últimamente para el “periodismo”. Por el contrario, la educación depende de poder “tratar lo vivo como algo vivo”<sup>22</sup>, sirviéndose de una “instrucción puramente práctica” y sin necesidad de transformarlo en objeto de los “estudios anatómicos de la historia”. El joven autor define a las escuelas como “monumentos vivos de movimientos significativos de una cultura”<sup>23</sup>.

El “método acroamático de la enseñanza”<sup>24</sup> universitaria se encuentra en las antípodas de la instrucción práctica a través del “ejemplo”. La “libertad académica” o “autonomía”, por la que aboga la universidad, lejos está de contribuir con una educación, fundada en la reciprocidad entre los “grandes guías” y los “guiados”<sup>25</sup>. Nietzsche—en la voz del viejo filósofo— cuestiona el método de enseñanza universitaria. La “autonomía” de la que se trata es justamente respecto de lo aprendido; con la

<sup>16</sup> Nietzsche (2011), p. 499.

<sup>17</sup> Cfr. Nietzsche (2011), p. 486. La preocupación por la instrucción pública generalizada y sus nocivas consecuencias para la cultura ya está presente también en Renán y Burckhardt, para más detalles, cfr. Campioni (2004), pp. 83-84.

<sup>18</sup> Nietzsche (2011), p. 496.

<sup>19</sup> Cabe destacar que la concepción de Wagner centrada en un genio-tirano es abandonada por el joven Nietzsche a partir de la lectura de Burckhardt, específicamente su interpretación de la “crisis” en tanto despliegue agónico de fuerzas, de la que surgen nuevas individualidades. Como sostiene Campioni, al mito del genio unificador el pensador alemán le opone las ideas burckhardtianas sobre la posibilidad de más de un genio y la fluidez de una cultura que luche contra la rigidización del Estado, cfr. Campioni (2004), pp.77-93.

<sup>20</sup> Nietzsche (2011), p. 496.

<sup>21</sup> Nietzsche (2011), p. 500.

<sup>22</sup> Nietzsche (2011), p. 502.

<sup>23</sup> Nietzsche (2011), p. 84.

<sup>24</sup> Nietzsche (2011), p. 535.

<sup>25</sup> Nietzsche (2011), p. 541.

universidad se relacionan solo desde la escucha, pero se vive más allá de ella, se crea un abismo entre lo que se escucha y se hace o vive en sociedad<sup>26</sup>. No se educa para la vida, sino para mantener múltiples esferas de erudición, barbarie de intereses, que trascienden completamente la cultura como ideal regulador. La filosofía no se sustrae a tal condición, ella también es interceptada por la “educación histórica” de raigambre hegeliana. La “dedicación neutral” a la filosofía: “lo que tal o cual filósofo ha pensado o no ha pensado, si tal o cual escrito puede correctamente atribuírsele, si hay que preferir tal o cual interpretación...”, la convierte en una “rama de la filología”. Como consecuencia, “*la filosofía como tal* ha quedado desterrada fuera de la universidad; con esto queda respondida nuestra pregunta primera por el valor educativo de las universidades”<sup>27</sup>.

“Los apuros (*Bedrängniss*) de la filosofía”<sup>28</sup> es el título de unas notas de los años 1873-1874, en las que no solo profundiza su diagnóstico crítico sobre la filosofía de su tiempo, también esboza esquemáticamente lo que iba a ser una Segunda Intemperstiva<sup>29</sup>. Si bien Nietzsche abandona tal proyecto, estos apuntes en torno a las “exigencias”, los “ataques” y la consecuente “imagen” de los filósofos en tiempos de “indigencia” cultural revelan el sostenido interés por la vida filosófica. Entre las observaciones, Nietzsche subraya la tiranía del tiempo, “no se construye para la eternidad”, el “Estado exige vivir en el instante”; la educación absorbe tal apremio y transforma formación en erudición; faltan “educadores” y “grandes modelos morales”; el “conflicto entre vida y pensamiento es tolerado por todas partes”. Insiste en que el genuino filósofo es aquel capaz de vivir según la filosofía y evitar que todo permanezca en el plano de las palabras. Incluso menciona el reconocimiento por parte de Platón de la superioridad del pensamiento vivo al escrito<sup>30</sup>.

De este modo, reaparece la necesidad de trascender el libro y hacer de lo que se escribe una praxis cuyo impacto finalmente pueda recaer en la comunidad. En las antípodas se encuentran los filósofos del momento, como los “cinco pensadores del *Augsburger Allgemeine Zeitung*”<sup>31</sup>, quienes viven como cualquier “erudito” o “político”: “viven para el dinero”. No se distingue en ellos ninguna particular costumbre. Nietzsche se pregunta ¿serán capaces de educar para la sabiduría?<sup>32</sup> ¿La filosofía tal como se muestra es realmente amor a la sabiduría?<sup>33</sup> Más que amor a la sabiduría, la filosofía se convierte en una especie de “gestión económica alemana del pensamiento”<sup>34</sup>. En cambio, solo se habrá hecho algo, cuando el filósofo tenga “el valor de transformar radicalmente su modo de vida y de demostrarlo con su ejemplo”<sup>35</sup>, en tanto comprenda la vida como su “producto más propio”<sup>36</sup>, y que no solo mire hacia sí, también hacia los otros. Ingresan más preguntas: “¿Qué efectos produce el filósofo sobre los no filósofos y sobre los otros filósofos? El Estado, la

<sup>26</sup> Cfr. Nietzsche (2011), p. 535.

<sup>27</sup> Nietzsche (2011), pp. 536-537. La resonancia de Schopenhauer resulta insoslayable.

<sup>28</sup> La expresión aparece en varios fragmentos como título que antecede a una serie de indicaciones preliminares sobre las condiciones de la filosofía, cfr. Nietzsche (2010), pp. 543-544, 29 [197-198], p. 560, 30 [15].

<sup>29</sup> Cfr. Janz (1987), pp. 220 y 231.

<sup>30</sup> Cfr. Nietzsche (2010), p. 561, 30 [17].

<sup>31</sup> Nietzsche (2010), p. 562, 30 [18].

<sup>32</sup> Cfr. Nietzsche (2010), p. 563, 30 [21].

<sup>33</sup> Cfr. Nietzsche (2010), p. 564, 30 [30].

<sup>34</sup> Nietzsche (2010), p. 562, 30 [20].

<sup>35</sup> Nietzsche (2010), p. 570, 31 [10].

<sup>36</sup> Nietzsche (2010), p. 604, 34 [37].

sociedad, la religión, etc. Todos pueden preguntar: ¿qué nos ha dado la filosofía? ¿Qué puede darnos hoy?”<sup>37</sup>.

La filosofía se ha vuelto “demasiado refinada y crítica” y, en el mejor de los casos, “ciencia”<sup>38</sup>. Semejante condición representa otro síntoma de una “atrofia en la formación”<sup>39</sup>, que incita a la barbarie. La filosofía debe restablecer su rol de aglutinadora, pero ya no del saber en sí mismo, sino de las “fuerzas”. Debe ser una “alianza de fuerzas”, y en tal sentido “médico de la cultura”<sup>40</sup>.

La apuesta asciende un escalón más en *Consideraciones intempestivas III: Schopenhauer como educador* con la concepción del filósofo como moldeador y educador, entendiendo que la “educación es liberación”<sup>41</sup>, en tanto enseña a revelar lo más originario de cada ser. Nietzsche introduce una observación que podría tomarse como otro claro precedente del tema que nos convoca: sostiene que la relevancia de un filósofo depende de su capacidad para ofrecer un “ejemplo”, que cautive a pueblos enteros. El autor está pensando en un “ejemplo” que pueda ser dado con la propia existencia y no solo a través de los libros. La filosofía involucra la vida de quien la cultive<sup>42</sup>, y de tal compromiso depende su impacto en la comunidad. La idea de una “vida filosófica” como modelo no solo para sí mismo, sino para “almas sensibles y fecundas” mediante un “reflejo múltiple y desigual”<sup>43</sup> persiste:

Para mí un filósofo es importante en la justa medida en que esté en condiciones de dar ejemplo. No hay duda ninguna de que mediante el ejemplo puede arrastrar tras de sí a pueblos (*Völker*) enteros; la historia de la India, que es prácticamente la historia de la filosofía india, lo prueba. Pero ese ejemplo se ha de dar mediante la vida visible y no meramente con libros, es decir, tal como enseñaban los filósofos de Grecia, mediante el rostro, la actitud, el vestido, la comida y las costumbres más que con la palabra o sólo con la escritura. Cuánto nos falta en Alemania para esta valiente visibilidad de una vida filosófica, aún falta todo...<sup>44</sup>.

La contraposición entre los “libros” y la “vida visible” parece ser el criterio para delimitar tipos de filosofías. Nietzsche considera que la filosofía alemana en general tiene que dejar de ser “ciencia pura”, y en esta dirección se encuentran filósofos como Schopenhauer y artistas como Wagner. Precisamente, la imagen del hombre schopenhaueriano llama a una transfiguración de la vida de los “seres humanos más activos”, quienes asumen el “sufrimiento voluntario de la veracidad”<sup>45</sup>. Su afán de conocer nada tiene que ver con la neutralidad del hombre científico, pero tampoco con la búsqueda del propio bienestar. El “heroísmo de la veracidad”<sup>46</sup> consiste en querer ver en todas las cosas “hasta este fondo sin esperanzas”. En contrapartida, se halla la filosofía de su tiempo entronizada como una actividad académica bajo la

<sup>37</sup> Nietzsche (2010), p. 545, 29 [205].

<sup>38</sup> Nietzsche (2010), p. 561, 30 [15] D.

<sup>39</sup> Nietzsche (2010), p. 549, 29 [222].

<sup>40</sup> Nietzsche (2010), p. 558, 30 [8].

<sup>41</sup> Nietzsche (2011), p. 752.

<sup>42</sup> Sobre la filosofía como forma de vida a partir del problema de la educación en Nietzsche, cfr. Díaz Genis y Mélich Sangrá (2021), pp. 13-29.

<sup>43</sup> Nietzsche (2010), p. 550, 29 [223].

<sup>44</sup> Nietzsche (2011), p. 758.

<sup>45</sup> Nietzsche (2011), p. 772.

<sup>46</sup> Nietzsche (2011), p. 774.

supervisión del Estado, en la que abundan “servidores filosóficos”, encargados de instruir a los jóvenes en un determinado horario:

... Pregunta: ¿puede un filósofo en conciencia obligarse propiamente a tener todos los días algo que enseñar? ¿Y a enseñarlo a cualquiera que quiera oírlo? ¿No tendrá que aparentar que sabe más de lo que sabe? ¿No tendrá que hablar ante un público desconocido de cosas sobre las cuales sólo le sería lícito hablar sin peligro con los amigos íntimos? Y, en definitiva: ¿no se privará de su libertad por excelencia, la de seguir a su genio a la hora en que le llame y en el sitio en que le llame? – puesto que está obligado a pensar públicamente a determinadas horas sobre cuestiones previamente determinadas. ¡Y todo esto ante jóvenes! ¿No está de antemano castrado, por así decirlo, un pensamiento semejante? Y qué sucedería si acaso un día llegase a sentir: «hoy no puedo pensar nada, no se me ocurre nada adecuado» – entonces, no obstante, ¡tendría que presentarse ante sus oyentes y aparentar que pensaba!<sup>47</sup>.

Apartar la filosofía no solo del Estado sino también de la academia y la universidad es la radical respuesta del joven Nietzsche –alineado con Schopenhauer– a los interrogantes citados. En semejante estado de independencia, libre de los requerimientos del espíritu de la época<sup>48</sup>, podrá asumirse como “tribunal” o “juez” de la cultura.

En estos primeros escritos, Nietzsche plantea las coordenadas del problema al que se enfrenta la filosofía en tiempos de una cultura empobrecida. La filosofía se convierte en una actividad al servicio del Estado, por la que se gana dinero en virtud de las horas de instrucción ofrecidas. De esta manera, pierde dignidad en cuanto forma de vida y gana, en cambio, utilidad afín a ciertos intereses particulares. Tal pérdida es objeto de la crítica nietzscheana y su recuperación, un señalamiento formulado ya en dicho periodo. Superar la filosofía como mera gestión del pensamiento y recobrar su valor transformador no solo para quien la cultive sino también para el pueblo<sup>49</sup> constituye la iniciativa del joven autor que tendrá continuidad en los próximos

<sup>47</sup> Nietzsche (2011), pp. 798-799.

<sup>48</sup> Nietzsche (2011), pp. 797-806. En *Ecce Homo*, Nietzsche retoma la *KulturKritik* de este periodo, recordando que se trata del cuestionamiento de una cultura identificada con la mera opinión pública y basada en el malentendido de creer que el éxito bélico probaría algo a su favor. También aclara que en las últimas *Consideraciones Intempestivas* procura plantear un problema de educación, de cuyo análisis se sigue la auto-disciplina, la auto-defensa, la dureza de un camino hacia tareas histórico-universales. Nietzsche finalmente reconoce que estos escritos no hablan más que de él mismo: “Aquí toda palabra no se quedará en simple promesa! – Aquí toda palabra está vivida, es profunda, íntima; no faltan cosas dolorosísimas, hay allí palabras que en verdad sangran. Pero un viento propio de la gran libertad sopla sobre todo; la herida misma no actúa como objeción. –Sobre cómo concibo yo al filósofo, como una terrible materia explosiva, ante la cual todo se encuentra en peligro, sobre cómo separo yo miles de millas mi concepto de «filósofo» de un concepto que comprende en sí todavía incluso a Kant, para no hablar de los «rumiantes» académicos y otros catedráticos de filosofía”, Nietzsche (2016), p. 824.

<sup>49</sup> El término pueblo (*Volk*) expresa en estos primeros escritos, bajo la influencia de Wagner y de Burckhardt, aquella “multitud” que puede ser educada y formada con vistas a la emergencia y la supervivencia de los individuos excepcionales, el “genio”. La unidad entre las “ideas del filósofo”, las “obras del artista” y las “buenas acciones” componen la vida de un pueblo, capaz de reflejar la “imagen ofrecida por sus genios más grandes”, Nietzsche (2010), p. 345, 19 [1]. El pueblo como una “multitud de nosotros” es el pueblo anhelado (*Eine Vielheit von uns ist das Volk*), Nietzsche (2008), p. 209, 12 [15]. El joven Nietzsche advierte especialmente en algunos, como el alemán, las posibilidades de aprender y alcanzar esa unidad cultural en la que los seres excepcionales y la masa puedan convivir pacíficamente, cfr. Nietzsche (2008), p. 198, 11 [45]. Para mayores detalles sobre esta noción y su constelación semántica con otras como “masa”, “rebaño”, “comunidad”, “sociedad” en la obra nietzscheana en general, cfr. Ottmann (2000); Niemeyer (2012), p. 444; Campioni (1976), pp. 83-112; Young (2015).

años tras el abandono del mito y la metafísica como “campana de cristal” para la civilización.

### 3. Irrupción del “experimento” como medio de conocimiento

En el tramo que analizamos a continuación discernimos tres momentos conceptuales: (a) El giro escéptico testimoniado a partir de *Humano, demasiado humano* no interfiere crucialmente en la reflexión nietzscheana sobre la filosofía. Si bien su crítica a fines de los setenta se centra en el predominio del carácter metafísico y esencialista, al que contrapone una “filosofía histórica”; reaparece la vida como centro focal de un tipo de “conocimiento” y de filosofía de corte trágico-existencial<sup>50</sup>. (b) En *Aurora* tal conocimiento adquiere nuevos matices asociados al “experimento” con la propia vida. Nietzsche sitúa el “experimento” en el terreno moral y describe sus alcances. (c) Finalmente, la *Ciencia Jovial* nos ofrece una instancia de experimentación concreta, tanto destructiva como constructiva.

Comencemos por rescatar las líneas de reflexión de *Humano, demasiado humano* que tienden un puente entre las ideas de juventud acerca de una filosofía cristalizada en el ejemplo de vida más que en los libros y aquellas del periodo posterior referidas al experimento vital como medio de un especial conocimiento. En tal obra, el abandono de las explicaciones pneumáticas y lógicas con el objeto de comprender lo que el “texto” naturaleza significa, sin suponer un doble sentido o restos de una “interpretación alegórica y mística”<sup>51</sup>, responde a una “filosofía histórica”<sup>52</sup> en articulación con la “fisiología” y la “historia evolutiva de los organismos y los conceptos”<sup>53</sup>. Este tipo de “conocimiento” puede conducir a la “desesperación” como destino personal y a una “filosofía de la destrucción” como resultado teórico. Nietzsche se pregunta si es posible permanecer conscientemente en la falsedad o si no es preferible la muerte<sup>54</sup>. Como respuesta sugiere conocer cada vez más profundamente, pero también vivir con uno mismo y con los otros individuos según este “conocimiento” y en un estado de naturaleza: sin elogios, reproches ni deseos.

El giro anti-metafísico y escéptico del pensamiento nietzscheano se condensa en la tesis acerca de la imposibilidad humana de acceder al en-sí de lo real. La filosofía no queda exceptuada de tal impedimento; sin embargo, la “negación lógica del mundo” puede derivar en una “afirmación práctica”<sup>55</sup> solo si el individuo se sirve de sí mismo como “fuente de experiencia” (*Quell der Erfahrung*) en el camino de la sabiduría. El “conocimiento” adquirido no solo desanda el propio ser, también es la posibilidad de comprender “enormes etapas del camino de la humanidad precedente”:

<sup>50</sup> En este período, Nietzsche asume un posicionamiento escéptico que viene acompañado por una especial valoración del conocimiento. Tales condiciones contribuyen a la disolución definitiva del horizonte mítico aludido en sus primeros escritos y, como contrapartida, alienta la posibilidad de “llevar de nuevo adelante la bandera de la Ilustración”, Nietzsche (2014), §26, p. 88. Sobre la relación entre el filósofo experimental y la ilustración en el sentido particular que Nietzsche le otorga a partir de *Humano, demasiado humano*, cfr. Barelli (2020), pp. 59-71.

<sup>51</sup> Nietzsche (2014), p. 78, §8.

<sup>52</sup> Nietzsche (2014), p. 75, §1.

<sup>53</sup> Nietzsche (2014), p. 79, §10.

<sup>54</sup> Cfr. Nietzsche (2014), p. 92, § 34.

<sup>55</sup> Nietzsche (2014), p. 90, §29.

... Retrocede, siguiendo los pasos con los que la humanidad hizo su doloroso y gran camino por el desierto del pasado: aprenderás así, de la manera más escrupulosa, hacia dónde toda la humanidad futura ni puede ni debe volver. Y mientras con todas tus fuerzas querrás prever cómo será anudado una vez más el nudo del porvenir, tu misma vida adquirirá el valor de un instrumento y medio para el conocimiento. Tendrás que apañártelas para conseguir que todo lo que hayas vivido: los ensayos, los caminos equivocados, los errores, las ilusiones, las pasiones, tu amor y tu esperanza, desemboquen en tu objetivo sin dejar restos. Este objetivo es el convertirte tú mismo en una cadena necesaria de anillos de la cultura y concluir a partir de esta necesidad la necesidad del camino de la cultura universal. Cuando tu mirada se haya hecho lo bastante fuerte como para ver el fondo del oscuro pozo de tu ser y de tus conocimientos, quizá también se hagan visibles en su espejo las lejanas constelaciones de las culturas futuras. ¿Crees tú que una vida con una meta así es demasiado penosa y carente de toda comodidad? Entonces aún no has aprendido que ninguna miel es más dulce que la del conocimiento, y que incluso las nubes colgantes en el cielo de la aflicción te servirán de ubres de las que ordeñar la leche de tu deleite<sup>56</sup>.

En *Aurora*, la fuente de conocimiento proviene del “experimento”. Nietzsche introduce este término, y se centra en las implicancias y posibilidades del individuo como “experimento”. Fiel al sentido general de la obra, encuadra su reflexión en el marco de un problema que resulta necesario tratar, el problema de la moral, pues no solo exige socavar los fondos últimos y oscuros de la vida colectiva sino incluso de la propia filosofía, en ella la moral actúa como una “auténtica Circe”<sup>57</sup>. Más arriba observamos que, desde *Humano, demasiado humano*, a la filosofía se le atribuye la tarea de conocer el devenir de representaciones, sentimientos y conceptos; en *Aurora* tal devenir se asocia a la moral. La reflexión sobre el sentido y los alcances de la filosofía pasa a un segundo plano para detenerse especialmente en las condiciones de posibilidad de una praxis concreta en torno a un concepto vivo de filosofía, que derive de una reflexión crítica sobre su estado. El conocimiento requerido se servirá del “experimento” como recurso.

Cabe destacar que aquel “conocimiento dionisiaco”, cuyos efectos paralizantes Nietzsche describe en *El nacimiento de la tragedia*, luego retoma en *Humano, demasiado humano* bajo la forma de un conocimiento desafectado, antimetafísico y trágico, tiene una nueva configuración en *Aurora*; efectivamente, se muestra ahora como una “pasión”<sup>58</sup>, cuya finalidad no se identifica con ningún estado de bienestar propio, sino con la búsqueda incansable que, incluso, puede acabar con la vida de quien la posee. Nietzsche insiste en un “conocimiento” que no causa felicidad ni tranquiliza, por el contrario, genera una condición disruptiva e “insoportable”; se

<sup>56</sup> Nietzsche (2014), p. 196-197, §292.

<sup>57</sup> Nietzsche (2014), p. 485.

Este discurrir especulativo se desarrolla al ritmo de una vida itinerante en la permanente búsqueda del mejor clima para soportar sus dolencias físicas. La lucha incansable de Nietzsche por recuperar su salud queda registrada en las cartas de este período. En ellas aparece el término “experimento” para aludir a los intentos casi siempre frustrados de hallar una ciudad y unas condiciones climáticas afines a su fisiología. Se trata de experimentos de carácter fisis-psicológicos. Escribe en 1880: “...Mi existencia es una carga terrible: la habría arrojado hace tiempo de mí si no hubiera hecho precisamente en ese estado de sufrimiento y de renuncia casi absoluta las pruebas y los experimentos más instructivos en el campo ético-espiritual – la alegría de esta sed de conocimiento me eleva a alturas en las que venzo todo tormento y toda desesperación.” Nietzsche (2012), p.53.

<sup>58</sup> Nietzsche (2014), pp. 651-652, §429. Para un detallado estudio sobre la “pasión del conocimiento”, en el que también encontramos un apartado dedicado a la “*Experimentalphilosophie*”, cfr. Brusotti (1997), pp. 259-264.

trata de la inquietud de descubrir y adivinar, incapaz de hallar plena satisfacción; una especie de “amor desdichado para el amante”, que no se ajusta al cuerpo de quien cede a él, ofreciendo su vida en sacrificio<sup>59</sup>.

El “experimento” ingresa en relación con este tipo de conocimiento-pasión –al mejor estilo stendhaliano– en el campo de la moralidad. El individuo guiado por dicha “pasión” puede ser capaz de suspender su condición moral heredada y experimentar con las cosas intramundanas en un sentido extra-moral. Efectivamente, para el autor de *Aurora*, la experimentación consiste en esta acción de relacionarse con el entorno a partir de una determinada perspectiva que se elige conscientemente luego de la cancelación ¿provisoria o definitiva? de los prejuicios adquiridos. “¡Nosotros podemos hacer experimentos con nosotros mismos! ¡La propia humanidad puede hacerlo! Aún no se han hecho los sacrificios más grandes en aras del conocimiento”<sup>60</sup>. Nietzsche llama a comportarnos con las cosas de modo experimental:

¡No hay ningún método científico que sea el único en proporcionar saber! Con las cosas hemos de experimentar, ser unas veces malos con ellas, otras buenos, y mostrar sucesivamente justicia, pasión e indiferencia para con ellas. (...) Nosotros, los investigadores, al igual que los conquistadores, descubridores, navegantes y aventureros, somos de una moralidad temeraria...<sup>61</sup>

Aquellos espíritus que logren liberarse de su historia moral son quienes mejor dan muestras del carácter experimental que puede asumir la vida. Ahora bien, en momentos de creencias morales fuertemente arraigadas solo serán unos pocos individuos los capaces de alcanzar tal suspensión moral. Pero, cuando estas mismas creencias ya no poseen fuerza vinculante en la sociedad, aquella suspensión se convierte en un estado generalizado de debilitamiento idiosincrático. Sabemos que Nietzsche posteriormente lo llamará “nihilismo”<sup>62</sup>. Se trata del derrumbamiento de la valoración reinante y la ausencia de nuevas fuerzas interpretativas. En esta instancia de *Interregno* moral, el autor convoca a ser pequeños estados experimentales, de ensayo o de prueba con uno mismo, autolegisladores. En tanto medio de conocimiento la vida en abstracto pierde centralidad, y en cambio, se erige la vida particular como experimento crucial del que derivará la posibilidad de comprender más profundamente distintos modos de existencia:

*Interregno moral.* – ¡Quién sería capaz de describir ahora lo que algún día vendrá a reemplazar a los sentimientos y los juicios morales!, – por muy seguro que se sepa ver que los fundamentos en que se apoyan son todos erróneos y que el edificio no admite reparación: su grado de obligatoriedad tendrá que ir disminuyendo día a día, ¡siempre que no disminuya el grado de obligatoriedad de la razón! Hay que organizar de nuevo las leyes del vivir y del actuar, – para esa tarea no están lo suficientemente preparadas ni las ciencias de la fisiología y la medicina, ni las doctrinas de la sociedad y de la soledad: y sólo en ellas se pueden hallar las bases para unos ideales nuevos (aunque no los propios ideales). Por eso estamos llevando una existencia *provisoria* o una existencia *sucesoria*,

<sup>59</sup> Nietzsche (2014), p. 659, §459.

<sup>60</sup> Nietzsche (2014), p. 671, §501.

<sup>61</sup> Nietzsche (2014), p. 652, §432.

<sup>62</sup> Nietzsche (2006), p. 114-115, 2 [127].

según el gusto y el talento de cada uno, y lo mejor que podemos hacer en este interregno es ser, en la medida de lo posible, *reges* [reyes] de nosotros mismos y fundar pequeños *Estados de prueba* (*Versuchsstaaten*). Somos experimentos: ¡seámoslo por voluntad propia!<sup>63</sup>.

En los apuntes preparatorios de *Aurora* de comienzos de 1880, Nietzsche cristaliza una serie de sentencias y reflexiones, que adquieren valor cuando volvemos a ellas desde la lectura de dicha obra. Nos indican claramente las ideas fundamentales, en las que se inspiran los hilos de aforismos referidos al “experimento” extra-moral de individuos no-gregarios. En este sentido, el autor pregunta si los seres humanos “¿se sienten mal a causa de su inmoralidad o de su moralidad?”<sup>64</sup> “¿Cómo se debe actuar?”<sup>65</sup>. La condición excepcional transgrede las costumbres, e incluso amenaza la propia existencia en sociedades fuertemente morales, pero también envejecidas y esclerotizadas por ello<sup>66</sup>. Nietzsche entiende que cada persona es el resultado de un proceso en el que se impone una “forma específica de salud”. Si esta última logra desplegarse, será posible también lograr el equilibrio entre tal individuo y los demás, en tanto pueda alzarse “como árbol vigoroso entre otros árboles, en la libertad del bosque”<sup>67</sup>.

Todo lo expuesto forma parte de un conocimiento filosófico-social que sirve de fundamento para la tarea de “depurar la cultura, proporcionarles luz y aire a las nuevas tendencias”<sup>68</sup>. No hay dudas, para Nietzsche, las sociedades tienen que “aprender a soportar cada vez más verdad”<sup>69</sup>, y en esa dirección habilitar “estaciones de ensayo de la humanidad”<sup>70</sup> (*Versuchs-Stationen der Menschheit*) acerca de los distintos modos de existencia, reconociendo que “los espíritus libres procuran vivir de otro modo”, distinto al de los “hombres morales”, y que puede también generar “tantísimo dolor en vano”<sup>71</sup>. Las “naturalezas inventivas”<sup>72</sup> deben evitar caer en la regularidad moral, de manera que sus frutos logren rasgar el tejido de creencias y sembrar cierta inquietud colectiva. Cuando esos espíritus actúan guiados por su singular voluntad dan comienzo al “experimento”<sup>73</sup>. La teoría por sí sola no alcanza, se trata además de vivir según ella y asumir sus consecuencias prácticas. “En realidad, querer algo significa hacer un experimento para comprobar de qué somos capaces; sólo el éxito o el fracaso nos pueden instruir al respecto”<sup>74</sup>.

Finalmente, en *La ciencia jovial* hallamos ciertas precisiones especulativas para el experimento nietzscheano. La muerte de Dios y el “eterno retorno” se presentan como dos hipótesis experimentales con las que se busca ensayar otro modo de

<sup>63</sup> Nietzsche (2014), pp. 657-658, §453. Zimmer comenta que, a finales del siglo XVIII, Georg Christoph Lichtenberg había asociado la esfera política con el experimento, expandiendo el campo semántico de dicha noción. No sería el caso de Nietzsche, quien recurre a cierta terminología en un sentido metafórico e inserta en el campo de la historia de la moral, cfr. Zimmer (2010), p. 399.

<sup>64</sup> Nietzsche (2008), p. 491, 1 [3].

<sup>65</sup> Nietzsche (2008), p. 491, 1 [4].

<sup>66</sup> Cfr. Nietzsche (2008), p. 497, 1 [64].

<sup>67</sup> Nietzsche (2008), p. 493, 1 [22].

<sup>68</sup> Nietzsche (2008), p. 494, 1 [33].

<sup>69</sup> Nietzsche (2008), p. 493, 1 [27].

<sup>70</sup> Nietzsche (2008), p. 495, 1 [38].

<sup>71</sup> Nietzsche (2008), p. 495, 1 [39].

<sup>72</sup> Nietzsche (2008), p. 497, 1 [61].

<sup>73</sup> Nietzsche (2008), p. 508, 2 [8].

<sup>74</sup> Nietzsche (2008), p. 537, 3 [120].

vida. Su valor en el proceso experimental es diferente: en el caso de la pérdida de credibilidad del Dios cristiano, se trata de una instancia destructiva, y, en tal sentido, coincidimos con Sommer en detectar cierto “escepticismo experimental”<sup>75</sup>; en el otro, en cambio, se transita una instancia de ensayo constructiva y creadora de creencias, que significan la existencia bajo una nueva forma.

Tal “escepticismo experimental” puede apreciarse cuando en el párrafo 51 el autor elogia cualquier abstención (*Skepsis*) que conceda el ensayo como guía, porque justamente el “límite” de la “verdad” radica en la falta de “experimento”<sup>76</sup>. Este último se presenta como un medio de conocimiento extra-moral. Se trata de optar por el cultivo de la “honestidad”<sup>77</sup> (*Redlichkeit*) y la “abstención”, aun cuando llegue a los márgenes de lo *soportable*. La historia del error y la verdad dan muestras de su repetida confluencia: el error tratado como verdad e incorporado instintivamente. Sin embargo, hay una verdad que no encubre ningún error, por el contrario, lo revela. ¿Qué hacemos con ella? ¿Soportamos el ensayo de vivir según ella? Sentencia Nietzsche: “... esa es la pregunta, ese es el experimento”<sup>78</sup>.

Nietzsche persiste en hacer de la vida, de los cuerpos vivos y sus condiciones de asimilación, una especie de laboratorio para el experimento filosófico. Incluso, considera como pensamiento liberador la posibilidad de transformar la vida en un experimento para quienes conocen, es decir, para quienes cultivan la honestidad y la abstención hasta sus últimas consecuencias. La vida se nos revela un “medio de conocimiento”:

A todos los fundadores de religiones y similares les ha sido extraña una especie de honestidad: – nunca han hecho de sus vivencias un caso de conciencia del conocimiento. «¿Qué he experimentado realmente? ¿Qué ocurrió entonces en mí y a mi alrededor? ¿Estaba mi razón suficientemente clara? ¿Estaba mi voluntad dirigida contra todos los engaños de los sentidos y defendiéndose con valentía de lo fantástico?» – ninguno de ellos se ha planteado estas preguntas, tampoco ahora se las plantean los queridos religiosos: tienen por el contrario sed de cosas que están *en contra de la razón*, y no quieren tomarse demasiado trabajo para satisfacerla, – ¡así viven «milagros» y «renacimientos» y oyen las voces de los angelitos! ¡Pero nosotros, diferentes, sedientos de razón, queremos mirar a los ojos a nuestras vivencias, de modo tan estricto como en un ensayo científico, hora por hora, día por día! Nosotros mismos queremos ser nuestros experimentos y nuestros conejillos de indias<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> Por tal concepto Sommer entiende lo siguiente: “El conflicto de las opiniones, la diafonía escéptica y la isostenia no conducen en la empresa de la transvaloración nietzscheana, como en el pirronismo, a la parálisis de todos los movimientos de la acción y a la suspensión del juicio. Más bien se articula aquí al menos a la propia autocomprensión según un escepticismo combativo y experimental, cuya fuerza no consiste en propagar lo estable, nuevos valores fijos, sino en generar valores en un proceso continuo y en volverlos a poner a disposición. Si Nietzsche reprocha a la moral convencional restringir el poder de desplegarse por sí mismo al hombre, entonces la nueva moral no puede consistir precisamente en ordenar restricciones. Todo lo más, el acto creador debería, por decirlo así, imponerse a sí mismo restricciones privadas, que le posibiliten su crear individual. La condición general escéptica libera sólo el obrar – el escepticismo es entonces una filosofía experimental creadora. En la creación de sí mismo y del mundo”, Sommer (2006), pp. 62-63.

<sup>76</sup> Nietzsche (2014), p. 765, §51.

<sup>77</sup> Optamos por modificar la traducción utilizada: en lugar de “honradez” consideramos más apropiado “honestidad”.

<sup>78</sup> Nietzsche (2014), p. 796, §110.

<sup>79</sup> Nietzsche (2014), p. 846, §319. Nuevamente, mantenemos “honestidad” como traducción propia del término *Redlichkeit*, en lugar de “probidad”, tal como aparece en la edición citada.

¡La vida no me ha decepcionado! Por el contrario, de año en año la encuentro más verdadera, más deseable y más misteriosa, – desde aquel día en que descendió sobre mí el gran liberador, el pensamiento de que la vida podía ser un experimento del hombre de conocimiento – ¡y no un deber, no una fatalidad, no un engaño! – Y el conocimiento mismo: puede que para otros sea algo diferente, por ejemplo un lecho o el camino hacia un lecho, o un entretenimiento, o una actividad de ocio, – para mí es un mundo de peligros y victorias en el que los sentimientos heroicos también tienen sus sitios para danzar y luchar. «*La vida un medio del conocimiento*» – con este principio en el corazón no sólo se puede vivir valerosamente sino incluso *vivir alegremente y reír alegremente!* ¿Y quién sabría reír y vivir bien si previamente no hubiera sabido de guerra y de victoria?<sup>80</sup>.

Por un lado, del anuncio “Dios ha muerto”<sup>81</sup> se desprende toda la crítica nietzscheana al cristianismo y su posterior concepción del “nihilismo”. En esta oportunidad, nos interesa tomar dicha tesis en el contexto de un “escepticismo experimental”, siguiendo la interpretación de Sommer. La muerte de Dios significa no solo la caída del Dios judeocristiano, sino también su declinación en tanto postulación metafísica. Sommer entiende que este acontecimiento da origen a una “forma completamente nueva de ser humano”, capaz de aceptar la existencia como experimento de incierto resultado, sin nada fijo a qué recurrir.

El “hombre loco” al igual que Zarathustra no deberían identificarse con el propio Nietzsche; pues son “artificios literarios”, según Sommer, con fines de “ilustración y prueba”. Se trata de la filosofía experimental *in praxi*. Tales artificios evitan que el filósofo mismo sea quien tenga que encarnar una determinada creencia o teoría; en realidad, sostiene Sommer, permiten la reserva de un margen de juego para el experimentador<sup>82</sup>.

Por otro lado, la postulación hipotética del “eterno retorno”<sup>83</sup> propone el ensayo de pensar tal idea como explicación y justificación de la existencia. En la práctica operaría como una especie de “imperativo existencial”: *Vive de manera tal que quieras repetir eternamente lo vivido*. Su primera formulación aparece en un apunte poco tiempo después de la publicación de *Aurora*. En dicho borrador no encontramos una descripción de lo que Nietzsche entiende por eterno retorno, sino una enumeración de sus implicancias y alcances en cuanto experimento. Compartimos este fragmento póstumo:

El retorno de lo igual. Esbozo

1. La asimilación de los grandes errores. 2. La asimilación de las pasiones. 3. La asimilación del saber y del saber que renuncia. (Pasión del conocimiento). 4. El inocente. El particular en cuanto experimento. El aligeramiento de la vida, rebajamiento, debilitación - transición. 5. El nuevo centro de gravedad: el eterno retorno de lo igual. Importancia infinita de nuestro saber, errar, de nuestras costumbres, modos de vida, para

<sup>80</sup> Nietzsche (2014), p. 847, §324. Para un estudio sobre la “experimentalización de la vida” en Nietzsche, como parte de un proceso del siglo XIX europeo de reconfiguración de las ciencias, las artes y la técnica, cfr. Blättler (2010), pp. 414-431.

<sup>81</sup> Nietzsche (2014), pp. 802-803, §125.

<sup>82</sup> Cfr. Sommer (2017), p. 48. Para una analítica de las *Kunstfiguren* o *Figurenreden* nietzscheanas, cfr. Schubert (2019), pp. 313-324.

<sup>83</sup> Nietzsche (2014), p. 857, §341.

todo lo que venga<sup>84</sup>.

Nietzsche introduce el “eterno retorno” a modo de ensayo, esta vez se trata de un ensayo positivo: experimentar con un sentido de la vida, superador de la temporalidad cristiana. Las preguntas que interpelan al lector llaman a pensar no solo en el retornar eterno de la vida sino también a imaginar cómo impacta en cada uno semejante hipótesis o “imperativo existencial”<sup>85</sup>. De esta manera, introduce un experimento creador de sentido y con final abierto.

Lo expuesto en este apartado nos permite reconocer una praxis que finalmente Nietzsche atribuirá en sus últimos años a la filosofía. Si bien, en este periodo medio de su obra, no hay una referencia directa a la “filosofía experimental”, recuperamos un hilo reflexivo preparatorio para tal concepción. En *Humano, demasiado humano*, se esboza los alcances de una filosofía de carácter trágico, cuyo conocimiento habilita el ensayo. Una primera explicitación de sus condiciones la hallamos en *Aurora*; finalmente, *La ciencia jovial* nos ofrece hipótesis experimentales concretas para el ensayo filosófico planteado en tal obra y posteriormente para la narrativa literaria de *Así habló Zaratustra*.

#### 4. Los “filósofos del futuro” como “hombres de experimentos”: Postulación de la “filosofía experimental”

La voluntad de preguntar cada vez más profundamente, desconfiando no solo de la moral sino de la vida misma, expresa una especial atracción por lo problemático, que no decanta en la búsqueda de una “verdad a cualquier precio”; no es ese el camino nietzscheano. No se trata de querer verlo todo en su desnudez, es decir, de querer entenderlo y saberlo todo a la manera divina, sino en tanto “temerarios del espíritu” conocer, pero también saber creer en “formas” y “palabras”. ¿Ciertas formas y palabras? Sí, aquellas con las que podamos iluminar la vida bajo un nuevo prisma, sin necesidad de encubrir tal operación. En el Prólogo redactado en 1886 para la segunda edición de *La ciencia jovial*, Nietzsche anuncia el ejercicio de un tipo de filosofía más próximo a la vida que a los libros. El ensayo de vivir según determinadas “formas” y “palabras” se convertiría en una especie de experimento transfigurador. La filosofía como “malentendido del cuerpo”<sup>86</sup>, pero también como “arte de transfiguración”<sup>87</sup> en su manifestación más plena, partiendo de las palabras, pero trascendiéndolas en una acción creadora es la concepción que se delinea en su último período.

La filosofía recupera centralidad en la reflexión nietzscheana. La obra *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, editada ese mismo año, nos resulta un testimonio ineludible, en tanto semejante propedéutica para una filosofía

<sup>84</sup> Nietzsche (2008), p. 788, 11 [141]. Recomendamos el ya clásico análisis exhaustivo sobre el método experimental de Nietzsche en torno a perspectivas de mundo como el eterno retorno de Kaulbach, cfr. Kaulbach (1980), p. 174-185.

<sup>85</sup> Consideramos que la propuesta de Magnus de leer el eterno retorno nietzscheano tanto normativa como ontológicamente bajo la forma de un imperativo existencial se complementa perfectamente con el horizonte experimental desde el cual adquiere valor regulador, cfr. (1978), pp. 111-154.

<sup>86</sup> Nietzsche (2014), p. 719.

<sup>87</sup> Nietzsche (2014), p. 719.

advenidera demanda no solo el anticipo de lo que vendrá sino también la revisión y el balance de la filosofía pasada y actual.

En el prólogo, Nietzsche ya se refiere a la “filosofía dogmática” y sus nulas posibilidades para acceder a la verdad. “Todo dogmatizar en filosofía” no expresa más que una “noble puerilidad”, fundada en alguna “superstición popular” (como el “alma”, el “sujeto”, el “yo”) y en juegos de palabras, seducciones de la gramática o temerarias generalizaciones de hechos “muy humanos, demasiado humanos”. Precisamente, Platón fue quien inventó el error de dogmáticos “más duradero y peligroso”: el “espíritu puro” y el “bien en sí”. ¿Por qué es el más peligroso? Porque niega “lo perspectivista”, que constituye la “condición fundamental de toda vida”, entendiendo que la vida y el mundo en general no tienen un sentido intrínseco, sino solo cierto carácter interpretativo, ligado a intereses y necesidades. Es tal condición la que admite y hace posible el ensayo y un “nuevo género de filósofos”, los “experimentadores”<sup>88</sup>.

Precisamente, en el sexto apartado, “Nosotros, los doctos”, encontramos la identificación de los “filósofos del futuro” con “hombres de experimentos” y en contraposición a “los doctos”. Esta confrontación nos permite retomar aquella inicial entre la filosofía universitaria, considerada una actividad más al servicio del Estado como otras, y la auténtica filosofía, libre de dichos requerimientos. Nietzsche profundiza la tensión entre ambas, incorporando la praxis experimental y creadora como instancia necesaria para el surgimiento de una filosofía que contribuya con los cimientos valorativos de una sociedad post-nihilista.

Se inicia este apartado con la advertencia sobre un “desplazamiento jerárquico” entre la filosofía y la ciencia <sup>89</sup>. El “hombre científico” se emancipa de la filosofía, como ya lo hiciera de la teología, y ahora pretende legislar sobre aquella. La figura clave en este proceso de debilitamiento de la filosofía es el “docto”, un “hombre de ciencia medio”, “especie no aristocrática”, que se contrapone al “genio”<sup>90</sup>.

El clima de época que acompaña es el de un escepticismo gregario de “constitución fisiológica compleja” y “enfermiza”, como consecuencia del entrecruzamiento de “razas y estamentos largo tiempo separados”. Se trata del estado actual de Europa, dominada por una “parálisis de la voluntad”<sup>91</sup>. Sin embargo, Nietzsche distingue un segundo escepticismo, el “escepticismo de la virilidad temeraria”, nacido de la “desconfianza crítica e histórica” y a partir de una “peligrosa libertad”. El autor recurre a una imagen de la historia como figura representativa: Federico, el grande. De este modo, hay un escepticismo que no implica la nulidad de la voluntad, sino por el contrario su expresión más férrea. Se presenta como instancia necesaria de desenmascaramiento para luego dar paso a la experimentación y finalmente a la creación de una nueva legislación valorativa<sup>92</sup>.

Esta expresión del escepticismo será un rasgo propio de los “filósofos del futuro”. Nietzsche los describe como “críticos” y “escépticos”, pero fundamentalmente como “hombres de experimentos”. No basta con ser “escéptico”, tal carácter parece ser concebido como una condición destructiva necesaria, pero no suficiente e incluso previa a la creación y experimentación. La “pasión por el conocimiento” tendrá su

<sup>88</sup> Nietzsche (2016), pp. 325, § 42.

<sup>89</sup> Cfr. Nietzsche (2016), pp. 368-370, § 204.

<sup>90</sup> Nietzsche (2016), pp. 370-371, § 206.

<sup>91</sup> Nietzsche (2016), p. 374, § 208.

<sup>92</sup> Nietzsche (2016), pp. 375-376, § 209.

continuidad en los ensayos más “temerarios” y “dolorosos”, mientras no se busque el bienestar o la comodidad sino “cierta crueldad reflexiva”:

Suponiendo, pues, que en la imagen de los filósofos del futuro haya algún rasgo que permita sugerir que quizá tengan que ser escépticos en el sentido anteriormente indicado, con eso tan solo habríamos caracterizado una sola cosa de ellos – y no a ellos mismos. Con igual derecho podrían hacerse llamar críticos; y a buen seguro serán hombres de experimentos. Ya por el nombre con que he osado bautizarlos he subrayado expresamente la tentativa y el placer por la tentativa: ¿ocurrió esto porque, como críticos en cuerpo y alma, les gusta servirse del experimento en un sentido nuevo, tal vez más amplio, tal vez más peligroso? ¿No tiene que llegar su pasión por el conocimiento, mediante temerarias y dolorosas tentativas, más lejos de lo que permite el gusto tibio y debilitado de un siglo democrático?<sup>93</sup>

Los “auténticos filósofos” se distinguen de los “trabajadores filosóficos”, de los “hombres científicos” por crear valores y legislar para el futuro. Su “grandeza” radica en la “fortaleza de la voluntad”, en la capacidad para adoptar resoluciones a largo plazo y en ser tan múltiples como enteros. La preparación de tales filósofos llama a recorrer “todo el espectro de valores y de sentimientos de valor humanos”. En ese sentido, llegar a ser “crítico y escéptico y dogmático e historiador, además de poeta y coleccionista y viajero y descifrador de enigmas y moralista y vidente y «espíritu libre»” constituye la posibilidad de mirar con distintos ojos<sup>94</sup> y experimentar, partiendo de la “seguridad de los criterios de valoración”, del “manejo consciente de una unidad de método” y del “ánimo prevenido” para la disección.

A la pregunta final del apartado acerca de lo que es un filósofo, Nietzsche no solo responde con el “experimento”, sino también y una vez más con la “experiencia” (*Erfahrung*) derivada de aquel. No se aprende ni se enseña, la filosofía se conoce a través de la “experiencia propia” en el ejercicio de la “coexistencia genuinamente filosófica” entre “espiritualidad”, “rigor” y “necesidad”. “«Pensar» y «tomar en serio» una cosa, «tomarla con rigor» – para ellos todo es lo mismo: solo así lo han «vivido»”<sup>95</sup>.

Las últimas referencias nietzscheanas al carácter experimental y ensayístico aparecen en sus cuadernos de apuntes de 1887-1888. Ellas no solo dan cuenta de una concepción de la filosofía asociada a la propia tarea del pensador, también califican un tipo de cultura. De este modo, retoma el sentido del experimento tanto individual como colectivo que aparece ya esbozado en *Aurora*. La ambivalencia nos permite concluir que Nietzsche incorpora el experimento como una especie de principio de actuación tentativo o ensayístico a distinta escala (individual y colectiva), con el objetivo final de calibrar las “pasiones” más terribles y crear las condiciones para una “cultura de la excepción, del ensayo, del peligro, del matiz como consecuencia de una gran riqueza de fuerzas: toda cultura aristocrática tiende a ello”<sup>96</sup>. Se trata de experimentar con “lo terrible”<sup>97</sup> como medio y como expresión de una cultura

<sup>93</sup> Nietzsche (2016), p. 376, § 210.

<sup>94</sup> Cfr. Nietzsche (2016), pp. 377-378, § 211.

<sup>95</sup> Nietzsche (2016), pp. 379-380, § 213.

<sup>96</sup> Nietzsche (2006), p. 277, 9 [139] (89).

<sup>97</sup> Nietzsche (2006), p. 277, 9 [138] y p. 671, 16 [4].

elevada. Nietzsche, incluso, aclara que el “criterio”<sup>98</sup> para distinguir tipos de cultura es la capacidad de ensayar y relacionarse con un “exceso de fuerza”. El dominio de las grandes “pasiones” no implica su debilitamiento y mucho menos su erradicación, sino la posibilidad de darle un espacio de crecimiento propio que permita las “excepciones”. Nietzsche compara la cultura del ensayo o experimento con una especie de “cultura de invernáculo para las plantas insólitas”<sup>99</sup>. La capacidad de acoger esas singularidades sin comprometer un “derroche de fuerza” excesivo corresponde con este tipo de cultura.

Una filosofía concebida para tales fines es lo que tiene en mente el pensador alemán en sus últimos años, aun cuando por alguna razón la idea de una “filosofía experimental” solo se mantuvo en los apuntes, y no así en la obra publicada. El fragmento póstumo que citamos a continuación reaparece prácticamente igual en *Ecce Homo*<sup>100</sup>, a excepción de la referencia explícita al carácter experimental de la filosofía:

La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es la búsqueda voluntaria incluso de las caras más malditas e infames de la existencia. De la prolongada experiencia que me ha proporcionado ese caminar por el hielo y el desierto yo he aprendido a considerar de otro modo todo lo que se ha filosofado hasta ahora: – se me han puesto al descubierto la historia *oculta* de la filosofía, la psicología de sus grandes nombres. «¿Cuánta verdad *soporta*, cuanta verdad *osa* un espíritu?» – esto se convirtió para mí en el auténtico criterio de valor. El error es una *cobardía*... toda conquista del conocimiento es *consecuencia* del coraje, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo... Semejante filosofía experimental, como yo la vivo, anticipa a modo de ensayo incluso las posibilidades del nihilismo radical: sin que con ello se haya dicho que permanezca en un no, en una negación, en una voluntad de no. Más bien esa filosofía quiere llegar hasta lo opuesto – hasta el *dionisiaco decir sí* al mundo tal como es, sin excepción, descuento ni selección...<sup>101</sup>.

## 5. Conclusiones

Concebir la filosofía de manera experimental, en el sentido nietzscheano, demanda una vida al servicio de la praxis en torno a diferentes perspectivas de mundo. Frente a un contexto altamente comprometido con la profesionalización de los saberes, el experimento filosófico a partir de la existencia propia se presenta como un gran desafío, que interpela a quienes limitan su práctica exclusivamente a un horario laboral.

Asimismo, la tarea de asumir tal carácter experimental no implica la pérdida de rigor o probidad discursiva en el campo de la filosofía<sup>102</sup>; su despliegue no afecta la teoría, sino que exige efectivizarla, vivirla.

A lo largo de los escritos, Nietzsche mantuvo una visión crítica de la educación

<sup>98</sup> Nietzsche (2006), p. 277, 9 [138] y p. 672, 16 [5].

<sup>99</sup> Nietzsche (2006), p. 672, 16 [6].

<sup>100</sup> Nietzsche (2016), p. 782.

<sup>101</sup> Nietzsche (2006), p. 677, 16 [32].

<sup>102</sup> Sobre la pérdida de “autonomía, originalidad e importancia histórica” de la filosofía nietzscheana como consecuencia de una lectura en clave experimental, cfr. Morillas (2019), pp. 207-214.

de la época y especialmente de la filosofía como trabajo; se ocupó de delinear las condiciones para una nueva praxis filosófica que comienza con la palabra, pero no termina en ella, sino en su experimentación: el carácter provisorio de las hipótesis permite un ensayo que las modifique cada vez que sea necesario. Se trata de vivir según ciertos *como si*<sup>103</sup> y analizar sus consecuencias individuales, pero también colectivas. Esta no es una apuesta al individualismo, sino a una cultura que admita el ensayo como forma de vida y a la filosofía como guía.

## 6. Referencias bibliográficas

- Barelli, M. C. (2020): “El ensayo de una «neue Aufklärung» como prelude de la «filosofía experimental» futura en Nietzsche”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37 (1), pp. 59-71.
- Bermejo Castriello, M.A. (2008): “La universidad europea entre Ilustración y Liberalismo. Eclósion y difusión del modelo alemán y evolución de otros sistemas nacionales”, en Oncina Coves, F. (ed.), *Filosofía para la universidad, filosofía contra la universidad (de Kant a Nietzsche)*, Madrid, Dykinson, pp. 49-165.
- Blättler C. (2010): “Versucher im zweifachen Sinn. Zu Nietzsches experimenteller Epistemologie”, en Gamper M., Wernli M. y Zimmer J. (eds.), *»Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!«*. *Experiment und Literatur II 1790-1890*, Göttingen, Wallstein, pp. 414-431.
- Brusotti, M. (1997): *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, Berlin-New York, Gruyter.
- Campioni, G. (2004): *Nietzsche y el espíritu latino*, Buenos Aires, El cuenco de Plata.
- Campioni, G. (1976): “Der Auflösung der Gemeinschaft zur Bejahung des «Freigeistes»”, en *Nietzsche-Studien*, 5, Berlin-New York, Gruyter, pp. 83-112.
- Choque Aliaga, O.D. (2018): “El filósofo y su filosofía. La ‘filosofía experimental’ de Nietzsche”, *Fragmentos de Filosofía*, 16, pp. 1-21.
- Díaz Genis, A. y Mélich Sangrá, J.C. (2021): “Nietzsche como educador”, *Estudios Nietzsche*, 21, pp. 13-29. <https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi21.13730>.
- Fichte, J. G. (1987): *Primera y Segunda Introducción a la Doctrina de la ciencia*, Madrid, Tecnos.
- Fichte, J. G. (1975): *Doctrina de la ciencia*, Buenos Aires, Aguilar.
- Gerhardt, V. (1986): “«Experimental-Philosophie». Versuch einer Rekonstruktion”, en Djuric, M. y Simon, J. (eds.): *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Würzburg, Königshausen-Neumann, pp. 45-61.
- Hegel, G. W. F. (2017): *Fenomenología del espíritu*, México, FCE.
- Heidegger (2000), *Nietzsche*, tomo I, Barcelona, Destino.
- Janz, C.P. (1987): *Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea (1869-1879)*, Madrid, Alianza.
- Jaspers, K. (2003): *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Kaufmann, W. (2013), *Nietzsche. Philosoph, Psychologist, Antichrist*, New Jersey, Princeton University Press.
- Kaulbauch, F. (1980): *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln-Wien, Böhlau.
- Kossler, M. (2008): “Filosofía a las órdenes de la naturaleza y filosofía a las órdenes del

<sup>103</sup> Sobre la “filosofía del *como si*” en Nietzsche, cfr. Vaihinger (2009), pp. 341-362.

- gobierno: La crítica de Schopenhauer a la filosofía universitaria”, en Oncina Coves, F. (ed.), *Filosofía para la universidad, filosofía contra la universidad (de Kant a Nietzsche)*, Madrid, Dykinson, pp. 297-309.
- Leyte, A. (2008): “De la universidad absoluta en Schelling a la universidad existencia en Heidegger: ¿Una continuidad?”, en Oncina Coves, F. (ed.), *Filosofía para la universidad, filosofía contra la universidad (de Kant a Nietzsche)*, Madrid, Dykinson, pp. 253-272.
- Löwith (1997): *Nietzsche's philosophy of the eternal recurrence of the same*, California, University of California Press.
- Magnus, B. (1978): *Nietzsche's Existential Imperative*, Ontario, Indiana University Press/Bloomington & London.
- Maurer, R. (1983): “Nietzsche harmonisch”, en *Nietzsche-Studien*, 12, Berlin-New York, Gruyter, pp. 497-506 (Reseña).
- Maurer, R. K. (1979), “Das antiplatonische Experiment Nietzsches. Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik”, en *Nietzsche-Studien*, 8, Berlin-New York, Gruyter, pp. 104-126.
- Morillas, J. (2019): “Consideraciones acerca de la filosofía experimental de Friedrich Nietzsche. A propósito de la obra *Nietzsche und die Folgen* de Andreas Urs Sommer”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 76, pp. 207-214. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/325351>.
- Niemeyer, C. (ed.) (2012): *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (1967ss.): *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin-New York, Gruyter. Edición crítica digital (eKGWB) disponible en <http://www.nietzschesource.org>.
- Nietzsche, F. (2012): *Correspondencia IV. Enero 1880-Diciembre 1884*, Madrid, Trotta.
- Nietzsche, F. (2014): *Aurora*, en *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez*, Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011): *Consideraciones intempestivas: Schopenhauer como educador*, en *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*, Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014): *Humano, demasiado humano*, en *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez*, Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014): *La gaya ciencia*, en *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez*, Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016): *Más allá del bien y del mal*, en *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II-Complementos a la edición*, Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016): *Ecce homo*, en *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II-Complementos a la edición*, Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011): *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, en *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*, Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010): *Fragmentos Póstumos. Volumen I (1869-1874)*, Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, F. (2008): *Fragmentos Póstumos. Volumen II (1875-1882)*, Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, F. (2006): *Fragmentos Póstumos. Volumen IV (1885-1889)*, Madrid, Tecnos.
- Ottmann, H. (ed.) (2000): *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart-Weimar, Metzler.
- Schelling, F. W. J. (1989): *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Madrid, Anthropos.
- Schopenhauer, A. (2013): *Parerga y Paralipómena I*, Madrid, Trotta.
- Schopenhauer, A. (2005): *El mundo como voluntad y representación II*, Madrid, Trotta.
- Schubert, C. (2018): “Erkenntnispraxis als Experiment: Nietzsches Figurenreden und die

«Kunst der Transfiguration»”, *Nietzscheforschung*, 25, n° 1, pp. 313-324. <https://doi.org/10.1515/nifo-2018-0025>.

Sommer, A. U. (2006): “«Dios ha muerto» y «¿Dionisos contra el crucificado?»”. Sobre la crítica de Nietzsche a la religión y al cristianismo”, *Estudios Nietzsche*, 6, pp. 47-64.

Sommer, A.U. (2017): *Nietzsche und die Folgen*, Stuttgart, J.B. Metzler.

Vaihinger, H. (2009): *The Philosophy of 'As if'*, New York, Martino.

Young, J. (2015): *Individual and Community in Nietzsche's Philosophie*, New York, Cambridge University Press.

Zimmer J. (2010): “In der bösen Zone. Friedrich Nietzsche Konzepte von »Versuch« und »Experiment« zur Zeit der Morgenröthe und der Fröhlichen Wissenschaft”, en Gamper M., Wernli M. y Zimmer J. (eds.), *«Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!»*. *Experiment und Literatur II 1790-1890*, Göttingen, Wallstein, pp. 397-413.