



Valoración de la *vita contemplativa* para la formación en Nietzsche

POR PABLO DREWS LÓPEZ

jose.drews@ucu.edu.uy

Michel Foucault en el seminario «La hermenéutica del sujeto» (1981-1982) propone trabajar las nociones de *conócete a ti mismo* y la *inquietud de sí (epimeleia heautou)*, mostrando a través de tales conceptos el problema de la subjetividad en relación a la verdad. El cuidado de sí fue el centro del pensamiento griego y posteriormente occidental. La *epimeleia heautou* es una actitud general consigo mismo, los otros y el mundo. Es una cierta forma de mirada, de atención, que implica una serie de ejercicios, de prácticas de transformación. En la Modernidad, sobre todo a partir de la influencia de Descartes, según Foucault, hemos olvidado el cuidado de sí, es decir, hemos dejado de lado todo un círculo de asuntos que son necesarios para la formación del sujeto, pues ya no es necesaria la transformación de la vida en la búsqueda de la verdad. A partir de esta hipótesis se dan dos posibles lecturas de la formación humana, sobre las que delimitaremos el problema a trabajar en este escrito:

1. Por un lado, la corriente dominante en los modelos educativos de Occidente, la formación cartesiana o teórica-intelectual. En este caso se trata de un modelo educativo donde el acceso al conocimiento o a la verdad está mediado por una preparación de tipo racional. Aunque este modelo puede tener precedentes en el pensamiento antiguo,¹ es en el contexto del pensamiento ilustrado en donde se concibe a la educación como un proceso evolutivo hacia la verdad, mediante el cultivo de las facultades intelectuales del ser humano, esto es, como una formación del entendimiento.

¹ Véase Andrea Díaz, «La Filosofía de la educación como ejercicio espiritual y “psicagogia” del género humano». En prensa.



2. Por otro lado, la que podemos llamar formación para la vida o psicagogia, en donde se busca una formación integral del ser humano. Se trata de un modelo educativo para la vida y no solo para la escuela, de formar al sujeto para un *ethos*, que Foucault entiende como una determinada relación consigo mismo mediante un estilo de vida que la persona adopta. Encontramos antecedentes de esta educación, según Foucault, en Sócrates, Platón, los estoicos y los epicúreos.

Ante estas dos lecturas, mi objetivo consiste en ampliar el horizonte hermenéutico de la formación para la vida o psicagogia, apoyándome en el concepto de *vita contemplativa* desarrollado por Nietzsche. Este concepto presupone un *aprender a mirar*, una educación de la vista que implica una mirada larga y pausada, frente a la tan acelerada e hiperactiva formación actual, cuyo eje es la atención *multitasking*, que en ningún caso supone un progreso para la civilización.² Esta amplia y superficial atención es un síntoma más del predominio casi exclusivo del modelo racionalista, así como de la deriva economicista de la formación actual, y del mal uso de la tecnología que, por usar una metáfora nietzscheana, impiden al ser humano sacar agua de su propia fuente teniendo que beber siempre de pozos ajenos (HDH, 2007:180).

Más detenidamente, mi intención es examinar el concepto de *vita contemplativa* en el autor nombrado y explorar en qué medida la *recuperación* de su propuesta puede proporcionarnos alguna pista ante el reto que nos plantea nuestra actual situación educativa, marcada fuertemente por la cultura lucrativa, cuya concepción político-económica promueve la formación como ganancia y consumo, incidiendo de ese modo en la construcción de sujetos hipernerviosos que operan bajo la lógica de su propio interés. En lo que sigue presentaré el concepto de *vita contemplativa* en la obra de Nietzsche y su importancia para la formación del individuo.³ Esta propuesta tiene como objetivo una transformación de la subjetividad y el modo de vida de los seres humanos.

² Para este tema, puede verse el trabajo de B.Chul Han, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012.

³ Es importante aclarar que la reflexión de Nietzsche sobre temas educativos y sobre la formación del espíritu es algo que aparece una y otra vez en su obra. Ya en su primer libro *El nacimiento de la tragedia* abordó cuestiones de formación. Por ejemplo, en el capítulo 19 se encuentra esta afirmación: «Todo lo que nosotros llamamos ahora cultura, formación, civilización, tendrá que comparecer algún día ante el infalible juez



1- La *vita contemplativa* en las obras de Nietzsche

Para empezar, es importante señalar que este término plantea problemas en la obra del filósofo alemán. Por tanto, aunque de modo muy sintético, conviene especificar los diferentes matices de significado de este concepto a lo largo de las obras de Nietzsche. Si bien podrían encontrarse antecedentes de este concepto en los escritos de juventud,⁴ este aparece desarrollado en *Humano, demasiado humano*, sobre todo en contraposición al concepto de *vita activa*; también en varios fragmentos póstumos de 1875 y 1880; en varios aforismos de *Aurora* y de la *Gaya ciencia*; y de modo implícito en *El crepúsculo de los ídolos* y en *Ecce homo*. Importa resaltar que el conjunto de las obras citadas gira en torno al período intermedio o ilustrado y la tercera etapa o escritos de madurez. Este dato sirve para entender que los ejes de preocupación de estos períodos, en algunos casos, ya no son los mismos que en los escritos de juventud y en otros son profundizados, eso sí, cambiando el registro o el tono que utiliza para abordarlos.

A continuación, es necesario diferenciar el tratamiento de este concepto en la obra de Nietzsche, del ideal de una *vita contemplativa* dedicado al conocimiento de Platón, dada su carga metafísica, así como la relación entre ascetismo y contemplación durante la Edad Media. Habitualmente la *vita contemplativa* designa el ideal de un tipo de vida dedicada de forma exclusiva al conocimiento. A grandes rasgos, este es el caso de Platón y de Aristóteles, quienes valoran la *vita contemplativa* por encima de la *vita activa*, debido a que la conciben como aquel tipo de vida en que el ser humano cultiva la parte más noble de su naturaleza, esto es, la razón y el espíritu. Este ideal fue reforzado, en

Dionisio» (Nietzsche, 2011:159). En el texto póstumo *Sobre el futuro de nuestras instituciones de formación*, que impartió cinco conferencias de enero a marzo de 1872, en Basilea, se perfila su crítica a la enseñanza universitaria de la filología clásica. El segundo gran texto de juventud sobre la formación es la *Tercera Consideración Intempestiva* de 1874. Como bien defiende Joan Llinares, este escrito es una hermosa llamada hacia la autenticidad. Véase Joan B. Llinares, "Buscando espacios para la verdad: Nietzsche y la filosofía en la universidad", en *Filosofía para la universidad, filosofía contra la universidad: (de Kant a Nietzsche)*, coord. por Faustino Oncina Coves, 2009, pp. 311-360.

⁴ Por ejemplo, en las conferencias sobre el futuro de las instituciones de formación, en concreto en la cuarta de ellas, Nietzsche sostiene que la contemplación impuesta por el nuevo modelo educativo es una ruptura con la comprensión intuitiva de la naturaleza, el cálculo racional ha vencido a la contemplación de la naturaleza. Véase Nietzsche, OC I, 2011, p. 523.



buena medida, con la especulación de las escuelas filosóficas del período helenístico, y posteriormente, durante la Edad Media, se asimiló con el ideal monástico. Estos ideales de *vita contemplativa* difieren del desarrollado por Nietzsche, como veremos a continuación.

2. La modernidad como depreciación de la *vita contemplativa* en favor de la *vita activa*

La tentativa de revaloración de la *vita contemplativa* y la crítica del hombre activo de la modernidad en Nietzsche, coincide con su estancia en Sorrento, en 1876, junto a Malwida von Meysenbug, Albert Brenner y Paul Rée.⁵ Las experiencias vividas por el filósofo alemán en esa *escuela de educadores* (*Schule der Erzieher*) o especie de monasterio para espíritus libres, en esa pequeña colonia instalada próxima al mar, entre jardines y murallas, es una estrategia contra la cultura periodística de la modernidad, como sugiere Olivier Ponton.⁶ Este hospedaje prolongado le sirve a Nietzsche como experiencia contemplativa y como elevación del *espíritu libre*.

No sorprende que la experiencia de ese viaje a Sorrento sea la génesis de la filosofía del espíritu libre y por tanto de *Humano, demasiado humano*, como acertadamente ha explicado Paolo D'Iorio.⁷ En efecto, en esta obra Nietzsche constata la decadencia del hombre europeo: la tremenda aceleración de la vida que se asemeja a los viajeros que conocen países y pueblos sin bajar del tren (HDH, 2007:179). Para Nietzsche el hombre moderno carece de sosiego, de tiempo para pensar y madurar sus ideas. El desasosiego moderno lleva a una nueva barbarie: un enorme apresuramiento de la vida, una mirada rápida y parcial, una atención fragmentada, una no profundización y por tanto una retirada de los grandes logros culturales de la humanidad, tales como la filosofía, debido

⁵ Malwida von Meysenbug (1816-1903), escritora alemana y defensora de los derechos de la mujer, y entusiasta de la causa wagneriana. Es autora de *Memorias de una idealista*. Albert Brenner (1856-1876), alumno de Nietzsche en Basilea. En Sorrento trabajó en algunas novelas cortas y escribió al dictado de Nietzsche el *Sorrenter Manuscript*, germen de *Humano, demasiado humano*. Paul Rée (1849-1901), filósofo alemán, de gran influencia sobre Nietzsche en su período intermedio, autor de *El origen de los sentimientos morales*.

⁶ Véase Ponton, Olivier, *Nietzsche-Philosophie de la légèreté*, Walter de Gruyter, Berlín: Nueva York, 2007.

⁷ Véase D'Iorio, Paolo *Le Voyage de Nietzsche à Sorrente: Genèse de la philosophie de l'esprit libre*, Paris, CNRS Éditions, 2012



a que su existencia se debe, entre otras cosas, a una atención profunda. Esta intranquilidad moderna (*Die moderne Unruhe*) suprime la capacidad de asombro, es decir, es pobre en interrupciones debido a la aceleración de la vida.

¿Por qué se ha llegado a este estado de cosas? Para responder esta pregunta el filósofo alemán hace una crítica genealógica de la cultura con el objetivo de descubrir las raíces vivas que laten debajo de ese estado de cosas. En el aforismo «El principal defecto de los hombres activos» Nietzsche escribe:

A los activos les falta habitualmente la actividad superior: me refiero a la individual. Son activos como funcionarios, comerciantes, eruditos, es decir, como seres genéricos, pero no como personas singulares y únicas enteramente determinadas; en este respecto son holgazanes. La desgracia de los activos es que su actividad es casi siempre un poco irracional. No cabe, por ejemplo, preguntarse ante el banquero amasador de dinero por el fin de su incesante actividad: es irracional. Los activos ruedan como rueda la piedra, conforme a la estupidez de la mecánica. Como en todas las épocas, así también hoy en día todos los hombres se dividen en esclavos y libres; pues quien no tiene para sí dos tercios de su día es un esclavo, sea por lo demás lo que quiera, político, comerciante, funcionario, erudito. (HDH, 2007:179)

Tenemos aquí varios aspectos a destacar. Ante todo, aparece la idea de hombre-activo que se identifica con la actividad mecánica. En este caso, los activos en tanto comerciantes, banqueros, funcionarios o eruditos, ruedan del mismo modo que una máquina,⁸ nos saben detenerse, carecen de la *actividad superior (die höhere Tätigkeit)*, su propia individualidad, en la medida en que son pobres en interrupciones, les falta capacidad de vacilación. Otro punto es la falta de ociosidad (*Müssiggang*). «A tal punto llega esta agitación, que la cultura superior [*die höhere Kultur*] ya no puede rendir sus frutos...» (HDH, 2007:180). Por eso, por falta de sosiego la humanidad se dirige hacia una nueva barbarie, en la medida en que el acento de la formación recae en los hombres activos (los desasosegados, el hombre-máquina o esclavo). La ociosidad, así pues, se

⁸ Es relevante señalar que esta tesis del hombre-máquina fue previamente sostenida por Friedrich Schiller, autor que Nietzsche conocía muy bien. En su carta sexta sobre la educación estética, Schiller resume la situación del hombre en Alemania hacia fines del siglo XVIII, diciendo que «Eternamente unido a una partícula del conjunto, el hombre se educa como mera partícula; llenos sus oídos del monótono rumor de la rueda que empuja, nunca desenvuelve la armonía de su esencia, y, lejos de imprimir a su trabajo el sello de lo humano, tórnase él mismo un reflejo de su labor o de su ciencia» Schiller, *La educación estética del hombre*, Austral, Buenos Aires, 1945, pp. 32-33.



convierte en necesaria para la reflexión propia de la *vita contemplativa*, para la formación de los individuos, es decir, para formar seres humanos reflexivos que tienen necesidad de pensar para poder obrar frente a los hombres activos y su cultura de la prisa. La persona ociosa, según Nietzsche, es siempre mejor persona que el hombre activo (HDH, 180), debido a que el primero crea perspectivas, visiones, matices, escribe el guion de su propia obra; en cambio la persona activa es como el actor que pone en escena lo que la mente del dramaturgo ha creado.

Conforme a lo expuesto, se puede establecer la siguiente conclusión parcial en torno a la *vita contemplativa* y su relevancia para la formación: la importancia del ocio para la reflexión, de disponer de tiempo libre para uno mismo, es una condición necesaria para la libertad de los sujetos. Por tanto, uno de los objetivos fundamentales de la formación es la libertad.

3. La formación transcultural y la serenidad de Epicuro

En el aforismo 285 «El desasosiego moderno» de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche escribe que entre las correcciones necesarias que se deben hacer al carácter de la humanidad está el fortalecimiento del elemento contemplativo. Resulta relevante señalar que un fragmento póstumo del verano de 1876, añadía a este pensamiento el siguiente comentario: «Tengo depositadas mis esperanzas en el contrapeso, en el elemento contemplativo del campesino ruso y asiático. Algún día, esto corregirá en gran medida el carácter de la humanidad» (FP 17[53], 2008:250). Este fragmento, en donde se incluye que la agitación moderna de la cultura europea y americana puede ser corregida por elementos contemplativos asiáticos y rusos, refuerza, entre otras cosas, la tesis de la hermenéutica transcultural del pensamiento nietzscheano defendida por Johann Figl.⁹ Esta transculturalidad del elemento contemplativo es reafirmada en otro fragmento póstumo de la época:

⁹ Véase FIGL, Johann, *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*, Walter de Gruyter, Berlin, 2007.



Imagino a futuros pensadores en los que la actividad incansable europeo-americano se compagine con el espíritu contemplativo asiático, heredado de siglos: una combinación semejante ofrece la solución al enigma del mundo. Entretanto, los espíritus libres contemplativos tienen su misión: derribar todas las barreras que se plantan en el camino hacia una fusión entre los hombres: religiones, estados, instintos monárquicos, ilusiones de riqueza y de pobreza, prejuicios higiénicos y raciales, etc. (FP II, 17[55], 2008:251)

La revitalización del elemento contemplativo, cuya función es templar o corregir al sujeto hipernervioso de la modernidad, se compone, como es obvio, de variados elementos de diversos contextos y tradiciones filosóficas. Por consiguiente, se puede decir que al menos una parte importante de la formación que demanda Nietzsche es transcultural. Repárese en que, en el fragmento anterior, aparece el elemento contemplativo en relación a la noción de espíritus libres. La combinación de espíritu libre y contemplación sugiere la idea de que la acción debe ir acompañada del ejercicio de la reflexión, pues en caso contrario despersonaliza o aliena al sujeto. Esta es la actividad superior a la que se refiere el filósofo alemán, la indivisibilidad del sujeto, su particularidad que no debe estar atada a ningún aspecto generalizable. A diferencia del sujeto de acción que siempre extrae agua de pozos ajenos, el contemplativo se esfuerza por sacar agua de su propio pozo. En otras palabras, el contemplativo cuando actúa reflexiona sobre sus propias acciones, sobre sus posibilidades, sobre su alcance y su consecuencia.

Además de la cultura rusa y la asiática, la *vita contemplativa* tiene como modelo a gran parte de la cultura griega y el Renacimiento. Por citar un solo ejemplo, podría nombrarse la escuela filosófica del Jardín de Epicuro. Este viejo filósofo ateniense aparece varias veces citado en las obras de Nietzsche. En *El caminante y su sombra*, en el aforismo «Dos medios de consolación», el filósofo alemán subraya la *serenidad* epicúrea que, como escribe Carlos García Gual, alberga una consoladora farmacopea contra el dolor y la angustia, y sirve a la felicidad.¹⁰ Veamos dicho aforismo que, debido a su importancia, conviene citarlo en toda su extensión:

Epicuro, el sosegador de almas de la Antigüedad tardía, tuvo esa maravillosa comprensión que aún hoy en día sigue siendo tan raro encontrar: la de que para

¹⁰ Véase García Gual, Carlos, «Nietzsche y Epicuro», en *Estudios Nietzsche*, n.º 11, 2001, pp. 41-52.



el apaciguamiento del ánimo no es en absoluto necesaria la solución de cuestiones teóricas últimas y extremas. Así, a aquellos a quienes atormentaba «el temor a los dioses» le bastaba con decirles: «Si hay dioses de nosotros no se ocupan», en lugar de disputar infructuosamente y a distancia sobre la cuestión última de si había dioses en general. Esa posición es mucho más oportuna y pujante: se le dan al otro unos cuantos pasos de ventaja y así se le dispone mejor a escuchar y atender. Pero en cuanto se pone a demostrar lo contrario —que los dioses se ocupan de nosotros—, en qué laberintos y zarzales tiene que meterse el pobre, enteramente por sí solo, sin la astucia del interlocutor, el cual solo ha de tener la suficiente humanidad y sutileza para ocultar su compasión ante este espectáculo. Acaba finalmente ese otro en el asco, el argumento más fuerte contra cualquier tesis, en el asco hacia su propia afirmación; se enfría y se aleja con la misma disposición que tiene también el ateo puro: «¡Qué me importan en definitiva los dioses! ¡Al diablo con ellos!». En otros casos, sobre todo cuando una hipótesis medio física medio moral había ensombrecido el ánimo, no refutaba esa hipótesis, sino que concedía que pudiera ser así, pero había aún una segunda hipótesis para explicar el mismo fenómeno; que tal vez pudiera suceder de otro modo. La pluralidad de hipótesis, por ejemplo respecto al origen de la mala conciencia, basta también en nuestro tiempo para borrar del alma esa sombra que tan fácilmente nace de la cavilación sobre una hipótesis, la única visible y por eso cien veces sobreestimada. Quien por consiguiente desee brindar consuelo a desgraciados, malhechores, hipocondríacos, moribundos, recuerde las dos fórmulas apaciguadoras de Epicuro. En la forma más simple rezarían más o menos: primero, supuesto que sea así, nada no importa; segundo, puede que sea así, pero también puede ser de otro modo. (HDH II, 2007: 119)

Nótese como Nietzsche insiste en el apaciguamiento del alma en cuanto sosegar o aquietar el carácter. Epicuro, como el sosegador de las almas, como el maestro placido del jardín, es un claro ejemplo que sirve como modelo de *vita contemplativa*, pues la atarxia o serenidad de ánimo epicúrea permite ante todo observar la existencia agitada de los otros. La enseñanza del viejo filósofo ateniense también es un modelo para saber que «para el apaciguamiento del ánimo no es en absoluto necesario la solución de las cuestiones teóricas últimas y extremas», por el contrario, la filosofía que se trasmite en el jardín nos acerca a todas las cosas más próximas (*aller nächsten Dinge*). La terapéutica epicúrea para vencer el dolor y así buscar una vida serena y placentera coincide así con la doctrina nietzscheana de las cosas más cercanas, es decir, con una meditación y cultivo de las necesidades del individuo tales como el trato social, la alimentación, el alojamiento, el vestir, etc. Se trata de cambiar lo aprendido, de aquellas cosas que la humanidad ha tomado como serias, el servicio del Estado, el prestigio, las posesiones, la salud del alma, y en cambio educar en los asuntos fundamentales de la vida, como tiempo más tarde escribiré en *Ecce homo*. A pesar de de que hay muchos



puntos en común entre Epicuro y Nietzsche, el ideal de una *vita contemplativa* sería uno de ellos, es importante prestar atención a la advertencia de Carlos García Gual de que la filosofía trágica y dionisiaca es difícil de articular en la serenidad de ánimo obtenida en el retiro del epicúreo.¹¹

4. Hacia una *vita contemplativa* no ascética

La confrontación de Nietzsche contra los hombres de acción, contra el hombre sin reposo de la modernidad o, mejor dicho, contra la mentalidad de la prisa que se ha instalado en Occidente, nos lleva a otro frente de batalla: la asimilación de la *vita contemplativa* a los ideales ascéticos. En este caso se trata de mostrar como el filósofo alemán toma distancia de diversas formulaciones de la *vita contemplativa*: religiosas, artísticas o filosóficas. En *Aurora*, *Gaya ciencia* y en varios fragmentos póstumos de la época, Nietzsche se hace cargo de esta tarea para luego contraponer un concepto más enriquecedor de *vita contemplativa*, concepto que ya venía trabajando desde *Humano, demasiado humano*, tal como expusimos anteriormente.

En el aforismo «Para la valoración de la *vita contemplativa*» de *Aurora*, Nietzsche se ocupa de las consecuencias negativas de este concepto, si lo pensamos solo como contraposición de la *vita activa*. Esto presupone, por un lado, señalar las deficiencias de algunas formas de entender la *vita contemplativa*, y, por otro lado, no reducir la *vita activa* solo a una actividad mecánica. Veamos algunos pasajes importantes de este aforismo:

No olvidemos como hombres de la *vita contemplativa* los males y las maldiciones que han caído sobre los hombres de la *vita activa* gracias a las diversas consecuencias de la contemplación [...] *Primero*: las así llamadas naturalezas *religiosas*, que por su número predominan entre los contemplativos y, por lo tanto, forman una subespecie más común, han actuado en todos los tiempos en el sentido de hacer la vida imposible a los hombres prácticos, incluso de amargársela: ensombrecer el cielo, extinguir el sol, sospechar de la alegría, desvalorizar las esperanzas, paralizar la mano activa [...] *Segundo*: los artistas, menos numerosos que los religiosos, pero aún una clase bastante frecuente de seres de la *vita contemplativa*, han sido como personas generalmente insoportables, caprichosas, envidiosas, violentas, y poco pacíficas: este efecto ha

¹¹ *Ibíd.*



de ser restado de los efectos exaltantes y regocijantes de sus obras. *Tercero*: los filósofos, una especie en la que se funden fuerzas religiosas y artísticas, pero de tal modo que junto a ellas hay todavía sitio para una tercera cosa, la dialéctica, el gusto por la demostración [...] *Cuarto*: los pensadores y los trabajadores científicos raramente perseguían efectos, y más bien se retiraban silenciosamente a sus madrigueras. Así han causado poco disgusto y poco malestar, y como objeto de la burla y la risa han alegrado a menudo, involuntariamente, la vida de los hombres de la *vita activa*. (A, 2009: 50-51)

La revaloración de la *vita contemplativa* en Nietzsche está asociada a una crítica de la *vita activa* en tanto actividad mecánica, pero además, como queda patente en el fragmento citado, también de las diferentes versiones de la *vita contemplativa* (religiosas, artísticas o filosóficas), que se derivan del cansancio del hombre en relación consigo mismo y el mundo. Estas formas de vida han sido un gran obstáculo para el cultivo de la grandeza humana, en la medida que han tendido a reforzar el gregarismo, logrando así un aumento de impersonalidad.

El análisis genealógico le ha permitido a Nietzsche descubrir que dentro de las raíces vivas en la mentalidad del hombre moderno, además del auge de la acción mecánica, se encuentran de manera dispersa diferentes versiones de *vita contemplativa* que han moldeado el carácter del sujeto, de ahí que la dispersión de estas fuerzas han impedido «dar estilo al propio carácter», pues esto es un arte grande y raro y «lo ejercita aquel que alcanza a ver con la mirada todo cuanto ofrece su naturaleza en fuerzas y debilidades, e inserta todo esto en un plano artístico, hasta que cada cosa no aparezca como arte y razón, y hasta que la debilidad fascine al ojo» (GC, 1992: 290).

5. Aprender a mirar

El diagnóstico sobre la aceleración de la sociedad moderna y la *vita contemplativa* ascética descrita en los anteriores epígrafes plantea una serie de obstáculos a la cultura y en concreto al cultivo del hombre del gran estilo, que Nietzsche identifica con los *aristócratas*. En un fragmento póstumo de la primavera de 1888 da una definición de gran estilo: «Dominar el caos que se es, constreñir el propio caos en llegar a ser forma...» (FP IV 526: 14 [61], 2006: 526). Se trata no de una aristocracia social ni política, sino, como ya lo advertía Brandes en su tiempo, espiritual-cultural cuyo objetivo es la



elevación de los individuos singulares. Bajo esta perspectiva, la realización de los valores nobles no requiere un orden político aristocrático, sino el fortalecimiento de la educación para así cultivar el hombre de gran estilo.

En *El crepúsculo de los ídolos*, uno de sus últimos libros, y en concreto en el apartado «Lo que los alemanes están perdiendo», Nietzsche dice que al sistema entero de educación (*Erziehung*) se la ha ido de las manos lo más importante, esto es, tanto la finalidad como los medios para lograrla. Frente a tal estado de decadencia, Nietzsche señala tres razones para una formación de la *espiritualidad*, o lo que es igual, una formación de la excelencia: hay que aprender a mirar, a pensar y a hablar y escribir. La meta de este aprender es la cultura superior. Aprender a mirar es «habituarse el ojo a la calma, a la paciencia, a dejar —que-las-cosas-se-nos-acerquen—, aprender a aplazar el juicio, a rodear y a abarcar el caso particular desde todos los lados» (CI, 2004:89). Esta enseñanza consiste en educar el ojo para una profunda contemplación y constituye la primera enseñanza preliminar para la espiritualidad. Se trata, según el filósofo alemán, de aprender a «no reaccionar enseguida ante un estímulo, sino controlar los instintos que ponen obstáculos». El punto fuerte de este aprendizaje es el *poder no querer*, el poder diferir la decisión. Por eso, reaccionar inmediatamente y a cada impulso, es decir, *tener que*, es en sí una enfermedad, un síntoma de agotamiento.

Para el filósofo coreano radicado en Alemania, Byung-Chul Han, en este texto Nietzsche formula la necesidad de revitalización de la *vita contemplativa*, en la medida en que «esta no consiste en un Abrir-Se pasivo, que diga Sí a todo lo que viene y todo lo que sucede. Antes bien, opone resistencia a los impulsos atosigantes que se imponen» (Han, 2013:54). La *vita contemplativa* en tanto acción que dice *no* es más activa que cualquier hiperactividad, puesto que esta denota un síntoma de agotamiento espiritual. El caso de la pura actividad impide la capacidad de interrupción, de vacilación, de reflexión, que consiste en la negatividad propia de detenerse. El hombre hiperactivo decae en un hombre pasivo, la aceleración, en tanto que suprime cualquier entretimiento, lo convierte en mera máquina, pues «el tener abiertas todas las puertas, el servil tenderse-boca-abajo ante todo hecho pequeño, el estar siempre dispuesto a meterse, a *lanzarse*



de un salto dentro de otros hombres y otras cosas, en suma, la famosa «objetividad» moderna, es mal gusto, es algo *no-aristocrático par excellence*» (CI, 2004:89).

Conclusión

Las reflexiones nietzscheanas sobre el ocio, el elemento contemplativo ruso y asiático, la serenidad de Epicuro, el hombre de gran estilo, el poder no querer o diferir la decisión, constituyen en gran medida los rasgos característicos de la *vita contemplativa*, cuyo objetivo es curar al sujeto hipernervioso de la modernidad así como la mentalidad derivada de la *vita contemplativa* ascética. En ese sentido se puede decir que la *vita contemplativa* que defiende Nietzsche es un ejercicio de formación que consiste en alcanzar la soberanía, liberándose a través de la capacidad del *poder no querer* de los elementos atosigantes que se imponen.

Por consiguiente, estas consideraciones no solo nos obligan a tomar consciencia sobre nuestra situación actual, sino que también deberían servirnos de modelo para participar en debates educativos con el objetivo de corregir la pura agitación de la enseñanza *multitasking* que no produce nada nuevo, sino que reproduce lo ya existente. Los aportes nietzscheanos sobre la *vita contemplativa* deberían servirnos de guía para repensar y reformar la enseñanza educativa en América Latina. Se trataría de reforzar la propia filosofía y las humanidades en general debido a que su estudio exige una atención profunda y contemplativa, así como las bellas artes y todas aquellas disciplinas que fomenten el cuidado del cuerpo, o la expresión corporal, tales como la gimnasia, la danza, el teatro, etc. Esta propuesta permitiría ampliar el modelo de formación para la vida o psicagogia, dado que implica una transformación del sujeto, un cuidado de sí, y sobre todo, apunta a una educación integral del ser humano.



Bibliografía de Nietzsche

———: (OC I) *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*, traducciones de Joan B. Llinares Chover, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, edición a cargo de Diego Sánchez Meca, Tecnos, Madrid, 2011.

———: (CI) *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1996.

———: (EH) *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2006.

———: (GM) *Genealogía de la moral: un escrito polémico*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1987.

———: (HDM I) *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres*, Traducción Alfredo Brotons Muñoz, introducción y notas de Manuel Barrios, Vol. I, Akal, Madrid, 2007.

———: (HDH II) *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres*, traducción Alfredo Brotons Muñoz, introducción y notas de Manuel Barrios, Vol. II, Akal, Madrid, 2007.

———: (A) *Aurora*, traducción de Genoveva Dieterich, Alba, Barcelona, 1999.

———: (GC) *La ciencia jovial*, traducción, introducción, notas e índice de nombres de José Lara, Monte Avila, Caracas, 1992.

———: (FP II) *Fragmentos póstumos. Volumen II, (1875-1882)*, traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza, edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Tecnos, Madrid, 2008.

———: (FP, IV) *Fragmentos póstumos. Volumen IV, (1885-1889)*, traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares, edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Tecnos, Madrid, 2006