

«UN ESTADO DE *CRÓNICA VULNERABILIDAD*».  
NIHILISMO Y DUREZA ESTOICA<sup>1</sup>  
«A state of chronic vulnerability». Nihilism and stoic severity

*Elena Nájera*  
Universidad de Alicante

RESUMEN: Este artículo aborda el efecto que la lectura que Nietzsche hace del estoicismo, fundamentalmente de Epicteto, tiene en la concepción del individuo que ha de superar el nihilismo. El pensamiento estoico permite explorar un ideal de autosuficiencia que centra la formación de la subjetividad en el *sí mismo* y que Nietzsche resignifica en términos hermenéuticos. En estas coordenadas, plantea una determinada comprensión del «estado de crónica vulnerabilidad» al que se ve expuesto el yo y que se integra en el diagnóstico del presente.

*Palabras clave:* estoicismo – autosuficiencia – vulnerabilidad – nihilismo

ABSTRACT: This paper addresses the effect that Nietzsche's interpretation of stoicism, basically Epictetus', has on his conception of the individual who must overcome nihilism. Stoic thinking allows Nietzsche to explore an ideal of self-sufficiency that focuses on the formation of subjectivity in the self and which he gives new meaning in hermeneutic terms. In this context, he proposes a particular understanding of the 'state of chronic vulnerability', to which the self is exposed and which is integrated into the diagnosis of the present.

*Keywords:* : Stoicism – Self-Sufficiency – Vulnerability – Nihilism

## I. VULNERABILIDAD Y DUREZA

Dentro del amplio entramado de temas, conceptos, resonancias e influencias que articula la reflexión de Nietzsche sobre el nihilismo, el presente trabajo se

1 Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto I+D+I «Gobierno de sí y políticas de la subjetividad en el contexto de la crisis de la racionalidad neoliberal» (FFI2016-76856-R), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España

detiene ante la Stoá. Se trata de una referencia que salpica sus escritos de una manera irregular, pero que contribuye decisivamente a dilucidar la cuestión que se va a abordar aquí: el perfil ético del sujeto que aspira a superar el horizonte de pérdida de sentido que se extiende ante la vieja Europa de *fin-de-siècle*. La relación entre nuestro autor y dicha escuela se ha establecido en lo que a este punto se refiere con resultados diversos. En una cierta dirección, como la que apuntó S. Kofman, no ha dejado de acentuarse el contraste recordándose que la voluntad estoica de vivir conforme a la naturaleza queda reprobada en la obra nietzscheana como una *comedia* que busca imponer la *apátheia*<sup>2</sup>. Esta propuesta no ofrecería, en consecuencia, más que una versión de la interpretación moral del mundo de factura platónico-cristiana que ha desembocado en la crisis nihilista. En otra línea, no obstante, se ha insistido en la continuidad de ambos planteamientos atendiendo a algunos intereses comunes como el de formar a un individuo autosuficiente capaz de sobreponerse a la contingencia. En estos términos discurre el análisis de M. Nussbaum, para quien Nietzsche asume de manera coherente las reservas del estoicismo respecto a la compasión<sup>3</sup>. De ellas se va a partir justamente en las siguientes páginas, pero con la intención de distinguir seguidamente la complejión hermenéutica de la autosuficiencia nietzscheana.

La divergencia en la bibliografía es expresiva de la ambigüedad que acusa la propia reseña de este capítulo helenístico por parte del pensador alemán, en cuya escritura se somete a una constante resignificación. Como muestra de ello, en el parágrafo 227 de *Más allá del bien y del mal*, dentro del juego de invocaciones retóricas en torno a ese nosotros diferenciado que quiere hacerse cargo de la filosofía del futuro, irrumpe la contundente exhortación «¡mantengámonos *duros (hart)*, nosotros, últimos estoicos!»<sup>4</sup>. Y, así mismo, constituye un pretexto de este trabajo la carta dirigida a Heinrich Köselitz en 1888 en la que se recupera el registro ético de la dureza frente a la constatación que hace quien la firma del envite de la *vulnerabilidad*. En las líneas que de ella se extractan, al igual que ocurre con la conciencia de la *décadence* a través

2 S. Kofman, *Nietzsche et la scène philosophique*, Paris: Galilée, 1979, pp. 143ss. Otros trabajos más recientes que insisten en el contraste son: N. Nabais, «Nietzsche and Stoicism», en *Nietzsche and the Metaphysics of the Tragic*, London/New York: Continuum y M. Garcés Brito, «Nietzsche contra la Stoá: La afirmación de la vida contra la renuncia estoica»: *Thémata. Revista de Filosofía* 51 (2015), 189-206.

3 M. Nussbaum, «Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism», en R. Schacht (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1994. Otros trabajos en los que se señalan puntos de encuentro son: R. O. Elveton, «Nietzsche's Stoicism: The Depths are Inside», en P. Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity*, New York: Camden House, 2004 y M. Ure, «Nietzsche's Free Spirit Trilogy and Stoic Therapy»: *Journal of Nietzsche Studies* 38 (2009), 60-84.

4 «Bleiben wir hart, wir letzten Stoiker!», KSA V 162; OC IV 387.

de la que se abre paso la reflexión sobre el nihilismo, el relato en primera persona se identifica expresamente con el diagnóstico epocal:

La falta de salud, de dinero, de consideración, de amor, de protección – y, en tales condiciones, no convertirse en el trágico cascarrabias: esta es la paradoja de nuestro estado actual, su *problema*. En mí se ha introducido un estado de *crónica vulnerabilidad* (*chronischer Verwundbarkeit*), del cual cuando estoy en buen estado tomo una especie de revancha, que tampoco es de lo más hermoso, a saber, es como un exceso de *dureza* (*Härte*). Testigo de ello, mi último escrito<sup>5</sup>.

A renglón seguido, Nietzsche reconoce, en calidad de «refinado psicólogo», lo aleccionador que resulta vivir en un ánimo *extremo* como el suyo, que trasluce en definitiva la exposición del sentido biográfico a la falta de consistencia que parece absolutizarse tras la suspensión de cualquier esquema de reconciliación. El problema que se plantea entonces es el de sobreponerse a la *crónica vulnerabilidad* que define el presente sin caer en una queja improductiva. Este esfuerzo, que se integra en la perspectiva de la superación del nihilismo, parece exigir, al menos como una fase intermedia, un exceso de *dureza* que confiesa haber cometido en el libro aludido, que no es otro que de *La genealogía de la moral*. En él se prosigue el proceso iniciado de transvaloración de los valores que avanza desde *Aurora* hasta *El Anticristo* y que, como parte del mismo, se salda con el rechazo de la compasión como pauta intersubjetiva.

La autoadscripción de nuestro autor al estoicismo –a alguna versión del mismo– va a permitir, en primer lugar, contextualizar y dimensionar este rechazo y, en segundo lugar, desarrollar la exigencia de *dureza* que contempla la formación de un individuo *fuerte* que debe ser al final capaz de alumbrar un sentido. Se comenzará, por lo tanto, identificando las claves de la lectura que hace Nietzsche de esta corriente filosófica con el objetivo de medir sus efectos en la elaboración de un determinado ideal de autosuficiencia. Esta aproximación contribuirá a aclarar los límites de su concepción de la subjetividad tanto en lo que respecta al yo que quiere *llegar a ser lo que es* como a la articulación de esa gramática colectiva que se intuye en el uso de la primera persona del plural que hilvana la obra nietzscheana. En última instancia, se tratará de valorar si nuestro autor consigue hacerse cargo de ese

5 Carta a Heinrich Köselitz de 1 de febrero de 1888. KSB VIII 239; CO VI 106. En una carta a Josef Viktor Widman de febrero de 1888 Nietzsche concede que la dificultad de sus escritos radica en que en ellos «hay una preponderancia de estados del alma infrecuentes y nuevos sobre los estados anímicos normales [...] Yo busco signos para esos estados todavía no percibidos y a menudo apenas perceptibles; me parece que en ello tengo mi inventiva», CO VI 109.

diagnóstico de *vulnerabilidad* crónica inscrito en la ontología del presente y si, en el intento, la parada en la Stoá permite avanzar en la superación del nihilismo.

## II. LA LECTURA DEL ESTOICISMO

No cabe duda de que Nietzsche estaba familiarizado con el estoicismo y que, concretamente, se dedicó a la lectura –o relectura– intensa del *Manual* de Epicteto hacia 1880 y a su revisión al hilo del *Comentario* de Simplicio en el invierno de 1886-87<sup>6</sup>. Su biblioteca personal contaba también con las obras de Séneca. Y con las *Vidas de los filósofos ilustres*, que cabe suponer que, además del tema de una disertación filológica de juventud, fue una fuente general de información muy frecuentada<sup>7</sup>. El libro VII que Diógenes Laercio dedicó a dicha escuela se centra en su fundador, Zenón de Citio, y se limita a los nombres del período antiguo, pero los apuntes biográficos que acumula así como su uso de anécdotas y opiniones tienen un importante rendimiento en lo que concierne a la ilustración del *modus vivendi* propio del sabio. Este núcleo temático ocupa un lugar primordial en el encuentro de nuestro autor con el pensamiento helenístico y en torno a él se acabará de determinar el peso de la inspiración estoica.

El reflejo del Pórtico se condensa –a veces de manera casi literal– en ciertos pasajes de *Aurora* y de *La gaya ciencia*, así como en las reflexiones que se recogen en los fragmentos póstumos de principios de los años ochenta. Sin embargo, no se trata en ningún caso de comprobar su rigor, pues Nietzsche no realizó un estudio sistemático, sino fundamentalmente una lectura parcial de algunos autores que fue especialmente provechosa en el caso de Epicteto –cuyas enseñanzas serán por ello las que aquí se enfoquen–. La incursión en estos textos le abre un espacio de aclaración de su propio pensamiento que no precisa contar con una tesis cerrada o definitiva sobre ellos. Él mismo descarta

6 Cf. T. H. Brobjer, «Nietzsche's reading of Epictetus»: *Nietzsche Studien* 32, 1 (2003), 429–452. Sobre la lectura de la obra de Simplicio *Commentar zu Epiktetos Handbuch* Nietzsche informa a Franz Overbeck en la carta de 9 de enero de 1887, KSB VIII 790. Su biblioteca también contaba con un ejemplar de las *Máximas* de este autor.

7 Nietzsche escribe en 1868 la disertación *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio* que comienza haciendo referencia a la parte dedicada a los estoicos, OC II 149ss. En su biblioteca también disponía de las *Meditaciones* de Marco Aurelio y obras generales sobre la literatura y filosofía griega como las de R. Nicolai, *Complete History of Greek Literature*, Eduard Zeller, *Philosophy of the Greeks in their Historical Development* y Friedrich Überweg, *Survey of the History of Philosophy from Tales to the Present*. Cf. el registro de estos títulos en G. Campioni et al. (ed.), *Nietzsche's persönliche Bibliothek*, Berlin: Walter de Gruyter, 2003. Sobre la relación de nuestro autor con el pensamiento griego y concretamente con Diógenes Laercio, cf. E. Müller, *Die Griechen im Denken Nietzsches*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2005, pp. 107ss y J. Barnes, «Nietzsche and Diogenes Laertius», A. K. Jensen & H. Heit, *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*, London: Bloomsbury, 2014, pp. 115ss.

la perspectiva académica, pues de lo que se trata es de valorar los efectos que los diversos momentos filosóficos han tenido en la historia moral de occidente y de calibrar así mismo su potencial como recurso crítico. La recuperación del estoicismo se lleva a cabo, por lo tanto, en el marco de una reconstrucción fragmentaria y discriminada del mundo antiguo que ha de resultar ante todo significativa para ese *nosotros* en construcción<sup>8</sup>.

De acuerdo con ello, el diálogo con esta escuela se modula en el contexto de la discusión de una determinada política de la subjetividad en la que el individuo aspira a la autosuficiencia moral. Para los estoicos este ideal implica regular la vida afectiva de acuerdo con un programa que incluye la *apátheia* ya que, tal y como censuran, las pasiones activan el vínculo del alma con lo que está fuera de ella misma y, por lo tanto, más allá de su poder<sup>9</sup>. Y de manera aguda la compasión empuja a desplazar el valor a *los males del mundo* socavando la posibilidad de la autonomía. Como advierte Epicteto en su *Manual*:

Cuando veas a un hombre verter lágrimas de dolor porque su hijo ha tenido que expatriarse o porque ha perdido todos sus bienes, ten cuidado de no verte tú mismo arrastrado por esa representación, según la cual ese hombre se habría hundido en los males del mundo, y de inmediato ten presente esta idea en tu cabeza: «Lo que aflige a este hombre no es lo ocurrido (pues otros hombres no se afligen en circunstancias similares), sino su propio juicio sobre lo ocurrido»<sup>10</sup>

Habida cuenta de lo dicho, se ha de concentrar el sentido en lo que depende de uno mismo —«el juicio de valor»<sup>11</sup>— y sancionar como accidental y accesorio todo lo demás. La búsqueda de la autarquía prescribe, en consecuencia, una actitud de indiferencia con respecto al mundo y sus variadas escenas. Séneca describe cómo el sabio «tiene los ojos impertérritos ante los golpes terribles de las cosas, sin inmutar su rostro, ora se le pongan delante sucesos prósperos, ora adversos»<sup>12</sup>. Epicteto exhorta en el mismo sentido a hacer valer en el

8 Nietzsche insiste en la necesidad de «reprimir el sentido histórico ilimitado» criticando las reducciones de la historia que se hacen según el espíritu de la época y que afectan señala, por ejemplo, a Séneca. 29[51], KSA VII 647; FP I 471. Cf. L. E. de Santiago Guervós, «Comprender el pasado estéticamente: Nietzsche y la historia»: *Estudios Nietzsche* 9 (2009), 123-137.

9 «El sabio es desapasionado (*apathé*) por estar libre de inclinaciones», Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, ed. y trad. de C. García Gual, Madrid: Alianza Editorial, 2007, VII 117, p. 375. Cf. M. Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, trad. de M. Candel, Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 2009, pp. 616ss.

10 Epicteto y P. Hadot, *Manual para la vida feliz*, trad. de C. Arroyo, Madrid: Errata naturae, 2015, XVI, p. 20.

11 *Ibid.*, I, p. 9.

12 Séneca, «De la firmeza del sabio», en *Tratados morales*, trad. de P. Fernández Navarrete, Barcelona: Austral, 2014, p. 55.

caso de las propias circunstancias el mismo distanciamiento que se interpone cuando se valoran las ajenas<sup>13</sup>. Y, en paralelo y aludiendo a la doctrina de la Stoá, *Aurora* propone observar lo que ocurre en nuestra vida «con los ojos con los que solemos mirar las experiencias de los demás» a modo de calmante, de «medicina muy aconsejable» contra la filosofía de la abnegación y del altruismo que obliga, por el contrario, a una identificación con los otros<sup>14</sup>. En el contexto de la disolución del marco ético de la polis, el planteamiento estoico representa la reivindicación de una gestión estrictamente individual de la moral que Nietzsche traslada e incorpora a su crítica de la democracia moderna. En pleno nihilismo, es el interés en acabar de disolver los restos de los valores congénitos a la interpretación platónico-cristiana del mundo, entre los que se sitúa la compasión, lo que le lleva a explorar, como alternativa, la fórmula de satisfacción de sí que maneja esta escuela helenística. La exploración, no obstante, también trazará un límite a propósito de la comprensión de la contingencia y de su efecto en la subjetividad.

### III. COMPASIÓN Y SATISFACCIÓN DE SÍ

A lo largo de toda su obra, Nietzsche entiende la compasión (*Mitleid*) como una muestra de debilidad que promueve una suerte de deficiencia subjetiva, la anulación del *Selbst* que ha de hacerse cargo del proyecto de *llegar a ser lo que se es*. Correlaciona su práctica con la *falta de sí mismo* y de la propia dignidad (*Mangel an Selbst und Selbstgefühl*) en convergencia con la «moral de la *desensimismación* (*Entselbstung*)» que *El Anticristo* achaca a la psicología del creyente, de quien no tiene un punto de vista propio y necesita lugares comunes<sup>15</sup>. A su entender, se trata de una virtud profundamente afín al cristianismo que constituye el «auténtico movimiento de *décadence*» que define el presente<sup>16</sup>. La enjuicia como la *moda moral* propia de una «sociedad de comerciantes» en la que sólo se distinguen como acciones buenas las que colman una sensación gregaria de seguridad acorde a un ideal de bienestar inmediato y superficial –como el que ejemplifica el utilitarismo–<sup>17</sup>. La

13 «¿Han muerto la mujer o los hijos de otro? Todos decimos: ‘Así es la vida para los seres humanos’. Mientras que cuando uno pierde a su propio hijo, de inmediato viene aquello de: ‘¡Ay, qué desgracia la mía’. Sin embargo, en estos momentos deberíamos recordar lo que sentimos cuando escuchamos a los demás hablando de las mismas cosas», Epicteto, *Manual*, XXVI, p. 27.

14 A 137, OC III 565.

15 *Crepúsculo de los ídolos* (CI), «IncurSIONES de un intempestivo» 37, KSA VI 138; AC 54; OC IV 757. Nietzsche también utiliza en este sentido las expresiones «pérdida de sí», «desinterés» (*Selbstlosigkeit*) y «olvidarse-de-sí-mismo» (*Sich-selbst-Vergessen*), KSA 1-375.

16 CI, «IncurSIONES de un intempestivo» 37, OC IV 674. Aunque está fuera de los objetivos de este trabajo, cabe recordar que la crítica de la compasión también compromete de manera directa las filosofías de Rousseau y Schopenhauer.

17 A 174, OC III, 580; MBM 225, OC IV 386.

compasión promueve, en definitiva, para Nietzsche una falta de iniciativa moral personal tanto en quien la ejerce como en quien se apresta a recibirla que empequeñece al ser humano y acaba convirtiéndolo en un sujeto uniforme y débil, en *arena*, dice metafóricamente<sup>18</sup>. Su práctica se integra así en una suerte de *religión de la comodidad* que trata de obviar el esfuerzo que requiere la formación de la subjetividad, la advertencia de que el «‘propio camino’ es algo duro y exigente y demasiado lejano del amor y la gratitud de los otros»<sup>19</sup>.

El amplio campo semántico de la compasión –simpatía, amor al prójimo, altruismo, desinterés, vivir para los demás, suavización de las costumbres, sensibilidad reblandecida, atrofia del egoísmo y del *pathos de la distancia*...<sup>20</sup>– se opone frontalmente al de la *fortaleza* que, según nuestro autor, expresa la actitud estoica en primera persona del singular<sup>21</sup>. En este sentido contraponen el estado de ternura del corazón a la «impasibilidad estoica» y valora la intempestiva fuerza que se precisa para «ser indiferentes»<sup>22</sup>. La comparación está servida justamente a propósito de Epicteto, a quien *Aurora* reconoce como uno de «los más grandes portentos de la moral» porque prohibió a su ego «empatizar con los demás (sobre todo, con su sufrimiento y sus padecimientos morales)»<sup>23</sup>. Como se desprende de la cita del *Manual* recogida arriba, dicho sentimiento se recrimina en quien aspira a llevar una vida filosófica en la medida en que lo desvía del único espacio en el que es posible practicar la virtud: uno mismo. Y, a entender de Nietzsche, se trata de una emoción que satisface exclusivamente, de hecho, a quienes se tienen por un «objeto aburrido y feo» y han de distraerse centrando su pensamiento en los demás<sup>24</sup>.

En el retrato que nuestro autor hace de Epicteto se pondera explícitamente su talante intimista y retraído, contrario a todo exhibicionismo moral: «la tensión

18 A 174, OC III, 581. La metáfora de la arena aparece también en el párrafo 429 como expresiva de la uniformidad en la que se resuelve la debilidad que aqueja a la moral moderna.

19 GC 338, OC III 855. Señala Epicteto: «Las circunstancias difíciles son las que muestran a los hombres. Por tanto, cuando des con una dificultad, recuerda que la divinidad, como un maestro de gimnasia, te ha enfrentado a un duro contrincante. – ¿Para qué? –pregunta. –Para que llegues a ser un vencedor olímpico. Pero no se llega a ello sin sudores», *Disertaciones por Arriano*, trad. y ed. de P. Ortiz García, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2015, I, XXIV.

20 Cf., por ejemplo, CI, «IncurSIONES de un intempestivo» 35; MBM 222 y 225; EH, «Warum ich so weise bin» 4.

21 A 139 y 132. Ante el lamento del discípulo de que en la vida suceden cosas desagradables y difíciles, Epicteto responde: «¿no habéis recibido fuerzas con las que soportar todo lo que suceda? ¿No habéis recibido la grandeza de ánimo? ¿No habéis recibido el valor? ¿No habéis recibido la firmeza? Entonces, si tengo grandeza de ánimo, ¿qué me importa lo que pueda suceder?» *Discursos*, I, VI.

22 A 133, OC III 564; CI, «IncurSIONES de un intempestivo» 37, OC IV 674.

23 A 131, OC III 561. Junto con Séneca, el autor del *Manual* había quedado reseñado previamente en *Humano, demasiado humano* como uno de los grandes moralistas caídos actualmente en el olvido. HH I 282, OC III 193; HDH II, «Opiniones y sentencias diversas» (OSD) 224, OC III 336.

24 A 131, OC III 561.

constante de su ser, esa atención infatigable hacia el interior, lo reservado y prudente, lo poco comunicativo de su mirada cuando ocasionalmente se dirige al exterior; por no hablar del silencio o de su parquedad en el hablar: todos ellos, rasgos de la más estricta valentía»<sup>25</sup>. De acuerdo con el *Manual*, no hay que volverse, en efecto, hacia las cosas del mundo buscando aprecio o reconocimiento: «Conténtate, por lo tanto, y en toda circunstancia, con ser un filósofo, y en cuanto a parecerlo, basta con que lo parezca para ti»<sup>26</sup>. Para Nietzsche, el «ceremonial» que el estoico prescribe a su propia conducta, al igual que el estado de ánimo que de ello se espera, se vincula directamente con una oportunidad para el dominio de sí al hacer del yo la fuente, en definitiva, de todo criterio y valor<sup>27</sup>. La interiorización, la privatización del significado moral al que de este modo se insta se pone en juego para emplazar en la posición de sujeto a quien, como se señala en *Aurora*, «dentro del estado general de servidumbre se basta a sí mismo»<sup>28</sup>. A propósito de ello, en un fragmento póstumo de 1880 se correlacionaba la doctrina de Epicteto con la idea de *satisfacción perfecta* puesto que el sabio contiene y encierra el sentido en su propia alma –en una «alma absoluta», va a puntualizar– consiguiendo integrar *todo lo que suceda* en la idea de sí mismo:

El sabio lo utiliza como instrumento, sólo para los ignorantes trae desgracias. La consecuencia sería, desde luego, que a los sabios el mundo no les debe atenuación alguna del mal, ningún arreglo. El sabio no concibe el mal en cuanto mal – esas son las consecuencias de la doctrina de ¡la voluntad libre! ¡del alma absoluta!<sup>29</sup>.

La «disposición interior» (*gnóme*) de la que habla por su parte Epicteto ha de ser, efectivamente, algo inalienable<sup>30</sup>. También Séneca afirmaba que el sabio no pierde nada «porque sólo posee la virtud de la que no puede ser desposeído nunca»<sup>31</sup>. La impresión de invulnerabilidad que de aquí se desprende permite acentuar, sin duda, que *el propio ego* es una responsabilidad estrictamente individual. Sin embargo, en paralelo, Nietzsche también advierte del riesgo de «quietismo moral»<sup>32</sup> que entraña una ética que aísla la subjetividad del devenir. En este punto encaja la acusación que lanza al autor del *Manual* de vivir en un mundo de espíritus en el que en realidad no presta atención a

25 *Ibid.* 546, OC III 685.

26 Epicteto, *Manual*, XXIII, p. 23.

27 A 251, OC III 613.

28 *Ibid.* 546, OC III 685.

29 6[395], otoño de 1880, FP II 668, KSA IX 298. El texto se hace eco de los capítulos XVII, XIX y XXVII del *Manual* de Epicteto.

30 Epicteto, *Manual*, XXVIII, p. 28.

31 Séneca, «De la firmeza del sabio», p. 55.

32 6[396], otoño de 1880, FP II 668, KSA IX 298.

las personas ni se hace cargo de sus intereses reales. A modo de contraste, ahora con el sujeto que quiere constituir para su propia filosofía, un fragmento póstumo concluye en primera persona del plural:

Nos perdonamos mucho más, nos despreciamos mucho menos, hay cosas que, aunque a veces nos hagan sufrir, no por eso deseamos que desaparezcan. No nos gusta la tremenda simplificación del hombre virtuoso: como tampoco queremos sólo tierras fértiles<sup>33</sup>.

Frente a la *simplificación del hombre virtuoso*, Nietzsche introduce una serie de reservas con respecto al estoicismo que alcanzan en primer lugar al programa de la *apátheia*. En ningún momento deja de admirar la fortaleza moral que representa, pero censura la desconfianza sistemática –e hiperbólica– a la que somete las emociones y que acaba desembocando en la incapacidad, en palabras de *La gaya ciencia*, para asumir «las más bellas contingencias (*Zufälligkeiten*) del alma» y, por ello, para movilizar y dar contenido al relato autobiográfico<sup>34</sup>. Contra la dispersión que la moral de la compasión impone a la subjetividad, la terapia estoica ha conseguido centrarla en la primera persona del singular, pero al precio de vaciarla al desactivar el significado de todo aquello que le sobreviene o le pueda sobrevenir, ya sea gozoso o –lo que es igualmente vinculante– penoso. *Hay cosas que, aunque a veces nos hagan sufrir, no por eso deseamos que desaparezcan*, acabamos de leer. La tarea pendiente sería, por lo tanto, reincorporar el efecto de esto último al proceso de formación del yo. Para *llegar a ser lo que se es* no es posible eludir, en definitiva, la contingencia y su proporción de negatividad.

#### IV. CONTINGENCIA Y SUFRIMIENTO

En este punto Nietzsche recela, ciertamente, de un ideal ético inflexible –la «dura piel estoica con púas de erizo» sería su imagen– que apremia a mantenerse «indiferente a todo lo que la contingencia de la existencia (*Zufall des Daseins*)» arroje<sup>35</sup>. El Pórtico –con su terapéutica «radical, última, dura»<sup>36</sup>– ha incurrido, su entender, en una empobrecedora exageración haciendo de todas las pasiones enfermedades del alma frente a las que ha de inmunizarse el sabio. Sin embargo, lo que ha de cuestionarse ahora es que nuestra vida sea «tan dolorosa y molesta» como para ceder a la «petrificación» que esta escuela propone: «¡No nos encontramos *tan mal* como para tener que encontrarnos

33 6[400], otoño de 1880, FP II 669-670.

34 GC 305, OC III 842, KSA III 543.

35 *Ibid.* 306, OC III 842. Nietzsche hace una valoración negativa de Séneca en *ibid.* 34; en CI, «Incursiones de un intempestivo» 1 queda integrado en la lista de *quienes no puede soportar* como «el torero de la virtud».

36 GC 326, OC III 847.

mal de modo estoico!», concluye *La gaya ciencia*<sup>37</sup>. La crítica al estoicismo se acompaña aquí con la que merece la moral de la compasión en la medida en que las dos posiciones, a pesar de su antagonismo, pasan igualmente por alto que el dolor es una condición de posibilidad de la subjetividad. Ninguna de ellas comprende adecuadamente que sería improductivo, además de imposible, borrar del yo la impresión de la adversidad, «limar todas las aristas y asperezas de la vida»<sup>38</sup>. Para nuestro autor existe en cambio una «necesidad personal de la desdicha» que ha de gestionarse de acuerdo con otra pauta cuyo bosquejo exige avanzar en las precisiones críticas.

En lo que atañe a la compasión, considera que la sobreimpresión de la «vulnerabilidad y la fragilidad humanas» que produce el sufrimiento ajeno impide apreciar su carácter absolutamente particular<sup>39</sup>. El dolor es inaccesible y casi incomprensible fuera de la propia vivencia, por lo que la mirada del prójimo no puede sino operar como una interpretación superficial y estereotipada que acaba despersonalizándolo. Como el resto de emociones que tienen un significado social, la compasión produce y reproduce un punto de vista moral heterónimo. Al respecto, en *Aurora* se había prevenido contra la confianza en los propios sentimientos insistiendo en que estos «no son lo último, lo originario», puesto que «detrás de ellos hay juicios y valoraciones que se nos han transmitido por herencia»<sup>40</sup>. La Stoá, por su parte, ya había conceptualizado las pasiones –como ejemplifica la cita de Epicteto más arriba recogida sobre la causa de la aflicción– como *juicios (kriseis)* ligados a las *representaciones (phantasiai)* que hacemos de lo que acontece<sup>41</sup>. Ello es lo que permite afirmar que contienen un elemento valorativo e interpretativo que se puede modificar con la correspondiente intervención ética. Para Nietzsche se trata igualmente de que el criterio moral conformado de manera gregaria en el proceso de interiorización de las rutinas y prejuicios morales vigentes deje paso a un criterio propio. Sin embargo, la capacidad hermenéutica que le concede a éste es incompatible con la terapia estoica que acaba encajando en un marco trascendente e impersonal.

Epicteto desautoriza, en efecto, las pasiones apoyándose en una afirmación de lo necesario que formula como *conformidad con la naturaleza*: cada acción –prescribe– debe ir acompañada del deseo de que «mi elección

37 *Ibid.*, 848. En el fragmento 15 [55], otoño de 1881, FP II 886, puntualiza que la educación estoica encaminada a la ataraxia a través de la «petrificación» le repugna en la medida en que acaba subestimando el valor del dolor, de la emoción y la pasión.

38 A 174, OC III 581. Escribe Nietzsche que «el terror, las privaciones, los empobrecimientos, las medianoches, las aventuras, las osadías, los desaciertos son para mí y para ti tan necesarios como sus opuestos», GC 338, OC III 855. Cf. también *De la genealogía de la moral* (GM) II, 7; III, 14.

39 A 133, OC III 563. Cf. *ibid.* 563 y GC 338.

40 A 35, OC III 508.

41 Diógenes Laercio, *op.cit.*, VII, 111, p. 373. Epicteto, *Manual*, XVI, p. 20.

vital permanezca conforme a la naturaleza»<sup>42</sup>. Esta posición implica aceptar que el devenir se corresponde con un orden racional al que debe ajustarse en última instancia el sabio con un ejercicio de impassibilidad, pues sólo el propio juicio está enteramente en su poder. El logos tiene su expresión subjetiva e individual en la asimilación de esto último. En el *Manual* señala al respecto: «no pretendas que lo que ocurre ocurra como tú quieres, sino quiere que lo que ocurre ocurra como ocurre»<sup>43</sup>. La educación filosófica, cuando se completa, permite apreciar, en consecuencia, que la responsabilidad última no recae ni sobre los demás ni sobre nosotros mismos. La lógica del acontecer instaura en este sentido una suerte de *inocente* inexorabilidad. Nietzsche también tiene un pensamiento de la necesidad que queda enunciado –con un innegable aire de familia– como amor al propio destino. En un fragmento póstumo de 1881, en el mismo cuaderno en el que abundan las referencias a Epicteto, puede leerse: «Primero lo necesario – y esto, ¡todo lo hermoso y perfecto que puedas! ‘Lo que es necesario, ámalo’ – *amor fati*»<sup>44</sup>.

Como es sabido, el planteamiento nietzscheano se alinea con la doctrina –heracliteana– del eterno retorno –con la que está igualmente comprometida la física estoica– para proponer una fórmula de reconciliación con el devenir. A ello también habían invitado Epicteto y Séneca. Para estos, el sabio alcanza un ajuste completo con el mundo en la medida en que la obediencia a la naturaleza se formula como un ejercicio de autonomía<sup>45</sup>. Sin embargo, si el destino individual queda inscrito para la Stoá en el ciclo universal del logos, para Nietzsche se trata de poder volver operativa la contingencia que invade la propia biografía. Por ello, el resultado del *amor fati* no puede ser la indiferencia del sabio cuya mirada indiscriminada nivela todas las experiencias bloqueando, por ello, su significado. Esta manera de pensar, censura

ya no resuelve ningún estado de necesidad, puesto que su capacidad de sentir estados de necesidad la tiene anestesiada. Esto lo expresa en términos religiosos, en cuanto acuerdo pleno con todos los actos de la divinidad (en Epicteto, p. ej.)<sup>46</sup>.

42 Epicteto, *Manual*, IV, XIII, XXX, XLIX. Cf. Séneca, «Vivir según la naturaleza», en *Sobre la felicidad*, trad. y ed. de J. Marías, Madrid: Alianza, 1992, pp. 57ss.

43 Epicteto, *Manual* VIII, p. 15. En el capítulo V (p. 14) puede leerse: « cuando nos enfrentamos a alguna dificultad o nos sentimos inquietos o tristes, no debiéramos hacer responsables a otro, sino a nosotros mismos, es decir, a nuestros juicios: sólo aquellos que carecen de educación filosófica convierten a los demás en responsables del hecho de que uno sea desgraciado, mientras que los que inician su educación se hacen responsables ellos mismos, y los que la completan entienden que la responsabilidad no recae ni sobre los demás ni sobre nosotros mismos».

44 15[20], otoño de 1881, FP II 880.

45 Según Epicteto, «en eso consiste la educación, en aprender a querer cada una de las cosas tal y como son», *Disertaciones*, I, XII, 15-17. Cf. M. Vegetti, *La ética de los antiguos*, trad. de M. J. Rico Martínez, Madrid: Síntesis, 1989, pp. 314ss.

46 15 [55], otoño de 1881, FP II 886. En el texto se refleja el capítulo XXXI del *Manual*. En

En la carta a Overbeck en la que reseña su lectura del *Comentario* de Simplicio Nietzsche acusa igualmente en el autor del *Manual* «el *esquema filosófico* en el que se ha escrito el cristianismo»<sup>47</sup>. La idea de *satisfacción perfecta* que da contenido a la aspiración estoica a la autosuficiencia colaboraría así pues con la tradicional falsificación de lo real por parte de la moral, quedando desenmascarada como una «comedia»<sup>48</sup>.

Ciertamente, Nietzsche insiste en que para sobrellevar el pensamiento del eterno retorno –la «fórmula suprema de la afirmación» y eje central del programa del *nihilismo extremo* que ha de conllevar su superación<sup>49</sup>– hace falta concentrar intempestivamente la voluntad de poder en el propio yo y exhorta consecuentemente a *endurecerse*<sup>50</sup>. Pero tras ello se ha de desplegar igualmente una fuerza creadora y reconfiguradora. *Más allá del bien y del mal* apela en este punto a la «disciplina del gran sufrimiento», cuyo programa contempla el deber de resistir la negatividad pero también de aprovecharla y reinterpretarla. La «tensión del alma en la desgracia» no reduce el ser humano a la condición de «criatura» expuesta únicamente al campo semántico de la vulnerabilidad –«materia, fragmento, sobreabundancia, lodo, excremento, sinsentido, caos»–, sino que lo interpela también como «creador»<sup>51</sup>. La sujeción a la menesterosidad y a la finitud no está condenada a un nihilismo pasivo si el individuo es capaz de activar su autoridad hermenéutica y generar en ese ineludible escenario un sentido propio en el que reconocerse. Esta es, en definitiva, la enseñanza del *amor fati* que Zaratustra recoge asumiendo la necesidad de la contingencia: «ya ha pasado el tiempo en que podían ocurrirme casualidades; ¡y qué *podría* sucederme ya que no fuera algo mío!»<sup>52</sup>. Para poder *llegar a ser lo que se es* se ha de poder vertebrar de manera coherente el ejercicio autobiográfico en torno al sí mismo. Pero este logro narrativo requiere un *modus vivendi* en el que la inspiración estoica, a pesar de las reticencias y distancias marcadas, se acentúa en un cierto sentido. Sin embargo, en otro, cuando se ha de integrar en el relato a los demás, Nietzsche va a ensayar un registro diferente próximo al epicureísmo.

el fragmento 17[42], otoño de 1883, KSA X 552, Epicteto se considera un contraste: «Epictet als Gegensatz».

47 Carta a Franz Overbeck de 9 de enero de 1887, CO V 256. Cf. también 10[151], otoño de 1887, FP IV 346: «La hipótesis moral con el fin de la justificación de Dios, muy bien expuesta en el comentario de Simplicio a Epicteto».

48 MBM 9, OC IV 301.

49 EH, «Así habló Zaratustra» 1. OC IV, 833; 5[71], verano de 1886-otoño de 1887, FP IV 164-168. Cf. también MBM 56.

50 «Esta nueva tabla coloco, hermanos míos sobre vuestras cabezas: ¡endureceos! (*werdet hart*)», Za III, «De las tablas viejas y nuevas» 29, OC IV 206, KSA V 268.

51 MBM 225, OC IV 386. Cf. también 230, OC IV 391.

52 Za III, «El caminante», OC IV 163.

## V. LA VIDA FILOSÓFICA Y LOS DEMÁS

La exigencia a uno mismo que implica el ideal estoico de autosuficiencia, así como su vocación minoritaria, son propiedades a las que Nietzsche recurre no sólo para contrarrestar los efectos de la moral de la compasión, sino para recrear las circunstancias de la *vida filosófica*. Su planteamiento enlaza aquí con la biografía imaginaria del sabio que componen los apuntes de Diógenes Laercio y que inciden en su singular ejemplaridad<sup>53</sup>. En un tono afín, *De la genealogía de la moral* advierte, por ejemplo, que las «condiciones» de la existencia óptima del filósofo pasan por estar libre de coerciones, quehaceres y obligaciones, insistiendo en que no quiere verse perturbado «por enemistades ni tampoco por amistades», sino buscar tranquilidad y eludir, en resumidas cuentas, el ruido impersonal que generan las sociedades democráticas<sup>54</sup>. Entre los paisajes metafóricos de este *modus vivendi*, Nietzsche introducirá en esta obra la imagen del desierto: «al que se retiran y en el que viven en soledad esos espíritus fuertes, de constitución independiente»<sup>55</sup>. En *Ecce homo*, en cambio, serán las imágenes de frío las que permitan ilustrar el duro clima moral que exige la formación de la subjetividad. «La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora», escribe en el prólogo del libro en el que explícitamente se ocupa *cómo llega uno a ser lo que es*, es una «vida voluntaria en el hielo y las altas montañas»<sup>56</sup>. El punto final de *Más allá del bien y del mal* enfatiza la impresión de altura con el poema titulado «Desde altas montañas».

Es estos escenarios resuenan con facilidad enseñanzas como las de Séneca cuando afirma que los estoicos han sido llamados a seguir caminos «ásperos y escarpados» para alcanzar «aquel alto monte, que está fuera del alcance de los dardos»<sup>57</sup>. El filósofo parece, en definitiva, estar comprometido con un destino solitario y quedar expuesto a un riesgo permanente de incompreensión. Un fragmento póstumo de 1880 se refiere a la «carcajada» de Epicteto en alusión a la situación de falta de reconocimiento que este asumía como ineludible<sup>58</sup>. En *Humano, demasiado humano* se había recogido también una

53 Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII, 117-123, pp. 375-378. Cf. Vegetti, *op. cit.*, pp. 344 ss.

54 GM III 8, OC IV 522-523. Se trata de un ideal ascético alternativo de acuerdo con el que el retiro del mundo por parte del filósofo no responde al ejercicio impersonal de las virtudes cristianas, sino a las condiciones de fecundidad de su propia existencia. En este sentido, en el pasaje se habla del «ascetismo bienhumorado de un animal divinizado».

55 *Ibid.*

56 EH, «Prólogo» III, OC IV 782.

57 Séneca, «De la firmeza del sabio», pp. 49-50.

58 6[352], otoño de 1880, FP II 661. En el fragmento se refleja el capítulo XXII del *Manual* de Epicteto, p. 23: «Si quieres ser filósofo, prepárate para que se rían y se burlen de ti, para que digan: ‘¡Mira, de repente se nos ha hecho filósofo!’ , o bien: ‘¿De dónde se ha sacado ese gesto arrogante de la ceja?’. Pero tú no levantes con arrogancia la ceja y aférrate a lo que parece ser lo mejor, como

cita del *Manual* para concluir que «la sabiduría es un cuchicheo del solitario consigo mismo en pleno mercado»<sup>59</sup>. El retrato de este pensador se completa con el perfil de «ermitaño belicoso que tiene un bien valioso que defender y guardar de la corrupción»<sup>60</sup>. Y justamente «nosotros, ermitaños» es una de las interpelaciones retóricas que pone en juego *Más allá del bien y del mal* a propósito del espíritu libre<sup>61</sup>.

La vida filosófica se muestra abocada al aislamiento y a la marginalidad al menos mientras se articula ese sujeto en primera persona del plural constantemente invocado. Como ya se ha constatado, este *nosotros* descarta la gramática de los sentimientos bondadosos y del amor al prójimo, pero conviene matizar que no sólo a causa de la moral impersonal que administra, sino por la instrumentalización del otro que puede encubrir. La sospecha –junto a una suerte de alternativa que permitirá avanzar hacia al final– se desliza en el siguiente texto de *Aurora*:

Entretanto sigue sin darse respuesta a la pregunta de si se le es *más útil* al otro ayudándole y *socorriéndole* en todo momento – cosa que sólo de modo muy somero puede darse cuando no se pretende intervenir y transformar al otro de manera tiránica – o *haciendo* uno mismo algo que el otro vea con gusto, por ejemplo, un jardín retirado, tranquilo y hermoso, cuyos altos muros protejan de las tempestades y del polvo del camino y tenga también una puerta abierta a la hospitalidad<sup>62</sup>.

Nietzsche contempla una reelaboración del vínculo intersubjetivo que ha de sustraerse al deseo de «intervenir y transformar al otro de manera tiránica». La cuestión que cabe subrayar ahora es que la crítica a la compasión también está motivada por la desconfianza de que su práctica introduzca algún tipo de mejora real en las relaciones entre los seres humanos. En lo que respecta a quien la practica puede limitarse a desembocar en una abrumadora y paralizante melancolía<sup>63</sup>. Pero la persona que es objeto de lástima queda abandonada por su parte también, como consecuencia de la identificación de su debilidad, a la humillación y el desprecio<sup>64</sup>. De acuerdo con la advertencia

si los dioses te hubieran colocado junto a ello. Recuerda que si mantienes firmemente tu actitud, los que al principio se reían de ti terminarán admirándote, mientras que si flaqueas, tendrán un doble motivo para la risa».

59 OSD 386, KSA II 529, OC III 367.

60 6[400], otoño de 1880, FP II 669. En 11[297], noviembre de 1887-marzo de 1888, FP IV 448, el tipo humano estoico se remite al «tipo ermitaño».

61 MBM 230, OC IV 391.

62 A 174, OC III 581.

63 *Ibid.* 134 y 137.

64 *Ibid.* 135, OC III 565. Cf. Epicteto, *Discursos*, VI, 6 «A los que se afligen porque los compadecen».

que contiene el fragmento citado, el trasunto de la compasión amenaza con ser, paradójicamente, el *egoísmo* de quien está insatisfecho consigo y ha de contentar su vanidad a costa de quien exhibe su sufrimiento. Por ello, las actitudes altruistas que se presuponen magnánimas e incondicionadas traducen, según nuestro autor, una amplia fenomenología moral centrada en el propio interés que va de la defensa sutil a la búsqueda de la alabanza y el reconocimiento social, pasando por el afán de contrastar la propia sensación de felicidad e incluso el deseo de distraer el aburrimiento<sup>65</sup>. Contra la pretendida antítesis de los valores, el examen genealógico que se inicia en *Aurora* y *Más allá del bien y del mal* dibuja en la «máscara de la filantropía» la expresión de poder de aquél que quiere ante todo dominar a otro<sup>66</sup>.

*De la genealogía de la moral* aborda el problema reduciendo el campo semántico de lo compasivo a un efecto *creativo* del resentimiento que facilita una suerte de «venganza imaginaria» a quienes sólo saben afirmarse heterónomamente<sup>67</sup>. La retórica de la «gran compasión» funcionaría, por lo tanto, como el recurso de una voluntad de poder débil y reactiva que busca instaurar un sentimiento, a la postre narcisista, de superioridad<sup>68</sup>. Habida cuenta de esta inflexión, su impugnación estaría motivada por el deseo de desenmascarar el odio y la crueldad que pueden entrañar las prácticas morales y no por el menosprecio de la vulnerabilidad. Si para los estoicos, la *apátheia* aspiraba a eliminar pasiones tan nocivas para la vida en común como la ira<sup>69</sup>, para Nietzsche el rechazo de las actitudes compasivas tras su disección genealógica pretende minimizar el margen de acción que el resentimiento ha ampliado en el curso de la moral platónico-cristiana. La cuestión que queda por precisar es la de cómo reenfocar entonces la mirada a los demás sin recaer en la instrumentalización altruista ni en la apatía estoica, cómo abrir la puerta a la hospitalidad desde ese «jardín retirado, tranquilo y hermoso» en el que, de acuerdo con las palabras de *Aurora*, ha de concluir el trabajo de formación de la subjetividad. En el poema que cierra *Más allá del bien y del mal* se da

65 «El que realmente ha realizado sacrificios sabe que quería algo a cambio y que lo recibió –tal vez algo de sí a cambio de algo de sí–, que aquí dio para tener más allá, acaso para ser más en general o sentirse como un ‘más’», MBM 220, OC IV 383. Cf. A 133 y 145; MBM 222.

66 MBM 221, OC IV 383.

67 GM I, 10, OC IV 469.

68 Escribe Nietzsche: «la más nauseabunda especie de los vanidosos, los engendros mentirosos que se afanan a hacer el papel de ‘almas bellas’, y vienen a exhibir en el mercado como ‘pureza de corazón’, envuelta en versos y otras vendas su sensualidad averiada... La voluntad de los enfermos de representar una forma *cualquiera* de superioridad, su instinto para los caminos retorcidos que llevan a tiranizar a los sanos...», GM III, 14, OC IV 532. Cf. M. Ure, «The Politics of Mercy, Forgiveness and Love: A Nietzschean Appraisal»: *South African Journal of Philosophy* 26:1 (2007), 55-68.

69 Cf. M. Nussbaum, *La terapia del deseo*, pp. 620ss.

también acceso a un jardín en el que se dice esperar a los nuevos amigos<sup>70</sup>. En este espacio clausurado –de *altos muros*, como leíamos– a salvo de las inclemencias existenciales a las que se arriesga el filósofo, el cuidado del otro ha de organizarse, al igual que el de uno mismo, en torno a su propia autosuficiencia, quedando su alcance circunscrito, insiste *La gaya ciencia*

a aquellos cuya indigencia entiendes por completo, porque tienen contigo un mismo sufrimiento y una misma esperanza – tus *amigos*: y sólo del modo en que tú te ayudas a ti mismo: – ¡quiero hacerlos más valerosos, más resistentes, más simples, más alegres!<sup>71</sup>.

La referencia expresa al jardín como escena de acogedor retiro, así como el tono en el que se menciona –y elogia– la amistad permiten incorporar, como se avanzaba, otra referencia: la del epicureísmo, que también salpica los escritos nietzscheanos con la promesa de ofrecer «la felicidad de la tarde de la Antigüedad»<sup>72</sup>. El contrapeso que ejerce ayuda a acabar de situar y delimitar el efecto de la inspiración estoica. Nuestro autor se hace eco del enfrentamiento de ambas escuelas en lo que respecta a la concepción de la vida filosófica. Y cabe apuntar, aunque no se dispone aquí de espacio para desarrollar la cuestión, que de Epicuro aprecia, junto a su talante antifundamentalista –«para tranquilizar los ánimos no es necesario en absoluto resolver las cuestiones teóricas últimas y extremas»<sup>73</sup>–, el perfil *más humano* que le presta a quien aspira a la excelencia moral.

El sabio epicúreo muestra, ciertamente, una actitud menos hiperbólica en lo que respecta a las pasiones, imponiéndose un distanciamiento que tolera, no obstante, el afecto y descarta la hipérboles de la imperturbabilidad<sup>74</sup>. Al igual que el estoico, cultiva una existencia alejada del ruido de la ciudad. Pero, a diferencia de este, que paradójicamente asume el imperativo de la acción política, aquel se abstiene plenamente la *res publica* para concentrarse en la amistad (*philia*): «por un amigo llegará a morir» apostilla Diógenes Laercio<sup>75</sup>.

70 MBM 436-437.

71 GC 338, OC III 856.

72 *Ibid.* 45, OC III 762-763. Cf. MBM 200, donde la felicidad epicúrea se presenta como una medicina y una mentalidad tranquilizantes. La simpatía de Nietzsche por Epicuro queda constatada así mismo en HH, «El caminante y su sombra» (CS) 7 y GC 45 y 375. Sin embargo, en otros pasajes como 11[365], noviembre de 1887-marzo de 1888, FP IV 471, el Jardín aparece bajo la perspectiva de la decadencia como suerte de Paraíso en que no hay ya ninguna tarea por hacer, ya no se quiere nada. Sobre la ambivalencia que acusa la lectura nietzscheana, cf. C. García Gual, «Nietzsche y Epicuro», *Estudios Nietzsche* 11 (2011), 41-51.

73 CS 7, OC III 375.

74 Cf. la descripción que Diógenes Laercio hace del sabio epicúreo en *op. cit.*, X, 117-119, p. 558.

75 *Ibid.*, p. 559. Respecto a los estoicos escribe: «Dicen que el sabio actuará en política a no ser que algo se lo impida», VII, 121-123, pp. 377-378. Séneca explicita la diferencia de ambas escuelas

En el Pórtico la preocupación por compaginar el *modus vivendi* filosófico con las rutinas morales de la vida cotidiana obliga a poner en juego, como hace Epicteto, la metáfora del *actor* que se limita a interpretar un papel en lo que respecta a las convenciones y atesora el valor en su interior<sup>76</sup>. En el Jardín la ataraxia se visibiliza acompañándose a la reciprocidad que exige la amistad y a las emociones compartidas que reporta<sup>77</sup>. En este marco *privado* podría facilitarse una alternativa a la moral de la compasión: «Quiero enseñarles lo que ahora tan pocos comprenden y menos que nadie esos predicadores de la compasión (*Mitleid*): ¡la alegría compartida (*Mitfreude*)!»<sup>78</sup>.

Nietzsche acaba contraponiendo, en definitiva, la capacidad de identificarse indiscriminadamente con el dolor ajeno a la de participar de la alegría de los afines, restringiendo a ellos el círculo de la intersubjetividad no instrumentalizable. A modo de balance, puede afirmarse que la fórmula epicúrea podría activarse quizás en el horizonte de superación del nihilismo, pero que, mientras se alarga el tránsito, ha de mantenerse operativo cierto estoicismo. Cuando el envite de la contingencia se antoja demasiado fuerte, sigue siendo una buena técnica del yo. En este sentido *La gaya ciencia* precisa:

Para los hombres con los que el destino improvisa, para aquellos que viven en épocas violentas y en dependencia de hombres bruscos y cambiantes, el estoicismo puede ser muy aconsejable. Pero quien de alguna manera *prevé* que el destino le permite urdir *un largo hilo* hará bien en organizarse de modo epicúreo<sup>79</sup>.

La pauta epicúrea parece, desde luego, más apropiada para desarrollar el programa de *llegar a ser lo que se es*. La comunidad de amigos es sin duda una circunstancia que facilita el ejercicio del *amor fati* porque permite disfrutar de la vida afectiva, pero también porque –aunque no se explicita– ampara la fragilidad del individuo. Al final de su vida intelectual, en un momento de la correspondencia con su madre, Nietzsche, alegando soledad, carencia de amor, ingratitud y el desprecio sufridos, se atribuye «una vulnerabilidad (*Verwundbarkeit*) tan absolutamente ridícula y lamentable» que afirma que prácticamente todo lo que viene del exterior le enferma «y lo más pequeño

en este punto en «De la vida retirada o del ocio» III, en *Tratados morales*. Cf. C. García Gual, «El sabio epicúreo y el sabio estoico»: *Daimon, Revista de Filosofía* 30 (2003), 23-31.

76 Epicteto, *Manual*, XVII. Cf. Vegetti, *op. cit.*, pp. 350ss.

77 «La amistad se origina por las necesidades y los tratos. Es preciso con todo que se haya iniciado así, como sembramos el campo, pero se confirma plenamente en la comunidad de los colmados de placeres», Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 559.

78 GC 338, OC III 856, KSA 3-568. Cf. también Za II, «De los compasivos» y OSD 62, «Alegría compartida».

79 GC 306, OC III 842.

crece hasta convertirse en un monstruo»<sup>80</sup>. La imposibilidad de moderar esta situación extrema y crónica –como la calificaba más arriba– es la que quizás exija perseverar en la *dureza*. Es el momento de recapitular y apuntar para concluir algunas precisiones críticas.

## VI. LAS CONDICIONES DE LA VULNERABILIDAD

Las presentes páginas han querido aproximarse al paisaje del nihilismo desde la posición de un individuo que ha de afrontar su exposición radical a lo contingente. La lectura estoica ha servido para explorar un ideal ético de autosuficiencia que centra la formación del sujeto en el *sí mismo* y que Nietzsche resignifica en unas coordenadas hermenéuticas. Consecuentemente, el *amor fati* ha trasladado el plano de la reconciliación al proyecto de *llegar a ser lo que se es* que no tiene, como se ha visto, un desenlace apático ni solipsista, puesto que anhela también consolidar ciertos vínculos. Sin embargo, esta política de la subjetividad se encuentra con algunos límites que difuminan su capacidad de hacerse cargo de ese estado vulnerable que nuestro autor diagnostica en primera persona como síntoma moral del presente.

El primero de ellos cuestiona el efecto de esta reconciliación narrativa en el mundo y puede trazarse con H. Arendt. En *La vida del espíritu* argumenta que la intempestiva vuelta a una comprensión del tiempo como eterno retorno anula la eficacia de la noción de sujeto. A su entender, para *poder comenzar* algo la voluntad necesita la perspectiva de un futuro inédito compatible con la innovación y la transformación. La declaración de *amor fati*, junto con la afirmación de la inocencia del devenir que de ella se desprende, dificultaría, no obstante, la elaboración de criterios normativos y confluiría, en definitiva, con la renuncia a intervenir en el espacio de lo común. Lo que interesa enfatizar es que, según Arendt, el esfuerzo del yo nietzscheano por construir un sentido propio se limita por ello a un «ejercicio mental», a una experiencia hermenéutica que se presume casi incomunicable y que acaba sumiéndose por ello en la «quietud»<sup>81</sup>. Se trataría de una versión nihilista de la *vita contemplativa* que puede contribuir a pensar una suerte de autonomía «importante sólo para quienes viven fuera de las comunidades políticas como individuos solitarios», pero no relevante desde el punto de vista intersubjetivo<sup>82</sup>.

80 Carta a Franziska Nietzsche del 17 de febrero de 1888, CO VI 119, KSB VIII 256.

81 H. Arendt, *La vida del espíritu*, Barcelona: Paidós, 2010, pp. 402 y 405. Cf. el capítulo dedicado a Arendt en V. Lemm, *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, México: Fondo de Cultura Económica, 2013, pp. 93ss.; y también H. W. Siemens & V. Roodt (ed.), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008, pp. 395 ss.

82 Arendt, *op. cit.*, p. 433.

Asumiendo con Arendt que la gestión del yo está comprometida con los otros, viéndose tanto posibilitada como dificultada por ello, se avistaría un segundo límite. De acuerdo con él, cabría advertir que Nietzsche no presta suficiente atención a las condiciones *materiales* de la vulnerabilidad que – como se evidencia en los pasajes epistolares citados– dependen también del reconocimiento y de la reciprocidad entre individuos. Dichas condiciones remiten directamente al marco de una vida compartida que debe poder articularse más allá del círculo de quienes se descubren afines<sup>83</sup>. En este punto podría señalarse así mismo, como tercer límite, que la censura nietzscheana de la compasión resulta modo modulada y tan hiperbólica como la reprobada *apátheia*. Queda reducida a un sentimiento excluyente del cuidado de sí, obviándose que no siempre administra impersonalidad o encubre resentimiento y que su eliminación también puede allanar la instrumentalización del otro. A pesar del contrapeso epicúreo, el ideal estoico de autosuficiencia se recicla y aquilata en la clave a la que apela de principio a fin la filosofía nietzscheana: el *pathos de la distancia*. Este permite acentuar ciertamente en la comprensión de lo intersubjetivo la diferencia y la pluralidad, pero interrumpe la ampliación de la igualdad fuera del estrecho perímetro de la amistad.

Al final de estas páginas, conviene dejar anotado que las circunstancias de la vulnerabilidad exceden las propias capacidades narrativas del sujeto e impiden que pueda consumir en rigurosa primera persona del singular el proyecto de *llegar a ser lo que es*. Y quizás alguna intuición al respecto sea lo que le lleva a Nietzsche a acudir a la Stoá. A pesar de la ambivalencia rastreada, el recurso a la *dureza* a la que exhorta esta escuela no se descarta nunca completamente. Es cierto que el *autoendurecimiento* (*Selbst-Verhärtung*) estoico se integra en última instancia –como el epicureísmo, por otra parte– en el movimiento de la *décadence* y acaba engrosando las formas del nihilismo pasivo<sup>84</sup>. Pero, a la espera de la pauta de su superación, que se marca en un registro tan sugerente como impreciso, se contempla como una práctica de resistencia, como un intento de no perder el hilo autobiográfico en un escenario entregado a la contingencia. La residual invocación de ese *nosotros, últimos estoicos* quizás ponga en evidencia la insuficiencia de la filosofía nietzscheana para lograr esbozar un pensamiento de la vulnerabilidad.

83 CI 37, OC IV 674.

84 11[375], noviembre de 1887-marzo de 1888, FP IV 476, KSA XIII 169; 10[42], otoño de 1887, FP IV 310.

