



NIETZSCHE FRENTE A LA FORTUNA

Un análisis a partir de Martha Nussbaum

Tesis para optar al grado de Licenciado en filosofía

Estudiante: Eduardo Planck Contreras

Profesor guía: Dr. Raúl Villarroel Soto

Profesor ayudante: Dr.(c) Nicolás Rojas Cortés

Santiago, 29 de noviembre de 2023

Índice

Abreviaturas	2
Referencias y citación	3
Resumen	4
Introducción	7
Sección 1: Las posiciones clásicas	15
Posición platónica	17
Posición trágico-aristotélica	20
Síntesis de la sección	23
Sección 2: Sobre la relación entre Nietzsche y el estoicismo	25
Sección 3: Nietzsche frente a las posiciones clásicas	34
Conclusiones	48
Referencias bibliográficas	52

Abreviaturas

Las abreviaturas seguidas son las mismas utilizadas en las Obras Completas de la editorial Tecnos, inspiradas por los títulos en alemán:

AC	<i>El anticristo</i>
EH	<i>Ecce homo</i>
FW	<i>La gaya ciencia</i>
GD	<i>Crepúsculo de los ídolos</i>
GM	<i>La genealogía de la moral</i>
GT	<i>El nacimiento de la tragedia</i>
JGB	<i>Más allá del bien y del mal</i>
M	<i>Aurora</i>
MA	<i>Humano, demasiado humano</i>
NW	<i>Nietzsche contra Wagner</i>
WM	<i>La voluntad de poder</i>
Za	<i>Así habló Zaratustra</i>
OC	<i>Obras completas</i>
FP	<i>Fragmentos póstumos</i>

Referencias y citación

A fin de que se puedan identificar rápidamente las obras de Nietzsche señaladas, pero intentando reducir en la medida de lo posible el espacio que las referencias ocupen en el cuerpo del texto sin perder precisión, se procederá de la siguiente manera.

Para las referencias, se indicará solamente la abreviatura seguida de las especificaciones propias de cada texto. Para las citas directas, se señalará además la paginación y, para los libros publicados, el volumen de las Obras Completas (años-años) de Tecnos en el que se encuentran. *La voluntad de poder* siempre es referida a partir de la edición inglesa de Kauffman (año) señalada en las referencias bibliográficas. Se ha consultado las KSA para las especificaciones de los términos originales.

Con el objetivo de que las citas de Nietzsche se presenten de forma homogénea, las correspondientes a la *Voluntad de poder* se han traducido autónomamente.

El resto de la bibliografía se mantendrá en el idioma original y referida siguiendo APA 7 y las citaciones canónicas para los textos clásicos.

Resumen

En *La fragilidad del bien*, Martha Nussbaum investiga la relación entre fortuna, entendida como el conjunto de cosas relevantes para los agentes pero que no dependen de su actuar, y 'vida buena', comprendiéndose esta como traducción para la *eudaimonía* griega, en la tragedia y la filosofía antigua, dentro de esta última, particularmente en Platón y Aristóteles. Se propone en la presente tesis llevar a cabo dicha indagación teniendo como objeto la filosofía nietzscheana, lo cual viene sugerido tanto por la fuerte influencia que el pensador alemán ha ejercido en relación con los tópicos relevantes para la misma como por comentarios de la propia filósofa estadounidense.

La propuesta se articula en relación a los tres problemas fundamentales de *La fragilidad*: 1) determinar el valor de los 'bienes contingentes', es decir, aquellos que están especialmente expuestos a la fortuna como la amistad, el amor y las posesiones, tienen para la vida buena; 2) establecer la posibilidad de que el bien en su conjunto sea armónico, es decir, si todos los bienes son compositibles entre sí o, en caso contrario, pueden existir situaciones en las que la adquisición de un bien requiera necesariamente el desprendimiento de otro; 3) por último, determinar el rol de la corporalidad y los bienes sensibles para la vida buena. El concepto de 'vida buena' imperante en estas tres interrogantes responde, tal como lo presenta Nussbaum, a la caracterización aristotélica formal del mismo, cuyos elementos componentes no son problemáticos para la filosofía nietzscheana, aun cuando ciertos pasajes de pudiesen aparentarlo.

A fin de orientar el trabajo hermenéutico, se hará uso de la propia obra de Nussbaum, analizando críticamente su lectura de Nietzsche a fin de establecer a partir de ahí algunas características relevantes del pensador alemán en lo concerniente a la relación entre fortuna y ética, las cuales serán utilizadas para contrastar a Nietzsche con los pensadores clásicos tal como son presentados por Nussbaum, de tal manera que se revele la posición del de Sils-Maria en torno a los elementos clave para establecer su concepción acerca del rol de la fortuna para la vida buena.

Para llevar a cabo lo anterior, se describen las posiciones clásicas presentadas por Nussbaum en *La fragilidad del bien* y se establecerán elementos relevantes para erigir una postura en torno a la relación entre fortuna y ética, tomando en consideración los aspectos clave en los planteamientos trágicos, a saber: concepto del bien, modo del razonamiento práctico, horizonte valorativo (y el rol de lo corporal en este), nivel de autosuficiencia o necesidad, rol del sufrimiento en la vida buena (sección 1).

Posteriormente, se exponen a grandes rasgos la caracterización en la que Nussbaum presenta a Nietzsche como un neo-estoico. Luego se da cuenta las carencias de dicha interpretación teniendo a la vista evidencia textual en la que el alemán rechaza rotundamente a dicha escuela helenística, dado su afán de extirpar las pasiones. Sin embargo, se desarrolla la visión de Michael Ure, quien sostiene que, pese a la pretensión nietzscheana de alejarse del estoicismo, las raíces del filósofo de Sils-Maria están tan arraigadas a aquella escuela que no puede rechazarla sin contradecirse, atendiendo a que el concepto de 'eterno retorno' requeriría la extirpación de las pasiones. Finalmente, se presenta una solución a la supuesta contradicción profundizando en el afán nietzscheano de amplitud e incorporación (sección 2).

Luego, tomando como base las conclusiones de la sección anterior, se desarrollan similitudes y diferencias con las posiciones clásicas. La relevancia que Nietzsche otorga a la amplitud y la incorporación lo hacen incompatible con la postura platónica y lo acercan a la posición trágico aristotélica. Si bien concuerdan en aspectos importantes respecto al rol del sufrimiento, los motivos que generan estas similitudes son radicalmente distintos, tal como se ve expresado en sus contrapuestas posturas acerca de la compasión. Esto conducirá a un análisis más detallado en torno al mismo y el rol que este posee en la generación del valor y, por ende, en el concepto nietzscheano del bien, el cual viene siempre ligado a aspectos contingentes (sección 3).

Por último, se concluye que el rol de los bienes contingentes y los valores en Nietzsche están ligados a contextos situacionales, de tal forma que son variables y

no pueden conformar conjuntos armónicos estables, lo cual se debe al rol de la corporalidad en la construcción de los mismos. En definitiva, se genera una posición en torno a la relación entre fortuna y ética no teleológica sino centrada en las situaciones específicas, considerando contextos tanto individuales como colectivos y culturales. Finalmente, queda mencionada la relación e influencia que esto podría tener en términos políticos y en discusiones contemporáneas acerca de la felicidad.

Introducción

“Pero la excelencia humana crece como una vid, nutrida del fresco rocío y
alzada al húmedo cielo entre los hombres sabios y justos”.

Odas nemeas, VIII, 40-2

Con este fragmento de las *Odas nemeas*¹ de Píndaro se abre la *Fragilidad del bien* de Martha C. Nussbaum (1995, p. 27). En él se pone de relieve el carácter necesitado del ser humano: existen aspectos importantes para una vida plena que no dependen del individuo. El texto de Nussbaum, publicado por primera vez el año 1986, se dedica a abordar este tema desde una perspectiva filosófica con relación a la tradición antigua, particularmente en los poetas trágicos junto a Platón y Aristóteles. La investigación llevada a cabo versa entonces acerca del rol que cumple la fortuna, entendida esta como “lo que no le ocurre por su propia intervención activa, lo que simplemente *le sucede*, en oposición a lo que hace” (Nussbaum, 1995, p. 31), en la excelencia humana o *eudaimonia*, busca determinar cuáles son los límites de la agencia humana en lo que respecta a la vida buena y hasta qué punto puede ser esta autosuficiente.

Claramente, los temas de fondo aquí tratados no son exclusivos de la filosofía antigua y pueden expandirse más allá de esta. La filosofía de Friedrich Nietzsche es susceptible de un análisis de este tipo y, es más, existen algunos elementos que sugieren la pertinencia de este enmarcado en el pensamiento del filósofo alemán. De hecho, la propia Nussbaum parece considerar que esta investigación es posible e inclusive señala algunos puntos iniciales al respecto; en relación con sus interpretaciones de la crítica nietzscheana de la compasión, plantea que:

The full assessment of these views would require nothing less than a complete account of the human good: for one would need to decide how much worth persons and things and events outside ourselves actually have in the planning and conduct of our lives; what needs we actually have from the world and to what extent those needs can be

¹ VIII, 40-2.

removed by a new attitude of self-command toward and within oneself. These questions obviously cannot be answered here; and yet I want to give some suggestions about where I think the evaluator of Nietzsche should begin in thinking about them. (1994, pp. 156-157)

Como se podrá apreciar de mejor forma a medida que se profundice en el contenido de *La fragilidad*, la similitud de las temáticas de este libro con las del párrafo citado son evidentes.

Sumado a lo anterior, varios de los tópicos más relevantes de la obra que nos compete de esta autora son asimismo aspectos fundamentales del filósofo alemán: la autosuficiencia, las actitudes frente al destino, el valor, etc., lo cual hace razonable pensar en la aplicación de las preguntas de la filósofa de Chicago en este terreno.

En el presente trabajo de tesis se buscará desarrollar una expansión de los aspectos fundamentales de la investigación acerca de la relación entre fortuna y ética a la filosofía de Friedrich Nietzsche. Cabe aclarar de inmediato que no se pretenderá abordar ni todos los aspectos tratados en el texto de Nussbaum ni todos los ámbitos y alcances que el asunto podría tener dentro del marco filosófico del pensador alemán. En cambio, el trabajo se centrará en establecer las bases para resolver los tres problemas principales que articulan el tratado de la reconocida filósofa estadounidense sin entrar en todas las ramificaciones que estos pueden generar.

El primero de estos refiere al valor de lo que Nussbaum llama, y seguiremos llamando aquí, 'bienes contingentes', los cuales refieren a aquellas cosas que ordinariamente se conciben como elementos constitutivos de la vida buena y que están especialmente expuestas a la fortuna, como la amistad, el amor y las posesiones (Nussbaum, 1995, pp. 33-34). En segundo lugar, se plantea el problema acerca de las relaciones entre los distintos bienes, los cuales, cabe aclarar, no refieren solo a cuestiones externas, sino que también podrían considerarse dentro de estos a características y virtudes como la sabiduría, la bondad o la belleza. La pregunta es si es que acaso estos bienes pueden constituir un 'conjunto armónico',

vale decir, si es que todo lo que posee valor es componible o si, en cambio, pueden existir escenarios en los que el agente tendrá que optar entre dos alternativas en las que necesariamente se verá mermado de un bien, sin tener él responsabilidad en la generación de escenario; en términos simplificados, la pregunta por la posibilidad del conflicto trágico (Nussbaum, 1995, p. 34). Por último, está la pregunta por el rol de los aspectos irracionales del ser humano: la corporalidad, los apetitos sensibles y las pasiones, los cuales pueden ser difíciles de controlar para los agentes, atándolos al mundo de lo mudable y lo dependiente, de tal manera que “suponen un acentuado peligro de conflicto práctico y, en consecuencia, de fracaso contingente en la aspiración a la vida buena” (Nussbaum, 1995, p. 35).

Para no llevar a cabo esta empresa *ex nihilo* y sumergirnos sin orientación alguna en la extensa obra del pensador alemán, se tomará el propio trabajo de Martha Nussbaum para poder estructurar la investigación. En *Pity and mercy. Nietzsche's stoicism* (1994), la autora hace una lectura del filósofo alemán en la cual lo considera como un estoico posmoderno y posromántico (p. 140). Un análisis crítico de los planteamientos de Nussbaum permitirá obtener algunos elementos iniciales para comprender la posición de Nietzsche respecto a la relación entre fortuna y ética, puesto que en la escuela estoica este aspecto es crucial. Luego, las premisas base obtenidas a partir de dicha reflexión serán contrapuestas con las posiciones clásicas expuestas en *La fragilidad* a fin de poder apreciar las similitudes y diferencias que el autor de *Así habló Zaratustra* tiene respecto a ellas, lo que conduce de forma directa a los aspectos necesarios para referirse a los tres problemas centrales.

Podrían generarse dudas acerca de si acaso las preguntas planteadas tienen sentido en relación a la filosofía de Nietzsche. Aplicar interrogantes formuladas bajo un marco conceptual determinado a un sistema regido de otra manera debe hacerse con la precaución de considerar si lo que se obtendrá como resultado puede llegar a ser realmente representativo de lo establecido en dicho sistema. Más aún, ignorar este asunto a la hora de hacer comparaciones implica el riesgo de que estas resulten vacías al no advertir la inexistencia de un eje que permita hacer la

comparación. No abordar este asunto relegaría, entonces, la metodología ya expuesta a una base sumamente inestable, considerando la enorme distancia temporal y cultural entre la antigüedad clásica griega y la unificación alemana de la segunda mitad del s. XIX.

Si bien, como se mencionó, la propia Nussbaum parece implícitamente estar de acuerdo con la posibilidad de llevar a cabo esta investigación e incluso ya sugiere algunas comparaciones respecto a los antiguos: en el texto central de este trabajo, sugiere una similitud entre Platón y el alemán en torno al afán de superación (p. 226), mientras que en *Pity and mercy. Nietzsche's stoicism* señala que su crítica a la compasión se opone a la tradición trágica y que su valoración de algunos bienes coincide con la de Aristóteles (p. 149; pp. 157-158).

Si bien estos planteamientos de Nussbaum y la afinidad temática apoyan la viabilidad del desarrollo del presente trabajo, se debe profundizar aún en las condiciones necesarias para poder responder a las preguntas centrales de este. En particular, se debe escrutar el concepto de 'vida buena', 'florecimiento humano', 'eudaimonía', puesto que con relación a él se articulan las preguntas centrales. Se hace especialmente relevante abordar el uso que se hará aquí de este término dado que Nietzsche en más de una ocasión se muestra contrario a la pretensión de alcanzar la felicidad: "Los antiguos buscaban la felicidad [*Glück*] y la verdad — limitémonos a buscar por todas las partes en las cosas la no-verdad y la desgracia" (FP I 34[30]); "¿Acaso aspiro yo a la felicidad [*Glücke*]? ¡Yo aspiro a mi obra!" (Z IV "El signo"; OC IV, p. 279); "Ya sea hedonismo o pesimismo, utilitarismo o eudemonismo (...) son modos de pensar superficiales e ingenuidades" (JGB 225; OC IV, p. 386). No obstante, estas similitudes en el uso de las palabras no implican necesariamente que se apunte al mismo referente. Para descartar estos posibles obstáculos se buscará precisar el uso que se dará al término 'eudaimonia'. Si bien este es un concepto clave de la historia de la filosofía acerca del cual pueden ensayarse múltiples interpretaciones y encontrarse bibliografía a montones, lo que interesa acá es la forma en que es usado en *La fragilidad*, por lo que no se profundizará más de lo necesario para esto, sino sólo hasta lo requerido para los

propósitos de este texto. No se llevará a cabo el movimiento inverso de determinar el uso de 'Glück' en las obras de Nietzsche, puesto esto sería un trabajo muy extenso y no es fundamental para el objetivo planteado.

Para dar cuenta de la forma en que ella utiliza el concepto, Nussbaum (1995, pp. 33-34) alude a aquél famoso pasaje de la *Ética a Nicómaco* en el que se refiere al bien "supremo entre todos los bienes que pueden realizarse", del cual:

casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad [*εὐδαιμονία*], y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero acerca de qué es la felicidad, dudan y no lo explican del mismo modo. (Aristóteles, 2009, 1095a18-22; cursivas propias).

Lo primero que la estadounidense busca aclarar es que si bien el término suele traducirse como 'felicidad' [*happiness*], ella prefiere traducirlo como 'vida buena humana' [*human good life*] (pero por razones de estilo lo abrevia simplemente como 'vida buena'), aunque también acepta traducirlo como 'florecimiento humano' [*human flourishing*]. Esta decisión obedece a intentar no perder en la traducción un aspecto clave de la *eudaimonía*, explícito en la definición de Aristóteles que es su carácter activo, es decir, se relaciona directamente con las acciones llevadas a cabo por los seres humanos y no se reduce sólo a estados psicológicos, como podría entenderse nuestro concepto contemporáneo de felicidad (1995, pp. 33-34). No obstante, dicha dimensión no debe ser dejada de lado, puesto que a lo largo de toda la investigación de Nussbaum se evalúan las disposiciones subjetivas ya sea frente a los distintos eventos que acontecen en el mundo como en relación a las propias acciones, entendiendo que determinadas formas de sentir pueden ser elementos constitutivos de la vida buena; por ejemplo, una forma de vida sensible al dolor no sería propia del *eudaimón* estoico, pero sí (como se verá luego) del aristotélico (Yáñez Canal y Pinedo Cantillo, 2017, p. 58).

Hay que detenerse también en el calificativo de humano, que si bien puede parecer obvio, obedece a una razón importante a ojos de Nussbaum, y es que existen cosas, o relaciones entre cosas, que pueden ser o parecernos buenas para

otras formas de existencia, pero que no lo son necesariamente para una existencia humana² (Nussbaum, 1995, pp. 29-31). Esta precisión no es relevante a la hora de indagar en la posibilidad de responder a las preguntas acerca de la relación entre eudaimonia y fortuna, pero sí a la hora de evaluar la corrección de las propuestas, especialmente considerando el afán nietzscheano de superación del hombre.

Por último, hay que aclarar el status ontológico de este “bien supremo”, tal como lo entiende Nussbaum, y es que ella, siguiendo a Aristóteles y siendo coherente con su relación con la actividad, usa este término para referirse a una *praxis* más que un estado (Pinedo Cantillo, 2019, p. 193), de tal forma que, en la interpretación adoptada en *La fragilidad*, “para el pensamiento griego y helenista, la obtención de la perfección armónica en el ser humano no depende de la búsqueda de un estado más allá de su propia naturaleza” (Parra Cortés, 1998, p. 63). Esto significa que la *eudaimonía* no requiere, por concepto, apelar a ningún principio trascendente, a diferencia de algunas nociones sobre la excelencia humana conformadas por un platonismo tardío judeo-cristiano (Parra Cortés, 1998, p. 63), de tal forma que no apela a entidades supraterrrenales ajenas al sistema nietzscheano.

Entonces, el asunto versa acerca de si en Nietzsche existe una *praxis* superior que contemple una pauta de acción y de disposiciones subjetivas apropiadas para los seres humanos. Siguiendo a Firestone (2017), dicha *praxis* existe y se encuentra establecida en la figura del *übermensch* (p. 378), la cual está claramente determinada como un ideal de vida superior (Z “Prólogo de Zaratustra”, 4), el cual requiere de la conformación de una subjetividad que posea algunas características determinadas, por ejemplo, que se disponga a amar cada suceso que le acontece y desear su eterna repetición (FW 276; 341). Dichas disposiciones subjetivas derivan en la creación de principios prácticos que cada individuo se autoimpone en vez de obedecer a normas morales universales (Rutherford, 2011,

² Téngase presente la siguiente frase de Aristóteles (1988): “Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios.” (p. 52).

pp. 525-529), de tal forma que no es problemático buscar una *eudaimonía*, al menos así entendida, en Nietzsche; incluso, Firestone (2017) es de la opinión que:

Nietzsche seems to espouse a virtue ethics in which he focuses on character rather than rules, and on specific situations instead of universal principles and tests to determine right from wrong. As such, it seems appropriate to compare the two views as competing systems of virtue or character ethics. (p. 394)

Dado que el asunto de la especificidad humana concierne, como ya se dijo, a la corrección de la postura y no a su posibilidad (porque presumiblemente toda teoría ética va dirigida a los seres humanos), este asunto no se profundizará aquí. No obstante, deseo hacer notar desde ya que las limitaciones del ser humano son de suma relevancia para Nietzsche, puesto que, como postula en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, es su condición de animal enfermo la que impulsa al hombre a la creación de estructuras culturales (Ure, 2009, p. 63). Zaratustra muestra, asimismo, interés por este asunto: “No queráis nada por encima de vuestra capacidad: hay una falsedad perversa en quienes pretenden ir por encima de su capacidad.” (Z IV “Del hombre superior” 8, OC IV p. 253).

Considerando todo lo anterior, se concluye que es posible encontrar una propuesta de *eudaimonía*, ateniéndose al uso que hace Nussbaum del término, dentro de la filosofía de Friedrich Nietzsche. Michael Ure (2009) inclusive sostiene que para este autor “the central motivation for philosophizing is the urgency of human suffering and that the goal of philosophy is human flourishing, or *eudaimonia*” (p. 63).

A fin de aproximarnos al objetivo propuesto, se describirán las posiciones clásicas presentadas por Nussbaum en *La fragilidad del bien* y se establecerán elementos relevantes para erigir una postura en torno a la relación entre fortuna y ética, tomando en consideración los aspectos clave en los planteamientos trágicos, a saber: concepto del bien, modo del razonamiento práctico, horizonte valorativo (y el rol de lo corporal en este), nivel de autosuficiencia o necesidad, rol del sufrimiento en la vida buena (sección 1).

Posteriormente, se expondrá a grandes rasgos la caracterización en la que Nussbaum (1994) presenta a Nietzsche como un neo-estoico. Luego se dará cuenta de las carencias de dicha interpretación teniendo a la vista evidencia textual en la que el alemán rechaza rotundamente a dicha escuela helenística, dado su afán de extirpar las pasiones. Sin embargo, se desarrolla la visión de Ure (2009), quien sostiene que, pese a la pretensión nietzscheana de alejarse del estoicismo, las raíces del filósofo de Sils-Maria están tan arraigadas a aquella escuela que no puede rechazarla sin contradecirse, atendiendo a que el concepto de 'eterno retorno' requeriría la extirpación de las pasiones. Finalmente, se presenta una solución a la supuesta contradicción profundizando en el afán nietzscheano de amplitud e incorporación (sección 2).

Luego, tomando como base las conclusiones de la sección anterior, se desarrollan similitudes y diferencias con las posiciones clásicas. La relevancia que Nietzsche otorga a la amplitud y la incorporación lo hacen incompatible con la postura platónica y lo acercan a la posición trágico aristotélica. Si bien concuerdan en aspectos importantes respecto al rol del sufrimiento, los motivos que generan estas similitudes son radicalmente distintos, tal como se ve expresado en sus contrapuestas posturas acerca de la compasión. Esto conducirá a un análisis más detallado en torno al mismo y el rol que este posee en la generación del valor y por ende, en el concepto nietzscheano del bien, el cual viene siempre ligado a aspectos contingentes (sección 3).

Por último, se concluye que el rol de los bienes contingentes y los valores en Nietzsche están ligados a contextos situacionales, de tal forma que son variables y no pueden conformar conjuntos armónicos estables, lo cual se debe al rol de la corporalidad en la construcción de los mismos. En definitiva, se genera una posición en torno a la relación entre fortuna y ética no teleológica sino centrada en las situaciones específicas, considerando contextos tanto individuales como colectivos y culturales. Finalmente, queda mencionada la relación e influencia que esto podría tener en términos políticos y en discusiones contemporáneas acerca de la felicidad.

Sección 1: Las posiciones clásicas

Según lo explicado anteriormente, se comenzará con la exposición de las perspectivas presentadas por Nussbaum, las cuales han sido llamadas “trágico-aristotélica” y “platónica”. Es menester aclarar aquí que el uso referencial que se hará de estas interpretaciones no supone un compromiso con la veracidad de estas, ya que no es necesario hacerlo. Independientemente de si dichas perspectivas corresponden realmente a lo dicho por los autores, su potencial como referentes para guiar esta investigación sigue siendo la misma. Tomando en cuenta esta consideración, lo más exacto sería escribir constantemente ‘postura platónica’ y ‘postura trágico-aristotélica’, pero por cuestiones de estilo, se usarán los nombres ‘Platón’, ‘Aristóteles’ y ‘los trágicos’ al referirnos a estas visiones.

La filósofa concluye el capítulo introductorio del texto en cuestión presentando dos listas de características, expresadas en gran medida con un lenguaje poético, metafórico, que la autora utiliza para generar una idea amplia acerca del espíritu de ambas formas de pensamiento. Estos listados vienen seguidos por una descripción muy sintética y clara de su interpretación respecto a las posturas de los pensadores griegos. Como considero que este recurso resulta sumamente útil para facilitar la comprensión de las ideas, se citará el pasaje en cuestión:

A	B
agente como cazador, trampero, varón	agente como planta, niño, mujer (o con elementos del varón y la mujer).

agente puramente activo	agente tanto activo como pasivo-receptivo
fin: actividad ininterrumpida, control, eliminación del poder de lo exterior	fin: actividad y receptividad; control ponderado con un riesgo limitado; vivir bien en un mundo donde lo exterior tiene poder
alma dura, impenetrable	alma blanda, porosa, aunque con una estructura definida
confianza depositada sólo en lo inmutable y completamente estable	confianza depositada en lo mutable e inestable
intelecto como pura luz del sol	intelecto como agua que fluye, que se da y se recibe
vida buena en soledad	vida buena con los amigos, los seres queridos y la comunidad

(...) De forma muy aproximada, mi razonamiento girará en torno a las ideas siguientes: la tragedia estructura ambas normas, A y B, criticando A con referencia al valor específicamente humano que sólo B contiene; Platón, juzgando intolerables los riesgos que entraña B, elabora una notable versión de A, que él mismo critica en un momento posterior por no tener en cuenta algunos valores humanos importantes; Aristóteles estructura y defiende una versión de B, afirmando que responde a nuestras intuiciones prácticas más profundas sobre la relación apropiada con la fortuna de un ser que se sitúa a medio camino entre los dioses y las bestias y es capaz de contemplar valores que se hallan fuera del campo de visión de unos y otras (pp. 49-50)³.

El objetivo de este apartado será describir ambas posiciones e identificar los criterios principales a partir de los cuales Nussbaum plantea las distinciones entre estas. Dichos criterios permitirán orientar posteriormente la indagación respecto a la postura de Nietzsche acerca de la relación entre ética y fortuna.

Posición platónica

Empezaremos por la postura platónica, la cual busca escapar de la fortuna lo máximo posible. La estrategia utilizada para ello es construir un sistema de valores en el que lo intrínsecamente valioso se reduce a un solo bien supremo que no admita ningún tipo de contradicción interna. Este bien debe poseer una 'moneda', esto es, un criterio con el que pueda evaluarse el valor de todas las cosas (p. 102). Uno de los ejemplos más claros que se encuentran en la tragedia es el caso de Creonte. Este, sostiene Nussbaum, valora solo una cosa: la ciudad y, por ende, todo evento lo evalúa en función del respeto a la ley civil y la autoridad. Ateniéndonos a las costumbres griegas, la situación de Creonte en relación a Polinices, su sobrino muerto a quien considera un traidor de la polis, debiese ser conflictiva para aquél,

³ Para no sobrecargar el texto de esta sección que es eminentemente descriptiva, las referencias que indican sólo página referirán siempre a Nussbaum (1995).

porque le presenta dos obligaciones difíciles de compatibilizar: como gobernante, debe procurar el castigo al traidor, mientras que, como familiar, debe hacerse cargo de los ritos fúnebres de su sobrino; la fortuna lo ha puesto en una situación de conflicto. No obstante, la construcción de un sistema ético con poca amplitud valorativa lo resuelve rápidamente, pues esta perspectiva considera de antemano que sólo una de las opciones tiene valor, en este caso, la que guarda relación con el bien de la ciudad: impedir el entierro de un traidor (que ya no es visto como un familiar) da a conocer a la ciudad la gravedad de aquél delito (pp. 94-105).

La estructura a través de la cual Platón se enfrenta a la fortuna es la misma, pero con la gran diferencia de que, en su caso, el esquema del valor es construido a través de una meditación más profunda, por lo que sus convicciones terminan siendo más persuasivas que las del rey de Tebas. Platón constituye una verdadera *téchne* ética para controlar lo contingente, un método a través del cual poder enfrentar y salir victorioso frente a cada situación. Para conseguir tal grado de precisión, plantea Nussbaum, se debe reducir necesariamente el horizonte de lo relevante para la vida buena, siendo así que lo único realmente valioso para Platón es la 'idea del bien', cuya moneda de cambio es, tal vez contraintuitivamente, el placer (p. 163). Para entender esta aparente rareza, es necesario reiterar que aquello que cumple el rol de medida en la construcción restrictiva de ideales éticos es homogéneo y aplicable para todas las cosas, es decir, todo puede medirse, en este caso, en relación al placer. Dado esto, las elecciones éticas se basan en discernir cuál de las alternativas es cuantitativamente superior en cuanto al placer. Lo que Platón sostiene entonces es que la mejor forma de vida es la del filósofo porque permite alcanzar la existencia más placentera, que es la intelectual, dado que esta proporciona un placer estable y que no está sometido a posibles complejidades, a diferencia de otros placeres que son los más apreciados por el vulgo, como el proveniente de las relaciones sociales o los apetitos sensibles (pp. 199-201). Lograr esta máxima forma de vida se consigue mediante la reflexión intelectual, ya que esta permite reconocer que aquello que ordinariamente se busca, vale decir, el placer, se consigue de la manera más perfecta mediante la vida contemplativa y no por las otras vías que son más aparentes. Es en este sentido en

el que la ética de Platón es planteada como una *téchne*: mediante un procedimiento de cálculo adecuado que puede ser, en principio, realizable por cualquiera que esté en condiciones de razonar, es posible determinar la mejor forma de actuar, independiente de las circunstancias.

Esta forma de valorar las cosas en vistas de una 'moneda' homogénea implica tener que dejar de lado los aspectos particulares de los distintos objetos de valor. Todo esto queda manifiesto en la visión del amor defendida en el *Banquete*. Nussbaum explica el discurso de Diotima bajo el siguiente esquema: cuando un joven enamorado X desea a Y, lo que X desea es la belleza de Y. Si lo que se desea es la belleza de Y, entonces puede quererse igualmente la belleza de cualquier otro individuo, por lo tanto, no es razonable la desesperación por el amor de un sujeto particular. Este procedimiento continúa comparando las distintas bellezas (no sólo las corporales) para luego concluir que la belleza de las almas es más honorable que las del cuerpo. El mismo mecanismo de comparación y asimilación termina por reconocer la belleza inicial como la misma de las leyes, instituciones y ciencias, hasta que finalmente "el iniciado (...) es capaz de concebir la totalidad de la belleza como un vasto océano, cuyos elementos son diminutas gotas, indistinguibles cualitativamente" (p. 247). Este método de ascensión contemplativa se sirve del supuesto de que toda belleza es cualitativamente homogénea, es decir la diferencia de belleza entre Sócrates y Agatón, o entre Sócrates y las leyes de Euclides, es solamente de cantidad y no de características (p. 243-247).

Con estos elementos ya se puede construir la posición de Platón en torno a las preguntas troncales (o, al menos, los aspectos de ella necesarios para los fines de esta investigación). Aquellas cosas especialmente expuestas a la fortuna y que se consideran valiosas de ordinario participan de la idea del bien y producen cierto placer, pero este es cuantitativamente mucho menor que el que produce la belleza de lo inmutable, por lo que aquellas terminan convirtiéndose en un obstáculo que retiene al vulgo en el goce de lo sensible y terrenal, incluyendo a los apetitos corporales, exponiéndose innecesariamente a la fortuna. Asimismo, el conflicto

entre bienes es inocuo, puesto que al ser todos cualitativamente iguales, el asunto se remite a discernir la cantidad de valor de las alternativas en disputa.

Posición trágico-aristotélica

Aristóteles, por principio, no revolucionará ni transformará radicalmente la percepción común acerca de la fortuna, puesto que su objetivo filosófico corresponde justamente a poder explicar las intuiciones de los miembros de su comunidad, los *phainómena*, lo que se les aparece, otorgándoles un sustento y resolviendo las problemáticas que podrían suscitar. Esto se ve en ejercicio, por ejemplo, en el ya citado pasaje de la *Ética a Nicómaco* (p. 8), donde el origen del problema radica en las distintas opiniones que se encuentran en el pueblo, considerando a la gente vulgar, a los políticos y a los filósofos, que serán descritas y analizadas posteriormente (Aristóteles, 2009, 1095a14-1097a14), así como en su *Metafísica*, donde “se toman en consideración *las ideas que tenemos* acerca del sabio” (1994, 982a5-7) para determinar qué es la sabiduría (y nótese que no sólo las ideas de los propios sabios). Aristóteles defiende que la verdad interna, la verdad en las apariencias, es lo único de lo que debemos ocuparnos; cualquier cosa que pretenda ser más es, en realidad, menos o nada” (p. 375).

Por ende, la ética de Aristóteles se enraíza en la cultura griega, la cual, a juicio de Nussbaum, se caracteriza por una pluralidad de motivaciones que chocan entre sí, lo cual se ve reflejado en su mitología en donde no existe un único dios sino una multiplicidad de estos que pueden tener exigencias enfrentadas entre sí (motivo por el cual Sócrates rechazó la teología de su patria) (p. 54).

En concordancia con lo anterior, Aristóteles analiza los usos lingüísticos, lo que lo lleva a considerar que el concepto ‘bien’ no es unívoco sino que refiere a cosas distintas que comparten la nota común de ser aprobadas y que “no hay razón para pensar que señala una naturaleza común única” (pp. 375-376), lo cual conlleva que acciones, aunque sean positivas en un ámbito, pueden ser negativas en otro; por ejemplo: “La amistad o el amor pueden exigir que se cometa una injusticia; la

acción justa puede conducir a la impiedad; la defensa del honor puede requerir una acción contraria a la amistad” (p. 95). Por ende, la investigación ética no debe estar centrada en el bien en sí, porque este no existe, sino en lo que es bueno para la naturaleza humana (p. 376).

Lo descrito en el párrafo anterior implica la imposibilidad de desarrollar una ética científica al estilo platónico, ya que al no haber una medida única para medir bienes de distinto tipo, una situación conflictiva no puede resolverse atendiendo a una diferencia cuantitativa. Por lo tanto, la deliberación práctica se debe llevar a cabo en miras de la particularidad de aquello que está en juego, pudiendo recurrir a principios generales consistentes en resúmenes de decisiones prudentes adoptadas con anterioridad, pero que no pueden adquirir una validez absoluta que abarque toda situación particular (pp. 383-386): “la intelección práctica se parece a la percepción en que no es inferencial ni deductiva; es esencialmente la capacidad de darse cuenta, reconocer, seleccionar y responder a determinados atributos importantes de una situación compleja” (p. 389).

No obstante, esto no tiene que conducir a la idea de que cada nueva instancia de decisión ética implica un empezar de cero en relación con lo anterior, sino que la experiencia vital y el ejercicio de la razón hacen que cada persona desarrolle un carácter que le guiará en su conducta. Quien desarrolle un carácter prudente, habrá interiorizado valores apropiados para la naturaleza humana y sabe apreciar aquello relevante para su buen desarrollo (pp. 390-391).

Ahora que la deliberación práctica requiere de una capacidad intelectual aplicada a reconocer los elementos propios de cada situación concreta, las pasiones, descartadas por Platón al ser un elemento que nubla la verdad, pasan a ocupar un rol en la ética. Inclusive, la excelencia de carácter no se acota a realizar las acciones apropiadas, sino que a llevarlas a cabo con la pasión que ameritan (p. 392). El ejemplo más ilustrativo de esto es el de la generosidad: quien es generoso con naturalidad merece mayor elogio en relación con quien requiere de un gran esfuerzo para poder llevar a cabo una acción de este tipo; “una violenta lucha interna entre razón y pasión es síntoma de inmadurez ética, de necesidad de

educación moral” (pp. 392-393). La relevancia de las pasiones para la práctica ética es tal que “el carácter bien formado es una unidad de pensamiento y deseo tan mezclado por la elección -el deseo atiende al pensamiento y el pensamiento reacciona al deseo- que cualquiera de ellos puede servir de guía” (p. 392). Debido a lo anterior, la perspectiva trágico-aristotélica censura la impasibilidad de Agamenón, quien no actúa con una emoción que corresponda al aprecio que debe tener por su hija (pp. 81-82), aun cuando la elección sea la adecuada dado el escenario.

A esto hay que añadir que los casos de conflicto trágico son una fuente de aprendizaje y desarrollo personal si se viven de la manera adecuada, puesto que la fuerte reflexión y percepción que implica tratar de estar a la altura de una situación de tamaña complejidad, permiten un mayor conocimiento tanto de la propia naturaleza como del mundo: “el esfuerzo sincero por hacer justicia a todos los aspectos de una situación difícil, por ver y sentir todas sus facetas encontradas, puede mejorar la calidad de la deliberación en circunstancias futuras” (p. 80). Es menester aclarar que el tipo de conocimiento adquirido en circunstancias de tales características no es tan solo un estímulo a un conocer intelectual que pudiese alcanzarse con la pura reflexión, sino que más bien es un conocimiento experiencial del conflicto que se alcanza mediante el sufrimiento.

En el capítulo 11 de *La fragilidad*, se presenta la concepción aristotélica de la *eudaimonía* como el desarrollo de las virtudes por medio de la actividad, lo cual implica que la vida buena está expuesta a la fortuna puesto que esta puede privar al individuo de la capacidad de realizar actividades virtuosas, ya sean imposibilitándole el acceso a medios que le permitan realizarla o a objetos en los cuales ejercerlas. Incluso, el propio carácter del individuo puede verse afectado por circunstancias en extremo desfavorables.

Por último, es necesario señalar que no solo aquellas cosas que favorecen actividades virtuosas poseen valor intrínseco, sino que también el goce moderado de necesidades propiamente humanas, como sin la comida, bebida y sexualidad (p. 393), así como las relaciones humanas como la amistad, a las cuales Nussbaum

dedica todo el capítulo 12. De más está decir que todos estos bienes se encuentran sometidos a los influjos externos, especialmente los bienes relacionales que dependen de la voluntad de otras personas.

Tenemos entonces una posición en la que aquellos bienes contingentes expuestos a la fortuna son relevantes para la vida buena, pese a su fragilidad. Al no existir un concepto único del bien con el que se pueda medir toda la realidad, existe la posibilidad de que distintos bienes se vean conflictuados entre sí, lo cual no produce que uno de ellos pierda su valor, por lo que ante la imposibilidad de conservar uno, el perjuicio de ello se sigue aún cuando haya sido necesaria para obtener otra forma de bien que puede ser aún más relevante. Por último, las pasiones son relevantes para el correcto aprendizaje ético y el goce moderado de los apetitos sensibles tiene valor intrínseco en tanto que forma parte de las necesidades de la vida humana.

Síntesis de la sección

Habiendo detallado el contenido de ambas posiciones, es posible extraer algunos de los tópicos que se han tratado y que pueden servir como criterio a la hora de construir la postura de Nietzsche respecto a la relación entre ética y fortuna. Propongo así una nueva formulación del listado de características, planteado en términos abstractos, pero rigurosos:

Postura platónica	Postura trágico aristotélica
Bien cualitativamente homogéneo, expresado en distintas cantidades	Multiplicidad de bienes inconmensurables entre sí
<i>Téchne</i> ética universal	Reglas prudenciales

Horizonte valorativo reducido: bienes contingentes, pasiones y apetitos sensibles como obstáculos para alcanzar la vida buena	Horizonte valorativo amplio: bienes contingentes, pasiones y apetitos sensibles como necesarios para alcanzar la vida buena
Vida autosuficiente	Vida necesitada
Vida buena prescindente del sufrimiento	Sufrimiento ocasionalmente requerido para alcanzar la vida buena

Sección 2: Sobre la relación entre Nietzsche y el estoicismo

En su acercamiento crítico al rechazo de Nietzsche a la compasión, Nussbaum considera al alemán como un defensor de los “Stoic values of self-command and self-formation within a post-Christian and post-Romantic context” (1994, p. 140). La autora se apoya en pasajes en los que Nietzsche valora positivamente dicha escuela, como M 131, donde se refiere a Epicteto como uno de “los más grandes portentos de la moral [Sittlichkeit] antigua” (OC III, p. 561; corchete en el original) y M 139: “¿Decís que la moral de la compasión es superior a la del estoicismo? ¡Demostradlo!” (OC III, p. 566). Además, expone la similitud en los argumentos en contra de la compasión. Esta conexión la lleva a afirmar que Nietzsche promueve la extirpación de las pasiones (Nussbaum, 1994, p. 154) y la negativa a valorar todo aquello que no esté bajo el control del agente, exponiéndolo al dolor y al sufrimiento, como, por ejemplo, el amor a los seres queridos. Afirma inclusive que la negación de Nietzsche al respecto es aún mayor que aquellos filósofos antiguos, en tanto que estos reconocen la necesidad de algunas cosas para hacer una vida digna de ser vivida, lo que queda manifiesto en su famosa concepción del suicidio⁴. Todo esto motiva una serie de duras críticas por parte de la filósofa debido al no reconocimiento de la necesidad del dolor y los bienes contingentes para la *eudaimonia* (1994, p. 159), el cual considera, alineándose con la posición trágico-aristotélica, indispensable.

Esta interpretación se ve reforzada a la luz de la similitud entre varios pasajes de Nietzsche y algunos textos de estos filósofos, especialmente el ya mencionado Epicteto. Un ejemplo sería la idea de juzgar las propias situaciones complejas con la misma indiferencia que cuando le ocurre a otros, como plantea Nietzsche en M 137: “Contemplar las propias experiencias con los ojos con que solemos mirar las experiencias de los demás — es algo que calma mucho, una medicina muy aconsejable” (OC III; p. 565), lo que parece tener una clara influencia de aquél filósofo antiguo, que sostenía que “habría que recordar qué padecemos al oír que igual cosa les acaece a otros” (Epicteto, 1991, p. 53).

⁴ Una buena exposición general sobre este tema puede encontrarse en Boeri (2002).

Aún más relevante es la alegada influencia que el estoicismo tiene con relación a uno de los conceptos más relevantes del pensador alemán, el *amor fati* (así lo sostiene, por ejemplo, Ure, 2009, p. 73). En su *Manual*, Epicteto sugiere: “no pretendas que lo que sucede suceda como quieres, sino quíérello tal como sucede, y te irá bien” (1991, p. 21). De forma similar, Nietzsche planteó que:

Mi fórmula para la grandeza en el hombre es *amor fati* [amor al destino]: no querer que nada sea distinto, ni en adelante, ni en el pasado, ni por toda la eternidad. No solo soportar lo necesario, menos aún disimularlo — todo idealismo es mendacidad ante lo necesario—, sino *amarlo*... (EH “Por qué soy tan inteligente”, 10; OC IV, p. 808; corchete en el original)

Esta doctrina busca ver las cosas como bellas para así aprender a hacer cosas buenas mediante la afirmación del destino, de tal forma que el autor dice: “No quiero emprender guerra alguna contra lo feo. No quiero acusar, no quiero ni siquiera acusar a los acusadores. ¡*Que mirar hacia otro lado* sea mi única negación!” (FW 276, OC III, pp. 829-830).

No obstante, el planteamiento de Nussbaum adolece del problema de no hacerse cargo de numerosas críticas textuales sumamente duras que el filósofo alemán formula en contra del estoicismo y, para hacer el asunto aún más interesante, que tienen por motivo justamente aquellas características que la estadounidense atribuye al filósofo de Sils-Maria, a saber, la exclusión de las pasiones y el dolor en la vida buena (Nussbaum, 1994, pp. 159-161). La mayor exposición del rechazo al estoicismo y su aversión excesiva al dolor por parte de Nietzsche se encuentra, a mi juicio, en una nota de otoño de 1881:

Me parece que se conoce mal el estoicismo. Lo esencial de esa manera de ser —eso es lo que es, antes de que la filosofía lo haya conquistado — es su actitud frente al dolor y las representaciones de displacer: se intensifican hasta el extremo cierta *gravedad*, *fuerza de presión* y *apatía* para sentir menos el dolor: el ardid está en la inmovilidad y la insensibilidad, anestética [sic], por lo tanto. El objetivo

principal de la educación estoica, eliminar la fácil emotividad, que cada vez sea menor el número de objetos que pueden conmovir, que se crea que la mayoría de las cosas que emocionan son despreciables y su valor es nimio, aversión y enemiga a la emotividad, como si la pasión misma fuera una enfermedad o algo indigno: ojo avizor a todas las manifestaciones desagradables y penosas de la pasión (...) Me repugna, y mucho, esa manera de pensar: subestima el valor del *dolor* (es tan útil y conveniente como el placer), el valor de la *emoción* y la *pasión*, al final se ve forzado a decir: me parece bien todo tal como viene, no deseo otra cosa —*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.). (FP II, 2, 15[55], p. 886; corchete en el original)

A esto se suman numerosas críticas explícitas e implícitas a dicha escuela, especialmente en *La gaya ciencia* (FW 305, 306, 325 y de manera particular en 326; JGB 9, 198; FP IV, 14[163]) junto a varios otros pasajes en los que se evidencia la relevancia que Nietzsche otorga al dolor y el sufrimiento (FW 12, 325, 338; Z II “En las islas afortunadas”, IV “La canción del noctámbulo” 11; JGB 44; EH “Por qué soy un destino” 4; NW “Epílogo” 1; FP II, 2a, 12[140]).

Aquí surge entonces un problema: ¿cómo es que Nietzsche puede acogerse a ideales estoicos y, a su vez, criticarlos? ¿Es plausible pensar que simplemente haya caído en una contradicción tan notoria?

Una solución ofrecida por Garcés Brito (2015) es que aquellos pasajes que elogian al estoicismo son sólo en relación con la moral cristiana y no de forma absoluta. Esta opción es digna de pensarse tomando en consideración fragmentos en los que se destaca que el estoicismo es una alternativa viable “para aquellos que viven en épocas violentas y en dependencia de hombres bruscos y cambiantes” pero no para “quien de alguna manera *prevé* que el destino le permite urdir *un largo hilo*” (FW 306, OC III, p. 842; véase también FP II, 2a, 15[59], p. 886). Otra es la

ofrecida por Ure (2009), quien sostiene que, si bien Nietzsche se sintió identificado en algún momento con el estoicismo, especialmente en *Humano, demasiado humano*, esta conexión decrece en *Aurora* y se difumina por completo en *La gaya ciencia*, lo cual se ve reforzado por Gaasterland (2021, p. 91). De esta manera, el *amor fati* no sería una manera indolora de aceptar todos los acontecimientos, sino que implicaría afirmar y amar también el dolor mismo inherente a la existencia.

No obstante, Ure plantea que Nietzsche falla a la hora de establecer esto sin llegar a contradecirse, de forma que no es capaz de desembarazarse de la tradición de Epicteto aun cuando quiso hacerlo. Según este intérprete, si bien Nietzsche logra distinguirse de un estoicismo denominado ‘humano’ (basado en una clasificación de John Sellars⁵), que aboga por una actitud heroica capaz de la autosuficiencia en un mundo hostil, el alemán sigue en sintonía con el estoicismo ‘cósmico’, que busca romper el límite entre el sujeto y el mundo, de tal forma que aquél forme parte del cosmos (p. 68), lo cual, según Ure, Nietzsche defiende en varios pasajes en los cuales el filósofo critica la idea del yo y el no yo, las cuales no serían más que “ilusiones”, exhortando al alemán a ir “¡(...) MÁS ALLÁ DE <<mí>> y de <<tí>>! ¡UN SENTIR CÓSMICO!” (FP II, 2ª, 11[7], p. 760). Asimismo, plantea que un espíritu libre se encuentra alegre y confiado frente a la fatalidad “en la *fe* de que solo lo individual es reprobable, de que en la totalidad todo se redime y se afirma”, siendo dicha fe “la más elevada de todas las fes posibles” (GD “IncurSIONES de un intempestivo”, 49; OC IV, p. 684) (M 137; Ure, 2009, p. 76).

Con este remanente del estoicismo viene anexada la necesidad de recurrir a la apatía, aunque el alemán no quiera reconocerlo. El razonamiento es el siguiente: afirmar y amar todo lo que acontezca implica la imposibilidad de hacer juicios de valor, en tanto que todos los eventos deben ser considerados de la misma manera (es decir, amándolos), lo cual exhorta a que frente a aquellos eventos considerados como negativos haya que suprimir, siendo coherentes con la exigencia de ecuanimidad de valor, las emociones dolorosas que usualmente ocasionan (Ure,

⁵ Ure no referencia un texto en específico al momento de mencionar esta distinción, lo que probablemente se deba a que dicho autor ha escrito varios textos sobre el tema, de tal forma que la clasificación se encuentre explicada en más de uno.

2009, p. 78). Es sorprendente, reconoce Ure, la forma en que la nota escrita por Nietzsche en otoño de 1881 citada arriba ataca tan fuertemente los cimientos de su propia filosofía planteando que “the basis of his aversion to Stoicism, in other words, is that Stoic indifference makes it possible to affirm the eternal recurrence of the same!” (2009, p. 79).

Parece poco plausible, especialmente dada la cercanía entre dicha carta y la introducción del concepto de *amor fati* (*La gaya ciencia* fue escrita en 1882), que Nietzsche simplemente haya pasado por alto que sus postulados no modifican sustancialmente los de aquellos a quienes critica tan fuerte y recientemente, como plantea la acusación. La contradicción encontrada por Ure debiese motivar una profundización en la búsqueda de una explicación en vez de quedarse en la mera sorpresa. El problema de este autor es que, si bien da cuenta de la crítica nietzscheana al estoicismo que Nussbaum ignora, sigue sin profundizar en los motivos que llevan al filósofo de Sils-Maria a valorar tan ampliamente el dolor y el sufrimiento, el cual es justamente el punto en el que Nietzsche dice diferir de los estoicos. Un análisis más detenido de la presencia del dolor en la filosofía nietzscheana conducirá entonces a una comparación más profunda en relación a las lecciones estoicas, permitiendo generar una base más exacta en torno a la posición del pensador alemán en cuanto al rol de la fortuna en la vida buena.

Lo primero que salta a la vista al respecto es que Nietzsche en repetidas ocasiones plantea que el dolor es necesario para el placer y el crecimiento, de tal forma que rehuir de aquél implicaría la pérdida de varios elementos que permiten hacer la vida más plena (FW 325, 338, 370; WM 702; FP IV, 14[63]; Hillesheim, 1986, pp. 175-176; de Huszar, 1945, p. 265; Rydenfelt, 2013, p. 217). El alemán desaprueba considerar la resistencia a sentir dolor como un hito encomiable que conduzca a la grandeza, sino que reconoce que aspirar a los mayores estados de alegría implica la disposición a los mayores estados de dolor, por lo que el estoicismo enfría al hombre, lo petrifica (FW 325, 326).

El razonamiento subyacente a esta idea es intuitivo: extirpar las pasiones implica perder tanto las positivas como las negativas. No obstante, puede

profundizarse en cómo el sufrimiento es un aspecto necesario con relación a elementos fundamentales de la filosofía de este autor. Dada la comprensión del mundo como choque de fuerzas que buscan dominar unas a otras, la felicidad se entiende como “el sentimiento de que el poder crece, de que *se ha superado una resistencia*” (AC 2; OC IV, p. 706; cursivas propias), lo cual implica necesariamente una exposición al dolor, en cuanto que toda lucha por el dominio implica una oposición. De esta forma, la resistencia superada es una medida del poder, mientras que es un signo de debilidad escapar y encerrarse cómodamente ante esta exposición (FW 370; JGB 257; GD "IncurSIONES de un intempestivo", 38; EH "Por qué soy tan sabio", 7; WM 702; Mollison, 2019, p. 105; de Huszar, 1945, p. 265-266; Hillesheim, 1986, p. 176; Lemm, 2016, p. 69).

No obstante, queda abierta la cuestión acerca de qué significa 'superar' (*überwunden*), concepto que, al menos a juicio de Conway (2006), es vago y poco desarrollado por Nietzsche, quien pareciera presuponer un conocimiento de antemano acerca del término (p. 539). Tanto Mitchell (2016) como Mollison (2021) son conscientes de que la falta de suficiente precisión conceptual podría llevar a considerar al cristianismo, el budismo y la abstinencia sexual como formas de superación de distintas dificultades, lo cual es problemático en vistas de las críticas que Nietzsche sostiene frente a estas formas de vida (p. 334; p. 185) y, en nuestro caso particular, porque retornaríamos a la posibilidad del estoicismo como un ideal de vida.

Un pasaje clave para poder destrabar este asunto es el que se encuentra en JGB 257:

aquel anhelo de aumentar cada vez más la distancia dentro de la propia alma, el desarrollo de estados cada vez más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en suma, precisamente la elevación del tipo «hombre», la continua «autosuperación del hombre», por tomar una fórmula moral en un sentido supramoral. (OC IV, p. 413)

Lo aquí expresado se mantiene en consonancia con lo ya establecido; a saber, la forma de vida más elevada opta por abarcar más, ser más amplia, en vez de hacer “que cada vez sea menor el número de objetos que pueden conmover” como plantean los estoicos según la nota citada al inicio de esta sección. Esta importancia que otorga Nietzsche a la amplitud se ve confirmada en otros pasajes, como en su exhortación a Goethe, quien lo que “quería era la *totalidad*; combatía la disgregación de razón, sensibilidad, sentimiento, voluntad (...), se disciplinaba en aras de la totalidad, se *creaba* a sí mismo” (GD “IncurSIONES de un intempestivo”, 49; OC IV, p. 684) o, en un ámbito distinto, el epistemológico, en su descripción de la “objetividad”, según la cual “*cuanto mayor sea el número de afectos* a los que dejemos hablar acerca de una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos, con que sepamos mirar a una sola cosa, tanto más completo será el «concepto» que nos hagamos de esa cosa” (GM III 12; OC IV, p. 530). Este mismo razonamiento se ve implicado en la crítica hacia la excesiva continencia religiosa: “El afecto, los apetitos grandes, las pasiones del poder, del amor, de la venganza, de la posesión — : los moralistas quieren extinguirlos, extirparlos, «purificar» el alma de todos ellos” (FP IV, 14[163], p. 587). La relevancia de este planteamiento es tal que Haar (1992) plantea: “Nietzsche's greatest intuition consists in grasping life as a faculty of incorporation (*Einverleibung*)” (p. 77) (FP III 25[16]; Mollison, 2019, pp. 105-106; 2021, pp. 185, 187; Rutherford, 2011, pp. 531; Frazer, 2006, p. 58, 73; de Huszar, 1945, pp. 268-271; García-Granero, 2018, p. 168; Díaz Gallardo, 2022, pp. 62-63). Una importantísima característica que hay que destacar que este anhelo de amplitud es de carácter continuo que no pretende alcanzar un estado final en el que la actividad incorporadora cese (JGB 257; EH ‘Por qué soy tan sabio’, 8; Mollison, 2018, pp. 105-106; Mitchell, 2016, p. 338).

La introducción de estos conceptos deja en claro que el amor que Nietzsche pregona hacia los infortunios no pretende apagar los estados que estos producen en los individuos, pues eso sería justamente ir en contra de la amplitud que se pretende alcanzar. Habiendo entendido esto, se comprenden los motivos por los que la abstinencia y el budismo no constituyen formas de superación (Mollison, 2021, p. 185; Mitchell, 2016, p. 343; Firestone, 2017, p. 385). Pero ¿qué significa,

precisamente, incorporar experiencias? Mollison (2021) ofrece la siguiente explicación:

Greatness thus requires fashioning one's drives into a unity. But there are different ways of achieving this. A dominant drive might unify an individual either by repressing its competitors or else by incorporating other drives so that these serve the dominant drive's aim (...). Nietzsche's description of greatness as "just as multiple as whole" suggests the latter kind of organization. (p. 185)

En el caso particular aquí tratado, el de las experiencias dolorosas, la forma de llevar a cabo la incorporación sería haciéndolas parte del "proceso de formación del yo" (Nájera, 2019, p. 95), es decir, reteniendo las emociones en nuestra psique (Frazer, 2006, p. 73) y formando con ellas una narrativa, otorgándoles un sentido dentro de la propia existencia (Janaway, 2016, pp. 16-18; Firestone, 2017, p. 382). Esto es lo que queda expresado en *Una sola cosa es necesaria* (FW 290):

«Dar estilo» al propio carácter — ¡un arte grande y poco frecuente! Lo ejerce aquel que abarca con la mirada todas las fuerzas y debilidades que ofrece su naturaleza y las integra luego en un plan artístico hasta que cada una de ellas aparezca como arte y razón y hasta la debilidad fascine a la vista. (...) En un lado está oculto lo feo que no se pudo quitar, en otra parte se lo ha reinterpretado como algo sublime. (OC III, p. 834)

Estas formulaciones cobran sentido tomando en consideración a la 'justificación estética de la existencia' introducida en el *Nacimiento de la tragedia*, según la cual el pueblo griego crea a partir de los elementos terribles de la vida, una obra de arte bella como es la tragedia, lo cual les permite afrontar este sufrimiento (esto se desarrolla en varios capítulos del texto, pero véase especialmente GT 4). De la misma forma, esta noción acerca de la incorporación de las experiencias negativas se mantiene en consonancia con el tratamiento del sufrimiento en *De la genealogía de la moral*, donde se expresa que "lo que verdaderamente nos indigna del sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino lo que tiene de sinsentido" (II 7; OC

IV, p. 492), por lo que hombre buscará inevitablemente un sentido, como será magistralmente desarrollado en el tercer tratado de dicho escrito.

Tomando en cuenta todo lo anterior, es posible resolver satisfactoriamente la supuesta contradicción acusada por Ure. El *amor fati* no implica aceptar los eventos que causan sufrimiento mediante la supresión de este, sino haciendo uso de ellos, darles estilo, sentido, de tal forma que permitan embellecer la vida. Dicho esto, la figura del Nietzsche estoico impasible frente a la calamidad queda descartada. En la siguiente sección, se examinará la manera en la que Nietzsche se relaciona con las posiciones clásicas descritas en la anterior, tomando como base los elementos que han salido a la luz aquí.

Sección 3: Nietzsche frente a las posiciones clásicas

Para iniciar el análisis retomemos las líneas que Nussbaum dedica a comparar a Platón con Nietzsche. Finalizando el capítulo 5 de *La fragilidad*, mantiene que ambos abogan por la superación del hombre común, de las costumbres del vulgo, por un lado, y la moral de esclavos, por el otro.

Si bien la comparación anterior no parece ser problemática (Firestone, 2017, p. 385; de Huszar, 1945, pp. 267-268; Hillesheim, 1986, p. 172; Armstrong, 2013, pp. 6-7), sino que, de hecho, tiene sentido tomando en cuenta los elogios que Nietzsche dedica a Sócrates en GT 13, es evidente, a la luz de lo ya analizado, que la forma en que esta superación se debe llevar a cabo es completamente distinta en ambos autores; de hecho, son opuestas, si atendemos a que la filosofía de Platón busca reducir el horizonte de lo valioso a un ámbito sumamente restringido, el del placer intelectual, rehuyendo así del dolor de la vida mundana, mientras que Nietzsche considera que la filosofía “es la búsqueda voluntaria incluso de las caras más malditas e infames de la existencia” (FP IV, 16[32], p. 677), abogando por una idea de incorporación desarrollada en la sección anterior. Este distanciamiento respecto al discípulo de Sócrates lo lleva a reivindicar lo que este dejó apartado de la esfera del valor, lo que queda manifiesto en EH “Por qué soy tan inteligente”, 10:

Se me preguntará por qué es por lo que propiamente he contado todas esas cosas pequeñas y, según el juicio tradicional, insignificantes: con ello me perjudico a mí mismo, tanto más por cuanto estoy destinado a representar grandes tareas. Respuesta: estas nimiedades— alimentación, lugar, clima, recreación, toda la casuística del egoísmo — son inconcebiblemente más importantes que todo lo que hasta la fecha se ha considerado importante. Aquí justamente es donde hay que comenzar a *cambiar lo aprendido*. (OC IV, p. 807)

El párrafo continúa señalando la falsedad de conceptos tales como ‘Dios’, ‘más allá’, ‘vida eterna’, los cuales serían refugios en contra de la fortuna que Nietzsche rechaza; su crítica a la metafísica occidental niega la posibilidad del procedimiento dialéctico que permite a Platón justificar la existencia de un bien

supremo (Mèlich, 2010, pp. 59-61); y aunque el ejercicio intelectual/contemplativo posee en sí mismo una forma de placer y belleza enriquecedora, difícilmente pueda esta por sí sola imponerse al punto de que el sujeto deje de lado todo aquello que le resulta valioso de ordinario. La compleja argumentación platónica que conduce a abstraer el bien de los distintos particulares en expresiones cuantitativamente distintas de una misma cualidad, tildando de ilusorios a aquellos aspectos distintivos que nos llevan a una valoración de lo sensible, es entonces contradictoria con la aceptación del “mundo tal como es, sin excepción, descuento ni selección” (FP IV, 16[32], p. 677), por lo que Nietzsche condena la ingenuidad socrática y su optimismo que pretende “curar (...) la eterna herida del existir” (GT 18; OC I, p. 409).

Esto nos lleva a considerar que, respecto a lo axiológico, podría haber una afinidad entre el pensamiento nietzscheano y el aristotélico, en tanto que ambos niegan este platonismo en pro del aprecio de lo contingente (FW 305; Nájera, 2019, p. 95). Esta similitud también puede extenderse a la posición respecto del dolor producido por la exposición a la fortuna, puesto que ambos reconocen que su presencia es necesaria para la vida buena y rehuir de él implicaría abandonar aquellos bienes mutables, “las más bellas contingencias del alma” de las que se separan “aquellos maestros de la moral que prescriben al hombre en primer lugar y sobre todo llegar al dominio de sí” (FW 305; OC III, pp. 842-843) (Firestone, 2017, pp. 390-391). Además, Nietzsche también le otorga un valor cognoscitivo, al permitir reconocer adecuadamente la propia situación, lo cual es sumamente coincidente con la descripción de Aristóteles por parte de Nussbaum (ver p. 18) (Gaasterland, 2021, p. 97) y al ser un estimulante para el saber intelectual (Mollison, 2019, pp. 107-108). No obstante, la génesis de la virtud del dolor es distinta. En el caso de Aristóteles, la necesidad del sufrimiento se debe a que este es la reacción éticamente correcta frente a la pérdida de lo valioso, mientras que para el alemán, según lo analizado hasta el momento, el dolor debe producirse debido a que, de otra forma, no se podría disfrutar de los grandes placeres de la vida ni alcanzar una forma más elevada de esta, puesto que la acción dirigida al dominio implica encontrarse con una resistencia que puede resultar dolorosa.

Como puede apreciarse, los motivos que suscitan la valoración del dolor no son idénticos, por lo que es válido cuestionar si esta divergencia encierra una cuestión más profunda. De hecho, tomando en consideración el distanciamiento nietzscheano de la ética de la compasión, se observa una diferencia en lo concerniente al dolor, puesto que, para el estagirita, el producido por la compasión es una fuente de autoconocimiento y deliberación práctica (Nussbaum, 1995, p. 480), mientras que para el de Sils-Maria es una forma de empequeñecer el valor del sufriente (FW 338; Frazer, 2006, p. 62) y una fuente de enfermedad para los saludables (GM III 14; Frazer, 2006, p. 63); de hecho, Nietzsche llega a decir que es “más peligrosa que cualquier vicio” (WM, p. 34). Lo llamativo del caso es que el rechazo de la compasión es una característica compartida con el otro actor en escena, Platón, como él mismo reconoce en el quinto párrafo del prólogo a *De la genealogía de la moral*.

La compasión justificada, dentro del marco conceptual de esta tesis, tiene como característica que el dolor de quien sufre sea causado por su fortuna, por aquello que no puede controlar, de tal forma que el dolor que siente no es producto de su responsabilidad (o se presenta de manera desproporcionada con relación al hecho cometido). Además, el dolor debe ser producido por algo intenso relacionado con un elemento constitutivo de la vida buena (téngase en mente las desgracias de los personajes trágicos de la antigüedad) y el compasivo debe considerar que la causa del dolor podría afectarle de la misma manera (Nussbaum, 1994, pp. 141-142). Al ser la compasión, entonces, dependiente del concepto que se tenga acerca de lo que está dentro del rango de acción de un sujeto, de lo que constituye un elemento de la vida buena y de la percepción de la condición propia, es que el análisis de la visión sobre ella resulta útil para el propósito que aquí compete.

Una forma de entender la génesis de la divergencia de opiniones al respecto puede encontrarse en la relación entre el planteamiento ético y las costumbres. Si se evalúa la compasión a partir de los presupuestos de la comunidad, se descartan varias posibilidades de objeción; en cambio, si se propone una nueva ética que cambie las creencias ordinarias, se abre más espacio para la divergencia. Este

parece ser el caso de Platón, cuya crítica puede interpretarse en relación con la revisión del concepto de bien. Al existir, bajo su visión, un único bien cuya expresión máxima está siempre al alcance de los seres humanos, entonces los demás elementos no son realmente relevantes para la vida buena, de tal manera que no existiría ningún objeto posible de compasión, porque lo único relevante para la *eudaimonia* es inmutable. A esto se suma que, al tener todos la posibilidad autónoma de acceder a dicho bien supremo, nadie podría ser afectado por la fortuna en relación a su florecimiento. Entonces, la compasión sería lógicamente imposible porque el dolor sería siempre producido por algún otro supuesto bien que no es relevante para la vida buena y porque el dolor siempre será responsabilidad de quién lo sufre, al tener una forma de evitarlo.

Esta fórmula platónica es incompatible con Nietzsche atendiendo a las conclusiones de la sección anterior, ya que busca negar el dolor eliminando sus causas, mientras que Nietzsche, al contrario, considera que es deseable en la medida en que es incorporado como un elemento que da sentido a la vida, a tal punto que él quiere, en *La voluntad de poder* (910), que sus discípulos sientan dolor, al ser esto lo único que les permite probar su valía. Por lo tanto, aunque estuviese en la mano de aquellos que sufren evadir su dolor, no sería siempre recomendable hacerlo, al igual que la perspectiva trágico-aristotélica rechaza la impasibilidad de Agamenón, por lo que la vía de la negación de la justificación del dolor queda descartada. En *Estoicos y epicúreos* (brevemente mencionado antes) donde se plantea que, si bien el estoicismo resulta útil para “épocas violentas y en dependencia de hombres bruscos y cambiantes”, no es lo ideal para “quien de alguna manera *prevé* que el destino le permite urdir *un largo hilo*” (FW 306; OC III, p. 842), queda claro que el estoicismo negador del dolor no es un ideal de vida, pero sí una actitud útil frente a situaciones de alto riesgo (Gaasterland, 2021, p. 98; Armstrong, 2013, pp. 19-20; Mollison, 2019, p.104).

Dicho esto, Nussbaum (1994) sugiere que la crítica del alemán se da por la vía de la negación de lo que se considera valioso para la vida buena. Para sostener esto, se basa en la descripción de Nietzsche acerca de la vida propia del filósofo

desarrollada en el tercer tratado de *De la genealogía de la moral*, en *Del camino del creador* de Z I y en la exhortación a los discípulos de WM mencionada en el párrafo anterior. La propuesta, acorde a la interpretación estoica que plantea la estadounidense, es que en los dos primeros pasajes se da a conocer que los bienes especialmente expuestos a la fortuna, como las posesiones, amistades y familia lastran el trabajo creativo. De esta forma, el dolor que Nietzsche desea para sus discípulos corresponde al producido inicialmente por dejar atrás aquello que era querido pero entorpecedor, es decir, bienes ilusorios que esconden el verdadero bien que se encuentra en la vida autosuficiente solitaria (pp. 152-154).

Esta interpretación es sumamente dubitable por varios motivos, comenzando por lo cuestionable que resulta afirmar que la vida del filósofo tal como se describe en aquél pasaje, sea la ideal en vistas del concepto del imperativo de incorporación (de Huszar, 1945, p. 263), pero no se dedicará espacio aquí a construir una refutación de ella. En cambio, se desea observar que la pregunta (que se formula desde la posición aristotélica de la compasión) encierra una perspectiva que habría que analizar con detenimiento. El cuestionamiento supone que si bien el dolor tiene un lugar en la vida buena y no debe ser siempre eludido, como lo hacen Agamenón o los estoicos, esto no significa que se vuelva completamente deseable, sino que es positivo, como se mencionó previamente, sólo en la medida que es la emoción apropiada para cierta situación, muestra de la valoración adecuada de cierto bien o escenario, pero sigue siendo, de acuerdo con la pluralidad emocional y moral propia del mundo helénico (véase p. 17 de este mismo texto), una experiencia subjetivamente negativa para los individuos que la sienten. Hay que tener presente también que bajo este esquema, además de que las emociones no son dicotómicamente buenas o malas, la determinación de su contribución a la vida buena depende de que se vivan de forma adecuada al escenario; la compasión no sería correcta, por ejemplo, frente a un asesino condenado a muerte, porque esto sería no otorgarle el peso suficiente a su responsabilidad frente a los actos que llevó a cabo. Es precisamente porque el dolor posee esta carga negativa, al ser producido por la pérdida de un bien valioso, que la compasión está justificada; sería un absurdo sentir compasión por algo que es completamente positivo. Es por esta

comprensión del sufrimiento que el comentado pasaje de *La voluntad de poder* en el se que hace ver el dolor como algo deseable, sólo puede significar realmente una inversión de aquello que de ordinario se considera valioso. El 'dolor' que Nietzsche valora no sería, según Nussbaum, sufrimiento verdadero, sino que se presenta como tal a aquellos espíritus que aún no se embarcan en la superación del hombre (1994, pp. 153-154). A continuación, propondré que las conclusiones que Nussbaum obtiene acerca de la axiología nietzscheana fallan porque interpreta al autor desde una perspectiva acerca del sufrimiento que no le es propia. La cercanía entre Nietzsche y Aristóteles se rompe al ser consciente de la creencia del alemán en el horror de la existencia, la cual impide que el *Übermensch* pueda ser considerado una vida feliz al estilo aristotélico (Kain, 2009, p. 154).

Lo que se concluyó en el capítulo anterior es que el *amor fati* no requiere de la extirpación de las pasiones, como sostenían Nussbaum (1994) y Ure (2009), sino que de la incorporación de las experiencias negativas en un marco que les otorgue un sentido. Asimismo, se dio cuenta de que los placeres de la vida no pueden obtenerse sin una cuota de sufrimiento. No obstante, esto no parece ser suficiente para explicar la totalidad de la postura del alemán, pues Ure (2009) plantea que Nietzsche sugiere que el sufrimiento debe ser valorado en sí mismo y no sólo como un instrumento que lleva al placer o a un proyecto superior. El eterno retorno, plantea el primero, exige que se debe querer la constante repetición de todo evento, y resulta dudoso que toda experiencia dolorosa pueda ser incorporada de la forma que se ha descrito (pp. 78-79). Mollison (2021), aun siendo crítico de Ure, se muestra de acuerdo con dicha afirmación (p. 189), respaldándola en Z “la canción del noctámbulo”, 9, 11. La nota de 1881 citada en la sección anterior señala que el dolor “es tan útil y conveniente como el placer” (FP II, 2, 15[55], p. 886), no que el placer sea la meta última y el sufrimiento su condición de posibilidad, sino que los coloca al mismo nivel, lo cual se ve igualmente expresado en JGB 44:

nosotros opinamos que la dureza, la violencia, la esclavitud, los peligros en la calle y en el corazón, el ocultamiento, el estoicismo, el arte de la tentación y de las diabluras de cualquier tipo, que todo lo

malo, terrible, tiránico, todo lo que hay de animal de rapiña y de serpiente en el ser humano sirve a la especie «hombre» tanto como su contrario. (OC IV; p. 327)

Establecer los fundamentos que distancian a Nietzsche del estagirita en torno al tema de la compasión requerirá profundizar aún más en el rol del sufrimiento en la filosofía de Nietzsche, que ahora se presenta valorado de una forma aún superior que como se había mostrado hasta aquí. Desde esta otra vereda, entonces, el problema de la moral compasiva es que, al igual que el estoicismo, no reconoce adecuadamente la relevancia del dolor para una vida elevada, buscando limitarlo a un ámbito más restringido que el conveniente (Nájera, 2019, p. 96; Carrillo Canán, 2002, pp. 27-29; Frazer, 2006, p. 62).

Lo que se debe indagar entonces es qué rol ocupa el dolor en la vida noble y cómo esto afecta a la valoración de lo contingente. Para esto es necesario remitirse a los orígenes de la bibliografía nietzscheana con, nuevamente, *El nacimiento de la tragedia*, tratado sobre estética pero con una gran relevancia moral, especialmente en relación a *Más allá del bien y el mal*, en cuyo año de publicación se reeditó la *opera prima* del pensador alemán, incluyendo un prefacio en cuyo cuarto párrafo se destaca la relevancia que tiene la relación del hombre griego con lo doloroso para el discernimiento del origen de la tragedia. En el *Nacimiento* se desarrolla, como ya se ha dicho, la perspectiva nietzscheana del dolor según la cual este es un factor clave para la creación de la tragedia, pero esto va más allá, puesto que en dicha obra se propone que el dolor no obedece a un aspecto contingente de la vida, dependiente de la fortuna, sino que es un aspecto constitutivo de la existencia, lo cual queda patente justamente en JGB 259: “la vida misma es esencialmente apropiación, injuria, aplastamiento de lo extraño y más débil, subyugación, dureza, imposición de formas propias, incorporación [*Einverleibung*] y, cuando menos, en su sentido más clemente, explotación” (OC IV, p. 415) (Carrillo Canán, 2002, p. 26). La decadencia de la moral occidental se debe, de hecho, a la falta de aceptación de esta realidad vital, por la que el hombre moderno “ya no quiere tener nada de manera íntegra, una integridad que también

conlleva toda la crueldad natural de las cosas. Hasta tal punto lo ha malcriado la consideración optimista” (GT 18; OC I, p. 411), dentro de la cual se incluye, por supuesto, la *téchne* ética platónica, acentuando aún más la distancia con esta. El mero reconocimiento de esta dimensión de la metafísica nietzscheana ya es influyente en cuanto a la diferencia con la valoración de lo frágil en la perspectiva trágico aristotélica, ya que al ser el dolor no solo causado por cuestiones contingentes, la valoración de este no implica un necesario desprecio de los bienes mutables, porque el sufrimiento no es exclusivamente dependiente de estos. La lógica según la cual Nietzsche despreciaría lo contingente se basa en que el dolor es producto exclusivo de la pérdida de estos bienes, de tal forma que el aprecio incondicional del sufrimiento conlleva necesariamente rebajar la importancia de aquello que se ha perdido; en cambio, si el dolor no es producto tan sólo por la pérdida de un bien sino que es un aspecto subyacente a la existencia, el condicional anterior pierde su validez.

Tenemos, hasta el momento, que el dolor es una dimensión constitutiva de la existencia y cuya aceptación e incorporación por parte de los individuos es necesaria para tener una vida dichosa. A esto hay que añadir que el sufrimiento se encuentra a la base del progreso social, como puede verse a lo largo del segundo tratado de *De la genealogía de la moral*, en JGB 225, y de forma especialmente clara un poco más adelante en 229:

Casi todo lo que llamamos «cultura superior» descansa sobre una espiritualización y profundización de la crueldad — he aquí mi tesis; aquella «bestia salvaje» no ha muerto en absoluto, vive, prospera, solo que se ha — divinizado. Lo que constituye la dolorosa voluptuosidad de la tragedia, es crueldad; lo que produce un efecto placentero en la llamada compasión trágica, en el fondo incluso en todo lo sublime, hasta llegar a los más altos y delicados estremecimientos de la metafísica, recibe solo su dulzura cuando se le mezcla el ingrediente de la crueldad. (OC IV, p. 389)

Por esto, la compasión que no comprende la totalidad de la relevancia del dolor es despreciada como signo de decadencia (Frazer, 2009, pp.62-63).

En definitiva, tomando en consideración todas estas características del sufrimiento, el aprecio del dolor en Nietzsche no es una negación de la relevancia de lo que de ordinario se considera valioso en pro de forjar una vida solitaria autosuficiente, sino que es un aprecio por aquello que está a la base de todo lo concerniente a la excelencia humana, incluida la propia moral (WP 306, 308), que es la que permite controlar al animal humano (MAM I 40) como queda claro en el segundo tratado de *De la genealogía de la moral* al declarar que el dolor es necesario para que el hombre haga promesas (GM II 3).

Ahora bien, los aspectos abordados hasta ahora de la metafísica trágica de Nietzsche nos permiten afirmar que la exaltación del sufrimiento por parte del alemán no implica de forma necesaria el desprecio por los bienes contingentes en su particularidad, pero tampoco la descarta. De hecho, la consideración del dolor como fundamento de todo valor abre la posibilidad de que la axiología de Nietzsche reduzca el horizonte de lo valioso tal como hacen Platón o Creonte, solo que con un bien último diferente (que podría, digamos provisoriamente, atribuirse a las características del superhombre) y con una nueva 'moneda', la cual correspondería al sufrimiento implicado, sacrificado, para cada bien, lo cual podría tener sentido considerando pasajes tales como GM II 12: "La grandeza de un «progreso» se mide incluso en función de la masa de todo lo que hubo que sacrificar por él" (OC IV, p. 499), GD "IncurSIONES de un intempestivo", 38: "El valor de una cosa a veces no está en lo que con ella se logra, sino en lo que por ella se paga, — en lo que nos *cuesta*" (OC IV, p. 675) y EH "Por qué soy tan sabio", 7: "La fortaleza del agresor halla una especie de *medida* en el tipo de oponente del que tiene necesidad; todo crecimiento se delata en la búsqueda de un oponente" (OC IV, pp. 792-793). De esta manera, el valor de lo contingente estaría en ser parte del mar metafísico ya no del bien, sino del dolor.

Aquí volvemos a Ure (2009) y la supuesta herencia estoica que Nietzsche no logra superar, según el cual la meta del ser humano para el alemán sería la fusión

con el cosmos (p. 76). En el capítulo anterior se descartó que dicho legado haya producido una apatía en Nietzsche, mas no la existencia de una realidad universal subyacente, ni mucho menos que el valor que otorga a lo contingente sea en consideración de su particularidad, sino sólo que dicha valoración existe, pero bien podría ser que su valor esté en ser parte del conjunto de elementos que conforman el mundo, de tal forma “que lo esencial es el todo y no sus concreciones” (García Ninet, 2008, p. 12).

La hipótesis según la cual el valor no guarda una especial relación con la particularidad puede apoyarse en numerosas ocasiones en las que Nietzsche se refiere a una totalidad nuda, una unión en la que ya no existe particularidad. Los casos más claros se encuentran, precisamente, en el *Nacimiento de la tragedia*. En un lenguaje que sorpresivamente se asemeja al usado por Platón para enfrentarse a la fortuna, Nietzsche dice, en el párrafo 17, que “detrás de los fenómenos” encontramos un “consuelo metafísico” que nos arranca de la constante mutación:

Nosotros somos realmente, por breves instantes, el ser primordial mismo, y sentimos su incontenible afán de existencia y placer por la existencia; ahora nos parecen necesarios la lucha, el tormento, la aniquilación de los fenómenos (...) nos hemos unificado con el inconmensurable placer primordial por la existencia y en el que barruntamos, en un éxtasis dionisíaco, la indestructibilidad y eternidad de ese placer. A pesar del miedo y de la compasión, somos los vivientes-felices, no como individuos, sino como lo único viviente, con cuyo placer procreador estamos fusionados. (OC I, p. 404).

En esta misma línea, Haar (1992) destaca que existe una totalidad caótica carente de antropomorfismos y que el *amor fati* consiste en la fusión con esta (pp. 68-69), de forma similar a como lo plantea Rutherford (2011), quien considera que para Nietzsche el máximo grado de libertad se alcanza en la identificación con el todo carente de leyes, sin ninguna teleología como la estoica, amparándose en FW 276 (p. 534), pero el pasaje más clave en relación a la temática que nos ocupa se encuentra en *La voluntad de poder* 272:

Mi propósito: demostrar la absoluta homogeneidad de todo evento y la aplicación de distinciones morales como condicionadas por la perspectiva; demostrar cómo todo lo ensalzando como moral es idéntico en esencia con todo lo inmoral y fue hecho posible, como en cualquier desarrollo de la moral, con medios inmorales y para fines inmorales. (p. 55)

En este párrafo, así como en el último par de artículos comentados, se destaca una característica crucial del mundo tal como lo entiende Nietzsche, que es la falta de valor de aquella totalidad subyacente, lo que lo separa definitivamente de Platón, anulando cualquier posibilidad de desarrollar una construcción ética que le permita refugiarse de la fortuna al estilo del ateniense, puesto que su estrategia requiere que la homogeneidad propuesta posea valor. Recordemos que el desprecio platónico hacia los bienes contingentes no se debe a que no posean ningún grado de bien, sino porque lo poseen en menor medida que la vida contemplativa pero aparentando tener más, de tal forma que obstaculizan el camino hacia el mayor bien posible y exponen al individuo innecesariamente al dolor producido por la fortuna, ya que aquél bien superior es estable. Siendo esto así, si es que no hay ningún bien supremo que obstaculizar, entonces no hay motivo para condenar a lo contingente; es por ello que uno de los requisitos para negar la influencia de la fortuna reduciendo el horizonte del valor es la existencia de un bien supremo.

Es menester hacer la aclaración de que la figura del superhombre no puede ser considerada como la encarnación de un bien supremo. En la filosofía de Nietzsche no existe ningún bien en sí y el único *télos* atribuible al ser humano es “positing goals, of esteeming and condemning, in short, of creating values” (Frazer, 2006, p. 57) (Z I “De las mil y una metas”). No se abordará aquí la titánica labor de definir de forma precisa al superhombre, sino que basta con decir que no obedece a ningún bien absoluto, sino que más bien apunta, tal como fue considerado en la introducción, a una forma de vida superior (Firestone, 2017, p. 378; Hünicken Segura, 2023, p. 18), en la cual precisamente se destacan características que se

relacionan con la falta de una forma estable de bien como la autodeterminación (Firestone, 2017, pp. 381-383), creatividad (Firestone, 2017, pp. 383-384; Hünicken Segura, 2023, p. 18), capacidad de cambiar (Firestone, 2017, pp. 384-385), flexibilidad (Firestone, 2017, pp. 387-388).

Como ya es patente, los postulados de Nietzsche realmente no niegan solo la existencia de un bien supremo sino que también de todo bien originario; la naturaleza misma no está dotada de orden ni de valor (FW 109; JGB 9; Mollison, 2019, pp. 99-100; 2021, pp. 181-183; Rutherford, 2011, pp. 520-521; Haar, 1992, pp. 71-72; Gaasterland, 2017, pp. 82-83; Rydenfelt, 2013, p. 218). Esto nos lleva a tomar en cuenta uno de los aspectos centrales de la filosofía de Nietzsche: el valor no está en la naturaleza, sino que es creado en miras de un interés, lo cual tiene como consecuencia la existencia no de un único sistema de valor, sino que de diferentes perspectivas (Z III “De las tablas nuevas y viejas” 2; GM III 12). Aquí se genera una completa inversión respecto a los pensadores antiguos, puesto que ellos buscaban el valor existente en la realidad, mientras que Nietzsche insta a crear valor para sobreponerlo a la realidad llena de sufrimiento (Kain, 2009, p. 164), tal como hicieron los griegos al crear a los dioses olímpicos (GT “Prólogo a Richard Wagner”, 3); es la voluntad de poder enfrentada a un mundo de adversidad la que crea valores (Rydenfelt, 2013, p. 217; Del Moral, 2006). Este origen del valor tiene una consecuencia relevante, y es que como surge en contraposición a la hostilidad del mundo, responde a condiciones histórico-culturales: “de tu finalidad, de tu horizonte, de tus fuerzas, de tu impulso, de tus errores y especialmente de los ideales y fantasmas de tu alma depende la determinación de qué habrá de significar salud, incluso para tu cuerpo” (FW 120; OC III, p. 800) (recuérdese asimismo *Estoicos y epicúreos* (FW 306), donde se describen las condiciones en las que resulta favorable atenerse a una escuela o a otra) (Lemm, 2015, p. 87; 2016, p.72; García-Granero, 2018, p. 168; Díaz Gallardo, 2022, pp. 62-63; Mollison, 2019, p. 102; Rutherford, 2011, p. 530).

Dado que el valor no es algo que existe originariamente sino que es creado, dicho proceso debe de tener un punto de partida, una instancia pre-moral a partir

de la cual esta se configure, que corresponde al cuerpo (FP III, 40[15]; García-Granero, 2018, p. 166), de tal forma que ya no existe una dualidad cuerpo-espíritu sino que este último responde a los fenómenos corporales: “Pero el despierto, el sabio dice: solo soy cuerpo y nada más; y el alma es solo una palabra para un algo que hay en el cuerpo” (Z I “De los despreciadores del cuerpo”; OC IV, p. 88). “Everything that emerges to consciousness is the reflection of a temporary equilibrium in the interplay of the impulses”, plantea Haar (1992, p. 79); de forma similar, Díaz Gallardo (2022) sostiene que Nietzsche busca “deshacer la oposición entre alma y cuerpo, entre razón y pasión, para dar paso a una diferencia de grados entre ambos” (p. 61).

Establecida esta situacionalidad de la creación de valores, resulta imposible la generación de un esquema único de estos (Frazer, 2006, p. 58) y, además, su estructura interna tendrá siempre, sostiene Díaz Gallardo (2022), un carácter ambiguo [*zweideutig*], puesto que la realidad es siempre cambiante, de tal forma que los valores que son beneficiosos para cierto contexto, pueden resultar desventajosos en otros, lo cual queda expresado en WM 110: “los mismos síntomas pueden apuntar al *declive* y al *empoderamiento*” (p. 69). Por ende, existe un entrecruzamiento de valores, que puede verse reflejado justamente en la situación de Antígona, en la cual dos máximas que responden a ámbitos distintos, el familiar y el civil, se ven contrapuestos en un mismo escenario (pp. 64-66). Por ello es que Firestone (2017), como se mencionó anteriormente, destaca que varias de las características del superhombre se relacionan con la disposición ante el devenir (pp. 378-388).

Recapitulando lo trabajado en esta sección, tenemos que la superación del hombre buscada por Nietzsche no se asemeja a la platónica en tanto que no acude a un bien supremo que opaque a los cotidianos y permita escapar del dolor. En ese sentido, el alemán y el estagirita tienen puntos en común. No obstante, un análisis más detallado, que incluye un examen de la perspectiva acerca de la compasión, revela que la concepción del dolor que ambos sostienen es distinta. En el caso de Aristóteles, el sufrimiento es una emoción que corresponde sentir en determinados

escenarios y que no debe ir más allá de ello, mientras que para el de Sils-Maria es un aspecto constitutivo de la existencia cuya aceptación permite el progreso tanto personal como socio-cultural. La consideración del dolor como una constante vital permite descartar que Nietzsche necesariamente desprecie los bienes contingentes, pero tampoco asegura que no lo haga y mucho menos que la valoración que pudiese tener de estos se deba a sus aspectos particulares, puesto que el reconocimiento de una dimensión homogénea subyacente a la realidad, que se describe en varios pasajes de la obra de este pensador, posibilita que el valor de lo contingente se deba solamente a ser expresión de esta realidad subyacente. No obstante, esta alternativa queda descartada puesto que dicha dimensión carece de valor intrínseco, puesto que el valor surge a partir de la relación entre una voluntad de poder que desea potenciarse y una realidad hostil, siguiendo al cuerpo como hilo conductor. Por lo tanto, los valores que se generan guardan relación con factores histórico-culturales determinados. Pero como aquellos surgen precisamente frente a condiciones puntuales cambiantes, no pueden tener siempre el mismo efecto, teniendo entonces un carácter ambiguo.

Conclusiones

Habiendo contrastado a Nietzsche con los pensadores antiguos, se ha llegado a una noción del bien distinta a la de ambos. En Platón existe un bien homogéneo que se expresa en una pluralidad de entidades, pero en cantidades distintas, y en Aristóteles no hay una única fuente de valor sino que este siempre se encuentra en una forma particular que es inconmensurable con otra. En Nietzsche, en cambio, lo que se tiene es que la realidad es naturalmente homogénea y carente de valor, pero a ella se le sobreponen valores que permitan expresar la voluntad de poder de la manera más plena posible.

Como es lógicamente necesario, el concepto que se posea del bien influirá en el valor de lo que se ha llamado aquí 'bien contingente', vale decir, aquél que está especialmente expuesto a la fortuna y al cambio. Si el bien es uno solo y siempre accesible, entonces la contingencia carece de importancia, mientras que, en el caso opuesto, si reside en formas particulares, entonces estas son cruciales para la vida buena. La pregunta a responder para ofrecer una propuesta frente al primer problema de la investigación será, entonces, ¿cómo entender el valor de los bienes contingentes a la luz del concepto de bien en Nietzsche?

En línea con las conclusiones de la sección anterior, no existe una respuesta simple sino más bien ambigua, atendiendo a que los bienes contingentes podrían tanto enaltecer la voluntad de poder como disminuirla; no hay nada que sea bueno en sí. Esto produce que a lo largo de los textos de Nietzsche aparezcan ciertas actitudes o disposiciones que poseen una cara negativa y otra positiva, como el escepticismo y el pesimismo (Frazer, 2006, pp. 59-60).

El caso de la amistad es ilustrativo al respecto. Aquí también pueden identificarse dos tipos: uno inferior, común (descrito brevemente en Z I "Del amor al prójimo"), y otro noble (en Z I "Del amigo") (Freibach-Heifetz, 2005, p. 245). No es la motivación de este trabajo hacer una comparativa exhaustiva entre la amistad en Aristóteles y Nietzsche, pero sí se desea utilizar este tópico para dar cuenta de una distinción importante entre ambos. Compárese esta descripción de la amistad en Aristóteles: "los *phíloi* se conocen, sienten emociones uno por el otro, se desean y

se hacen el bien, y saben que entre ellos existen estas relaciones de pensamiento, emoción y acción” (Nussbaum, 1995, p. 444), con esta que se encuentra en Z I “Del amigo”:

en un amigo es preciso tener al mejor enemigo. Cuando le ataques, debes estar totalmente cerca de él con el corazón (...) Que la compasión por el amigo se oculte bajo una dura corteza, en él has de dejar clavado un diente. Así es como tendrá su delicadeza y su dulzura (OC IV, p. 103).

El punto que se desea destacar aquí es que descripciones tan distintas se deben a que ambos casos buscan lo óptimo para sus amigos, pero al tener desiguales concepciones del bien, la forma de llevar a cabo este objetivo es diferente. En particular, la diferencia se da en que “mientras el perfeccionamiento ético aristotélico tiene una teleología definida, alcanzar una forma de vida específica (la vida teórica propia de la filosofía); la optimización-amoral de Nietzsche no busca alcanzar un tipo de vida definido y considerado virtuoso” (Aurenque, 2018, p. 92). Esta forma de comprender la amistad es congruente con la noción de valor desarrollada en el capítulo pasado, según la cual el valor está en aquello que permita el desarrollo de la voluntad de poder. Si este esquema es aplicable para los bienes contingentes en general, tenemos entonces que estos poseen un rol en la vida buena siempre que están orientados en relación a la superación.

La siguiente pregunta, referida al conflicto contingente de valores, se relaciona, además de con el concepto de bien, con la posibilidad y alcances de una razón práctica. Platón pretendía desarrollar una *téchne* ética fundamentada sobre la homogeneidad del bien, mediante la cual se pudiese reducir todo conflicto ético a un cálculo entre opciones. Por el otro lado, Aristóteles rehúsa la posibilidad de tal técnica y apela a que la deliberación ética puede basarse en guías de conducta práctica compuestas por las decisiones previas de los prudentes, pero que nunca pueden alcanzar un estado de ley moral omniabarcante. Es posible plantear que hay una razón práctica, operando en Nietzsche, pero destinada a buscar la promoción de la vida (Firestone, 2017, p. 396), para lo cual no puede, con cierta

similitud a como lo plantea el estagirita, guiarse por leyes rígidas e inmutables porque la vitalidad se expresa de maneras diferentes dependiendo del contexto, tanto social como individual (Díaz Gallardo, 2022, pp. 62-67), de tal forma que la adhesión inflexible a un ideal constituiría una forma de estancamiento (Firestone, 2017, p. 387).

Lo anterior conduce a que los seres humanos no se guían por un esquema de valor preciso y cerrado, en cambio, sí por una visión de mundo construida por ellos mismos la cual no obedece a un sistema lógico formal abstracto, sino a sus necesidades existenciales (FP IV 14[93]) que vienen, de acuerdo a las conclusiones del capítulo anterior, determinadas por la corporalidad y su carácter pulsional que se encuentra constantemente sometido a la mutabilidad (M 119), de tal forma que no existe un conjunto armónico y estable del bien.

Finalmente, queda el asunto de la corporalidad que es sin duda el que representa la innovación más radical en relación a los antiguos. En Platón se presentaba como un obstáculo para alcanzar la *eudaimonía*, mientras que en Aristóteles era un elemento necesario para esta debido a la tendencia intrínseca que se tiene a la satisfacción de los apetitos sensibles (la cual debe darse con moderación) y porque permiten un mejor conocimiento de la realidad humana lo que a la larga se traduce en una mejor deliberación práctica. El giro que se produce en la filosofía de Nietzsche es que el cuerpo ya no es un elemento que cumple un papel en un sistema moral preestablecido, sino que es el fundamento de la erección de estos.

Tomando todos estos elementos en consideración, se tiene que la postura de Nietzsche frente a la fortuna es tal que lo contingente posee valor en la medida en que logran propiciar la autosuperación de los seres humanos, los cuales buscan desarrollar su voluntad de poder en un entorno cambiante que produce que los valores generados en contextos situados se vuelvan conflictivos en escenarios distintos, no habiendo posibilidad de generar sistemas de valor armónicos y estables. Esta lógica de la autosuperación se sostiene sobre la base del cuerpo, a partir del cual se estructuran los sistemas morales.

Para finalizar, quisiera dar cuenta de dos ámbitos en los que un desarrollo ulterior de este asunto pudiese tener alguna influencia, sin llegar a formular en profundidad de qué forma ni la situación actual del tema. En primer lugar, como está claramente mencionado en Nussbaum (1994, pp. 158-161) y profundizado en Pinedo Cantillo (2019), los problemas abordados en *La fragilidad* poseen una amplia relevancia política. El núcleo básico del asunto es intuitivo: entre más necesitada es la vida humana, y es así reconocido por la comunidad, se hace más patente y urgente una eficiente distribución de recursos; en cambio, entre más autosuficiente se considera a la excelencia humana, más relegado queda el papel de estos bienes externos. La aumentada relevancia de los aspectos histórico-culturales y situacionales para la excelencia humana, en contraposición a perspectivas idealistas y teleológicas, seguramente tendría consecuencias al respecto.

El segundo ámbito en el que tal noción de la fortuna puede ser relevante es en el de algunas discusiones contemporáneas en torno a la felicidad. *Happycracia* (2019), por ejemplo, desarrolla como se ha instalado, mediante el auge de la psicología positiva y de productos de consumo masivo, como libros y películas, un discurso según el cual la felicidad (entendida en su sentido lato ordinario, sin relación directa con la *eudaimonia*) se alcanza mediante un patrón general de conducta más o menos definido, que coloca en una posición de poder a aquellos que supuestamente son conocedores acerca de la excelencia al respecto. La postura nietzscheana tal como ha sido presentada aquí, choca de frente con esta perspectiva, abriendo espacio para la diversificación de lo que se llama 'felicidad', dando pie a superar posibles limitaciones anejas a los discursos hegemónicos.

Referencias bibliográficas

Bibliografía primaria:

Aristóteles (2009). *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Mº de la Presidencia.

Aristóteles (1988). *Política*. Gredos.

Aristóteles (1994). *Metafísica*. Gredos.

Nussbaum, M. (1994). Pity and mercy. Nietzsche's stoicism. En R. Schacht (Ed.), *Nietzsche, genealogy, morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of moral* (pp. 138-161). University of California Press..

Nietzsche, F. (1968). *The will to power*. Traducido por W. Kaufmann (Ed.) y R. J. Hollingdale. Vintage books.

Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. La balsa de Medusa.

Sánchez Meca, D. (Ed.) (2006-2008). *Friedrich Nietzsche. Fragmentos póstumos* (Vols. 1-4). Tecnos.

Sánchez Meca, D. (Ed.) (2011-2016). *Friedrich Nietzsche. Obras completas* (Vols. 1, 3 y 4). Madrid: Tecnos.

Bibliografía secundaria:

Armstrong, Aurelia (2013). The Passions, Power, and Practical Philosophy: Spinoza and Nietzsche contra the Stoics, *Journal of Nietzsche Studies*, 44(1), 6-24. 10.5325/jnietstud.44.1.0006

Aurenque, Diana (2018). Nietzsche y su ética de la amistad: con y contra la tradición, *UNIVERSUM*, 33(2), 75-95. 10.4067/S0718-23762018000200075

- Boeri, M. (2002). Sobre el suicidio en la filosofía estoica, *Hypnos*, (8), 21-33.
- Cabanas, E. y Illouz, E. (2019). *Happycracia*. Paidós
- Carrillo Canán, A. (2002). Dolor y sufrimiento en Nietzsche o la crianza del héroe, *Elementos: Ciencia y cultura*, 9(46), 25-31.
- Conway, D. (2006). Life and Self-Overcoming. En K. A. Pearson (Ed.), *A Companion to Nietzsche* (pp. 532-547). Blackwell Publishing.
- Díaz Gallardo, J. (2022). La “ambigüedad” [*Zweideutigkeit*] de los valores: Nietzsche frente a la moral, *Mutatis Mutandis*, (19), 58-70. 10.5281/zenodo.7559299
- Epicteto (1991). *Enquiridión*. Anthropos.
- Firestone, R. (2017), Nietzsche’s Best Life: The Ten Greatest Attributes of the *Übermensch*, & a Comparison to Aristotle’s Virtuous Person, *Open Journal of Philosophy*, (7), 377-407. 10.4236/ojpp.2017.73020
- Frazer, M. (2006), The Compassion of Zarathustra: Nietzsche on Sympathy and Strength, *The Review of Politics*, 68(1), 49–78. 10.1017
- Freibach-Heifetz, D. (2005), Pure air and solitude and bread and medicine. Nietzsche’s conception of friendship, *Philosophy today*, 49(3), 245-255. 10.5840/philtoday200549343
- Gaasterland, Hedwig (2021), Nietzschean stoicism: an ascetic strategy in pursuit of knowledge, en K. Lampe y A. Benjamin (Eds) (pp. 85-107), *German stoicisms. From Hegel to Sloterdijk*. Bloomsbury.
- Garcés Brito, M. (2015). Nietzsche contra la Stoa: la afirmación de la vida contra la renuncia estoica, *THÉMATA*, (51), 189-206. 10.12795/themata.2015.i51.10
- García Ninet, A. (2008). Nietzsche: La negación de los valores y el nihilismo, *A Parte Rei*, (56), 1-12.
- García-Granero, M. (2018). La transvaloración de las perspectivas. Nietzsche y la crítica de la cultura desde el punto de vista del valor, *Daimon*, (75), 161-176.

- de Huszar, G. (1945). Nietzsche's Theory of Decadence and the Transvaluation of all Values, *Journal of the History of Ideas*, 6(3), 259-272. 10.6018/daimon/334461
- Haar, M. (1992). Life and natural totality in Nietzsche, *Journal of Nietzsche studies*, (3), 67-97.
- Hillesheim, J. W. (1986), Suffering and self-cultivation: the case of Nietzsche, *Educational theory*, 36(2), 171-178. 10.1111/j.1741-5446.1986.00171.x
- Hünicken Segura, M. (2023). *La cuestión de la "felicidad" en Nietzsche. Un itinerario desde la memoria al olvido*. Buenos aires: Biblos.
- Janaway, C. (2016). Attitudes to suffering: Parfit and Nietzsche, *Inquiry*, 60(1-2), 66-95. 10.1080/0020174X.2016.1251165
- Kain, P. J. (2009). Nietzsche, Virtue and the Horror of Existence, *British Journal for the History of Philosophy*, 17(1), 153-167. 10.1080/09608780802548416
- Lemm, V. (2015). What we can learn from Plants about the Creation of Values, *Nietzsche Studien*, 44(1), 78-87. 10.1515/nietzstu-2015-0112
- Lemm, V. (2016). Is Nietzsche a Naturalist? Or How to Become a Responsible Plant, *Journal of Nietzsche Studies*, 47(1), 61-80. 10.5325/jnietstud.47.1.0061
- Mèlich, J. (2010). *Ética de la compasión*. Herder.
- Mitchell, J. (2016). Nietzschean Self-Overcoming, *Journal of Nietzsche Studies*, 47(3), 323-350. 10.5325/jnietstud.47.3.0323
- Mollison, J. (2018), Nietzsche contra stoicism: naturalism and value, suffering and amor fati, *Inquiry*, 62(1), 93-115. 10.1080/0020174X.2019.1527547
- Mollison, J. (2021). Nietzsche's functional disagreement with stoicism: eternal recurrence, ethical naturalism, and teleology, *History of philosophy quarterly*, 38(2), 175-200. 10.5406/21521026.38.2.05
- del Moral, J. M. (2006). Voluntad de poder y valores morales en la psicología de Nietzsche, *Psicología para América Latina*, (8). Consultado 2 de diciembre

2023, recuperado de
http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-350X2006000400010&lng=pt&nrm=iso&tlng=es

Nájera, E. (2019). <<Un estado de *crónica vulnerabilidad*>>. Nihilismo y dureza estoica, *Estudios Nietzsche*, (19), 87-105. 10.24310/EstudiosNIETen.vi19.11811

Parra Cortés, J. (1998). El florecimiento de la vida buena: proyecto divinizado humanamente, *Universitas philosophica*, 15(29-30), 51-64.

Pinedo Cantillo, I. y Yáñez Canal, J. (2017). Las emociones y la vida moral: una lectura desde la teoría cognitivo-evaluadora de Martha Nussbaum, *Veritas*, (36), 47-72. 10.4067/S0718-92732017000100003

Pinedo Cantillo, I. (2019). Vida buena, vulnerabilidad y emociones: la relevancia ética de los elementos incontrolados desde la perspectiva de Martha Nussbaum, *Universitas philosophica*, 36(73), 187-214. 10.11144/Javeriana.uph36-73.vbve

Rutherford, D. (2011), Freedom as a philosophical ideal: Nietzsche and his antecedents, *Inquiry*, 54(5), 512-540. 10.1080/0020174X.2011.608885

Rydenfelt, H. (2013). Valuation and the Will to Power Nietzsche's. Ethics with Ontology, *Journal of Nietzsche Studies*, 44(2), 213-224. 10.5325/jnietstud.44.2.0213

Ure, M. (2009). Nietzsche's free spirit trilogy and stoic therapy, *Journal of Nietzsche studies*, (38), 60-84. 10.2307/jnietstud.38.2009.0060