



HEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

NÚM. 20-21 | JUNIO 2010

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

THEORÍA
Revista del Colegio de Filosofía

Director

Dr. Ambrosio Velasco Gómez

Secretario de redacción

Dr. Carlos Oliva Mendoza

Consejo editorial

Dr. Mauricio Beuchot, Dra. Paulette Dieterlen, Dr. Bolívar Echeverría, Dra. Juliana González, Dr. José María González, Dr. Javier Muguerza, Dr. León Olivé, Dr. Manuel Reyes Mate, Dra. Concha Roldán, Dr. Adolfo Sánchez Vázquez, Dr. Ambrosio Velasco, Dr. Luis Villoro, Dr. Ramón Xirau

Consejo de redacción

Dra. Mariflor Aguilar, Dr. Raúl Alcalá, Dra. Elisabetta Di Castro, Dr. Pedro Enrique García, Dra. Julieta Lizaola, Dr. Carlos Oliva, Dr. Carlos Pereda, Dra. Lizbeth Sagols

3 de diciembre de 2010

D.R. © 2010. UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria núm. 3000,
Col. Copilco Universidad, Delegación Coyoacán,
México, D. F., Código Postal 04360

ISSN 1665-6415

Prohibida la reproducción total o parcial
por cualquier medio sin autorización escrita
del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, publicación semestral, junio de 2010. Número certificado de reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-041612494400. Número de certificado de licitud de título (en trámite). Número de certificado de licitud de contenido (en trámite).

Índice

Artículos

- Kojin Karatani, *Revolución y repetición* 11
- Mariflor Aguilar, *Movilidades: derechos en conflicto* 27
- Lizbeth Sagols, *Trazos de la bioética en México:
el alcance de las perspectivas filosóficas laicas* 35
- Crescenciano Grave, *El vértigo de la filosofía* 63
- Paulina Rivero Weber, *Una extraña amistad: la identificación
“amigo/enemigo” en el pensamiento de Nietzsche* 79

Filosofía y literatura

- Rebeca Maldonado, *La conciencia de la nihilidad
en la poesía de Contemporáneos. Para una hermenéutica
de la muerte en la poesía mexicana* 95
- Josu Landa, *Ottmar Ette: vida en la literatura
y literatura en la vida* 127
- Óscar Martiarena, *Tranquilidad del alma
y poesía en De rerum natura* 143

Entrevista

- Efraín Lazos, *Una mirada a los estudios hegelianos
en México. Entrevista con José Ignacio Palencia* 161

Reseñas y notas

- Víctor Hugo Méndez Aguirre, *Hermenéutica analógica* 175
- Virginia Aspe Armella, *El barroco jesuita* 179
- Andrea Torres Gaxiola, *Autoridad de la razón* 185
- María Teresa Padilla Longoria, *Philo-sophía, bio-logos
y bio-techne* 189

Carlos Oliva, <i>La comedia central y la destrucción universal de los objetos</i>	201
María Antonia González Valerio, <i>Mar abierto</i>	205
Sergio Lomelí Gamboa, <i>Cultura y violencia, y crítica al Estado-nación</i>	215
Abstracts	221

Una extraña amistad: la identificación “amigo/enemigo” en el pensamiento de Nietzsche¹

Paulina Rivero Weber

La relación de identidad construida por Nietzsche entre el amigo y el enemigo es el aspecto más polémico de su concepción de amistad. En este escrito expondré algunas ideas de dos pensadores que influyeron en él respecto a este tema, para luego analizar el sentido que desde esta filosofía el amigo es un enemigo para el así llamado “hombre de conocimiento”. Este camino me ha conducido al análisis de algunas ideas de Jacques Derrida y de Paul van Tongeren² en torno al tema de la amistad nietzscheana, así como a una meditación sobre la distinción entre el amigo/enemigo y el amigo/camarada. Finalmente, expondré un cuestionamiento acerca de la ausencia de la amistad compasiva y de la compasión en general en la obra de Nietzsche.

Paul van Tongeren ha destacado el concepto “amigo” como uno de los más fundamentales del pensamiento nietzscheano. Siendo editor y coautor del *Nietzsche-Wörterbuch*, ha logrado una idea más clara de la situación de este concepto a través de cifras. Éstas, bien lo sabemos, mienten al no captar por medio del espíritu de la sutileza la importancia de un concepto, como podría haberlo dicho Pascal.³ Pero no deja de ser interesante que la palabra “amigo” (*Freund*) y otras que incluyen esta palabra (v. g.: *freundschaft*, *freundlich*), aparezcan mil veces a lo largo de la obra de Nietzsche. Y otras palabras que tienen una íntima relación con el concepto de amistad, como *amicus*, *Bruder* o *Feind*, entre otras, aparecen un total de seis mil veces.⁴ De ahí que Tongeren considere que lo anterior sitúa este concepto “entre los más frecuentes en el

¹ Este escrito ofrece el resumen de un estudio preliminar que ha sido parcialmente publicado en Colombia. La versión final aparecerá en *Estudios Nietzsche*, Trotta, 2010.

² Paul van Tongeren, G. Schank, H. W. Siemens, *Nietzsche-Wörterbuch*, vol. 1. Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 2004.

³ Cf. Blaise Pascal, *Pensamientos. Elogio de la contradicción*. Ed. de Isabel Prieto. Madrid, Temas de Hoy, 1995.

⁴ Paul van Tongeren, G. Schank y H. W. Siemens, *op. cit.*

vocabulario de Nietzsche y confirma la expectativa de que los temas sobre la amistad juegan un importante papel en su pensamiento”.⁵ Para nosotros, lo que logran estas estadísticas es fundamentar con más fuerza algo que siempre hemos sospechado: que este concepto es clave para comprender la propuesta nietzscheana en general.

El texto más conocido en torno a este tema es *Políticas de la amistad*, de Derrida, en donde el pensador francés integra el pensamiento nietzscheano a la tradición que afirma la amistad como núcleo de lo político.⁶ Pero para Derrida, Nietzsche se incorpora a esta tradición de una manera completamente novedosa al cimentar la amistad en la diferencia, y por lo mismo en la tensión, en lugar de hacerlo en la fraternidad. Uno de los méritos del texto de Derrida es dar cuenta de la magnitud de este cambio y sus posibles implicaciones políticas. Una amistad que en lugar de pensarse como armonía se asuma como cruce de fuerzas puede anclar la democracia de una manera diferente. Eso lo facilitaría el pensamiento de Nietzsche al concebir la amistad como enemistad y fuerzas en tensión, pues al no ocultar al enemigo como parte del núcleo de lo político, se puede pensar en una democracia diferente. Por su parte, Paul van Tongeren parece responder a Derrida al aclarar que aunque son innegables las repercusiones políticas de este concepto en la obra de Nietzsche, su propuesta encaja mejor en la tradición antipolítica de la amistad. Completamente de acuerdo con Tongeren, el tema de la amistad no será aquí abordado como una virtud pública, sino se limitará al campo de la relación privada llamada “amistad”.

Existen al menos dos antecedentes para la comprensión del sentido en que Nietzsche propone la enemistad del amigo. Porque él no fue el primer filósofo en ligar al amigo con el enemigo, como parece creerlo Derrida. Emerson, pensador muy leído y respetado por Nietzsche, había expuesto una serie de ideas que fecundarían su pensamiento. Para Emerson hay dos clases de amigos: aquellos de inferior calidad, con los que se charla sobre temas actuales de manera superficial, se les visita y se hace vida social con ellos, y otros amigos, menos usuales, a los que ni siquiera hace falta verles. Decía Emerson que de ellos, “lo que necesito es un mensaje, un pensamiento, una sinceridad, una mirada...”⁷ Y aconsejaba que ese amigo especial, “sea siempre para ti una especie de enemigo bello, indomable, devotamente respetado...”⁸ Este tipo de

⁵ Paul van Tongeren, “On friends in Nietzsche’s Zarathustra”, en *New Nietzsche Studies, The Journal of the Nietzsche Society*. The Pennsylvania State University/The Friedrich Nietzsche Society, 2003, p. 74.

⁶ Jacques Derrida, *Políticas de la amistad; seguido de El oído de Heidegger*. Trad. de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte. Madrid, Trotta, 1998.

⁷ Ralph Waldo Emerson, *Ensayos*. Trad. de Luis Echevarría. Madrid, Aguilar, 1947 (Crisol, 217), p. 213.

⁸ *Idem*.

amigos requieren del respeto a la distancia, y por eso dejó escrito: “hago, por tanto, con mis amigos como con mis libros: los tengo a la mano, pero los uso raras veces”.⁹ Y por si todas estas ideas no clamaran por Nietzsche, Emerson concluye que la amistad no requiere reciprocidad, y la metáfora elegida para ello, es, como lo será posteriormente en Nietzsche, el Sol: “No molesta nunca al Sol el que algunos de sus rayos caigan apartados e inútilmente en terrenos ingratos [...] El amor no correspondido se considera una desgracia. Pero el hombre grande verá que el verdadero amor no puede ser correspondido”.¹⁰

Resulta evidente que Nietzsche conoció este ensayo de Emerson, a quien mucho leyó y muchas de estas ideas encontraron en su pensamiento un terreno fértil. Pero quizá la influencia más radical viene en este caso, como en la mayoría de los tópicos nietzscheanos, de Schopenhauer. En *Parerga y paralipómena*, Schopenhauer afirma una idea capital: “Los amigos se llaman sinceros: los enemigos lo son. Por eso deberíamos usar su censura para el autoconocimiento, a modo de amarga medicina”¹¹ Una amarga medicina no reconforta: cura. No consuela: sana, aunque para ello requiera un poco de amargura. Al no tener piedad con su contrincante, el amigo/enemigo le ataca de manera inclemente. Pero esa censura, puede ser provechosa para el individuo inteligente, por amarga que sea la experiencia del enfrentamiento. El verdadero amigo, pues, debe emular la amargura del enemigo.

Estas ideas apenas esbozadas, reaparecerán con mayor fuerza en el pensamiento de Nietzsche. Fiel a su método genealógico, para Nietzsche el concepto “amigo” no puede tener un sólo significado: todo depende, diría Nietzsche, del sentido que desde la propia voluntad de poder se le otorgue a una relación de amistad. Pero para el tema que aquí exponremos, de entrada conviene distinguir al menos dos usos diferentes del vocablo “enemigo” que resultan incompatibles en su obra. Así, en algunas ocasiones, como sucede por ejemplo en los párrafos “De la visión y del enigma” o “Del espíritu de la pesadez” de *Así habló Zaratustra*, y también en la mayoría de los casos de *La genealogía de la moral*, Nietzsche entiende por enemigo lo usual: aquel o aquello que daña, que no permite alcanzar una meta y que por lo mismo es una amenaza real. En esos casos, con base en el contexto resulta evidente que se trata de un enemigo que en nada puede acercarse al amigo. Así, en “Del espíritu de la pesadez”, Zaratustra dice: “[...] que yo sea enemigo del espíritu de la pesadez,

⁹ *Ibid.*, p. 217.

¹⁰ *Ibid.*, p. 219.

¹¹ Arthur Schopenhauer, *Parerga y paralipómena I*, “Aforismos sobre la sabiduría de la vida”, cap. V, “Parénesis y Máximas, C) Referentes a nuestra conducta con los demás.”, #490, inciso 34. Trad. de Pilar López de Santa María. Madrid, Trotta, 2006, p. 474.

eso es algo propio de la especie de los pájaros: ¡y, en verdad, enemigo mortal, archienemigo, protoenemigo!”¹²

Es otro el sentido que nos interesa y debe de distinguirse del anterior. El enemigo que se identifica con el amigo se encuentra a lo largo de toda su obra, pero conviene circunscribir el tema a su *Así habló Zaratustra* para desde ahí llamar a otros textos como apoyo. En este libro el vocablo “enemigo” hace su aparición en el párrafo “De la guerra y del pueblo guerrero”: “No queremos que con nosotros sean indulgentes nuestros mejores enemigos, ni tampoco aquellos a quienes amamos a fondo”.¹³

El enemigo es un hermano en la guerra, es un “igual”: alguien digno. No cualquiera es un enemigo, ni éste es un pesar. De hecho se debe buscar al enemigo y encontrarlo es un privilegio. Al enemigo no se le desprecia: se le puede odiar, pero si es despreciable, no tiene la altura para ser un enemigo: del enemigo debemos poder sentirnos orgullosos. ¿Qué clase de enemigo es éste? Es aquel que se encuentra en el amigo: “En nuestro amigo debemos tener nuestro mejor enemigo”.¹⁴ Este amigo/enemigo se opone a su contrincante en una guerra que no es a muerte, sino que se asemeja a una especie de deporte rudo, en el cual la dureza del oponente es un acicate para sacar fuerzas y lograr lo mejor de uno mismo: “Si tienes un amigo que sufre, sé para su sufrimiento un lugar de descanso, más, por así decirlo, un lecho duro, un lecho de campaña: así es como más útil le serás”.¹⁵ Y no se trata de una relación utilitarista, como a ratos lo cree Tongeren, sino de una relación de amor: el “así es como más útil le serás” significa realmente “así es como mejor le ayudarás a recuperarse”. Pero las reflexiones sobre este amigo/enemigo se refieren al hombre del conocimiento, esto es, al filósofo, para quien el enemigo es un bien necesario y por lo mismo, un amigo. Porque el pensador es una especie de eremita que requiere de la soledad para poder pensar. Pero el diálogo interior se torna peligroso, pues es de tal vehemencia que corre el riesgo de ahogarse de manera estéril en su propio pensamiento. El amigo, lo evita:

Yo y mí están siempre dialogando con demasiada vehemencia: ¿cómo soportarlo si no hubiese un amigo?

Para el eremita el amigo es siempre el tercero: el tercero es el corcho que impide que el diálogo de los dos se hunda en la profundidad.

¹² Friedrich Nietzsche, “Del espíritu de la pesadez”, en *Así habló Zaratustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1998, p. 298.

¹³ F. Nietzsche, “De la guerra y el pueblo guerrero”, en *op. cit.*, p. 82.

¹⁴ *Ibid.*, “Del amigo”, p. 96.

¹⁵ *Ibid.*, “De los compasivos”, p. 148.

¡Ay, existen demasiadas profundidades para todos los eremitas! Por ello desean ardientemente un amigo y su altura.¹⁶

El peligro del diálogo interior es hundirse en la profundidad en la que el pensador pierda sus pensamientos. "Yo conozco demasiados pensamientos que se han perdido en sus profundidades",¹⁷ dice Nietzsche, y de ahí la necesidad del amigo que conduce a la superficie, como un corcho que flota. Lo anterior condujo a Tongeren a concluir que la única forma en que el amigo salva, es por medio de la superficialidad que aleja al filósofo del diálogo interior, y por ello el amigo es un peligro y un enemigo del pensador: el amigo, así entendido, aparece para el pensador como un enemigo que se debe evitar. Esa interpretación me parece errónea: Nietzsche no considera que el amigo sea un enemigo que se deba evitar, sino un enemigo que se debe buscar. Analizaremos brevemente los tres errores que confunden la argumentación de Tongeren.

Primeramente, Tongeren considera que el amigo nunca puede ser un tercero, como lo pretende Nietzsche, sino que pasa a ocupar el lugar de "mi": es un segundo. Tongeren no ve que el amigo nunca puede ocupar ese lugar, pues tiene otra perspectiva de las cosas: es precisamente esa perspectiva nueva lo que el amigo aporta a la amistad, y lo que le permite vislumbrar al otro una perspectiva diferente, salvando al individuo de ahogarse en su profundidad de manera infructífera.

En segundo lugar, Tongeren considera que un amigo/enemigo no puede salvar al otro del dolor. Pero el amigo que Nietzsche propone nunca salva al otro del dolor, sino de ahogarse en sí mismo y dejar de crecer. El dolor es una parte irrenunciable de la vida: nadie salva a nadie del dolor. El amigo no trae consuelo, sino guerra: está más cercano, dice Nietzsche, cuando opone resistencia, no cuando da consuelo.

En tercer lugar, el amigo en efecto conduce a la superficie, pero esto no es negativo, como parece asumirlo Tongeren. La superficie es la ligereza que logra sobrevolar el abismo: es el abismo lo que llama a la superficie. Desde su primer libro, Nietzsche insiste en que cierta jovialidad y alegría —como es el caso de la jovialidad griega— se explican a través de la oscuridad y el dolor. La superficialidad a la que conduce el amigo no es mera trivialidad: es danza, risa y juego que redimen. En *Arte y poder*, Luis Enrique de Santiago ha insistido en la imposibilidad de comprender el pensamiento de Nietzsche sin una justa valoración del papel de la ligereza: ésta no significa frivolidad sino *gracia*. Y, en efecto, no todo lo profundo es noble, sano o sagrado: hay mucha enfermedad en la profundidad de los infiernos del alma humana, como lo muestra

¹⁶ *Ibid.*, "Del amigo", p. 96.

¹⁷ *Idem.*

Nietzsche particularmente en *La genealogía de la moral*. De la misma manera, tampoco todo lo ligero es mera superficie o frivolidad: existe una ligereza que es una bendición, hay una cierta “gracia sagrada”, valga la redundancia, en la risa y la alegría. Ser ligero implica también ser flexible en vez de ser rígido, y no en vano la flexibilidad es una de las cualidades más valoradas por filosofías orientales como la de Lao Tsé. Y si de ligereza se trata, “Nadie es más ligero que Mozart” dice Luis Enrique y continúa: “nadie que escuche Don Giovanni o las Bodas de Fígaro puede eludir la profundidad de esa ligereza”.¹⁸ Esa ligereza se refleja en un poema del mismo Nietzsche titulado precisamente “Entre amigos”, que dice así:

Hermoso es callar juntos,
 más hermoso reír juntos;
 bajo el baldaquín celeste,
 tumbados en la hierba o apoyados en el haya,
 reír en alto con amigos y de buena gana
 y mostrarse blancos dientes.

Si lo hice bien, callemos;
 si lo hice mal, riamos
 y hagámoslo cada vez peor,
 hagámoslo peor, riamos peor,
 hasta que a la fosa descendamos.¹⁹

Por contraste, el amigo/camarada es casi lo contrario de este amigo/enemigo. El camarada es indulgente, comprensivo, devoto, apegado y leal. Es una compañía con la que se puede contar. Pero éstas son en gran medida las cualidades de la amistad clásica: la lealtad, la compasión, la devoción, la indulgencia. Lo que Nietzsche hace es invertir, transvalorar la manera en que ha sido vista la amistad. Porque lo que la tradición ha considerado que es el amigo ideal, no existe: ¿quién puede llevar sobre los hombros el peso de tal demanda? Nietzsche busca un amigo humano, una ética humana, un amigo de este mundo. Pero ese amigo ideal, devoto, leal e impecable, no sólo no existe, sino que ni siquiera resulta conveniente que exista, porque ese tipo de “amigo”, que Nietzsche llama “camarada”, es una constante amenaza para la libertad y la independencia del individuo. Porque ese supuesto amigo ideal se torna dependiente y hace al otro dependiente de él, lo cual conduce a lo

¹⁸ Luis Enrique de Santiago Guervós, *Arte y poder*. Madrid, Trotta, 2004, p. 156.

¹⁹ F. Nietzsche, “Entre amigos”, en *Humano, demasiado humano*. Trad. de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid, Akal, 1996, p. 268.

que los angloparlantes llaman "*too much togetherness*", que no es otra cosa que el inevitable desgaste que conlleva la cotidianidad cuando no se saben guardar las distancias. Dice Nietzsche:

Si vivimos demasiado cerca de una persona, nos ocurre lo mismo que si tocamos una y otra vez un buen grabado con los dedos desnudos: un buen día ya no tenemos en las manos más que un papel malo y sucio, y nada más. También el alma del hombre acaba por desgastarse debido a un contacto continuo, al menos así termina por *aparecérsenos*: nunca volvemos a ver su dibujo y belleza originales. Se pierde siempre en el trato demasiado íntimo con mujeres y amigos; y a veces pierde uno con ello la perla de su vida.²⁰

La perla de una vida, esto es, lo más valioso de ella, puede echarse por tierra al no saber conservar la prudente distancia. Y ése es el peligro de la amistad tradicional: que al perder la libertad y la independencia, se pierda la misma amistad. Ese peligro se conjura si en lugar de pretender lograr una amistad ideal, se cultiva un amigo/enemigo que sepa guardar distancias. Ésa es la manera en que el amigo/enemigo ayuda a madurar al otro. Quien da desde la distancia, es así el más generoso de los amigos. La metáfora para este modo de amistad es el Sol, que hace madurar los frutos conservando su distancia: "La soledad no vegeta, madura... y para ello necesitarás al sol de amigo".²¹ Por eso vivir en soledad no implica vegetar, sino madurar con un sol que acompaña y beneficia a lo lejos: el buen amigo sabe cuándo y que tanto acercarse, pero sobre todo, cuándo y qué tanto retirarse: "No es la manera en que un alma se aproxima a otra, sino en la manera como se separa, en lo que yo reconozco el parentesco y la homogeneidad que tengo con ella".²²

Es necesario, pues, un toque de intimidad que "guarde prudentemente" la distancia, para evitar la confusión entre el yo y el tú.²³ Las diferencias y el respeto a la distancia resultan aquí fundamentales. Maurice Blanchot lo expresa bellamente en su escrito sobre la amistad:

Debemos renunciar a conocer a aquellos a quienes algo esencial nos une [...] debemos aceptarlos en la relación con lo desconocido en que nos aceptan, a nosotros también, en nuestro alejamiento. La amistad,

²⁰ *Ibid.*, vol. I, 428, p. 211.

²¹ F. Nietzsche, "Sentencias en verso y apuntes poéticos", en *Poesía completa*. Ed. y trad. de Laureano Pérez Latorre. Madrid, Trotta, 1998.

²² F. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, p. 161.

²³ *Ibid.*, t. II, p. 241.

esa relación sin dependencia, sin episodio y donde, no obstante, cabe toda la sencillez de la vida, pasa por el reconocimiento de la extrañeza común que no nos permite hablar de nuestros amigos, sino sólo hablarles [...] ²⁴

La amistad se da así entre iguales, pero iguales que saben conservar sus distancias y sus diferencias. O si se quiere, lo único que iguala a quienes cultivan este tipo de amistad, es su capacidad para la soledad. Que la amistad se da entre iguales quiere decir que se da entre almas afines, y esa afinidad se debe a las experiencias vividas: los amigos se entienden unos a otros no por emplear los mismos conceptos, sino por haber vivido experiencias similares:

Para entenderse unos a otros no basta con emplear las mismas palabras: hay que emplear las mismas palabras también para referirse al mismo género de vivencias internas, hay que tener una experiencia común con el otro. [...] en toda amistad se hace esa misma prueba: nada de ello tiene duración desde el momento en que se averigua que uno de los dos, usando las mismas palabras, siente, piensa, barrunta, desea, teme de modo distinto que el otro. ²⁵

El acento no está colocado en el conocimiento racional del amigo, sino en la afinidad con él. Nietzsche hubiera hecho suyas las palabras de Maurice Blanchot: debemos renunciar a conocer a aquellos a quienes algo esencial nos une. Aquí existe una renuncia a ese conocimiento y lo que se valora es la afinidad, ese algo esencial que nos une sin necesidad de explicaciones. Lo anterior tiene relación con otro aspecto del amigo/enemigo nietzscheano: ante él hay que saber guardar secretos. Es preciso no aparecer desnudo ante el amigo, pues el que no se recata provoca indignación. Sólo a los dioses les es lícita la desnudez: ²⁶ el acento está en la distancia, el respeto, el guardar secretos ante el amigo e invadir su intimidad.

¿Qué clase de amigo es este cuyas cualidades son la dureza, la prudencia, la lejanía, el guardar secretos? Éstas son las cualidades que Nietzsche refiere al amigo del pensador, que es un eremita: es el tipo de amistad que es benéfica para un filósofo. Este concepto de amistad no puede ampliarse al resto de los seres humanos. Cuando Nietzsche piensa y escribe sobre el amigo, lo hace

²⁴ Maurice Blanchot, *La amistad*. Trad. de J. A. Doval Liz. Madrid, Trotta, 2007. [*L'amitié*, Éditions Gallimard, 1971]

²⁵ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. Trad. de A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1982, p. 235.

²⁶ F. Nietzsche, "Del amigo", en *Así habló Zaratustra*, p. 97.

como pensador. Y todo pensador requiere de la soledad: el amigo es necesario para que el pensador no se ahogue en sí mismo, pero a la vez la distancia le mantiene vivo. Como lo deja ver Mónica Cragolini en su escrito “Nietzsche: la imposible amistad”,²⁷ las aves solitarias, sólo en ocasiones vuelan en bandadas, para retornar siempre a su soledad. El arte de saber mantener la distancia es un requisito indispensable del amor y es la expresión del más radical respeto por el otro. Tanto para el eremita —el *Einsiedler*— como para la pareja —los *Zweisedler*—²⁸ el respeto por la propia soledad es el respeto por lo más esencial de la persona, y es la base más radical de una relación.

Reflexión final en torno a la compasión

Al escribir sobre relaciones que se caracterizan por su dureza, inflexibilidad y lejanía, y por su ausencia de compasión, me ha resultado difícil evitar el fantasma del Iván Ilich de Tolstói.²⁹ Nietzsche tiene razón en muchos sentidos: un amigo/enemigo puede en verdad ser una flecha hacia el propio crecimiento. Por otro lado, el tema de la compasión, o más bien de la no-compasión, medular en la filosofía de Nietzsche, reclama tomar distancia.

Todos, pensadores o no, somos seres humanos que enfermamos, sufrimos, sanamos, para volver a enfermar, sufrir y sanar hasta el día en que no sanamos más. La sabiduría de Sileno es real: somos una estirpe miserable de un día, hijos del azar, la fatiga, la enfermedad y la muerte, y el sufrimiento debe en efecto aceptarse, como lo quiere Nietzsche, como una parte inherente e inevitable de la vida.

Pero esa aceptación del sufrimiento, no quita el hecho de que haya momentos de la vida, como los que Iván Ilich vivió en su agonía, en los que lo que se requiere es algo muy sencillo: un consuelo, un poco de cálida compañía, de cercanía, sí, digámoslo: de compasión. Por eso la agonía de Iván Ilich halló consuelo con la presencia de Gerasim, el mayordomo que comenzó a encargarse cada vez más de él, hasta que a Iván le parecía que para no sentir dolor tan sólo era necesario que Gerasim estuviera ahí, sosteniéndole las piernas. Cuenta Tolstói que Iván, “Veía que nadie se compadecía de él, porque nadie quería

²⁷ Mónica Cragolini, artículo presentado en el Coloquio Nietzsche, realizado en Lima, Perú, del 25 al 27 de septiembre de 2000.

²⁸ Este concepto lo forma Nietzsche al cambiar el “*ein*” (uno) del *Einsiedler* por un “*zwei*” (dos): lo mejor de la soledad del ermitaño puede conservarse en pareja cuando ésta también es. Como diría Nietzsche, “un hombre de conocimiento”... podríamos decir, una persona que se dedica al conocimiento.

²⁹ Lev Tolstói, *La muerte de Iván Ilich*. Trad. de Morillas y Millán. Madrid, Siruela, 2003.

siquiera hacerse cargo de su situación. Únicamente Gerasim se hacía cargo de ella y le tenía lástima; y por eso Iván Ilich se sentía a gusto sólo con él”.³⁰

En las relaciones con Gerasim, había algo que le curaba de su peor tormento, el cual no era físico. A pesar de los terribles dolores físicos de su agonía, el verdadero tormento de Iván Ilich era de otro tipo, y hubiera sido el más sencillo de sanar:

[...] lo que más torturaba a Iván Ilich era que nadie se compadeciese de él como él quería. En algunos instantes, después de prolongados sufrimientos, lo que más anhelaba —aunque le habría dado vergüenza confesarlo— era que alguien le hubiese tenido lástima como se le tiene lástima a un niño enfermo. Quería que le acariciaran, que le besaran, que lloraran por él, como se acaricia y se consuela a los niños [...]³¹

El consuelo no puede brindarse a través de la dureza, se manifiesta sólo a través de la compasión. Dar consuelo implica ir un paso más allá de la compasión, pero sólo surge de ésta. Y el consuelo no es cualquier cosa: los médicos lo saben y por ello la incluyen como uno de sus principios fundamentales: cuando no queda nada por hacer, el médico humanista reconoce la importancia del consuelo a sus pacientes.

Sin embargo, la compasión es un estorbo para la amistad como la comprende Nietzsche, porque la compasión es el gran estorbo, el gran adversario de todo su pensamiento. Y éste es el punto final para mí con respecto a su filosofía: el tema de la compasión. Nietzsche no se sostiene y su argumentación es débil y carente. Refutar en esto a Nietzsche sería sano, equivaldría a ser un discípulo, pues él consideraba que las cualidades de un buen discípulo son similares a las del buen amigo, mientras que las del mal discípulo son similares a las del mero camarada: el discípulo debe saber también ser un buen enemigo. Me pregunto: ¿cómo Nietzsche pudo haber considerado la compasión como algo malo *per se*? ¿Es la compasión algo en sí?, ¿qué es en sí la compasión? Su método genealógico mostró precisamente que cualquier evento o fenómeno, es más, “...la historia entera de una ‘cosa’”, de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se relevan de un modo meramente casual”.³²

³⁰ *Ibid.*, p. 85.

³¹ *Ibid.*, p. 86.

³² F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*. Trad. de A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, p. 88.

En efecto, en su *Genealogía de la moral* Nietzsche muestra que es la voluntad de poder la que se despliega en todo acontecer, cambiando el sentido, la finalidad y la utilidad del uso, institución o culto religioso. Esta metódica histórica, como él la llama, muestra en ese texto que la pena y el castigo no son lo mismo, y que el procedimiento no fue inventado para la pena al igual que la mano no fue inventada para agarrar. Revela así que en todo fenómeno hay algo viejo y algo nuevo, hay algo duradero y algo fluido, el uso cambia, el procedimiento es viejo.

Si aplicamos esa misma metódica histórica a la compasión, resulta evidente que Nietzsche comete el error de tomar la parte por el todo. Hay algo en la compasión que es lo viejo, pero lo que ha cambiado a lo largo de la historia son los usos que se le han dado a la compasión. Nietzsche critica cierto uso de la compasión, pero extiende su crítica a toda compasión posible: no tuvo ojos para ver diferentes tipos de compasión, pues los hay. En esto fue poco nietzscheano, poco fiel a sí mismo, pues de haberlo sido debería de haber realizado una genealogía de la compasión, que develara que la compasión en sí misma no es nada, todo depende de la voluntad que se adueña de ella.

Nadie duda que exista una compasión que es mera huida de uno mismo, que oculta un deseo de entregarse a los otros para no saber nada de sí, o una compasión malsana, que humilla al otro y lo daña.³³ Pero también hay otro tipo muy diferente de compasión, que es la que anhelaba Iván Ilich en su lecho de muerte: aquella que com-parte la pasión del otro, en el sentido spinoziano de la palabra "pasión", que es su sentido original. La com-pasión radica en com-partir la pasión, es el com-*pathos* del otro y no es otra cosa que la misma solidaridad. Ésta consiste en hacer propia, por un momento, la pasión del otro, sea ésta su enfermedad o su dolor, y desde esa compenetración, ser capaz de consolarle. Este ámbito está vetado para el amigo/enemigo que Nietzsche propone, porque la compasión es el tendón de Aquiles de su filosofía.

Es por lo anterior que el buen amigo, como podría haberlo dicho Aristóteles, no debiera ser siempre el mismo para su amigo, ni de tener siempre la misma calificación de "enemigo", sino que debiera ser capaz de amoldarse a las diferentes circunstancias que le rodean. Lo inmediato deseable es tener un amigo/enemigo que sea un anhelo y una flecha para la propia superación. Pero hay momentos en que un amigo así no sirve de nada, esto es, no hace bien alguno. Son los momentos en que sólo la compañía de la compasión puede salvar al que se hunde en su desesperanza. Nietzsche mismo necesitó esa mano compasiva meses antes de su colapso mental definitivo. Al borde ya

³³ Stephan Zweig, que conocía bien la obra de Nietzsche, ejemplifica este tipo de compasión en *Impaciencia del corazón*, obra también traducida por Carlos Fortea como *La piedad peligrosa*. Barcelona, Debate, 1999.

de la locura, la macabra súplica que dejó escrita en *Aurora*, se vio atendida. Ahí, asociando la locura a la genialidad, había pedido:

Concededme, poderes divinos, la demencia, para que llegue a creer en mí! ¡Mandadme delirios y convulsiones, momentos de lucidez y de oscuridad repentinas! Asustadme con escalofríos y ardores tales que ningún mortal los haya sentido jamás! ¡Rodeadme de estrépitos y fantasmas! ¡Dejadme aullar, gemir y arrastrarme como un animal, si de ese modo puedo llegar a tener fe en mí mismo! [...] ¡Demostradme que os pertenezco, poderes divinos! ¡Sólo la demencia puede demostrármelo!”³⁴

Y así fue; terror, aullidos, gritos, lágrimas, todo acompañado de un dolor inexpresable. La locura de Nietzsche no fue un remanso de paz en la inconsciencia: fue dolorosa y violenta. Desde un año antes, tanto Rohde como Deussen encontraban algo anormal y extraño en el comportamiento y en la vida de su amigo, y hacia octubre de 1888, a Overbeck comenzó a preocuparle el exaltado tono de las cartas que recibía de su amigo en Turín. En diciembre de 1888, en un concierto musical cayó en un acceso incontrolable de muecas y llanto, e inmediatamente escribió a Köselitz: “Por favor, venga...”³⁵

Al presentir el final, Nietzsche requería un amigo cercano, no un amigo lejano: Köselitz –Peter Gast– nunca acudió. El 3 de enero de 1889, el filósofo de la no-compasión culminó su camino a la locura ante el maltrato de un animal indefenso: sintió una compasión enloquecida ante el dolor de un ser vivo.³⁶ Franz Overbeck, contó luego a Köselitz que después de momentos de exaltación, de fuertes cánticos y frenesíes al piano, “[...] en frases cortas, pronunciadas con un tono indescriptiblemente apagado, dejaba escuchar cosas sublimes, maravillosamente visionarias e indeciblemente terribles sobre sí mismo como sucesor del Dios muerto [...] después volvían a seguir convulsiones y arrebatos de un sufrimiento indescriptible”.³⁷

Menciono todas estas experiencias de la locura, de sus horas de lucidez y de oscuridad repentinas, porque me pregunto si después de ellas Nietzsche diría algo más sobre la compasión. Todos requerimos de un amigo distante, que enfrente nuestra perspectiva con la que le es propia, que sea enemigo abierto, un lecho duro, un lecho de campaña. Pero también todos requerimos en ciertos

³⁴ F. Nietzsche, *Aurora*. Trad. de Germán Cano. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, aforismo núm. 14.

³⁵ Véase las cartas del 25 de noviembre de 1888 y del 2 de diciembre del mismo año.

³⁶ Respecto al trato y cercanía de Nietzsche con los animales véase Chamberlain, *Nietzsche en Turín*, cap. 11.

³⁷ Cf. Curt Paul Janz, *Nietzsche*. Madrid, Alianza, 1988, vol. IV, p. 33.

momentos de un amigo compasivo, y si vamos a extender este concepto a una política de la amistad, el mundo entero requiere hoy en día de una compasión bien entendida, esto es, de la solidaridad: necesitamos una ética y una política donde haya un lugar para la compasión en el mejor de sus sentidos.

Nietzsche, al igual que el judío rebelde, murió demasiado pronto. Si hubiera tenido tiempo, si hubiera tenido una segunda oportunidad después de la locura, quizá se hubiera retractado respecto al rechazo generalizado de su pensamiento hacia todo tipo de compasión: él también era lo suficientemente noble para ello.³⁸ La filosofía de Nietzsche clama por una segunda reflexión en torno al problema de la compasión: clama por una genealogía de la compasión cuyos móviles aquí hemos apenas esbozado.

³⁸ Cf. F. Nietzsche, "De la muerte libre", en *Así habló Zaratustra*.