

ASÍ AMA UN AMIGO A SU AMIGO

So loves a Friend his Friend

Paulina Rivero Weber

UNAM, México

«La soledad no vejeta, madura... y para ello necesitarás al sol de amigo»¹.

(F. Nietzsche)

RESUMEN: En este artículo se considera que la relación de identidad construida por Nietzsche entre el amigo y el enemigo es uno de los aspectos más polémicos de su pensamiento. Para introducir este tema se exponen las ideas de dos de los pensadores que influyeron en él a este respecto, para luego analizar el sentido en que desde esta filosofía el amigo es un enemigo para el así llamado «hombre de conocimiento». A continuación se lleva a cabo un análisis de algunas ideas de Jacques Derrida y de Paul van Tongeren en torno al tema de la amistad Nietzscheana, así como una meditación en torno a la distinción entre el amigo/enemigo y el amigo/camarada. Finalmente se expone un cuestionamiento acerca de la ausencia de la amistad compasiva y de la compasión en general en la obra Nietzscheana.

Palabras clave: amigo – enemigo – compasión – Derrida

ABSTRACT: Throughout this article it will be explained how the relationship of identity built by Nietzsche upon the concept of friend and enemy is one of the most polemic aspects of his thought. In order to introduce this theme the ideas of the two other thinkers that influenced him in this respect will be expanded upon, analyzing the sense in which for this philosophy the friend is an enemy for the so-called «man of knowledge». After this some ideas by Jacques Derrida and Paul van Tongeren around the theme of the Nietzschean friendship will be considered, as well as a meditation about the distinction between friend/enemy and friend/comrade. Finally there will be a discussion about the absence of compassionate friendship and compassion in general throughout Nietzsche's works.

Keywords: Friend – Enemy – Compassion – Derrida

De la cantidad de textos escritos sobre Nietzsche, resulta sorprendente la escasa literatura sobre el papel que la amistad jugó en su vida y, sobre todo, en su filosofía. En este trabajo abordaré únicamente un reducido aspecto sobre la amistad: la relación o la casi identificación entre el amigo y el enemigo. Quizá sea éste el aspecto más polémico e incomprensible sobre la concepción Nietzscheana de la amistad. Me interesa comprender cuál es la forma en que, desde esa pers-

1. «Sentencias en verso y apuntes poéticos», § 39, en *Poesía completa* (1869-1888), ed. y trad. de L. Pérez Latorre, Madrid: Trotta, 32008.

pectiva, un amigo puede amar a otro. Primeramente, expondré las ideas de dos pensadores que ejercieron una influencia en Nietzsche respecto a este tema. A continuación, analizaré el sentido en que el amigo debe ser un enemigo para el hombre de conocimiento, y llevaré a cabo una crítica a la interpretación realizada por Tongeren. Finalmente, distinguiré al amigo/enemigo del amigo/camarada y concluiré con una reflexión en torno a las implicaciones de la ausencia de la amistad compasiva en la obra Nietzscheana.

Paul van Tongeren, editor y coautor del *Nietzsche-Wörterbuch*², ha destacado que el concepto «amigo» es uno de los más fundamentales de su pensamiento. La palabra «amigo» (*Freund*) y otras que incluyen esta palabra (*v. gr. Freundschaft, freundlich*), aparece 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. Lo anterior sitúa este concepto, según Tongeren, «entre los más frecuentes en el vocabulario de Nietzsche y confirma la expectativa de que los temas sobre la amistad juegan un importante papel en su pensamiento»³.

El texto más conocido sobre este tema es sin lugar a dudas *Políticas de la amistad*, de Derrida, en donde este pensador francés integra el pensamiento Nietzscheano en la tradición que afirma la amistad como núcleo de lo político⁴. Para Derrida, Nietzsche se incorpora a esta tradición de una manera completamente novedosa, pues en lugar de asimilar la amistad a la fraternidad, la cimienta en la diferencia, y por lo mismo en la tensión. 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 asume 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.

Resultan igualmente importantes los escritos de Paul Tongeren sobre la amistad, y de hecho es factible que su interpretación esté destinada a cobrar más importancia con el tiempo, si se toma en cuenta que es resultado de un estudio minucioso, filológico, sobre el tema de la amistad en Nietzsche que aparecerá en el *Nietzsche-Wörterbuch*. En principio, concuerdo con Tongeren en 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. Con base en lo anterior, el tema de la amistad no será aquí abordado como una virtud pública, sino que se limitará al campo de la relación privada llamada amistad.

Existen al menos dos antecedentes clave para la correcta 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 creer Derrida. Emerson, pensador muy leído y respetado por Nietzsche, había expuesto una

2. P. van Tongeren, G. Schank y H. Siemens (eds.), *Nietzsche-Wörterbuch*, Berlin/New York: W. de Gruyter, vol. I, 2004.

3. P. van Tongeren, «On friends in Nietzsche's Zarathustra»: *New Nietzsche Studies. The Journal of the Nietzsche Society* (invierno de 2003), p. 74.

4. J. Derrida, *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, trad. de P. Peñalver y P. Vidarte, Madrid: Trotta, 1998.

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 no hace falta ni siquiera verles. De ellos, decía Emerson, «lo que necesito es un mensaje, un pensamiento, una sinceridad, una mirada...»⁵. Y aconsejaba que ese amigo especial «sea siempre para ti una especie de bello enemigo, indomado, devotamente respetado...»⁶. Este tipo de amigos requieren para Emerson del respeto a la distancia, y por eso dejó escrito: «Con mis amigos hago como con mis libros: los tengo a mano, pero los uso raras veces»⁷. 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 alguno 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 correspondido⁸.

Resulta evidente que Nietzsche conoció este ensayo de Emerson, a quien leyó mucho, y, como veremos, muchas de estas ideas encontraron en su pensamiento un terreno fértil. Pero 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 los son. Por eso deberíamos usar su censura para el autoconocimiento, a modo de amarga medicina»⁹.

Una amarga medicina lo último que hace es reconfortar al amigo en su enfermedad, pues lo que pretende no es consolarlo, sino sanarlo, aunque para ello se 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 si quiere ser una buena medicina para su amigo.

Veremos cómo estas ideas aquí apenas esbozadas reaparecerán con mayor fuerza en el pensamiento de Nietzsche. Si bien son muchos los lugares en donde este filósofo asocia el amigo al enemigo, nunca queda cabalmente esclarecido lo que esa identificación implica. Para comenzar distingamos al menos dos usos del vocablo «enemigo» que resultan incompatibles. Así, en algunas ocasiones, como sucede por ejemplo en los párrafos «De la visión y del enigma» y «Del espíritu de la pesadez» de *Así habló Zaratustra*, o en la mayoría de los casos de *La genealogía de la moral*, Nietzsche entiende por enemigo lo que todos entendemos por enemigo: aquel o aquello que nos daña, que no nos permite alcanzar una meta

5. R. W. Emerson, *Ensayos*, trad. de L. Echevarría, Madrid: Aguilar, 1947, II, «La confianza en sí mismo», p. 213.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, p. 219.

9. A. Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena I*, trad., introd. y notas de P. López de Santa María, Madrid: Trotta, 2009, «Aforismos sobre la sabiduría de la vida», cap. V: «Parénesis y Máximas, C) Referentes a nuestra conducta con los demás», § 490, inciso 34, p. 474.

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 «El espíritu de la pesadez», Zaratustra dice: «que yo sea enemigo del espíritu de la pesadez, es algo propio de la especie de los pájaros: ¡y, en verdad, enemigo mortal, archienemigo, protoenemigo!»¹⁰.

Es otro el sentido que nos interesa y que debe distinguirse del anterior. El enemigo que se identifica con el amigo se encuentra a lo largo de toda su obra, pero para mantener este escrito en límites manejables, me circunscribiré a *Así habló Zaratustra*, y desde él llamaré 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»¹¹.

El enemigo es un hermano en la guerra, es un «igual», es alguien digno. No cualquiera es un enemigo, ni éste es un pesar. De hecho debemos buscar al enemigo, y encontrarlo es un privilegio. Y es que 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»¹². 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»¹³.

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 casi siempre al hombre del conocimiento, esto es, al filósofo, para quien el enemigo es un bien necesario, y por eso es un amigo. El pensador es una especie de eremita que requiere 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 mi están siempre dialogado con demasiada vehemencia: ¿cómo soportarlo si no hubiese un amigo? Para el eremita el amigo es siempre un tercero: el tercero es el corcho que impide que el diálogo de los dos se hunda en la profundidad. ¡Ay, existen demasiadas profundidades para todos los eremitas! Por ello desean ardientemente un amigo y su altura¹⁴.

El diálogo interior resulta peligroso, porque hundirse en la profundidad puede hacer que el pensador se pierda sus pensamientos. «Yo conozco demasiados pensamientos que se han perdido en sus profundidades», dice Nietzsche,

10. Za III, «Del espíritu de la pesadez» § 1, Madrid: Alianza, 1998, p. 298.

11. Za I, «De la guerra y el pueblo guerrero», p. 82.

12. Za I, «Del amigo», p. 96.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*

y de ahí la necesidad del amigo que conduce a la superficie, como un corcho que flota. Esta idea ha llevado a Tongeren a decir 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 una 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 de dejar de crecer. El dolor es una parte irrenunciable de la vida. El amigo no trae consuelo, sino guerra: está más cercano, dice Nietzsche, cuando opone resistencia, no cuando da consuelo. La dureza es una de las cualidades del enemigo que el amigo debe tener, no el consuelo dulce, sino el enfrentamiento áspero.

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 la jovialidad y la alegría se explican a través de la oscuridad y el dolor. La superficialidad del amigo no es mera superficialidad, es danza, risa y juego que redimen. En *Arte y poder*, Luis Enrique de Santiago ha insistido en la imposibilidad de comprender este pensamiento sin una justa valoración del papel de la ligereza en él. La ligereza —dice en uno de mis párrafos favoritos del libro— no significa la frivolidad sino la 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 Nietzsche particularmente en *La genealogía de la moral*. Y tampoco todo lo ligero es mera superficie o frivolidad: existe una ligereza que es una bendición, hay una cierta «gracia sagrada», si se me permite 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 Tse. Y si de ligereza se trata, «nadie es más ligero que Mozart», dice de Santiago y continúa: «nadie que escuche *Don Giovanni* o *Las bodas de Fígaro* puede eludir la profundidad de esa ligereza»¹⁵. 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;

15. L. E. de Santiago Guervós, *Arte y poder. Introducción a la estética de Nietzsche*, Madrid: Trotta, 2004, p. 156.

bajo el baldaquín celeste,
tumbados en la hierba o apoyados en el haya,
reír en alto con amigos 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 descendamos¹⁶.

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 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 vida¹⁷.

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 las 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: por eso es necesario tener al sol de amigo. Y para ello se requiere de la soledad, no hay crecimiento ni madurez sin ella. Vivir en soledad no implica vegetar, sino madurar con un sol

16. HH I, «Entre amigos», trad. de A. Brotons Muñoz, Madrid: Akal, 1996, p. 268.

17. HH I, § 427, p. 211.

de amigo que acompaña y beneficia a lo lejos. Por eso el buen amigo sabe cuándo y qué 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»¹⁸. Es necesario pues un toque de intimidad que «guarde prudentemente» la distancia, para evitar la confusión entre el yo y el tú¹⁹. 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, 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...²⁰.

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 dé entre iguales quiere decir que se da entre almas afines, pero, justamente por ser afines, desean por igual conservar su soledad. Esa afinidad es explicada con base en 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.²¹

El acento, pues, 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. Hay aquí una amistad muy diferente a la propuesta por la tradición, que basaba el amor al amigo en el conocimiento del mismo. 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 al respecto.

Esto tiene una relación con otro aspecto del amigo/enemigo: ante él hay que saber guardar secretos. La metáfora aquí elegida por Nietzsche es la de la desnudez: es preciso no aparecer desnudo ante el amigo, pues el que no se recata provoca indignación. Sólo a los dioses les es lícita la desnudez²². Si bien esta idea puede ser interpretada de diferentes formas, nos remite en todo caso a la distan-

18. *Ibid.*

19. HH II, p. 241.

20. M. Blanchot, *La amistad*, trad. de J. A. Doval Liz, Madrid: Trotta, 2007.

21. MBM § 268, Madrid: Alianza, 1982, p. 235.

22. Za I, «Del amigo», p. 97.

cia, al respeto, al guardar secretos ante el amigo y no entregar la 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 atribuye al amigo del pensador, que es un eremita: es el tipo de amistad que es benéfica para un filósofo. Pero, ¿puede este concepto de amistad ampliarse al resto de los seres humanos? Cuando Nietzsche piensa y escribe sobre el amigo, lo hace como pensador. Y todo pensador requiere soledad: el amigo, como vimos, le resulta necesario al pensador para no ahogarse 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»²³, las aves solitarias sólo en ocasiones vuelan en bandadas, para retornar siempre a su soledad. El arte de saber mantener la distancia, expresión del más radical respeto por el otro, no lo requieren todos los amigos por igual: pero resulta imprescindible para el pensador.

REFLEXIÓN FINAL

Dejemos de hablar de Nietzsche para intentar establecer un diálogo con Nietzsche. El fantasma de Iván Ilich, de Tolstói²⁴, ha rondado mi mesa de trabajo precisamente ahora que escribo sobre una amistad que se caracteriza por su dureza, inflexibilidad y lejanía: por la ausencia de compasión. Antes de entrar de lleno en este tema, aclaro dos cuestiones. Evidentemente es deseable una amistad así gran parte del tiempo, Nietzsche tiene razón en muchos sentidos. Un amigo/enemigo puede en verdad ser una flecha hacia el propio crecimiento. Por otro lado, soy consciente de que el tema de la compasión, o más bien de la no-compasión, es medular en la filosofía de Nietzsche, y no solamente en lo que respecta a su concepto de amistad. Pero me interesa tomar distancia de su filosofía en este asunto.

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 único que se requiere es un consuelo, un poco de cálida compañía, de cercanía, sí: de compasión. Por eso la agonía de Iván Ilich halló consuelo con la presencia de Gerasim, el ayudante del mayordomo que comenzó a encargarse cada vez más de él, hasta que a Iván la parecía que para no sentir dolor tan sólo era necesario que Gerasim estuviera siempre ahí, sosteniéndole sus cansadas piernas. Cuenta Tolstói que Iván «veía que nadie se compadecía de él, porque nadie quería 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»²⁵.

23. M. Cragolini, «Nietzsche: la imposible amistad», artículo presentado en el *Coloquio Nietzsche*, celebrado en Lima, Perú, del 25 al 27 de septiembre de 2000.

24. Lev Tolstói, *La muerte de Iván Ilich*, trad. de Morillas y Millán, Madrid: Siruela, 2003.

25. *Ibid.*, p. 85.

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...²⁶.

El consuelo es algo que no puede brindarse a través de la dureza, se brinda 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: *no dañar* y tratar de beneficiar al paciente. Pero 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. Toda ella es deslumbrante, pero en 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 pudo Nietzsche 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 acontecimiento o fenómeno, es más, «la historia entera de una cosa, de un órgano, de un uso puede ser 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»²⁷.

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. Muestra 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

26. *Ibid.*, p. 86.

27. GM II, § 12, Madrid: Alianza, p. 88.

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 haber visto 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 malsana, que humilla al otro, que le hace de menos, que ni siquiera le permite crecer sanamente. O que también hay una compasión que es mera huída de uno mismo, que oculta un deseo de entregarse a los otros para no saber nada de sí. O incluso una compasión que daña, que es maligna para el que la da tanto como para el que la recibe, como lo retrata magistralmente Stephan Zweig en *Impaciencia de corazón*²⁸. 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. De manera que el buen amigo, como podría haberlo dicho Aristóteles, no debería ser siempre el mismo para su amigo, ni tener siempre la misma calificación de «enemigo», sino que debería ser capaz de amoldarse a las diferentes circunstancias que lo 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. Entre los accesos de llanto incontrolables y las agresivas bromas pesadas de los niños del lugar, la macabra súplica 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!... ¡Demos-tradme que os pertenezco, poderes divinos! ¡Sólo la demencia puede demostrármelo!²⁹.

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

28. Stephan Zweig, obra también traducida por C. Fortea como *La piedad peligrosa*, Barcelona: Debate, 1999.

29. A § 14, trad. de G. Cano, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

concierto musical cayó en un acceso incontrolable de muecas y llanto, e inmediatamente escribió a Köselitz: «Por favor, venga...»³⁰.

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 vivo³¹. 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 indescriptible³².

Menciono todas estas experiencias de la locura, de sus horas de lucidez y de oscuridad repentinas, porque me pregunto si después de ellas Nietzsche hubiera tenido algo más que decir sobre la compasión. Todos requerimos 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 momentos un amigo compasivo, y el mundo entero requiere hoy día una compasión bien entendida, la solidaridad: necesitamos una ética y una política donde haya un lugar para la compasión.

Nietzsche, al igual que el judío rebelde, murió demasiado pronto. Si hubiera tenido tiempo, si hubiera tendido 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 ello³³. La filosofía de Nietzsche clama por una segunda reflexión en torno al problema de la compasión.

30. Cf. la carta del 25 de noviembre de 1888 y del 2 de diciembre del mismo año.

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

32. Cf. C. P. Janz, *Nietzsche*, Madrid: Alianza, 1988, vol IV, p. 33.

33. Cf. Za I, «De la muerte libre».