

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA 5



# NIETZSCHE: LA IMPOSIBLE AMISTAD\*

Mónica B. Cragnolini

Universidad de Buenos Aires

De un modo u otro, la cuestión de la amistad siempre resuena en las páginas de Nietzsche. De un modo u otro, también nos enfrentamos con su obra desde las posibilidades que esa cuestión brinda al pensamiento, posibilidades que, tal vez, nos coloquen en la paradoja de la imposible amistad con la misma filosofía de Nietzsche.

*¿A qué aludo con esta expresión de connotaciones derridianas: "imposible amistad"?*

Frente a toda idea de la amistad como encuentro de los iguales, el abordaje nietzscheano de dicha noción implica el encuentro de los desiguales, de los diferentes, de aquellos que reconocen su única igualdad en el diferir mismo. Frente a toda lógica de la amistad como forma de aseguramiento de la propia identidad, Nietzsche instaura una alógica o no-lógica de la desidentificación, una ascética de la pérdida. Frente a toda mistificación de la amistad que insista en el acercamiento, Nietzsche inaugura una tensión de la proximidad y de la distancia, una preventiva de la confusión identitaria.

*Cuando en Humano, demasiado humano se caracteriza la "buena amistad" se señala:*

La buena amistad nace cuando se estima mucho al otro y ciertamente más que a uno mismo, cuando asimismo se le ama pero no tanto como a sí y cuando finalmente, para facilitar el trato, se sabe agregar el delicado *toque* y aura de la intimidad, pero al mismo tiempo se guarda uno prudentemente de la intimidad real y propiamente dicha, y de la confusión entre el yo y el tú (*Verwechselung von Ich und Du*).<sup>1</sup>

En esta caracterización están presentes los elementos de estima y amor (mayores y menores, al mismo tiempo, al amor propio) y esta tensión entre la intimidad y la separación, tensión que aleja de los estados de confusiones. Se confunde lo homogéneo, se resguarda de la confusión lo que difiere.

La confusión desde la homogeneización yo-tú instaura modos de dominación: en la medida en que el otro es asimilado a mis modos de ser, es posible dominarlo,

---

\* Este artículo fue presentado originalmente como ponencia en el Coloquio Nietzsche, realizado en Lima del 25 al 27 de setiembre de 2000.

<sup>1</sup> Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches II, I*, § 241, KSA 2, 487. Las obras de Nietzsche se citan según las *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, München/Berlin/Nueva York: Walter de Gruyter/dtv 1980, 15 tomos (KSA). Se cita, en este caso, la traducción al español de *Humano, demasiado humano* de A. Brotons, Madrid: Akal, 1996, p. 82.

encuadrándolo en los parámetros de mi mismidad. Quien escapa a las propias pautas es siempre riesgo y peligro. Es por eso que la amistad se desentiende de las cuestiones de propiedad: mientras que en el amor entre los sexos la problemática de la posesión sigue siendo importante, la amistad pareciera signada por la desposesión<sup>2</sup>. Frente a los amores que se tornan exclusivos y requieren exclusividad del otro, la amistad hace posibles los múltiples amores.

La amistad puede ser considerada como una de las metáforas con las que Nietzsche se refiere a la temática de la constitución de la subjetividad: la peculiar tensión de amor-odio, igualdad-diferencia que la misma supone, la torna un espacio privilegiado para entender la idea de "entre" (*Zwischen*), idea que supone que nos constituimos en el cruce con las fuerzas de los otros y de lo otro, en ese nos-otros que previene de toda asimilación apropiadora.

Realizaré, en este artículo, tres aproximaciones posibles a la idea de amistad en Nietzsche. En primer lugar, me referiré a dicha noción como metáfora de la constitución de la subjetividad. En segundo lugar, aludiré a las cuestiones «políticas» presentes en la idea de amistad, y, por último, plantearé la relación con la propia filosofía nietzscheana como una relación de "imposible amistad".

### 1. La amistad: la alteridad en uno mismo

## 6

Si intentáramos caracterizar el abordaje nietzscheano de la cuestión de la subjetividad, deberíamos señalar, por lo menos, tres puntos principales. En primer lugar, la actitud de la filosofía del martillo se aboca al desenmascaramiento de toda idea de sujeto moderno. Este desenmascaramiento, encuadrado en las líneas generales de la crítica a la metafísica, implica el señalar el lugar ocupado por el sujeto moderno una vez muerto Dios, e indicar asimismo los caracteres fundacionales de dicho sujeto. En esta línea crítica, nociones como las de conciencia, representación, autonomía, igualdad desde la razón, son deconstruidas en el marco del discurso que ataca los fundamentos. El sujeto moderno es desvelado como «sombra» de Dios, que ocupa su lugar una vez muerto éste y que, desde su carácter fundacional, se constituye en figura de la interioridad frente al mundo devenido objeto. La relación de este sujeto con el mundo es una relación de «aparente» exterioridad, y digo «aparente» porque, en la medida en que «objeto» es aquello que se recorta de la realidad y se pone a disposición de sí en la representación, el mundo está –en términos heideggerianos– «disponible» en la representación. Un sujeto conciente, capaz de crearse su propia ley, se apropia del mundo transformándolo en objeto.

El segundo punto a tener en cuenta es el que se relaciona con la idea de sujeto como ficción lógica, tema largamente desarrollado por Nietzsche en los *Fragmentos Póstumos*. Desustancializada la subjetividad, la categoría de sujeto se torna una ficción regulativa, una categoría útil y acorde con la necesidad de logicización del mundo. «Yo»,

---

<sup>2</sup> «El hecho de que el amor exija una posesión exclusiva lo sitúa por debajo de la amistad; en ésta es posible tener varios buenos amigos, los cuales, a su vez, pueden llegar a hacerse amigos entre sí», *NF (Nachgelassene Fragmente) September 1878*, 18 [44], KSA 8, 326.

«sujeto», «objeto» son considerados modos de simplificar, ordenar y categorizar lo caótico, ficciones necesarias al servicio de la vida.

El tercer punto nos lleva de lleno a la cuestión que nos ocupa, la de las metáforas desde las que Nietzsche caracteriza otros modos de pensar la subjetividad. Más allá de la categoría de sujeto como ficción a los efectos de la logicización, es posible, a partir de ciertas metáforas, entender un modo de constitución de la subjetividad caracterizado por el cruce de fuerzas o “entre”. Frente a la subjetividad moderna, pensable desde la interioridad, la idea de *entre* supone que el antes denominado sujeto se constituye siempre a partir del entrecruzamiento con las fuerzas de los otros y de lo otro (lo anteriormente considerado objeto).

Son varias las imágenes desde las cuales es posible pensar este modo de la constitución de sí: la del viajero (*Wanderer*) sin meta final, figura del tránsito sin casa definitiva; la del ultrahombre (*Übermensch*), caracterizado desde la dación de sí y la pérdida de toda figura de hombre habida hasta ahora; la de la amistad (*Freundschaft*), como espacio tensional de amor-odio, cercanía-lejanía. En todas estas metáforas, opera la noción de máscara, como elemento desapropiador de sí (la máscara que no oculta ningún rostro) y como muestra de la necesidad de la distancia.

En la idea de amistad, la prevención antes señalada de la confusión yo-tú apunta a la idea del juego de proximidad-alejamiento que la misma supone, juego que se produce en el amor, en el que se destaca como elemento constitutivo la fuerte incidencia de la alteridad y la diferencia:

¿Qué es el amor sino comprender y alegrarse de que otro viva, actúe y sienta de manera diferente y opuesta a la nuestra? Para que el amor supere con la alegría los antagonismos no debería suprimirlos, negarlos. – Incluso el amor a sí mismo contiene como presupuesto suyo la dualidad (o la pluralidad) indisoluble, en *una sola persona*<sup>3</sup>.

Junto a esta pluralidad, el amor de amistad parece signado por una peculiar tensión entre amor y odio: más allá del “amor al prójimo” que aproxima, asimila y acepta todo, el amor al amigo requiere una buena cuota de desprecio y rechazo: “Debemos ser un lugar de descanso para nuestros amigos; pero un lecho duro, de campaña”, se señala en un fragmento póstumo del año 83<sup>4</sup>.

En esa tensión entre amor y odio en la amistad resuena el operar de la voluntad de poder, en su doble aspecto de juego de fuerzas disgregantes y fuerzas aglutinantes. En esa pluralidad de *quanta* de poder, las uniones son necesarias, pero están siempre sometidas a un proceso de ruptura y disgregación, para no transformarse en unidades estáticas. La tensión amor-odio en la amistad muestra el operar de la voluntad de poder, que arriba a unidades (esos momentos de mayor densidad de las fuerzas

<sup>3</sup> *MaM*, II, I, § 75, *KSA* 2, 408.

<sup>4</sup> *NF Sommer 1883*, *KSA* 10, 12, [1], 183, 298.

que se entrecruzan) pero que somete esas unidades a continua ruptura, generando arquitecturas siempre nuevas. Así como el amante desprecia en el amado todo aquello que dificulta su crecimiento, las unidades que genera la voluntad de poder deben ser desestructuradas para impedir que las fuerzas se estanquen. Por otro lado, este operar de la voluntad de poder no arriba a ninguna síntesis: no existe una dialéctica entre el aspecto estructurante –formador de unidades– de la voluntad de poder, y el aspecto desestructurante, que disgrega las figuras alcanzadas. Del mismo modo, la amistad como tensión de amor-odio es un continuo mantenerse «entre» estos dos polos, sin detenerse demasiado en ninguno: el odio horada toda figura de la conservación de la relación, conservación que siempre termina por reificar lo que es movimiento y transformación.

La amistad, como testimonio del entrecruzamiento de fuerzas, siempre es encuentro temporario, como el de las naves que, en medio del mar del devenir, celebran juntas una fiesta, para después aprontarse a la partida. En este sentido, los amigos no son aseguradores de la propia identidad como conservación de sí, sino que dan muestra, contrariamente, del hecho de que la constitución de sí es un constante cambio y transformación<sup>5</sup>. Ese cambio permite pensar la amistad solamente como encuentro temporario, como aquella configuración tensional de las fuerzas en el instante en que se ama, instante en el que el “yo” ficcional del amigo se constituye conjuntamente con nuestro “yo” en el *Zwischen*, en el “entre”. Cruce de fuerzas que conforma ese nos-otros de la amistad. En la búsqueda de compañeros por parte de Zarathustra, aparece la imagen de los eremitas en pareja (*Zweisiedler*), imagen que parece indicar que siempre uno es dos, que siempre está el otro en uno a partir de ese cruce de fuerzas que nos constituyen.

8

## 2. Amistad y comunidad

Una de las características del tratamiento de la cuestión de la amistad en la filosofía ha sido la equiparación de la misma con la imagen del hermano, o de la fraternidad. Imagen que también aparece en Nietzsche. Sin embargo, algunos autores contemporáneos –y estoy pensando, sobre todo, en Hannah Arendt y en Derrida– han mostrado que la idea de fraternidad asociada a la amistad supone un imaginario de lo familiar y de la interioridad, que impide un adecuado planteamiento de las cuestiones políticas<sup>6</sup>.

En el caso de Nietzsche, y más allá de la referencia a los “hermanos”, la metáfora de la amistad se inserta de lleno en el planteamiento político, no sólo porque supone, junto con la crítica al sujeto y las nociones de interioridad, toda su crítica a los espa-

---

<sup>5</sup> La imagen de los amigos como fantasmas que golpean a nuestra puerta, y generan “diálogos de muertos” es la figura de la conservación. Véase *MaM* II, I, § 242, *KSA* 2, 487, y § 259, p. 491.

<sup>6</sup> Véase Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona: Paidós Ibérica, 1997, traducción de Rosa Sala; y Derrida, Jacques, *Politiques de l'amitié*, Paris: Gallilée, 1994. Sobre el tema de las imágenes familiares en la concepción de la amistad, véase Ortega, Francisco, *Para una política da amizade*. Arendt, Derrida, Foucault, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

cios de la modernidad (lo privado, lo público), sino también porque la idea de la comunidad resuena constantemente en su obra. Imposible comunidad, dirá Derrida. Esta comunidad de los amigos es la comunidad de los ultrahombres. Desde el anuncio del ultrahombre, y de su imposible comunidad, Zarathustra se enfrenta con el modo de relación del sujeto moderno: el último hombre y el mercado.

En esas topografías que establece *Así habló Zarathustra*, a los hombres del mercado les corresponde el valle, la zona hundida entre las montañas, zona en la que luego Thomas Mann, en *La montaña mágica*, ubicará a los que se creen sanos y, sin embargo, están tan enfermos como para dar lugar a las fiestas de la muerte. El mercado es el lugar de la compra y de la venta, el mundo de lo intercambiable. Para intercambiar, es necesaria la posibilidad de la equi-valencia, de la medida que asegure la igualdad. Por ello en el mercado habitan los hombres que se consideran iguales, orgullosos de su formación (*Bildung*) e incapaces del desprecio que permite la creación, del caos que genera nuevos mundos. El último hombre, parpadeando en el mundo devenido imagen, según la interpretación heideggeriana, se considera inventor de la felicidad. Esa felicidad consiste en un mundo de la total igualdad y reciprocidad: nadie se hace pobre ni rico, nadie quiere gobernar ni obedecer: "todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio". Este mundo de la igualdad es el mejor de los mundos posibles: frente al riesgo que supone la diferencia, la igualdad ampara y cobija, por eso los últimos hombres se restriegan unos contra otros en busca de calor. El mercado es el mundo de la reproducción y de la mismidad, en el que las relaciones humanas están planteadas como el intercambio "exterior" de interioridades subjetivadas y cerradas en sí mismas.

Por eso el superhombre es la locura en el mundo del mercado, en el que lo "mío" tiene su primacía y reinado. El mundo del mercado es el de los pequeños propietarios –dueños y señores de pequeñas virtudes– que recurren a la proclamación de grandes valores y grandes ideales cuando su pequeño mundo es amenazado<sup>7</sup>. De allí que frente a toda lógica de la conservación, el ultrahombre sea la muestra del desequilibrio y el derroche, de la desposesión de sí, de la dación que no sólo no espera respuesta, sino que ni siquiera sabe que da.

En ese mundo de la homogeneidad, el filósofo es un híbrido de planta y fantasma: un conservador de dobles reproducidos en el espejo de la mismidad. Esa reproducción fantasmática es producto de las fuerzas en sus grados mínimos, de la fuerza que simplemente se conserva sin intentar superarse y transformarse. Frente al hombre que se conserva, que resguarda su propiedad de sí, el ultrahombre es imagen del derroche de sí, de la virtud que hace regalos, del "sano egoísmo." Por ello, dice Zarathustra, "un horror es para nosotros el sentido degenerante que dice 'Todo para mí'<sup>8</sup>. El pe-

---

<sup>7</sup> Ecos toquevillianos que Cacciari, Massimo, destaca en: *El archipiélago*, Buenos Aires: Eudeba, 1999, traducción de M. Cragnolini.

<sup>8</sup> *Also sprach Zarathustra (Za)*, "Von der schenkenden Tugend", KSA 4, 98.

queño apropiador de todo, el último hombre, nada puede entender de ese ultrahombre al que Zarathustra alude, precisamente desde el amor, desde esos dieciocho "Yo amo..." del prólogo<sup>9</sup>. Lo propio de esos hombres (más que hombres) amados por Zarathustra es la desapropiación, la no conservación de sí:

"Yo amo a aquel cuya alma se prodiga, y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada: pues él regala siempre y no quiere conservarse a sí mismo"<sup>10</sup>.

Es por esto que el ultrahombre es quien puede decir "qué importa mi felicidad... qué importa mi razón (...) qué importa mi virtud..."<sup>11</sup>, porque ninguna propiedad de sí es más que tránsito y medio para la transformación, porque la única propiedad es la impropiedad. Cuando no existen fundamentos, no hay un "propio" al que retrotraer todo lo que acontece, y en el caso del ultrahombre, no existe una "esencia" como suelo fundante de lo que se es. Por otro lado, deconstruida la categoría de subjetividad moderna, la propiedad queda "desenmascarada" como un modo de la dominación (desde la dominación de sí en esa propiedad "de sí" que es la identidad, en la dominación de "lo otro" en la apropiación de la realidad, y en la dominación de "los otros" desde la idea de igualdad niveladora y asimiladora del diferente en la propia noción de humanidad).

## 10

La dación del ultrahombre es algo que no entiende el hombre del mercado, del mundo de lo intercambiable, de la exigencia de reciprocidad en virtud del reconocimiento de la igualdad. La comunidad de los ultrahombres supone, entonces, la idea de la imposible comunidad, como señala Derrida, porque plantea una comunidad sin reciprocidad. Nunca se puede ser recíproco con el amigo o con quien se ama, porque existe una desmesura en el amor que ningún parámetro puede medir. No hay "inter-cambio" posible para los que se aman, porque no existen equi-valencias en este terreno. Rilke ha indicado esa relación entre el amor y desidentificación, mostrando cómo los amantes pierden todo modo de la conservación de sí: "a veces el uno se anonada sólo porque el otro prevalezca".

¿Cuál es el *cum*, entonces, de esta imposible comunidad? Derrida habla de la desligadura social, ya que la amistad pensada desde la asimetría y la no reciprocidad pareciera generar esa idea de "imposibilidad del lazo social". Mientras que los discursos "fraternalistas" de la amistad reproducirían en un nivel interpersonal las estrategias políticas de exclusión y supresión del otro, la idea de amistad asimétrica puede representar un "discurso de la resistencia" frente a los modos "universalistas" de relación con el otro.

Para evitar esa apropiación del otro en el propio discurso "universal", Cacciari se refiere a un *cum* basado en la idea de que "mi *socius* esencial, es decir, yo mismo, es un

<sup>9</sup> Za, "Vorrede", § 4, KSA 4, 16-18.

<sup>10</sup> Za, "Vorrede", § 4, KSA 4, 17.

<sup>11</sup> Za, "Vorrede", § 3, KSA 4, 15-16.

otro"<sup>12</sup>, y habla, entonces, de la comunidad que va más allá de todo diálogo yotú<sup>13</sup>. Porque en el diálogo entre iguales desaparece la figura del otro como otro –su opacidad–, para ser asimilada en el propio ideal de humanidad.

Repetidas veces, Nietzsche utiliza la imagen de los pájaros solitarios que se unen temporariamente en bandadas. ¿Cómo es posible una comunidad de solitarios? ¿No rechazan, justamente, los solitarios, toda idea de comunidad? ¿Qué puede aproximar a los solitarios? Lo que los aproxima es, a la vez, lo que los mantiene alejados: alejados de toda asimilación apropiadora del otro, de toda determinación de igualdad que nivela para dominar.

Esta comunidad es la comunidad de la dación. El don es algo que rompe con las formas del intercambio y la reciprocidad, una especie de antilógica del mundo del mercado. Es algo de lo que entiende el amor<sup>14</sup>, más allá de las formas y medidas.

El ultrahombre, virtud de la dación, ni siquiera tiene la intención de dar, como gesto de su propiedad. Como señala Derrida, la intención de dar supone un sujeto idéntico a sí mismo, conciente de su identidad, que a través del gesto del don trata de constituir su propia unidad y de que ésta vuelva a él, para reapropiársela: como propiedad suya<sup>15</sup>.

El viejo eremita con quien se encuentra Zarathustra cuando lleva consigo el cadáver del volatinero, es una figura de este modo de dar. A él nada le importa si el compañero de Zarathustra está vivo o está muerto, porque el gesto de dar es una obligación que se impone: "quien llama a mi casa tiene que tomar también lo que le ofrezco", señala<sup>16</sup>.

Contrariamente, el superhombre da sin percibir que da, su figura es la de la donación y la apertura, la de la riqueza que se derrocha por sobreabundancia frente a todo cálculo y medida propios del mercado.

Modos de "resistencia política", decía anteriormente: esta idea de amistad nietzscheana deconstruye las figuras de individuo libre y autónomo que ejerce su libertad como "propiedad de sí", para pensar todo ejercicio de la misma como algo que acontece "entre" los hombres, y "entre" las circunstancias que nunca pueden ser totalmente dominadas. Por otro lado, alejada de las equiparaciones familiares que acaban por fagocitarse al otro en la imagen del símil de uno mismo, esta idea de amistad preserva, desde la máscara, la otredad que no se apropia, ni siquiera en la "propia" mismidad.

<sup>12</sup> Cacciari, Massimo, y Martini, M., *Dialogo sulla solidarietà*, Roma: Editrice Esperienze - Edizioni Lavoro, 1997, p. 21.

<sup>13</sup> Cacciari, Massimo, *El archipiélago*, op. cit., especialmente el capítulo VI.

<sup>14</sup> Cacciari, Massimo, *Drama y duelo*, Madrid: Tecnos, 1986, traducción de F. Jarauta, p. 108.

<sup>15</sup> Derrida, Jacques, *Politiques de l'amitié*, op. cit., p. 19 ss.

<sup>16</sup> Za, «Vorrede», § 8, KSA 4, 24-25.

### 3. Imposible amistad

La amistad quiebra todas las figuras de la identidad como reproducción, y como conservación de una "propiedad de sí". Paradójicamente, aquí la identidad se conforma en la des-identificación, porque hace visible la presencia de la alteridad en uno mismo, la imposibilidad de la apropiación de esa alteridad, y el juego de diferencia que instaura en la mismidad. Cuando el amor al próximo (*Nächstenliebe*) se transforma en el amor al distante (*Fernsten-Liebe*), la alteridad pasa a formar parte de la propia mismidad, como distancia y lejanía.

Existe una amistad imposible con el propio pensamiento de Nietzsche: si la amistad supone la ruptura de toda lógica de la conservación, "tener" a Nietzsche, poseer su pensamiento, será desposeerlo, perderlo. El perspectivismo es el modo de la amistad filosófica con el filosofar nietzscheano, modo de la imposible conservación en la pérdida, modo de la imposibilidad de la retención. El pensamiento elude las adhesiones, aún al propio desasimiento. Si toda persona a la que uno se acerca demasiado termina transformándose en rincón, toda perspectiva filosófica conservada en su identidad ha de ser significar esas filosofías del punto final, del cansancio, a las que se alude en el "Prólogo" a *La ciencia jovial*.

La amistad con este pensamiento es imposible, sólo es posible esta imposible amistad de la separación. Zarathustra baja de su montaña en busca de discípulos y de amigos, pero su enseñanza apunta a la pérdida de los mismos. El gesto del maestro es el de la amistad temporaria, que tiene el pie pronto para la partida.

12

Todo el prólogo del *Zarathustra* es un discurso que gira en torno a una cuestión básica en la filosofía de Nietzsche: la de los discípulos posibles, la de las supuestas "enseñanzas" de la obra. Pero, ¿enseña algo Nietzsche, enseña algo Zarathustra? Sin lugar a dudas, se dirá, Zarathustra hace discursos en torno a temas que parecen enseñanzas, y habla de doctrinas. Sin embargo, se podría decir que a pesar de esto, a pesar de la asunción de la máscara del maestro, y más que del maestro, del profeta, Zarathustra nada enseña, más que a aprender a desasirse de lo aprendido, a olvidarse de la propia enseñanza. Todo el *Zarathustra* está marcado por este gesto, desde la paradoja del "quinto evangelio", de la supuesta doctrina que se viene a agregar a las ya enseñadas a los hombres, aún cuando lo fuera en nombre de las nuevas tablas que aniquilarán las tablas viejas, hasta el final, con la fiesta del asno y la dispersión de los presuntos hombre superiores, en esa parodia de todo nuevo dogma.

"El camino no existe", se repite en el *Zarathustra*. Pero entonces: ¿qué busca Zarathustra al buscar discípulos y amigos? ¿A quién busca? ¿A quién convoca?

En la necesidad de oídos para sus enseñanzas, los últimos hombres no pueden ser sus discípulos, porque están constituidos al modo de la mismidad y de la reproducción. Tampoco el bufón (luego "el mono" de Zarathustra) que adopta las ideas del profeta y las repite, en un discurso de la reproducción y de la redundancia que termina por hastiar.

La idea de la filosofía como interpretación perspectivística alienta la idea del abandono: toda perspectiva puede llegar a convertirse en nuevo dogma si no opera en ella el poder disgregante de la voluntad de poder, que desestructura lo estructurado y rearma las figuras.

Por ello también es necesario despedirse de la propia filosofía de Nietzsche, estar frente a ella en lo que el filósofo denomina "estado genial" de una persona: "aquel en que, con respecto a una y la misma cosa, se encuentra simultáneamente en estado de amor y en estado de burla"<sup>17</sup>. La burla crítica impide que las interpretaciones devengan textos últimos, que se transformen en resultados del cansancio que ya no puede crear porque carece de esa tensión que impide que las fuerzas se estanquen. Esa tensión es, en última instancia, la tensión erótica que se manifiesta en las diversas arquitecturas que el amor conforma, y que impide que el mismo se agote o consuma. Los amigos de la filosofía nietzscheana, que se saben cercanos y lejanos al mismo tiempo, desde una "amorosa" prevención de toda confusión identitaria, habrán de estar siempre dispuestos a la partida.

---

<sup>17</sup> NF 1876, 17 (16), KSA 8, 299.