

**Nietzsche y el tiempo de la amistad**

**Nietzsche and the time of friendship**

Luis Felipe Oyarzún<sup>Φ</sup>

Instituto de Arte y Comunicación ARCOS, Chile

luisfelipeoyarzun@gmail.com



Recepción 13.08.2015 Aceptación 30.09.2015

**Resumen:** En este trabajo busco dar cuenta de la dimensión temporal que Nietzsche observa en la constitución de la vida misma. No se trata tan sólo de la vida como devenir de un continuo de puntos que vienen unos tras otros hacia un infinito lineal sino de algo más. Para ello recorro pasajes particularmente de *La ciencia jovial* y de *Así habló Zaratustra*, desarrollando los conceptos de eternidad, amistad, abismo de luz y viajero, en el contexto de la muerte de Dios. Una vez que la vida sólo puede ser contemplada y vivida sin referencias a instancias externas a ella misma, emerge en el corazón de la experiencia humana su estructura temporal propia, encontrando con ello un vínculo entrañable entre vida, tiempo y (voluntad de) poder.

**Palabras clave:** Tiempo, amistad, viajero, poder, abismo de luz, riesgo, alteridad.

**Abstract:** In this paper I seek to account for the temporal dimension that Nietzsche observed in the constitution of life itself. It is not just the evolution of life as a continuum of points that come one after another into a linear infinite, but something more. For this reason, I read passages particularly from *The Gay Science* and *Thus Spoke Zarathustra*, developing the concepts of eternity, friendship, abyss of light, and wanderer, in the context of the death of God. Once that life can only be contemplated and lived without references to external instances, its own temporal structure emerges in the heart of the human experience, finding an intimate link between life, time and (will to) power.

**Keywords:** Time, friendship, wanderer, power, abyss of light, risk, otherness.

---

<sup>Φ</sup> Licenciado en Historia y Magister en Filosofía, Universidad de Chile. Docente en cursos relativos a filosofía del arte y pensamiento contemporáneo. Director de Desarrollo Académico del Instituto de Arte y Comunicación, ARCOS.

### Hacia nuevos mares

Hacia allí—*quiero* yo; y desde ahora  
Confío en mí y en mi puño.  
Abierto yace el mar, hacia el azul  
Me impulsa mi barco genovés.

Nuevo y más nuevo brilla todo para mí,  
El mediodía duerme sobre el espacio y el tiempo:  
Sólo *tu* ojo—terrible  
Me mira, ¡infinitud!

(Friedrich Nietzsche, *Canciones del príncipe Vogelfrei*)

## 1.- Introducción

En Nietzsche toda forma compleja de vida es, también y fundamentalmente, un modo de configuración temporal. No sólo en el sentido de que toda forma de vida está inexorablemente sometida a la ley del “paso del tiempo”, lo que la hace tener siempre una *duración relativa*. La vida es “esencialmente” temporal en la medida que entre vida y tiempo tiene lugar una relación de co-pertenencia, una relación en la que el último emerge como el horizonte de posibilidad en el que tiene lugar la primera. Toda forma de vida es, entonces, antes que todo, un modo de correspondencia a esta relación íntima y profunda. O en otras palabras, un estilo de relación, en el que la vida misma configura su complejidad en el horizonte temporal que posibilita internamente el cumplimiento de su esencia.

En este sentido, el modo de vida asentado en lo que Nietzsche denomina pensamiento metafísico expresa una determinada configuración y relación de la vida con la fuente de sus posibilidades internas. Una relación en que, a grueso modo, prima la experiencia del tiempo como un flujo lineal de “ahoras”, y en el que el auténtico porvenir se yergue en una dimensión paradójicamente supra-temporal<sup>1</sup>. Por ello, si hay algo que caracteriza al pensamiento de Nietzsche, ese algo es la gran reconfiguración que desarrolla en el modo de comprender y experimentar el tiempo de la vida, una vez que la muerte de Dios pone en jaque los presupuestos metafísicos en los que la comprensión del tiempo antes descrita se asentaba. Esta nueva comprensión se expresa en su pensamiento de modo explícito (en particular su

---

<sup>1</sup> En este sentido, resulta esclarecedor lo señalado por Heidegger en el §5 de *Ser y Tiempo*; “Si el ser debe concebirse a partir del tiempo, y si los modos y derivados del ser sólo se vuelven efectivamente comprensibles en sus modificaciones y derivaciones cuando se los considera desde la perspectiva del tiempo, entonces quiere decir que el ser mismo—y no sólo el ente en cuanto está “en el tiempo”— se ha hecho visible en su carácter “temporal”. Pero, en tal caso, “temporal” no puede ya significar solamente “lo que está en el tiempo”. También lo “intemporal” y lo “supratemporal” es “temporal” en lo que respecta a su ser. Y eso, a su vez, no sólo en la forma de una privación frente a algo “temporal” en cuanto ente “en el tiempo”, sino de modo *positivo*, aunque todavía por aclarar”. Heidegger (1997).

tratamiento del devenir desde una óptica más bien científica), pero también de modo implícito en tanto estructura temporal *presente* en su propia filosofía.

El poema citado como epígrafe da cuenta de la estructura temporal que Nietzsche ve latente en el corazón de la vida, y que baña su pensamiento. Apertura, (auto) confianza, claridad, asombro, el mediodía de donde nacen espacio y tiempo, el ojo terrible de la infinitud, son imágenes que nos hablan de una experiencia temporal diferente al mero *pasar* indistinto de puntos presentes, como pareciese ser interpretado en ocasiones el concepto nietzscheano de devenir<sup>2</sup>. Para poder leer la temporalidad necesitamos volvernos sobre algunos conceptos e imágenes claves del pensamiento nietzscheano, tales como infinitud, eternidad, amistad y abismo de luz, y repensarlos a la luz de la muerte de Dios. En Nietzsche, estos conceptos afincados profundamente en la tradición metafísica cristiana, adquieren un sentido radicalmente terrenal. Para esto ocuparé fundamentalmente *La ciencia jovial* y el *Zaratustra*. Es a partir de aquí que Nietzsche retoma de modo más explícito las intuiciones expresadas en *El nacimiento de la tragedia*, que pocos pudieron comprender, e incluso aceptar, en su momento<sup>3</sup>. Ese retomar se vuelve hacia la cuestión del tiempo, alcanzando uno de sus instantes más elevados en el ditirambo “Antes de la salida del sol”, del libro tercero del *Zaratustra*. Este es la base y punto de partida de estas páginas.

El ensayo se enmarca dentro de la hipótesis general de que Nietzsche busca dar cuenta en y a través de su pensamiento de una nueva experiencia del tiempo, en tanto fundamento último de la propia vida. Para Nietzsche el pensamiento occidental no ha sido otra cosa que la historia de la vida en su proceso de autoconocimiento. Pero paradójicamente, ella sólo ha logrado conocerse negándose a sí misma, esto tanto en el idealismo metafísico y religioso como en el materialismo científico. Volvernos nuevamente a la intuición inmediata de la vida floreciente, naciente desde su secreto, expansiva en su elevación, parece ser el propósito que anima en lo profundo el camino de Nietzsche desde *El nacimiento*. Este camino lo conduce finalmente al tiempo. La idea del Eterno Retorno de lo Mismo nos la ha legado como su más profundo enigma y regalo.

---

<sup>2</sup> Incluso Heidegger ve en la comprensión nietzscheana del tiempo la (última) repetición de lo planteado por Aristóteles. Al “invertir” la dualidad ser-devenir Nietzsche lleva a cabo el acabamiento de la metafísica. Ver, por ejemplo, Heidegger (2005) y Heidegger (2001).

<sup>3</sup> Leí recientemente el artículo de Tracy Strong titulado “La óptica de la ciencia, el arte y la vida: cómo comienza la tragedia”, en donde señala que la obra nietzscheana post *Nacimiento de la Tragedia* está enfocada en despejar y destruir los prejuicios metafísicos que impiden al hombre moderno comprender a fondo las intuiciones filosófico-dionisiacas contenidas en la obra de juventud. Esta propuesta de lectura de Strong me hace mucho sentido. A mi juicio, es en NT donde Nietzsche alcanza la cima de su pensamiento, cima que por su propia naturaleza, debe ser una y otra vez superada en su camino de elevación. La época “ilustrada” de Nietzsche sería de este modo equivalente al primer descenso de Zaratustra a los hombres. No es de extrañar entonces que el Prólogo y 1er libro del *Zaratustra* actúen como desarticuladores de las nociones fundamentales sobre las que se yergue el pensamiento y estilo de vida modernos, y en los que la observación psicológica resulta crucial. Strong escribe: “Cuando nació su primer libro, tomando prestadas las palabras de Hume, “muerto de la imprenta”, Nietzsche quedó consternado. “¿Cómo pudo haber pasado eso?”, se debió preguntar. Leo entonces las obras de fines de la década de 1870 como un intento de Nietzsche por descubrir por sí mismo por qué se había equivocado tanto sobre la recepción del *Nacimiento*, y la obra de la década de 1880 como un análisis de varios aspectos de la sociedad que impedían que esa sociedad lo entendiera” (En Vanessa Lemm (ed) (2014).

## 2.- La muerte de Dios y la reconfiguración del tiempo.

La cuestión del tiempo preocupó a Nietzsche desde temprano. Cuando era un joven profesor de filología en Basilea planteó el problema de la siguiente manera. El tiempo ha sido comprendido, desde los albores del pensamiento griego, como aquello que deviene, es decir, como eso que está permanentemente, por un lado, llegando a ser lo que aún no es, y por el otro, dejando de ser lo que es. Bajo esta mirada, el tiempo es lo pasajero, lo que pasa, lo que devora a sus propios hijos, lo que acontece entre el nacimiento y la muerte. Es lo inestable, lo inconsistente, aquello que se apronta a desaparecer, cruzado por el sino de la destrucción, como una rueda que gira sin meta alguna<sup>4</sup>. La vida pasajera, vale decir, la “vida viva”, no es otra cosa que la deuda que todo lo vivo debe pagar por el hecho de haber nacido, en su tránsito nuevamente hacia lo indeterminado.

A este *pasar* en permanente transformación, al que se le dio el nombre de *aparición*, se le asignó progresivamente un juicio moral cada vez más universal y absoluto, desembocando, con la emergencia del modo de vida cristiano, en su condena radical. Así, todo nuestro mundo de la experiencia, aquel en el que habitamos y damos cuenta con nuestros sentidos, fue juzgado como inferior, en detrimento de un mundo más consistente, perdurable, fijo, seguro, sin tiempo, sin dolor: el mundo de la verdad y del Bien<sup>5</sup>. Este mundo de la verdad o del más allá, a partir del cual el hombre comenzó a juzgar el mundo de la experiencia y del tiempo, estaba libre del calvario que significaba (y significa) para el hombre el nacer y el morir, y el sufrimiento que esta certeza incierta acarrea. En este sentido, es la vida misma, entendida como este *entre* doliente que nace y muere, sin sentido y sin fin aparentes, la que es medida y juzgada desde ese lugar inmóvil, calmo y libre del dolor que implica que las cosas *pasen*. Si la experiencia no es calma y libre de todo tipo de contradicciones, debe ser negada o mejorada a través de la supresión de su esencia<sup>6</sup>. Con esto, comienza, para

---

<sup>4</sup> En *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Nietzsche describe cómo esta experiencia temporal se encarna en el pensamiento de Anaximandro, el “primer metafísico”, abriendo una comprensión moral de la existencia en cuanto tal (Ver FTG, 4). Esta comprensión moral deviene cristiana una vez consumado lo que Nietzsche, en *Más allá del bien y del mal*, denomina “la rebelión de los esclavos” (MBM, 260).

<sup>5</sup> Como señala Nietzsche en el capítulo dedicado en *Ecce Homo* al *Zaratustra*, fue el pensador persa quien primero vio el mundo como el transcurrir de la lucha entre los valores del Bien y del Mal. Con ello la metafísica se volvió moral y la moral metafísica (EH, AHZ).

<sup>6</sup> Como señala en *La genealogía de la moral*, a propósito de la forma de vida proyectada en el ideal ascético; “En ella domina un resentimiento sin igual, el resentimiento de un insaciado instinto y voluntad de poder que quisiera enseñorearse, no de algo existente en la vida, sino de la vida misma, de sus más hondas, fuertes, radicales condiciones; en ella se hace un intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza; en ella la mirada se vuelve, rencorosa y pérfida, contra el mismo florecimiento fisiológico, y en especial contra la expresión de éste, contra la belleza, la alegría; en cambio, se experimenta y se busca un bienestar en el fracaso, la atrofia, el dolor, la desventura, lo feo, en la mengua arbitraria, en la negación de sí, en la autoflagelación, en el autosacrificio. Todo esto es paradójico en grado sumo: aquí nos encontramos ante una escisión que se quiere escindida, que se goza a sí misma en ese sufrimiento y que se vuelve incluso siempre más segura de sí y más triunfante a medida que disminuye su propio presupuesto, la vitalidad fisiológica” (GM, III, 11).

Nietzsche, la venganza del hombre contra la vida. Vale decir, aunque suene paradójico, también contra sí mismo.

Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con el tiempo? En *La Ciencia Jovial* aparece una de sus más conocidas sentencias, la que se encarna en la figura de un loco que exclama a la multitud del mercado, con una lámpara en su mano; “¡Busco a Dios, busco a Dios!... ¿A dónde se ha ido Dios? Gritó, ¡yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado!” (CJ 125). La muerte de Dios no sólo implica, para Nietzsche, la muerte del Dios cristiano, sino de todo *mundo verdadero* que se coloque sobre la multiplicidad dinámica de la vida y el tiempo<sup>7</sup>. No hay metas, no hay fines más allá de la vida, entendiendo con esto no sólo un supuesto paraíso supra-terrenal sino toda instancia que implique un alto en la contradicción. Es decir, la moral y el pensamiento totalizantes. Entonces, ¿qué pasa con la experiencia del tiempo una vez que el hombre no piensa ni puede ya vivir referido a una instancia externa o ajena a su existencia tal cuál esta se da? Y si es así, ¿qué ocurre con la experiencia de la relación tiempo-vida? ¿Acontece algún quiebre y transformación respecto a su modalidad metafísica-cristiana?

En el poema de Nietzsche que he colocado como epígrafe *Hacia nuevos mares*, leemos; “Abierto yace el mar, hacia el azul/ Me impulsa mi barco genovés”, nos muestra uno de los puntos claves para adentrarse en este asunto: la imagen del mar como expresión de libertad. Esta está presente en varios pasajes de la obra de Nietzsche. El mar quiere decir para él un horizonte ilimitado, abierto, misterioso, aún por descubrir. El mar es la imagen de lo infinito, aquel exceso que embarga a todo lo presente<sup>8</sup>. La muerte de Dios simboliza de modo extremo un porvenir abierto y sin una meta fijada de antemano. Es una experiencia del tiempo que abre la posibilidad de lo *lejano* como experiencia radicalmente temporal. En el pensamiento metafísico-moral, dios y el mundo de la verdad actúan como metas a-temporales, curiosamente no solo comprensibles sino también reguladoras de la vida diaria. Es decir, se podría decir que de cierto modo lo lejano se alcanza, se logra al fin *poseer*. Sin embargo, una vez estas metas son borradas del horizonte de nuestras vidas, lo lejano se constituye como una dimensión inabordable y por eso, libre. Libre en el sentido de que siempre excede cualquier intento de fijación, de inmovilidad conceptual, de imagen quieta, de “realidad” inerte. Libre, pues siempre está un paso más allá de toda perspectiva configurada entorno a un Ideal, una Meta, una Razón o Causa Final.

Nosotros, filósofos y espíritus libres, ante la noticia de que el viejo Dios ha muerto, nos sentimos como iluminados por una nueva aurora: ante eso nuestro corazón rebosa de agradecimiento, asombro, presentimiento, expectación— finalmente el

---

<sup>7</sup> Ahora bien, esta afirmación puede ser puesta en entredicho si atendemos a que en el aforismo 343 Nietzsche señala que es la creencia en el Dios cristiano la que se ha vuelto increíble. A mi juicio, con el nombre dios cristiano Nietzsche apunta a un fenómeno mayor: la fusión entre pensamiento metafísico (dualidad mundo supra sensible-mundo sensible) con el pensamiento moral, desde la perspectiva de la debilidad.

<sup>8</sup> Pensemos en la imagen del mar embravecido y de una frágil barca que se tambalea sobre él como experiencia del exceso terrible de lo sublime, tal como lo describe Schopenhauer en el §39 del libro tercero del *Mundo* (Schopenhauer, 2005).

horizonte se nos aparece libre de nuevo, aun cuando no esté despejado; finalmente podrán zarpar de nuevo nuestros barcos, zarpar hacia cualquier peligro, de nuevo se permite cualquier riesgo de los que conocen; el mar, nuestro mar, yace abierto allí de nuevo, tal vez nunca hubo un mar tan abierto. (CJ, 343)

Prestemos atención a las siguientes palabras; aurora, agradecimiento, libre, peligro y riesgo ¿Qué pueden tener en común? ¿Y qué relación podrían guardar con nuestro asunto, el tiempo? El ocaso del mundo fundado en la idea de Dios trae consigo la promesa de una nueva Aurora. Ahora bien, podríamos preguntarnos si es que existe alguna diferencia entre esta nueva Aurora y la promesa de salvación de la metafísica cristiana. Al igual que ésta, en la Aurora anunciada por Nietzsche nuestro corazón desborda de agradecimiento. Pero, y aquí la principal diferencia, no se agradece algún favor que sea propicio para nosotros. Solemos agradecer ciertas acciones que nos proveen de algún beneficio, de algún placer o satisfacción. En este aforismo el agradecimiento desbordante, por extraño que nos resulte pensarlo, no agradece más que al asombro, al peligro, a la libertad, al riesgo. ¿Cómo podemos agradecer al riesgo, agradecer a lo que nos pone en peligro? ¿Peligro respecto a qué? Nietzsche agradece una nueva Aurora que no promete al hombre ni esto ni aquello, que no le entrega la seguridad de su salvación, que no le entrega recetas para sentirse o actuar de mejor forma, ninguna fórmula para la felicidad, ningún método para soportar “la tortura” del tiempo. Se agradece la promesa de una nueva posibilidad. Una posibilidad que excede todo tipo de respuestas y provoca el estremecimiento de un agradecimiento rebotante que se para frente a un mar abierto nuevamente.

Es extraño, pero al parecer esta nueva Aurora prometida, que comienza a despuntar junto al ocaso de Dios, no nos trae respuesta alguna. Al parecer, no hay nada que decir de esta nueva Aurora. No se puede dar cuenta de ella. Pues, si comprendemos la figura del viejo Dios como todo tipo de pensamiento que busca afirmarse sobre una totalidad segura de sí misma; si pensamos esta totalidad como aquello que le confiere al hombre respuestas concretas que lo guían por el “buen camino”; y si comprendemos estas respuestas fijas como dispuestas para el uso y manejo público a partir de las cuales se *debe* decidir, esta nueva Aurora no sería, precisamente, algún tipo de respuesta al drama de la existencia. Más bien todo lo contrario. Pero, ¿de qué se trata esta nueva buena nueva de la que es imposible hablar entre nosotros? A mi modo de ver, de aquello que *no* se trata la nueva Aurora es, precisamente, del advenimiento de una nueva doctrina. Quizás podría pensarse como la venida de algo abierto en lo que el infinito echa a correr su voz muda, a lo cual el hombre agradece, por el acontecimiento de una nueva buena nueva<sup>9</sup>. La posibilidad, nuevamente abierta, del riesgo implicado entrañablemente en la temporalidad del tiempo.

---

<sup>9</sup> Pienso que Nietzsche expresa esto mismo cuando se refiere, una vez muerto Dios, a la irrupción de una nueva felicidad. Por ejemplo, en el prólogo de *La Ciencia Jovial* dice; “Incluso todavía es posible el amor a la vida—sólo que se ama de otra manera. Es el amor a una mujer que nos hace dudar... Pero el atractivo por lo problemático, la alegría en la X es tan grande en esos hombres más espirituales, más espiritualizados, como para que esa alegría no estalle una y otra vez como un brasa resplandeciente por encima de toda penuria de lo problemático, por sobre todo peligro de la inseguridad, incluso por encima de los celos del amante. Conocemos una nueva felicidad...” (CJ, Prologo, 4).

### 3.- El tiempo de la amistad y la voluntad de poder

Entonces, ¿de qué se trata este agradecimiento desbordante del que nos habla Nietzsche? Se agradece el estar nuevamente al filo de perdernos, al filo de lo que no se puede hablar, a riesgo de no poder decirnos incluso a nosotros mismos. En otras palabras, al filo de la identidad. Por eso, Nietzsche agradece una nueva posibilidad de hablar que es al mismo tiempo un callar. Y esa posibilidad viene *como* infinito, y desborda las cosas presentes, las hace tambalear, peligrar, estar en riesgo; ¿en riesgo de qué? De perderse en el exceso que se abre en un horizonte de tiempo sin meta, sin fin, sin criterios estáticos e impersonales, sin respuestas incondicionales. Un exceso (dionisiaco) que emerge desde sí mismo regalando su luz abismal. Un exceso que antes que espacial es temporal, que involucra la estructura interna e intencional de la vida, *su estar en vistas* de un mar infinito. En otras palabras, lo que Zarathustra denomina “el gran anhelo”, una apertura radical del presente hacia una dimensión temporal que lo excede, volcándolo precario, inestable, pero a la vez lleno de esperanza y plenitud.

En “Antes de la salida del sol”, uno de los capítulos más hermoso e importante del *Zarathustra*, Nietzsche escribe, a propósito de la imagen del cielo:

Somos amigos desde el comienzo: comunes nos son el pesar y el terror y la hondura; hasta el sol nos es común. /No hablamos entre nosotros, pues sabemos demasiadas cosas:--callamos, juntos, sonreímos juntos a nuestro saber. / ¿No eres tú acaso la luz para mi fuego? ¿No tienes tú el alma gemela de mi conocimiento? / Juntos aprendimos todo; juntos aprendimos a ascender por encima de nosotros hacia nosotros mismos, y a sonreír sin nubes— /A sonreír sin nubes hacia abajo, desde ojos luminosos y desde una remota lejanía, mientras debajo de nosotros la coacción y la finalidad y la culpa exhalan vapores como si fuesen lluvia. (AHZ, “Antes de la salida del sol”)

Zarathustra llama al cielo, puro y profundo, *abismo de luz*, cielo que emerge sobre él en una altura estremecedora, Con él no se habla, sin embargo se es amigo desde el comienzo. ¿Qué quiere decir esta amistad desde el comienzo? Por el momento dejo esta pregunta sin responder. Preguntemos antes ¿Qué quiere decir aquí la palabra amigo, o más aún, qué entendemos por amistad? Como señala Nietzsche-Zarathustra; no se habla con el amigo, sí se sonríe a un saber que los reúne. ¿Qué tipo de saber? Dice Zarathustra que ese saber mutuo los ha llevado a ascender por encima de ellos, pero, cosa paradójica, hacia ellos mismos. Y este ir más allá de quiere decir sobrepasar toda finalidad, todo sentimiento de culpa, toda fuerza de coacción u obligatoriedad. De la amistad no se habla, pero se agradece un saber aprendido en compañía del amigo, un saber común que se guarda en silencio. Un saber ir más allá de sí mismos, hacia sí mismos. Un saber reír desde la lejanía. O, en otras palabras, un saber ir más allá de toda relación utilitaria, de todo impulso por cobrar, por querer del amigo algo en particular, de buscar en el amigo salvación, ausencia de peligro, satisfacción y

bienestar. En otras palabras, la mera autoconservación<sup>10</sup>. Hay sencillamente una sonrisa sin nubes, es decir, una risa en ausencia de pedidos y cobranzas<sup>11</sup>.

Una cosa nos queda clara: del saber del que trata la amistad no se habla. Pero, ¿cómo no hablar de este saber? ¿Cómo pensar un saber del que no se puede hablar, del que no se puede extraer algún tipo de utilidad, algún tipo de certeza? ¿Es acaso esto un saber? Pero, ¿son la seguridad y la certeza los fines buscados en todo saber? ¿Tiene que ser todo saber un cúmulo de prescripciones doctrinales que aseguren y conserven?<sup>12</sup> Aquí Nietzsche habla de un saber de la altura, un saber reír, un saber del que no se habla, del que *tal vez* no se puede hablar. Nietzsche apunta hacia un saber que desborda toda comunicación, pero que es, al mismo tiempo, la posibilidad (luz) de toda maduración, de todo ir más allá de sí mismo (fuego), lo que quiere decir; el *poder* (de) arriesgar los conocimientos y certezas que constituyen nuestra identidad y autocerteza en un movimiento de transfiguración y (re)creación de sí mismo, por sobre sí mismo, hacia sí mismo<sup>13</sup>. Es, por tanto, un saber que *da poder* para elevarnos sobre nosotros mismos, como también por sobre nuestro contexto relacional, lo que Nietzsche denomina eticidad de la costumbre<sup>14</sup>. Un saber que viene desde lo infinito,

---

<sup>10</sup> Respecto a la crítica nietzschiana de la idea de que la vida busca fundamentalmente su autoconservación, ver MBM 13. Nietzsche describe esta idea como una teleología superflua. Una de las preguntas que surgen de la lectura de este aforismo es si Nietzsche critica toda interpretación teleológica de la vida (que parece ser su trabajo filosófico después del NT y en parte en CJ) o propone una nueva teleología (la voluntad de poder) a la luz de la transvaloración de los valores que constituyen el mundo metafísico-moral.

<sup>11</sup> Para el tema de Nietzsche y el don ver Vanessa Lemm (2011).

<sup>12</sup> Algunos textos de Nietzsche de la época de *Humano, demasiado humano* podrían sugerir una lectura del conocimiento al servicio de la conservación de la vida, y por ende, con un sentido estrictamente utilitario. Ver por ejemplo, HDH 33. Sin embargo, Nietzsche es claro en señalar que ambas fuerzas están presentes en el impulso cognoscitivo. Por un lado la mencionada fuerza de reducir lo extraño a lo consabido (ver CJ 355). Por otro lado, la fuerza de apertura en/hacia lo extraño, al cual se vincula el cumplimiento de su movimiento ascendente en tanto transfiguración. En este sentido, ambas fuerzas operarían al mismo tiempo en el impulso cognoscitivo, sin bien su relación se configura de distinto modo encarnada en diferentes tipos de vida (activo/reactivo, señor/esclavo, ascendente/descendente).

<sup>13</sup> Para Nietzsche el lenguaje y la conciencia antes que regalarnos una interioridad individual separada de los otros, nos ponen en el espacio común y corriente, nos hacen parte entrañable del "rebaño". Por así decirlo, la interioridad irreductible se ve traducida y achatada a lo por todos inteligible, y lo que creemos nuestro yo estable y seguro no es otra cosa que una abstracción general (CJ, 354). Esto es importante a la hora de interpretar lo que aquí denomino "saber de la amistad". Este es precisamente ese dejarse tocar por lo extraño en un movimiento de elevación por sobre sí mismo, desestabilizando lo fijo y consabido (y sus prácticas asociadas). Podríamos decir que el saber de la amistad es un saber *del futuro*, en su doble significación. Un saber referido al futuro y un saber que pertenece al futuro en la medida que es su estructura temporal interna. Ver a propósito lo que señala Zaratustra sobre la virtud íntima (AHZ, "De las alegrías y las pasiones") y lo que más adelante trataré como *tiempo de la hospitalidad*.

<sup>14</sup> Y como saber que posibilita la transfiguración sobre sí mismo es también un saber que nos eleva por sobre los otros. Aquí entramos en uno de los aspectos que más puede incomodarnos del pensamiento de Nietzsche, mediado por las propias imágenes que nos lega, como por ejemplo la de seres humanos sufrientes e inferiores articulados como piezas útiles al servicio de las formas de vida de los señores. ¿Esta elevación por sobre sí mismo y los otros implica para Nietzsche una lucha física (material y económica) despiadada que redundará inevitablemente en el sometimiento (violento) del otro (del débil, inferior, esclavo)? A mi juicio no. Aunque este no es el lugar para desarrollar esta cuestión, cabe destacar lo señalado por Nietzsche en *La genealogía*: "Es cierto que, quizás, en la mayoría de los casos, éstos [los aristócratas] se apoyan, para darse nombre, sencillamente en su superioridad de poder (se llaman <los poderosos>, <los señores>, <los que mandan>), o en el signo más visible de tal superioridad, y se llaman por ejemplo <los ricos>, <los propietarios> (...). Pero también se apoyan, para darse nombre, en un rasgo típico de su carácter y este es el caso que nos interesa (GM, I, 5). John Richardson (1997)



y que, por ende, no puede ser objeto de conocimiento alguno, en la medida de un conocimiento que busque fijar las cosas, darles, en lenguaje nietzscheano, un ser definitivo que no devenga. Aquí se nos habla de un saber dónde se reúne la Amistad y el riesgo que esta implica, la Amistad y el eco del infinito que hace desbordar de agradecimiento nuestros corazones. *La Amistad da, no exige*. La Amistad nos da poder para “instalarnos” en el cruce de aquello de lo que no se puede hablar, pero que hace florecer todo hablar, todo decir, todo crear y dejarse transformar.

En este sentido, la experiencia de la amistad se configura como estructura temporal. ¿Por qué? Pues en el acontecimiento vivo de la amistad la vida se halla abierta temporalmente hacia un mañana inabarcable, un mañana infinito que dona la esperanza de la trasfiguración. *El saber de la amistad es entonces el tiempo de la amistad*, que es lo mismo que la estructura de poder interna de la vida. Aquí encontramos un horizonte extático que desbroza el presente encerrado en sí mismo del principio de identidad, abriéndolo *como* proyecto de autosuperación y autoelevación. Abre, en el seno del presente ciego de la mera materia, el horizonte temporal que constituye la intimidad profunda de todo lo vivo<sup>15</sup>.

Ahora bien, que en la estructura temporal del saber de la amistad tenga preminencia el porvenir no quiere decir que las otras dimensiones del tiempo desaparezcan. Por el contrario, emergen desde un sentido que las involucra entrañablemente en el proceso de transformación y elevación de la vida. En el discurso antes citado Zaratustra dice que este saber de la amistad *viene* desde el comienzo. Es decir, desde un *ayer*. Y desde el comienzo el saber de la amistad se sostiene en el pesar, el terror, la hondura y el sol. Como hemos visto, estas imágenes apuntan hacia el riesgo que conlleva el poder perder lo propio, sobrepasándolo y trasfigurándolo. El dolor donde florece la felicidad, el terror donde emerge la felicidad, la hondura, el suelo, donde crece la altura. Esta amistad viene desde el comienzo, pero no de un comienzo pensado como un instante anterior al presente. Este saber (poder), que posibilita todo presente, pero de modo más radical, también todo porvenir, nace en la juntura extática del tiempo, en tanto comienzo que no deja de suceder, emergiendo desde su misma sobreabundancia. Su terror, su hondura, su risa, resuenan desde el porvenir al mismo tiempo que desde el *fue*.

Detengámonos un momento. ¿Cómo es esto posible? ¿Como pensar algo que viene desde el porvenir y desde el comienzo al mismo *tiempo*? ¿De qué estamos hablando? El saber de la amistad no está referido a determinadas cosas, a saberes que nos

---

señala que, si bien en la relación pretérita entre señor y esclavo, en donde lo que está en juego es la dominación y sometimiento de todo impulso o instinto diferente en pos de los valores de “los que mandan”, en la figura del super-hombre el sobre poder se da a través de la afirmación dinámica de impulsos e instintos diversos. Esta perspectiva se ve reforzada si se tiene en cuenta el saber de la amistad, de la que trata este ensayo.

<sup>15</sup> Aquí sigo lo señalado por Jonas, en su excelente libro *El principio vida* (2000). “La entidad material individual consiste en su sencilla autoidentidad y se basta a sí misma en su ser”. “Al hablar de la trascendencia de la vida nos estamos refiriendo a que mantiene un horizonte, o unos horizontes más allá de su identidad puntual (...) Por tanto, el rostro de la vida mira tanto hacia adelante como hacia atrás. Al igual que su <aquí> se extiende al <allí>, así también su <ahora> se extiende al <en seguida>, y la vida está <más allá> de su propia inmediatez en los dos horizontes a la vez”.

permitirían intervenir, causar ciertos efectos deseados, generar utilidades, asegurarnos, salvarnos, conservarnos en lo propio<sup>16</sup>. Como he señalado, la Amistad da tiempo, regala porvenir. En este saber resuena el eco de la lejanía, de ese evento abrazador que nos da el poder de sonreír, hacia abajo y sin nubes. Leemos en el discurso del *Zaratustra* citado más arriba lo siguiente:

Estoy enojado con las nubes pasajeras, con esos gatos de presa que furtivamente se deslizan: nos quitan a ti y a mí lo que nos es común,--el inmenso e ilimitado decir sí y amén (...) / Más yo soy uno que bendice y que dice sí, con tal de que tú estés a mi alrededor, ¡tú puro! ¡luminoso! ¡tú abismo de luz!—a todos los abismos llevo yo entonces, como una bendición, mi decir sí (...) / Pues todas las cosas están bautizadas en el manantial de la eternidad y más allá del bien y del mal; el bien y el mal mismos no son más que sobras intermedias y húmedas tribulaciones y nubes pasajeras (AHZ, “Antes de la salida del sol”).

Esta amistad de la cual nos habla Nietzsche es una bendición, una afirmación que sobrepasa toda limitación y contingencia del presente. Y esto en el sentido de que el agradecimiento que guarda la bendición del *Sí* afirma el abismo desde donde todas las cosas se iluminan. Afirma el tiempo como un manantial de *eternidad*. Y este *abismo de luz* donde todas las cosas son redimidas está más allá del bien y del mal, lo que quiere decir; más allá de toda seguridad humana, de toda búsqueda de suelo firme a partir del cual obtener criterios impersonales y objetivos<sup>17</sup>. Más allá, por tanto, de todo control humano sobre el ente en su totalidad. La afirmación que significa la amistad de Zaratustra es un decir Sí a la eternidad en donde todas las cosas son redimidas del bien y del mal, de las nubes pasajeras que empañan la *inocencia* del tiempo, un tiempo que es un saber secreto que guarda el comienzo y toda posibilidad de futuro. Un tiempo que es eternidad. Más adelante, en el mismo discurso, Zaratustra señala:

En verdad, una bendición es y no una blasfemia el que yo enseñe: <Sobre todas las cosas está el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Acaso y el cielo Arrogancia>. / <Por acaso>--esta es la más vieja aristocracia del mundo, yo la he restituido a todas las cosas, yo la he redimido de la servidumbre de la finalidad./ Esta libertad y esta celestial serenidad yo las he puesto como

---

<sup>16</sup> Lo que Nietzsche denomina básicamente optimismo socrático en El nacimiento de la tragedia, que funda la historia del pensamiento occidental hasta nuestros días.

<sup>17</sup> Respecto a la noción nietzscheana “más allá del bien y del mal” recomiendo revisar el polémico libro de Maudemarie Clark y David Dudrick *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil* (2012). Uno de los aspectos fundamentales de esta noción de Nietzsche es que no podemos pensar una realidad desvinculada de nosotros mismos, vale decir, pensar un mundo que no sea humano, demasiado humano. Para Clark y Dudrick, esto quiere decir un mundo que no se configure a partir de las dos fuerzas que tienen lugar en el alma humana: la voluntad de valorar (de dar sentidos) y la voluntad de verdad (de dar cuenta mecánicamente del mundo circundante). Ahora, ¿podría significar también que una perspectiva que se pare más allá del bien y del mal se pare más allá de los principios en los que fundo mi identidad estática? Vale decir, ¿en “mí” bien y en “mí” mal? Con esto no digo que signifique lo que usualmente se piensa con la palabra empatía (“ponerse en los zapatos del otro”) sino en el *entre* en el que brota la afirmación de la extrañeza y la voluntad de interpretarla y traducirla (no subyugarla). En otras palabras, el tiempo de la amistad ¿No señala Nietzsche, en el mismo libro, que la vida es interpretación sin más?

campana azul sobre todas las cosas al enseñar que por encima de ellas y a través de ellas no hay ninguna <voluntad eterna> que—quiera (AHZ, “Antes de la salida del sol”).

El saber del cual trata la amistad afirma el abismo de luz de la eternidad, en el cual todas las cosas son redimidas de toda finalidad y causalidad castigadoras o coactivas. La eternidad como abismo de luz se distingue de la eternidad comprendida como “voluntad eterna” o como “razón” más allá del tiempo. Estos dos últimos sentidos de eternidad están referidos a instancias sobre el tiempo, sentidos que han introducido en él las categorías de “castigo”, “causa”, “pecado”, “fin”, “razón”, “premio”, entre otras. Lo eterno, en este sentido, dicta el cómo debieran ser las cosas, y las consecuencias que se siguen de que no sean como debiesen ser. El saber que afirma el abismo de luz de la eternidad *habla* de algo distinto. (Es un) habla *del* tiempo. Lo eterno, como abismo de luz, sobrepasa todo fundamento coactivo. No se yergue sobre el tiempo pasajero, sino que irrumpe *como* tiempo vivo, como instante donde se reúnen y *viven* comienzo, presente y porvenir<sup>18</sup>. La afirmación que se instala más allá del bien y del mal (sobre las nubes) es un decir *Sí* al tiempo eterno, en el cual todas las cosas se iluminan y son redimidas de toda coacción metafísica-moral. Esta afirmación, de la cual trata el saber de la amistad, devuelve la inocencia al tiempo y su evento. No hay un deber ser sobre la vida, no hay una Razón que deba ser realizada. La amistad es el *amor fati*<sup>19</sup>. La amistad es una fiesta donde vuelve a irrumpir el evento de la vida y su bendición. Por esto, para Nietzsche lo eterno, como señala Eugen Fink, no nos aleja del mundo vivo sino, por el contrario, nos abre una nueva cercanía con las cosas<sup>20</sup>. El tiempo *in-finito* es la interioridad del tiempo de la vida.

Pareciese entonces que podemos experimentar un tiempo (infinito) del cual sólo nos queda callar. Un tiempo que nos regala amistad, peligro, riesgo. Un tiempo que sobrepasa toda designación del tipo; tú eres un estudiante, yo soy un jardinero, etc. El tiempo de la amistad, el tiempo en el que no se cobra ni se pide nada. Un tiempo que (se) *da*. Pero, ¿no será este ponerse en riesgo, este callar, signos de una vida impotente y enferma, que sólo busca la pasividad absoluta como modo de palear un

---

<sup>18</sup> Por ejemplo, en un fragmento póstumo del año 1882 Nietzsche señala; “El amor a la vida es casi lo contrario del amor a la vida larga. Todo amor piensa en el instante y la eternidad—pero *nunca* en <la duración>”. [3= Z I 1. Verano-otoño, 1882, 293]

<sup>19</sup> En el aforismo que abre el libro 4 de La Ciencia Jovial, número 276, Nietzsche señala lo siguiente; “(...) también yo quiero decir lo que hoy desearía de mí mismo y decir cuál fue el primer pensamiento que este año discurrió por mi corazón--¿cuál pensamiento debe ser para mí el fundamento, la garantía y la dulzura para el resto de la vida! Cada vez más quiero aprender a ver como algo bello todo lo necesario en las cosas—así será de aquellos que embellecen las cosas. *Amor fati*: ¡Que este sea mi amor de ahora en adelante! No quiero conducir ninguna guerra contra lo feo. No quiero acusar, ni siquiera acusar al acusador. ¡Que el *apartar la vista* sea mi única negación! Y, para decirlo todo de una vez y completamente: ¡alguna vez quiero ser solamente uno que dice sí!”

<sup>20</sup> “(...) lo que en el fondo se quiere significar con la eternidad que está *in-finitamente* más allá de todos los acontecimientos, sucesos y hechos temporales, por encima de todo contenido temporal del tiempo, es el *mundo*. Por doquier vibra un talante de amplitud y lejanía, de la que surge toda cercanía esencial de la existencia a las cosas”. Fink (1969).

dolor y fatiga extremos? ¿O más bien lo contrario, vale decir, expresión de un poder rebosante que mira y va siempre hacia las alturas?

La figura del hombre que se embarca en el riesgo de la amistad es, para Nietzsche, la figura del viajero o la del caminante. No por casualidad el mismo Zaratustra es un caminante, un escalador de montañas. Este señala, en el discurso titulado precisamente “El viajero”, lo siguiente;

Yo soy un viajero y un escalador de montañas, decía a su corazón, no me gustan las llanuras, y parece que no puedo estarme sentado tranquilo largo tiempo (...) / Y si en adelante te falta todo tipo de escaleras, tienes que saber subir incluso por encima de tu propia cabeza: ¿cómo querrías, de otro modo, subir hacia arriba? / ¡Por encima de tu propia cabeza y más allá de tu propio corazón! Ahora lo más suave de ti tiene aún que convertirse en lo más duro (...) / Es necesario aprender a *apartar la mirada* de sí para *ver muchas cosas*—esa dureza necesítala todo aquel que escala montañas (AHZ, “El viajero”).

Anteriormente desarrollamos la idea de un saber que es al mismo tiempo un *poder* estar en riesgo y ser tocados por lo otro, saber que nos da la posibilidad de ir más allá de nosotros mismos y de nuestro contexto, para llegar precisamente a nosotros mismos, afirmando (bendiciendo) la eternidad como inocencia del tiempo y su acontecer<sup>21</sup>. La idea del viajero apunta hacia lo mismo. El camino va por encima de nuestro propio corazón, aquel corazón rebosante de agradecimiento, que agradecía, no la salvación propia, sino el peligro de perderse, para ir más allá de sí. *El viajero debe aprender a apartar la mirada de sí, para ver muchas cosas*. Debe *aprender a perderse*, para ganarse. En otras palabras, debe aprender a dejarse tocar por lo otro, para transformarse.

La existencia humana, pensada desde la imagen del viajero, siempre está arrojada *entre* el hogar y el camino que se interna en el mar. Es decir, en el “entre” que emerge como el infinito que desarticula nuestras certezas. El infinito nos lleva a apartar la mirada de nosotros mismos para ver muchas otras cosas. El hogar es la imagen de nuestros hábitos, nuestro lenguaje, nuestras costumbres. Nuestro hogar quiere decir todo aquello de lo que podemos hablar con cierta seguridad, pues, es sobre todo aquello donde afirmamos nuestra identidad y autocerteza. Como hemos visto, lo que agradece el gesto rebosante de Nietzsche no es aquello que nos asegura el confort de nuestro presente-presente sino aquello que nos sobrepasa y nos da la posibilidad de caminar, de pensar, de *crear*, de ser *algo más*<sup>22</sup>. En el aforismo 297 de *La ciencia jovial* escribe:

---

<sup>21</sup> Este poder transformador es paradójicamente al mismo tiempo riesgo de perderse. Nos hace poderosos al tiempo que denota la fragilidad y precariedad de toda vida, en la medida que se expone al mundo en su proceso de transformación y elevación sobre sí misma. Para un desarrollo profundo de esta dualidad presente en lo vivo (poder y fragilidad) ver Hans Jonas (2000).

<sup>22</sup> Este *algo más* expresa la búsqueda permanente de la vida en su proceso de querer a sí misma para su elevación y transformación. En otras palabras, la vida como voluntad de poder.

Cualquiera sabe hoy que poder-soportar-la-contradicción es un elevado signo de cultura. Algunos saben incluso que el hombre superior desea y provoca la contradicción en contra de sí mismo, para recibir un indicio de su injusticia que le era desconocida hasta ese momento. Pero el *poder* contradecir, la *buena* conciencia alcanzada en la enemistad contra lo habitual, la tradición, lo sagrado—esto es más que aquellos dos, y lo propiamente grande, nuevo, sorprendente de nuestra cultura, el paso de todos los pasos del espíritu liberado: ¿quién sabe esto? (CJ 297)

El aforismo nos muestra algo que he esbozado tímidamente más arriba: para Nietzsche este perderse a sí mismo para ganarse, como también este contradecir lo habitual como el movimiento del viajero, son expresiones del *poder*. Vale decir, es un *poder* perderse a sí mismo para ganarse en otra altura. Es el poder de ver y afirmar las cosas de diversas maneras, de *poder* decir, de *poder* crear. Es el poder caminar por sobre lo propio, el poder desarticular lo que nos constituye. Es, en otras palabras, el poder de la vida de pararse *entre* lo propio y lo *otro*, es la posibilidad de aprender a amar lo extraño. Un amor gratuito, un amor que da. Este *poder*, que anima lo vivo desde su corazón, ¿no es aquello que Nietzsche nos muestra como la esencia de todas las cosas y como aquello que debe ser alcanzado, como su última y más grande esperanza? ¿No es eso que denomina voluntad de poder? Pero ¿no se nos dice que la voluntad de poder es una doctrina nietzscheana en favor de toda puga de dominio, de todo ultraje violento y desmedido? ¿Será más bien otra cosa? ¿Una mirada a la dinámica de la vida en su camino de superación y transformación gatillado por la huella de lo otro, de lo extraño? ¿Una relación de apertura que se proyecta extáticamente en un horizonte temporal?

Dentro de la lógica del poder, perderse a sí mismo es, al mismo tiempo, un ganarse desde otra altura. Como señala Nietzsche en el aforismo 334 de *La ciencia jovial*, “uno ha de poder perderse a sí mismo por algún tiempo, si quiere aprender algo de las cosas que uno mismo no es (CJ, 334). Se *tiene* que aprender a amar a lo extraño, tal como cuando escuchamos por primera vez una canción la que, irrumpiendo con asombro, amplía el modo y las posibilidades de proyectarnos en el mundo.

Siempre seremos recompensados por nuestra buena voluntad, nuestra paciencia, equidad, dulzura frente a lo extraño, cuando lo extraño se despoja lentamente de su velo y se muestra como una nueva e indecible belleza--: es su *agradecimiento* por nuestra hospitalidad (*Gastfreundschaft*). (CJ, 334)

Lo extraño, dice Nietzsche, se nos aparece en su nueva e indecible belleza. Es decir, lo extraño es aquello de lo cual no se puede hablar, en el sentido de que no puede ser reducido a lo que ya sabemos, a nuestros nombres familiares, ni siquiera a nosotros mismos<sup>23</sup>. No es, por tanto, un semejante a mí, sino que es extrema alteridad. Lo otro, como agradecimiento, nos regala su belleza, nos regala la

---

<sup>23</sup> Ver CJ 355

posibilidad de callar, de ir más allá de nosotros mismos. A esto, Nietzsche lo denomina hospitalidad. El instante donde nos *tocamos* con lo otro y *dejamos pasar* nuestra propia co-transfiguración.

#### 4.- El gran amor y la amistad de las estrellas

Hasta acá he desarrollado un esbozo de lo que estaría implicado en el concepto nietzscheano de tiempo, que se aleja en parte de su interpretación usual en tanto mero devenir, cambio permanente (Richardson, 1996). Pues no se trata tan sólo de un continuo de puntos sucesivos que vienen uno después del otro sino de un evento más complejo y rico, en donde se entrelazan los conceptos tales como amistad, infinito, eternidad y afirmación. En otras palabras, un evento donde bulle la vida y *su poder estar en riesgo* para su transformación y crecimiento. El tiempo, por tanto, implicaría más bien el horizonte en donde la vida se proyecta en un estado de apertura a lo extraño de la lejanía. El gran anhelo, el que canta Zarathustra en el libro tercero, es un fenómeno temporal, que marca la esencia de la vida en tanto voluntad de poder<sup>24</sup>.

Prestemos atención en extenso al aforismo 279 de *La Ciencia Jovial*, titulado “La amistad de las estrellas”;

Éramos amigos y nos hemos vuelto extraños. Pero está bien que sea así, y no queremos ocultarnos ni ofuscarnos como si tuviésemos que avergonzarnos de ello. Somos dos barcos y cada uno tiene su meta y su rumbo; bien podemos cruzarnos y celebrar juntos una fiesta, como lo hemos hecho—y los valerosos barcos estaban fondeados luego tan tranquilos en *un* puerto y bajo *un* sol, que parecía como si hubiesen arribado ya a la meta y hubiesen tenido *una* meta. Pero la fuerza todopoderosa de nuestras tareas nos separó e impulsó luego hacia diferentes mares y regiones del sol, y tal vez nunca más nos veremos—tal vez nos volveremos a ver, pero no nos reconoceremos de nuevo: ¡los diferentes mares y soles nos habrán transformado! Que tengamos que ser extraños uno para el otro, es la ley que está *sobre* nosotros: ¡por eso mismo hemos de volvernos más dignos de estimación uno al otro! ¡Por eso mismo ha de volverse más sagrado el recuerdo de nuestra anterior amistad! Probablemente existe una enorme e invisible curva y órbita de estrellas, en la que pueden estar *contenidos* como pequeños tramos nuestros caminos y metas diferentes--¡elevémonos hacia ese pensamiento! Pero nuestra vida es demasiado corta y demasiado escaso el poder de nuestra visión, como para que pudiéramos ser algo más que amigos, en el sentido de aquella sublime

---

<sup>24</sup> Como señala Fink: “Del anhelo forma parte la expectación en la lejanía del espacio y del tiempo. Todos nosotros conocemos también el anhelo de lo indefinido, el anhelo carente de meta; el “dolor de ausencia” del alma, la mirada que se lanza por encima de los mares abiertos. El anhelo no es un querer llegar a lo anhelado: tiene misteriosamente a la vez, una tendencia secreta a mantener lo anhelado en la lejanía. Al *desiderium* pertenece el añorante mantener a lo lejos la lejanía” Fink, (1969).

posibilidad. Y así es como queremos *creer* en nuestra amistad de estrellas, aun cuando tuviéramos que ser enemigos en la tierra (CJ, 279).

La amistad, como saber y evento donde se afirma la inocencia del tiempo, nos pone en camino, indeleblemente, hacia lo radicalmente otro. La amistad misma, como hemos visto, es un *poder* estar en camino hacia lo extraño, un poder que brota de la *afirmación* que esa lejanía involucra. La amistad nos pone en lo extraño, en el riesgo que comporta la alteridad. Y este riesgo de convertirnos (trasformarnos) en extraños no nos debe avergonzar, inclusive si nos tornamos, de improviso, extraños a nosotros mismos. Es más, Nietzsche nos dice que esta transfiguración implica un agradecimiento a *aquello* que nos da la posibilidad de sobrepasar toda lógica de finalidades e intercambios para afirmar la vida y su abismo eterno de luz. Agradecemos el poder entrañado en el tiempo de la amistad.

Este instante eterno que irrumpe *entre* lo conocido y lo extraño viene desde la lejanía de lo infinito en tanto estructura temporal de la vida misma. Y es, como nos señala Nietzsche, la posibilidad de afirmar la dignidad del amigo, del extraño y mantener un vínculo sagrado con la memoria de aquel tiempo en que caminamos juntos bajo el mismo sol. La amistad, en este sentido, es la sublime posibilidad constitutiva de lo vivo. Y la memoria se reúne jovial y serena en las estrellas eternas de la amistad y del tiempo, estrellas que regalan caminos y posibilidades de afirmar la vida, de sonreír sin nubes, libres de las figuras metafísico-morales que la existencia humana ha creado para darle un sentido a la vida, como causas, finalidades y culpas.

La memoria, que en una primera etapa de la humanidad se constituyó como el órgano regulativo de lo social (guardando celosamente los imperativos grabados a sangre constitutivos de la eticidad de la costumbre), aparece ahora con nuevos bríos. En el Individuo Soberano (enigmática figura que nos presenta Nietzsche en GM, II, 2)<sup>25</sup> la memoria se asocia a la capacidad de prometer y mantener la palabra empeñada. Pero no de prometer repetir el pasado (como en el caso de los primeros modos de socialización humanos) sino la promesa como palabra que desbroza por-venir y la más alta esperanza (el gran anhelo). Por eso, la tradición de la que Nietzsche habla aquí se configura en los instantes en que precisamente se ha llegado a una afirmación de la vida que la ha dejado libre de toda coacción, y por ende, libre de cara al futuro<sup>26</sup>. Son los instantes extáticos de serena jovialidad, del saber secreto de la amistad, que irrumpe y pone en riesgo, dando tiempo para *volver* a vivir de *otro* modo. La eclosión de lo extraño y su afirmación sagrada constituyen, entonces, la fiesta de la amistad y la memoria en ella implicada, memoria que nos regala el horizonte abierto del

---

<sup>25</sup> A propósito del Individuo Soberano, ver el excelente artículo de Ken Gemes (2009), "Nietzsche on free will, autonomy, and the sovereign individual". También del mismo autor (2006), "We Remain of Necessity Stranger to Ourselves": The Key Message of Nietzsche's Genealogy". En dichos artículos, se tematiza el problema de quién es el Individuo Soberano del que habla Nietzsche en *La genealogía*. ¿Somos nosotros, los posmodernos? ¿Es la culminación de la humanidad o sólo algunos pocos que logran desprenderse del instinto de rebaño? La figura del Individuo Soberano representa un tema común en la literatura anglosajona sobre Nietzsche.

<sup>26</sup> Como señala Zarathustra en el discurso Del camino del creador: "¿Libre de qué? ¡Qué importa eso a Zarathustra! Tus ojos deben anunciar con claridad: ¿libre para qué?"

porvenir. Pues, desde su lejanía impronunciada, nos invita hacia caminos que van más allá de lo ya establecido; caminos, algunos, guardados en la memoria de un porvenir posible

El gran amor de Nietzsche es un amor a la vida como evento temporal, en donde irrumpe desde la sobreabundancia del abismo de luz el pasado, el presente y el futuro. Es desde la eternidad *in-finita*, si se quiere, intramundana, donde emerge la apertura latente en el corazón de la vida hacia la lejanía anhelada, lo que Zaratustra expresa de este modo; “El amor es el peligro del más solitario, el amor a todas las cosas, ¡*con tal de que vivan!* ¡De risa son, en verdad, mi necesidad y mi modestia en el amor! (ASZ, “El viajero”)”.

Así, el gran amor nietzscheano (que afirma al mismo tiempo el gran dolor desde el cual madura y florece) es el radical peligro que conlleva la afirmación de la totalidad de lo vivo. Pues esta totalidad es no-absoluta, al no existir criterios universales para designar y dominar al ente en su totalidad. Afirmar la totalidad de la vida es exponerse al riesgo de lo extraño, agradecer la posibilidad de perderse, celebrar fiestas donde se redimen las cosas de la coacción de la finalidad, atreverse a caminar más allá de nuestro hogar.

El eco de lo in-finito y su lejanía son, en este sentido, el tiempo mismo, que nos regala un nuevo modo de cercanía con las cosas, con la existencia. El gran amor afirma lo que nos desestabiliza, y nos vuelve a dar la posibilidad de hablar, de pensar, de crear, desde un ánimo sereno y jovial, más allá del resentimiento que implica juzgar a la vida desde un *deber ser* que nunca se cumplirá. La amistad nos da la posibilidad de volver a *tener* tiempo vital y terreno. De volver a ver, de volver a preguntar. De que la eternidad retorne y nos invite hacia *otro* futuro. El hombre, en la imagen del viajero, es aquel que se para en el cruce del hogar y lo extraño. Aquel que *puede* agradecer la posibilidad de desbrozar libremente su presente clausurado, para perderse en un juego de transfiguraciones que lo eleva reconfigurando lo posible.

## 5.- Epílogo

Para Nietzsche, con la muerte de dios, vale decir, con la desaparición de la confianza en determinados valores fundamentales que dieron un sentido e interpretaron la existencia, emerge la estructura interna del tiempo como expresión del corazón de la vida. No se trata tan sólo de que la vida sea mero devenir, mero pasar *en* el que las cosas van y vienen, como puntos unos detrás de otros. Más bien el tiempo de la vida es el tiempo eterno, el que late en su interioridad como su gran anhelo.

En el trasfondo de su permanente proceso de transfiguración y autosuperación, está su precariedad e inestabilidad, su permanente estar en riesgo, como señal de la necesidad interna que anima su camino. Pero también, y de modo más fundamental, está la libertad de reconfigurar lo posible, de crecer, de ir más allá de sí misma ampliando su horizonte en vistas de ser *algo más*. Zaratustra señala: “Amar y hundirse



en su ocaso: estas cosas van juntas desde la eternidad” (AHZ, “Del immaculado conocimiento”). }

La meta última de este proceso de transfiguración no es tal o cual objetivo particular, como por ejemplo podrían ser la felicidad o el placer, sino la afirmación y celebración de sí mismo. Lo que implica entonces afirmar el dolor y la alegría como experiencias constitutivas de su temporalidad, la cuál es, de cierto modo su “realidad última”. Es a esta interioridad temporal de la vida, presente en su manifestación múltiple, lo que Nietzsche llama “abismo de luz” o, simplemente, eternidad. Un darse gratuita hacia lo otro, una voluntad de transformación, de transfiguración, de elevación. La idea del Eterno Retorno, su pensamiento más grave y elevado, nos remite al enigma de la temporalidad de la vida, enigma que deja siempre abierto e inestable su configuración esencial, excediendo nuestras pretensiones humanas, demasiado humanas, de conocimiento, dominio y clausura. Guardar y custodiar este enigma es para Nietzsche la sagrada felicidad de la filosofía. Vale decir, el instante eterno donde tenemos la bendición de reunimos a celebrar las fiestas de la memoria y la amistad.

### Recursos bibliográficos

- Clark, M y Dudrick, D, (2012), *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*, New York: Cambridge University Press.
- Fink, E (1969), *La filosofía de Nietzsche*, 2da edición, Madrid: Alianza.
- Gemes, K (2009), “Nietzsche on free will, autonomy, and the sovereign individual”, en Ken Gemes & Simon May (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, (321-338), UK: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2006) “We Remain of Necessity Stranger to Ourselves: The Key Message of Nietzsche’s Genealogy”, en Acampora, Christa Davis, ed. *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*, (191-208), UK: Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Heidegger, M (2005), *Nietzsche*, 2da edición, Barcelona: Destino.
- \_\_\_\_\_ (2001), *Conferencias y artículos*, 2da edición, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Ser y tiempo*. Santiago: Universitaria.
- Jonas, H (2000), *El principio vida*, Madrid: Trotta.
- Lemm, V (2010), *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Santiago: UDP.
- Nietzsche, F (1972), *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza.

- \_\_\_\_\_ (1995), *La genealogía de la moral*, Buenos Aires: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2003), *Ecce homo*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2004) *El nacimiento de la tragedia*, 6ta reimpresión, Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2001), *Humano, demasiado humano*, 2da edición, Madrid: Akal.
- \_\_\_\_\_ (1990) *Más allá del bien y del mal*, 11ma reimpresión, Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2003), *La filosofía en la época trágica de los griegos*, 3era edición, Madrid: Valdemar.
- \_\_\_\_\_ (1999), *La ciencia jovial*, 3era edición, Monte Ávila Editores: Venezuela.
- \_\_\_\_\_ (2006), *Fragmentos póstumos, Volumen IV (1885-1889)*. Madrid: Tecnos.
- Schopenhauer, A (2005), *El mundo como voluntad y representación 1*, 2da edición, Madrid: FCE.
- Strong, Tracy (2014), La óptica de la ciencia, el arte y la vida: cómo comienza la tragedia, en Vanessa Lemm, (ed). *Nietzsche y el devenir de la vida (25-39)*, Santiago: FCE.
- Richardson, J (1996), *Nietzsche's System*. New York: Oxford University Press.