

**Universidad De Chile**  
Facultad de Humanidades  
Escuela de Postgrado  
Departamento de Filosofía

# La amistad como problema filosófico: las tensiones entre la reciprocidad y la subjetividad

Tesis para optar al título de Magíster en Filosofía mención Filosofía Política

Autor:

**Raimundo Frei Toledo**

Profesor Guía: Carlos Ruiz Schneider

**Octubre, 2008**



Dedicatoria . .	4
Introducción . .	5
Capítulo I. El fundamento de la reciprocidad en el orden . .	12
1. Amistades inmemoriales . .	12
2. La reciprocidad aristotélica . .	17
3. El largo camino del orden . .	24
Capítulo II. El fundamento del individuo en la intimidad . .	33
1. El surgimiento de lo íntimo . .	33
2. Amor y respeto en Kant . .	39
3. La ambivalencia de la amistad moderna . .	43
Oh amigos, ya no hay más amigos . .	43
Seamos amigos, seamos hermanos . .	46
Capítulo III. Los enemigos . .	52
1. El orden de la enemistad . .	52
2. La distinción entre amigos y enemigos en Karl Schmitt . .	59
3. La permanencia del enemigo . .	66
Capítulo IV. Sin Fundamentos . .	71
1. Los límites . .	71
2. La (im)probabilidad de la amistad . .	78
3. La experiencia subjetiva de la amistad . .	87
4. La experiencia de la amistad democrática . .	92
Conclusión . .	99
Bibliografía General . .	102

## Dedicatoria

*Dedicado a Nicolás y Francisco, por la communitas. A Eleonora, por la necessitas.*

---

# Introducción

***Mas ¿dónde están los amigos? ¿y Belarmino con su compañero? Muchos no se aventuran a acercarse a la fuente; sin embargo, el origen de la riqueza está en el mar. Friedrich Hölderlin: Recuerdo (Andenken)***

Amistad, *amicitia*, *amicizia*, *amitié*, *friendship*, *freundshaft*, *philia*. En cualquier lengua que se nombre evocará para la filosofía una larga historia y tradición. Platón, Aristóteles, Cicerón, Santo Tomás de Aquino, Montaigne, Kant, Nietzsche, Derrida, entre muchos otros. Dos mil quinientos años en que el concepto acompaña a las más diversas tradiciones, asume distintas posiciones y conlleva diferentes problemas. La amistad, qué duda cabe, forma parte de aquellos conceptos que dan que pensar e incitan a profundizar la relación entre el pensamiento y las formas cotidianas en que el hombre se relaciona con los demás. Porque la amistad, antes que una idea, es una experiencia que sirve para iluminar distintas áreas de la vida de los hombres. Así lo han entendido aquellos que se han dado el tiempo de interrogarla.

Sin embargo, la multiplicad de referencias y tratados que existen sobre ella no la convierten en una relación evidente, clara y distinta para todos, sino más bien su reflexión suscita diversos problemas de interpretación. Algunas veces ha servido para referirse a los fundamentos de la sociedad, otras para señalar aquello en que los hombres y mujeres pueden revelar lo más íntimo y personal.

¿Qué hay en la amistad que ha generado tanta reflexión y tan disímiles lecturas? ¿Qué hay en el amigo que permite hablar a veces de lo cotidiano y de las relaciones sociales, de esos encuentros que se disfrutan en la sencillez y lo común, y a veces ayuda a expresar los rasgos de lo cívico, de la ciudadanía, de la democracia?

La amistad ha transitado por diversos lugares y fronteras, a través de reflexiones sobre lo humano y lo divino, sobre la igualdad y la desigualdad, sobre lo afectivo y el poder, sobre la justicia y la imparcialidad, sobre la concordia y el disenso, siempre a partir de una experiencia particular: el amigo o la amiga, los amigos.

Este desplegarse entre lo individual y lo general, lo particular y lo universal, lo singular y lo colectivo, lo privado y lo público está en el núcleo tanto de la historia de la amistad como de su concepto. El intento de adentrarse en ese doble movimiento es lo que el lector tiene en sus manos.

El sentido de lo particular remite al valor que tiene este vínculo para las personas en su historia propia. Tener o haber tenido amigos o un buen amigo es una experiencia subjetiva intensa. La amistad habla de encuentros y vivencias que pueden constituir hitos importantes para la biografía e identidad de una persona. Los sujetos como portadores de experiencias, vivencian encuentros de amistad donde pueden desplegar su individualidad.

El sentido público de la amistad es aquello que sobrepasa la mayor de las veces el valor subjetivo, es la reciprocidad que se genera entre los participantes de la relación. Es aquello que permite hablar de la confianza que se establece entre los amigos, las dependencias que se generan, la lealtad, la gratuidad. La reciprocidad es el núcleo de la comunidad, donde se sostiene lo común a lo cual cada uno pertenece.

Subjetividad y reciprocidad han variado en densidad y peso según distintos momentos en la historia de la amistad. La tesis busca reconocer las diferencias y los cambios conceptuales que han ocurrido en el tiempo, dando cuenta de esta doble modalidad que se inscribe en la experiencia del vínculo.

El concepto de amistad utilizado en la Grecia antigua – la *philia* – venía derivado del uso que le dieron los primeros filósofos – los físicos – para entender la relación en el cosmos entre los elementos discordantes. La *philia* era una fuerza capaz de integrar los elementos discordantes de la naturaleza, era un principio de orden, atracción, integración. Este principio del orden se transformó en el gran motor de pensamiento de la amistad antigua hasta la Edad Media.

Con la tradición que inaugura Sócrates, la amistad refuerza este principio del orden, pero ya no para la naturaleza, sino para el conocimiento. Como se observa en el *Lisis* o en el *Banquete*, ambos diálogos de distintas épocas de Platón, la amistad se vuelve una relación fundamental para entender el conocimiento y la relación de éste con el bien del hombre. Más allá de la ignorancia sobre el bien que guía al hombre, el diálogo que posibilita la búsqueda de la verdad es un diálogo entre amigos.

Con Aristóteles, la *philia* pasó a ser la relación que afirmó el orden político. Y esto fue clave, porque el griego intuyó que la formación de la ciudad necesitaba vínculos para sostenerse fuera del ámbito familiar, anteriores a la constitución y al comercio, es decir, se necesitaba algo más que familia, ley e intercambio para fundar el orden. En la medida que la atracción de la *philia* implicaba un principio de igualdad entre sus componentes, ésta era necesaria para la construcción de una ciudad –estado, donde se articulaba un espacio para hombres libres. Para Aristóteles, la reciprocidad que generaba la *philia* era la salvaguardia de las ciudades. Luego vendrán Cicerón y Santo Tomás de Aquino que afirmaran el principio aristotélico: la reciprocidad de la amistad permite que los ciudadanos romanos estén unidos a la república y que los cristianos estén unidos a un orden de concordia que los relaciona con el bien divino.

Las reflexiones de Aristóteles o Cicerón no fueron hechas a partir de una admiración excesiva hacia el orden público o lo divino, sino que eran reflexiones sobre experiencias concretas que posibilitaban las amistades. Los pensadores del mundo antiguo afirmaron con fuerza un sentido de la amistad que aún permanece sobre la dependencia recíproca que forman los amigos. Quizás, estas reflexiones pueden parecer extrañas a primera vista, en tanto actualmente algunos sólo piensan la amistad como una relación privada y voluntaria.

No obstante, al parecer, no son reflexiones tan lejanas. Diversos ensayos contemporáneos sobre la amistad vuelven a las preguntas clásicas: ¿Qué sostiene a las comunidades políticas? (Kahane 1999) y las respuestas no son menos sorprendentes que en la antigüedad: la amistad puede considerarse como una forma cada vez más importante de cohesión social (Pahl 2000). Actualmente, en diversas partes del mundo se discute acerca del tema de la amistad y del orden político. Quizás en forma exagerada, pero no por ello desviada, Catherine Pickstock señalaba: “*Si uno sitúa estos desarrollos (los de la teoría de la amistad) en contexto con otros debates concernientes como la reciprocidad, la virtud, la ética, la identidad en el dialogo, el eros, la comunidad, el intercambio de bienes, uno podría ver que la amistad es uno de los asuntos contemporáneos importantes*” (2002:37).

Sin embargo, no todo lo guió la tradición del orden y de la reciprocidad. Los grandes cambios sociales y culturales de la modernidad también modifican las formas de pensar la amistad. De hecho, con Montaigne y Kant se está en otro escenario, más cercano a lo que se conoce actualmente, en la vida cotidiana, por amistad. Con ellos se cambió el acento

---

hacia el polo del sentido subjetivo. En Montaigne, aparece la amistad ligada a la intimidad, resguardándola del espacio de la familia y enfatizando el calor que produce la unión, donde se unen las almas en el afecto mutuo. En Kant, de carácter un poco más friolento, la amistad es aquella relación que combina tanto la atracción del amor como la distancia del respeto, afirmando que el individuo es lo suficientemente autónomo para unirlo completamente a otro.

Las reflexiones de Kant sobre la amistad son paradigmáticas del cambio de perspectiva. Ya no era tan importante saber qué afirmaba a la comunidad, sino pensar qué es lo que sustentaba al individuo y su relación particular con el orden. El valor de poner la amistad entre la atracción y el respeto era la intuición del filósofo de la modernidad; con ello ubica el valor subjetivo de la distancia. Con el alemán, no hay vuelta atrás a la comprensión auto – suficiente del orden.

Podría visualizarse que la historia de la amistad es la narración de un vínculo que partió allá por el cosmos para pensarse ahora exclusivamente desde el “yo”. Ese es por ejemplo, el acento que ahora tiene la psicología social, que recuerda que sin amigos no hay posibilidad de tener una identidad equilibrada.

Ahora bien, ciertas tradiciones modernas también afirmaron un principio de orden a través de la amistad. Primero fue la escuela escocesa liberal, principalmente Adam Smith, quien visualizó que la sociedad comercial del Siglo XVIII tenía como fundamento no sólo la interdependencia que se generaba en la división social del trabajo, sino también mecanismos de confianza que hacían posible el intercambio entre desconocidos. Para Smith, la sociedad ya no podía funcionar a base de distinguir entre grandes grupos de amigos y enemigos, sino más bien éstos últimos debían desaparecer para pensar la relación entre amigos íntimos y desconocidos. Para eso la sociedad tenía que afirmar una simpatía universal en su sociedad civil, para que los hombres pudieran prosperar y hacer negocios.

Luego, a finales del siglo XX tanto Giddens como Beck exponen la teoría de la individualización, donde las relaciones afectivas que constituyen la identidad del hombre, ganan en supremacía social. Los hombres ya no se guían tanto por los grandes referentes tradicionales de identidad – la nación, la política, la religión – sino que están obligados a construirse su propia biografía. Las amistades, relaciones horizontales que no están aseguradas por ninguna legitimidad exterior, son paradigmáticas de vínculos sustentados en la libertad individual que fortalece el proceso de construcción de la identidad.

Como explicaba Norbert Lechner (2002), los cambios sociales, tales como la globalización, el acelerado proceso de individualización, la sociedad de mercado y de consumo, la mediatización de la comunicación social, tienden a favorecer relaciones más flexibles y tentativas en lugar de las organizaciones formales.

Sin embargo, esta no es una visión compartida. Zygmunt Bauman (2003) veía que estos cambios no necesariamente avanzan hacia nuevas formas de sociabilidad, sino más bien a la privatización y a la exclusión. Según el autor ha sido un error de los sociólogos pensar que la gente está más dispuesta a establecer vínculos de comunidad. A esto se le suman los planteamientos de Richard Sennet (2006) quién pensaba que el capitalismo ha mermado las posibilidades de las personas por relacionarse entre ellas. Además, Chantal Mouffe (2005) mostraba que las visiones de Giddens y Beck tendían a desvanecer el conflicto de la sociedad, ¿dónde queda el enemigo en las teorías del orden moderno a partir del individuo? Sociedades de amigos destruyen la raíz política de la sociedad.

Este último debate parecía de mucho interés, porque si efectivamente la amistad moderna debilita la política, es en tanto que ha perdido un poderoso mecanismo de

distinción que siempre tuvo: el de distinguir entre un “nosotros” y un “ellos”. De hecho, en la historia de la amistad la principal diferencia fue el género. La historia del vínculo contiene a los grupos de guerreros en la Grecia arcaica, a los que participaban del banquete y del simposio en la Grecia clásica, a los que formaban parte de las fraternidades de monjes en la edad media, a los que asistían a los cafés y a los clubes masónicos en el siglo XVIII, siempre distinguiendo y asumiendo que ese espacio era de los hombres, no de las mujeres.

Sin embargo, parecía diferente la distinción que separaba al grupo de los amigos del resto de la población, que la diferencia entre amigos y enemigos. Y no sólo eso, era muy distinto partir del amigo que del enemigo para observar el fundamento del orden social. Esta reflexión fue un paso clave en la historia de la amistad porque demostraba que el orden de la enemistad se fundaba en el sacrificio de la subjetividad.

Para poder justificar esta idea se observó la estructura narrativa que ocupan los amigos y los enemigos en la historia del pueblo hebreo, tal como se expresa en el Antiguo Testamento. ¿Por qué se utilizó la historia de ese pueblo? En parte, porque ahí se tenía una experiencia concreta de un pueblo desterrado en variadas ocasiones y que tuvo que diferenciar su identidad de los múltiples enemigos para lograr una cohesión interna. Pero además, porque la teología hebrea, en parte influenciada por el gnosticismo persa, formuló una fuerte diferenciación a partir del Dios hebreo y los demás dioses que permitía delimitar quienes eran los amigos, cuáles eran sus territorio y cuál era el tiempo consagrado al Dios que los iba a defender de los enemigos. En este último sentido, la alianza entre los hombres y Dios, era un pacto de amistad que sólo se consagraría al final de los tiempos, si los hombres mantenían su lealtad y sacrificio a Dios.

Este principio sacrificial se encontrará nuevamente en un pensador que fundó los principios del Estado Moderno. Con Hobbes se ve un autor profundamente moderno al reconocer la voluntad individual y el deseo de afirmar lo propiedad individual. Pero é observa que el principio natural de poder que afirmaba esa voluntad individual no recaía en ninguna concordia o amistad cívica, sino en una guerra y competencia entre los hombres en su deseo infinito por poseer lo que los hombres tienen. Para Hobbes, sólo el sacrificio de la voluntad individual ante un Leviatán que atemorizará a los hombres, podría dar la estabilidad del orden y la posibilidad que las ciudades vivieran en paz.

En ambos casos, tanto en la narrativa hebrea como en Hobbes, se observa una fuerte desconfianza a los amigos, ya sea porque podían conducir a un camino fuera del orden de la salvación o porque podían atentar contra el sistema de imparcialidad que promovía el “Dios terrenal”.

Sin embargo, al parecer el individuo fue más fuerte que el principio sacrificial del Estado, por lo que un pensador como Karl Schmitt volvía a la carga para establecer que la política debía reafirmar el principio de amigos y enemigos, y la soberanía de la autoridad del Leviatán, para poder rescatar a la política del liberalismo y la política burguesa. La propuesta de Schmitt fue utilizar la distinción entre amigos y enemigos como la piedra de toque de todo acto político, enfatizando la importancia de diferenciarse frente a un otro y a la vez, definiendo a los amigos como aquellos que son iguales por comunidad y que pueden sacrificar su vida por el orden público. Sin embargo, la lógica que sustentaba Schmitt a partir del sacrificio de los amigos, no permite acoplar la distinción entre vida privada y pública, tal como él pretendía. Si se desea sustentar tanto al individuo como el orden, hay que buscar un principio sacrificial que no elimina la subjetividad.

Ahora bien, hay un problema fáctico. La figura del enemigo reaparecía constantemente en las actuales democracias: en la figura del inmigrante, en el pobre, en el extremista,

---

en el antisistémico que cuestiona los principios de la democracia, en todos aquellos que están fuera del “nosotros”, de los amigos democráticos. Esto es un problema grave, porque la democracia pretende precisamente instalar derechos universales y mecanismos que asegurarán la igualdad para todos. Incluso para reafirmar el problema, hace pocos años atrás daba luz una teoría del “Derecho Penal del Enemigo” con los trabajos de Günther Jackobs, que proponía diferenciar un derecho para ciudadanos y uno para aquellos que son un peligro para el orden, a quienes se les inhabilitaba de su legitimidad ciudadana y se los trataba con otros métodos represivos (narcotraficantes, extremistas, terroristas, etc.)

Parece que toda teoría de la amistad necesariamente debe lidiar con un exterior constitutivo, que muestre los límites de la integración que el propio orden público contiene.

Ahora bien, este recorrido es sólo uno de los pilares que constituye esta tesis. Es una historia larga, que no es sencilla, no sólo porque en él han participado los más importantes filósofos de la tradición occidental, sino también porque ese camino involucra los contextos, los problemas y las interrogantes de cada época. Como lo ha enseñado la escuela de Kosellek, la historia de una idea es la historia social de un concepto, de sus variaciones que se incrustan en las grandes transformaciones de las sociedades y la historia en su conjunto.

El segundo pilar, que parte de la historia y de los problemas que ahí se recogen, es entender por qué en esta experiencia hay posibilidad de iluminar tanto al vínculo recíproco como a la subjetividad. A partir del recorrido histórico y de las problemáticas del enemigo, la tesis avanza firmemente en lograr pensar la amistad para la sociedad moderna, teniendo en cuenta varios desafíos.

Primero, que ya no basta con una *philia* comunitaria que no reconozca la identidad subjetiva. La reflexión sobre la amistad debe hacer valer la experiencia cotidiana, el sentido biográfico que ésta tiene para las personas y las diferencias que hay entre ellas. Segundo, reconociendo que en la modernidad los problemas de la identidad han sido más importantes, ¿cómo es posible retomar el problema del orden social a través de la amistad? Y tercero, si se desea que la amistad siga planteándose como en su tradición igualitaria, ¿cómo afrontar los altos niveles de incertidumbre e inseguridad que promueven nuevos enemigos y diversas exclusiones desde una teoría de la amistad?

Dentro de ese contexto, la tesis es una propuesta de entender la amistad en la sociedad moderna, como un espacio de tensión entre subjetividad y reciprocidad. Mostrando en primer lugar que esa tensión se constituye conceptualmente porque la reciprocidad clásicamente se ha pensado como un espacio de sacrificio de los intereses personales (teniendo como modelo ideal los vínculos de parentesco), y la subjetividad muchas veces se ha entendido desde el sujeto auto – referente que no necesita a nadie. Unirlas en la amistad parece ser una improbabilidad bajo estos supuestos. Con la ayuda de la sociología de Simmel se podrá reconocer una dinámica de las relaciones sociales que deja abierto un espacio tanto para la reciprocidad del orden como para la cultura subjetiva.

A través de experiencias literarias (Sandor Marai), teológicas (Dietrich Bonhoeffer) y con Nietzsche, se podrá aclarar la particularidad del sentido subjetivo que se juega en la amistad y la especificidad de la reciprocidad que se genera ahí, que se podría denominar de **independencia vinculante**, o como diría Nietzsche, de amigos a la distancia. Además, a través de estas referencias se gana una noción que inserte el vacío y la fragilidad que sostiene la tensión de la amistad.

El punto central es este: la experiencia de ser amigos permite un reconocimiento a la individualidad y, a la vez, un sentido de vinculación dependiente. Al parecer esto es una improbabilidad si la dependencia que genera el vínculo anula el significado individual

de la relación. De hecho, algunas propuestas (Blanchot, Bataille, Esposito) buscan fundar en la amistad un tipo de reciprocidad sin dependencia, pero desconociendo el valor de la individualidad. Sin embargo, aquellas teorías se alejan de las experiencias concretas que tiene el vínculo: pierden el sentido de la igualdad, de la diferencia, de la identidad y del tiempo que se vive con los amigos. Hay que mantener la improbabilidad y jugar en el vacío que constituye la independencia vinculante al ser una experiencia, frágil, de gratuidad.

Si se logra comprender esto, luego fácilmente se podrá asociar la amistad a lo que Norbert Lechner (2002) plantea como el dilema y tensión de la cultura política de la democracia: la constitución de una comunidad, de un nosotros colectivo, a partir de diferentes subjetividades. Porque la cultura de la democracia y la amistad participan del mismo problema: el reconocimiento de la reciprocidad del orden, manteniendo el sentido subjetivo. Sólo a partir de esta relación se podrá valorar la gran intuición de Derrida, al pensar en la amistad *“una alteridad sin diferencia jerárquica en la raíz de la democracia”* (1998 [1994]: 259 – 260). Desde aquí, se puede recuperar la discusión sobre la amistad cívica y la distinción entre un “nosotros” y un “ellos” democrático, más incierto, más frágil, consciente que las distinciones son históricas y dependen del sentido de igualdad que cada sociedad construya.

En su estructura general la tesis tiene cuatro objetivos:

**a) Describir que significó, en la antigüedad, el vínculo de amistad y cómo se visualizó ésta para fundamentar un principio de orden social. b) Mostrar cómo esto cambió en la modernidad y, especialmente, mostrar cómo la relación de amistad se empezó a pensar desde un momento de la intimidad. c) Esclarecer hasta qué punto una teoría del enemigo choca o se distingue de las teorías de la amistad. d) Definir qué tipo de relación entreaña la amistad y cómo se intenta articular en ella los momentos de la subjetividad y la reciprocidad.**

Y se presenta a través de cuatro capítulos:

En el primer capítulo se revisa cómo surgió en la tradición de la antigüedad clásica un principio de atracción - la *philia* - que perduró hasta la Edad Media; el énfasis está puesto aquí en la relación entre amistad y orden. En el segundo, se profundizó cómo la amistad se afirmó en la intimidad y enfatizó teorías del orden que tuvieron como centro de su planteamiento a la identidad personal. El capítulo tres da un giro a esta discusión y en él se trata de entender qué diferencia las teorías de la amistad con las de la enemistad, observando tanto el problema del sacrificio de la subjetividad como la permanencia de los enemigos. En el capítulo cuarto se describe la posibilidad (improbable) de situar la amistad entre la subjetividad y la reciprocidad, buscando tanto conceptualmente como en la propia experiencia de este vínculo, cómo se articula el momento del orden y de la subjetividad. A partir de la idea de “independencia vinculante” se postula que la tensión de la amistad - cómo forjar un tipo de vinculación emocional que sostenga un principio de reciprocidad e individualidad - es el mismo que debe resolver la cultura política democrática.

El presente trabajo es una continuación de la investigación iniciada hace cuatro años en el contexto de la tesis de sociología de la Universidad de Chile: “Fundamentos sociológicos de la amistad: Historia, teoría y crítica de un concepto”. Aquí se han afinado y rearticulado la tesis que presentaba aquel trabajo y se han incorporado nuevas visiones y problemas propios de la filosofía política.

El autor agradece a los que hicieron posible el primer trabajo, especialmente a mis padres y a la oficina del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, especialmente, a todo el Equipo del Informe de Desarrollo Humano. Para esta ocasión se agradece a

los que han seguido aportando ideas y críticas que hicieron posible esta reelaboración. Especialmente se agradece a Pedro Güell, Rolf Foester y a mi hermano Gonzalo por sus útiles comentarios a lo largo de todo este tiempo, a Matías Valenzuela y el grupo de discusión sobre Bonhoeffer que permitió hablar de la amistad de la distancia, a Gonzalo Donoso, María Luisa Marinho, Stefano Palestini, Macarena Orchard, María Luisa Sierra por las correcciones al texto y la ayuda para traducir otros. Por último, al profesor Carlos Ruiz Schneider por el apoyo y la confianza.

# Capítulo I. El fundamento de la reciprocidad en el orden

*Viendo estas cosas, viendo la clase de personas que actuaban en política, sus leyes y su comportamiento, cuando más lo meditaba y más viejo me hacía, más difícil me parecía llevar a cabo algo en política. No se puede hacer nada sin amigos y fieles camaradas; y ¿dónde pueden encontrarse? No había ninguno porque nuestras formas de vidas ancestrales habían sido abandonadas y no podían ser creadas de nuevo con rapidez. Tantas cosas desbordaron leyes y costumbres, la situación era tan inestable que mi precoz entusiasmo por la vida pública acabó totalmente frustrado.*

*Séptima Carta de Platón (En: Crombie 1962: 324)*

## 1. Amistades inmemoriales

En los tiempos del antiguo oriente, cuando el pueblo de Israel vivía uno de sus tantos exilios, se contaba que Quilión de Belén tomó como esposa a una extranjera llamada Rut. A los pocos años, desgraciadamente, él murió y Rut se quedó sola. Noemí, madre de Quilión e igualmente viuda, invitó a Rut a volver con sus parientes. Sin embargo, Rut se negó a abandonarla. La sorpresa de Noemí fue mayor ¿por qué una extranjera seguiría acompañándola y querría continuar con ella, pobre y desamparada como era? Se cuenta que Rut contestó: *“¡no me pidas que te deje y que me separe de ti! Iré a donde tú vayas, y viviré donde tú vivas. Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios. Moriré donde tú mueras y allí quiero ser enterrada”* (Rt 1, 16 – 18). Algunos suponen que Rut en hebreo podría significar “amiga”.

A continuación del libro de Rut, en el Antiguo Testamento, aparece el libro de Samuel. En el capítulo 18 se narra la amistad de Jonatán y David. Después de matar a Goliat, David se hizo amigo de Jonatán, hijo de Saúl el primer rey del antiguo Israel. Mientras la fama de David se incrementaba por haber matado al gigante y derrotado al ejército filisteo, decrecía la popularidad de Saúl. Al poco tiempo, el rey intentó matar a David. Sin embargo, la amistad de Jonatán y David era fuerte y estrecha, por lo que el hijo del rey ocultó a David de su padre. La furia de Saúl fue inmediata, no podía entender cómo su hijo podía traicionarlo: *“¡Hijo de mala madre! ¿Acaso no sé que tú eres el amigo del hijo de Jesé, para vergüenza tuya y de tu madre? Mientras él esté vivo en esta tierra, ni tú, ni tu reino estarán seguros. ¡Así que manda a buscarlo y tráemelo, porque merece la muerte!”* (1Sm 18 – 20). Jonatán nunca llegó a realizar tal mandato y salvó a David de la ira de Saúl.

Desde tiempos inmemoriales las relaciones de amistad han inspirado historias y leyendas, algunas sobre el valor y la importancia de este tipo de vínculos, otras sobre los riesgos que ellos implican. En los casos de Rut y Jonatán, sus vínculos de amistad se entrecruzan con los de parentesco, sin ser clara la relación que se produce entre ambos. Es posible decir que Rut aparece como signo de un compromiso sin filiación, y en el caso

de Jonatán, una traición frente a la familia; sin embargo, no se entienden claramente sus motivos. Ni Noemí ni Saúl lograron comprenderlos.

No es fácil entender los diversos sentidos de amistad que las culturas antiguas forjaron. De hecho en la propia antigüedad, decir o explicar qué era la amistad o qué tipos de vínculos eran propios de ella, no fue algo sencillo. Generalmente, la práctica de la amistad precedió a sus definiciones. Aún así, siempre hubo relaciones que de algún u otro modo se mostraron como relevantes para los integrantes de cada comunidad y que con el tiempo se identificaron como relaciones de amistad.

En el caso de la cultura griega, el sentido de la amistad fue crucial. La trayectoria y el sentido del concepto *philia* dentro de los helenos, representa un hito crucial para la historia de las ideas de la amistad<sup>1</sup>.

*Philéo* (φιλέω) es desde Homero, la palabra conveniente para designar simpatía, amabilidad, hospitalidad, semejante al inglés *to like* (Günther 1980)<sup>2</sup>. *Philos* (φίλος) se refirió normalmente en la épica como un adjetivo que se asociaba a lo que se aprecia, a lo que se tiene cariño y no connotaba la idea substantiva de un “amigo”, tal como se utilizará posteriormente en el mundo griego<sup>3</sup>.

Algunas veces en la Iliada como en la Odisea, *philos* se aplicó en forma substantiva para denotar las personas que pertenecían a la propia comunidad, “*a mí dadme ayuda, que vuelva al país de mis padres prestamente: ¡padezco hace tanto sin ver a los míos !*” (Odisea 7, 152). Según Konstan (1997:31) esto no significaba la adscripción del término a una relación de parentesco, o de proximidad familiar (*oikeioi*) o de un grupo descendiente (*genos*). *Philos*, desde sus orígenes, se diferenciaba de los vínculos de parentesco.

En el mundo de Homero se utilizará también la expresión *hetairos* (ἑταῖρος), que si bien puede haber sido traducida por “amigos”, los estudios muestran que se encuentra asociada preferentemente con un grupo extendido de compañeros o camaradas. Sin embargo, cuando se tiene la expresión *philtatos hetairos*, como en el caso de la relación entre Aquiles y Patroclo, uno se aproxima a la relación de camaradas confiables (de hecho, en este caso, *pistos* y *philos* son sinónimos), que pertenecen a un pequeño grupo de compañeros de guerra, unidos por el mutuo afecto, la confianza y la lealtad (Konstan 1997:33).

El adjetivo *philos* también sirvió para describir las relaciones de hospitalidad entre extranjeros (*xeinos philos*). En la Odisea se encuentra: “Forastero, salud, bien tratado serás (φιλῆσαι), pero antes de explicar a que vienes habrás de saciar tu apetito” (Libro I, 123). Al parecer, estas relaciones formaban parte de un riguroso código de conducta frente al

<sup>1</sup> El hecho que la historia de las ideas normalmente comience a partir de la cultura griega, no puede entenderse como un etnocentrismo. A ella se le debe cierta orientación y configuración de la semántica occidental, insoslayable para los avatares de la época medieval y moderna. Pero para mostrar todas sus implicancias un juicio a priori no basta, es necesario entender por qué esta cultura – para el caso de la amistad y su correspondiente filosofía – es el camino inicial de todas las reflexiones posteriores que se forman en el campo de las ideas.

<sup>2</sup> En general, con la raíz “*phil-*” se estructuró una serie de denominaciones que denotaban el querer algo - *to be fond* -, en el mismo sentido de ser aficionado a algo, como φιλιππέω (amante de caballos). En esa misma línea, *philema* es el beso, signo de amor.

<sup>3</sup> Existe una disputa por la posibilidad de interpretar el término *philos* en Homero como un pronombre reflexivo posesivo, que indicaría lo propio, de lo que se tiene una posesión inalienable (las partes del cuerpo, las posesiones, los familiares). De esto se concluiría que *philos* refiere a una esfera íntima, personal, hogareña. Sin embargo, David Konstan, probablemente el historiador que más ha profundizado la amistad en la antigüedad clásica, ha logrado mostrar que está es una interpretación equivocada. *Philos* en el período de la épica (e incluso, en todos los períodos del mundo griego) es una expresión de carácter adjetivante que se asocia a lo que se aprecia, a lo que se tiene cariño (Konstan 1997: 28 – 31).

otro. Pero como lo ha remarcado Konstan (1997:33) esta transformación del extraño en huésped, no es una institución o no ocurre por una suerte de obligación de la reciprocidad, sino más bien son las propias prácticas de afecto al extraño las que convierten al xeinós en un huésped, xeinós philos. La etimología de philos escapa tanto al parentesco como de la obligatoriedad de las costumbres.

En el “Greek – English Lexicon” se señala que después de Homero, *philos* (φίλος) se utilizó como expresión substantiva para significar amigo, en el sentido de apreciado, caro, querido (Günther 1980). Según Konstan, *philos* comenzó a referirse a las personas asociadas voluntariamente sobre las bases del mutuo afecto (1997:28)<sup>4</sup>.

Una de los posibles hechos que transformó el significado del término fueron los simposios. Entre los siglos sexto y quinto antes de Cristo, se expandió una modalidad de fiestas para las aristocracias, que después de retirado los platos del banquete, disfrutaban largas horas bebiendo, acompañados de recitales de poesía y encuentro orgiásticos. Según Konstan (1997:44) la poesía iambiaca, elegiaca y lírica da muestras que la amistad se cultivó a partir de estas fiestas selectas, del vino compartido y del cultivo de la poesía.

Según Burkert, el simposio fue un ritual que estaba constituido por grupos cerrados de compañeros (*hetairoi*) que fueron hechos en oposición a los banquetes de sacrificio público que se realizaban en los templos de la ciudad (*polis*)<sup>5</sup>. Este hecho ilumina que el origen de la amistad pasa por una distinción: desde los compañeros de guerra hasta los participantes del simposio, se trata de cerrar un “nosotros los guerreros, los invitados, los amigos” ante los demás combatientes o ante el pueblo común y corriente.

Existe una disputa por considerar si la palabra *philos* se refería a una categoría específica de amigo, ya que algunos piensan que éste se utilizaba para “cualquier persona muy próxima sin distinguir si se trataba de parientes, afines u otros individuos” (Giddens 2005 [1991]: 131). Sin embargo, se ha demostrado que la categoría de *philos* pertenece a una clase de relaciones distintas del parentesco y del ciudadano (Konstan 1996 y 1997:55). El problema, según esta última perspectiva, es que no se distingue bien entre *philos* y *philia*

<sup>6</sup>

*Philia* (φιλία) es un sustantivo – abstracto – posterior a estas denominaciones, que significa amistad, afecto, favor. Unos de los primeros en utilizar este concepto desde la filosofía fueron los físicos griegos (Vansteenberghe 1937 y Greek – English Lexicon 1940). Para ellos, la *philia* es una fuerza natural que une los elementos y movimientos discordantes del cosmos<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Por ejemplo, en los “Los trabajos y los días” de Hesíodo (707-713). En: Konstan (1997:43).

<sup>5</sup> “Oriental symposia: contrasts and parallels” (1991) citado en: Konstan (1997: 46).

<sup>6</sup> De aquí en adelante, ya no se puede seguir la línea del trabajo de David Konstan. Él ha hecho hincapié en que *philia* representa un término parecido al “amor” en las lenguas latinas, cual abarca distintos grupos de personas, y que no tiene una asociación estrecha con lo que se entiende actualmente por “amistad”. En cierto sentido tiene razón, la amistad en la antigüedad clásica no formaba parte de la formación de la identidad, o de un espacio de intimidad como se verá en la modernidad (1997:13). Sin embargo, el concepto no se acaba en su formación voluntaria y no obligatoria tal como pretende Konstan, y falta entender porque desde los orígenes de la filosofía clásica se asocio a la fundamentación del orden. En cierto sentido, la historia de las ideas tiene que disociarse en parte de la exclusividad del uso pragmático que se hace del concepto. Falta una semántica de la amistad en la historia social que realiza Konstan.

<sup>7</sup> Como recordará y actualizará Freud: “Los dos principios fundamentales de Empédocles – *philia* – *neikos* – son, tanto por su nombre como su función, el equivalente de nuestras dos pulsiones originarias, Eros y Destrucción, esforzándose la una en juntar lo que existe en uniones y destruir las formaciones que han nacido de aquéllas” (Freud: Die endliche und die unendliche Analyse GW, bd XVI. Citado en: Derrida, 1998 [1994]: 131)

En esta primera conceptualización, la *philia* griega aparece como fundamento de la idea de orden natural como una fuerza de atracción. Este sentido de principio vincular atraviesa todo el camino de la *philia* griega y es el que tiene mayores consecuencias para una historia de las ideas, porque posibilitó que la amistad pudiera ser utilizada como metáfora de atracción y de orden.

Platón en el diálogo Gorgias recuerda justamente esta función de la idea de la amistad y su relación con el orden: “Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por está razón, amigo, llaman a este conjunto “cosmos” y no desorden o desenfreno” (508a)<sup>8</sup>.

Ahora bien, este principio de orden no sólo fue un tema de la integración del cosmos en los primeros filósofos. El propio Platón lo utiliza de su teoría del conocimiento y del amor.

En uno de sus primeros diálogos, el Lisis, Platón escenifica una conversación entre Sócrates y varios jóvenes, en el que el filósofo conduce a los jóvenes a preguntarse sobre la amistad. Si bien el texto puede ser profundizado de diferentes maneras, interesa rescatar el camino por el cual Platón conduce a los participantes del diálogo hacia un principio de unidad entre los amigos. Este sendero se puede seguir en cinco pasos.

Primero, Platón intenta desarticular todo intento de asociar la amistad a una teoría de los semejantes, o su contrario, una amistad que une los elementos discordantes. Ya que si se opta por la similitud de los amigos, hay un momento que lo semejante es inútil para lo semejante, es decir, que en la plena igualdad, el otro (el amigo) no daría nada a la relación. Es decir, si son completamente iguales, no se necesitan. Por lo tanto, la amistad no puede entenderse como unión de elementos semejantes. Si se opta por el lado de la diferencia, también resulta una aporía, una inviabilidad, porque dos personas completamente desiguales (por ejemplo, aquel que sigue el bien y aquel que sigue el mal,) no podrían ser amigos si no pueden compartir nada en común. La amistad no puede entenderse como unión de elementos discordantes<sup>9</sup>.

Sin embargo, Platón no abandona el camino que conduce a algún principio de reciprocidad que una a los amigos. El segundo paso precisamente será plantear una alternativa intermedia, entre la semejanza y la diferencia, entre el bien y el mal, que alcancé una “*primera cosa amiga que, efectivamente sea el principio mismo de toda amistad*” (Padrón 2004: 13). Esto se logrará a partir del deseo. Los amigos se unen porque desean en el otro el bien que cada uno no tiene: “*¿no es, como antes decíamos, el deseo la causa de la amistad, y el que deseo, quiere aquello que desea y cuando lo desea?*” (Lisis 221d).

Esta interpretación conduce a Platón a decir que la amistad (*philia*), el amor (*eros*) y el deseo (*epithymía*) apuntan a lo mismo<sup>10</sup>, a lo que es más propio y más próximo (*oikeíon*)<sup>11</sup>,

<sup>8</sup> También se puede ver la referencia en Protágoras 332c.

<sup>9</sup> Otra de las aporías que se trasluce en el texto pertenece a la propia etimología de philos, si hay que usarlo como un adjetivo o un sustantivo. Platón juega al inicio con la posición entre los amigos, es decir, cómo se configura la relación entre el amado (pasivo) y el amante (activo) en este tipo de relación: Cuándo alguien ama a alguien, ¿quién es amigo de quién, el amante del amado o el amado del amante? ¿O no se diferencian en nada? (Lisis 212b). Todas estas preguntas son llevadas a un movimiento sin – salida, aporético, en el curso del diálogo.

<sup>10</sup> En las leyes (VIII 836e – 837e) Platón nuevamente visualiza la relación entre deseo, amor y amistad, integradas las tres bajo el alero de la amistad. Para la relación entre el Lisis y las Leyes, véase Padrón (2004).

porque aquello que el amante desea en el amigo es lo que a él le falta, (sin la privación no habría deseo), y por ende, el amante también debe amar esa falta (nadie desearía o amaría un mal para sí mismo). Y en este sentido, lo que se ama es algo próximo, cercano, que une tanto al amante como al amado. Por ello, los amigos se pertenecen mutuamente, conviven en lo próximo que les pertenece y les falta.

Este tercer camino conduce a una nueva aporía, ya que Sócrates hace conducir a los jóvenes a una semejanza natural entre los amigos si se toma esta alternativa. Ya que si los amigos se pertenecen mutuamente en el amor y en el deseo, ellos son connaturales. Y en este caso, tanto los que desean el bien como los que desean el mal, son amigos, porque ambos se afirman en lo que les es más propio naturalmente. Y esto también se debe evitar, porque lo que se buscaba precisamente era afirmar la amistad en el bien, no en la naturalidad semejante de lo que se desea.

Pero hay un quinto elemento que es importante considerar. Al final del diálogo, cuando ya no había forma de resolver las disyuntivas, Sócrates dice: *“Hemos hecho el ridículo, un viejo, como yo, y vosotros. Pues cuando se vayan éstos, dirán que nosotros creíamos que éramos amigos – porque yo me cuento entre vosotros – y, sin embargo, no hemos sido capaces de llegar a descubrir lo que es un amigo”* (Lisis 223b). Una de las posibles interpretaciones de esta parte final del texto es la intención de Platón por mostrar que el diálogo siempre estuvo inmerso en la relación de amistad y sólo por ello fue posible entablar la conversación.

Como lo expresa Catherine Pickstock: “Uno detecta que un vínculo entre la filosofía o la amistad dialéctica ha sido indirectamente revelado; que todo el tiempo en el cual estos interlocutores estuvieron envueltos en sus debates sobre la naturaleza de la amistad, ellos estaban incorporados dentro de su estado, incluso sin saberlo” (2002: 46). Si se sigue esta interpretación, Platón estaría dejando como conclusión que la apertura a la verdad o la condición de posibilidad de conocer la verdad, es el diálogo en la *philia*. Es decir, la amistad es posibilidad del conocimiento.

En el Banquete esta interpretación cobrará luz y plausibilidad. Especialmente, en el discurso de Diótima donde se observa que el amor está en un espacio intermedio, al igual como se veía la amistad causada por el deseo en el Lisis, entre un no saber y un saber. Nunca se sabe completamente lo que es el amor, pero sólo porque no se vive en una ignorancia completa, se desea ese saber que se tiene incipientemente. En este sentido, el amor se definirá como un deseo de poseer siempre el bien (206b). Claramente, en el Banquete el lector se encuentra con un Platón que incorpora la teoría de las ideas a sus intuiciones sobre el amor, donde los amantes finalmente buscan de paso en paso, llegar al mundo luminoso de los bienes imperecederos. Pero aún así, está en consonancia con las grandes intuiciones que traía el Lisis, especialmente con la conclusión del propio Sócrates: el recorrido del conocimiento hacia el bien, sumergido en parte en la ignorancia, es un camino de amistad.

Lo fundamental es señalar que el trasfondo en que se mueve esta imagen de amistad tiene relación con la capacidad de conocer y aprehender el orden. Gracias a la *philia* se tiene la posibilidad de entrar en relación con la verdad. Incluso, como dice Diótima en su discurso, la propia unidad sigue dependiendo de la amistad: *“al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo”* (202e).

---

<sup>11</sup> Desde esta afirmación, Derrida (1998 [1994]:177-178) extrae la consecuencia que Platón inaugura una larga tradición en que la amistad se afirma en lo familiar (*oikos*) y en el deseo de apropiación.

Probablemente en todo este sendero platónico por la amistad se encuentre la impronta del propio Sócrates. En todos los diálogos de Platón hay un juego entre el maestro y los interlocutores por llegar a una verdad a base de la conversación amistosa, que pretende ser por parte de Platón no sólo un recurso artístico, sino una descripción de la propia experiencia de un pensador que al igual que Cristo, no escribió nada. Ejemplo de ello, da cuenta el propio diálogo del Lisis, donde Sócrates dice que la amistad es una de las cosas que más le apasiona (211e) y en el Fedón, donde Sócrates desea ante su muerte estar a solas con sus amigos (117e)<sup>12</sup>. Por eso, como recuerda Hannah Arendt en su interpretación sobre el pensar de Sócrates: “*el diálogo del pensamiento sólo puede producirse entre amigos*” (2002 [1978]:211).

Este valor de la amistad se renovará fuertemente en Aristóteles, ya no como una teoría de la naturaleza y tampoco como una teoría del conocimiento, sino más bien en la pregunta por la constitución del orden político, el vínculo entre *ethos* y *politeia*.

## 2. La reciprocidad aristotélica

Según Niklas Luhmann, en la historia del pensamiento social existen dos problematizaciones básicas. Por un lado, si las personas son seres vivos separados ¿cómo es posible que puedan establecer relaciones ordenadas, suficientemente predecibles? Y por otro lado, si existen colectivos anteriores al individuo ¿qué relaciones existen entre el individuo particular y el orden social? Según el sociólogo alemán, uno podría resumir ambos sentidos en la pregunta: ¿Cómo es posible el orden social? En los comienzos de esta historia, y como uno de los primeros que empezó a bosquejar esta pregunta, se encuentra Aristóteles (Luhmann 1981: 8 – 11).

Para responder a tal pregunta, Aristóteles utilizó el concepto de *philia*. Tal reflexión se encuentra especialmente desarrollada en su obra “*Ética a Nicomano*” (EN)<sup>13</sup>, pero trasciende a ésta. La *philia* será un concepto bisagra para pasar de la *Ética* a la *Política*. Y con este paso marcará toda la historia de la amistad.

“*Todo arte y toda investigación (methodos), y del mismo modo, toda acción (praxis) y elección (proairesis), parecen tender a algún bien (aghatos); por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden.*” (EN 1094a1-3) Así comienza la *Ética*, sentando las bases de la búsqueda de aquel bien donde tienden las acciones de los hombres. Aquel bien, que es igual para los hombres y para la ciudad, (pero es mucho más importante - más grande y más perfecto a alcanzar- para la ciudad), es la eudaimonia, o en su acepción tradicional, la felicidad (EN 1094b7-10).

La felicidad en Aristóteles, es un bien que se busca propio de los hombres - aunque puede alcanzar suerte divina - y se relaciona con llevar a cabo o realizar cierto tipo de virtud. Las virtudes éticas (a diferencia de las dianoéticas como la sabiduría, la inteligencia, la prudencia) proceden de la costumbre y no por naturaleza. Y en este sentido, Aristóteles instala un ímpetu temprano por diferenciar la acción de los hombres de lo divino y de lo

<sup>12</sup> Habría que enfatizar, como probablemente lo haría Derrida, que sólo con sus amigos, pidiéndole a Critón que alguien se lleve a las mujeres y a los niños (60a).

<sup>13</sup> También se puede analizar la amistad en Aristóteles desde la perspectiva de su *Ética a Eudemo*. En esta tesis se prefiere la versión de *Nicomano*, por su vinculación con la política y el orden cívico, aunque no se encuentran grandes diferencias entre una y otra.

natural<sup>14</sup>. La pregunta propia de lo que acontece en y con los hombres, es propia (y es quizás su gran innovación) del planteamiento aristotélico.

Dentro de este escenario, la virtud es un hábito selectivo el cual consiste en un término medio determinado por la razón. Se dice término medio porque lo es entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto (EN 1107<sup>a</sup>1-3). Así, el valor está entre el miedo y la osadía, la templanza entre la insensibilidad y el desenfreno, la generosidad entre la prolijidad y la tacañería, la magnanimidad entre la pusilanimidad y la hinchazón.

Dentro del tratado de las virtudes, la idea de amistad aparece por primera vez en el libro IV. Dice el griego, *“en el trato, la convivencia y el intercambio de palabras y acciones, unos hombres parecen obsequiosos y lo alaban todo para dar gusto, no se oponen a nada y creen que su deber es no causar molestia alguna a aquellos con quienes se encuentran; y otros, por el contrario, a todo se oponen y no se preocupan lo más mínimo de no molestar; se los llaman descontentadizos y discutidores. Que estas disposiciones son censurables es claro, así como que es laudable la intermedia, de acuerdo con la cual admitiremos lo debido y como es debido, y desaprobaremos análogamente. Esta disposición no ha recibido nombre, pero a lo que más se parece es a la amistad (philia)”* (EN 1126b11-22).

La última indicación es clara: De esto nuevo, del trato a los otros, aún no se ha hablado<sup>15</sup>. Ahora bien, Aristóteles indica que esta virtud, que en su forma moderna se conoce por amabilidad, se distingue de la amistad (que hablara en los libros VIII y IX) en que no implica pasión y afecto, sino más bien un cierto modo neutral de tratar a los demás, sin *ira et studio*, conforme a una neutralidad para conocidos o desconocidos.

Sin embargo, ya en el libro IV se está produciendo un giro importante. Lo que se juega en esta nueva virtud no es sólo un nuevo comportamiento, sino la posibilidad misma de utilizar el sentido de integración que visualizaban los físicos griegos – fuerza que une los movimientos discordantes – dentro de las relaciones entre los propios ciudadanos. Aristóteles traslada la *philia* desde los movimientos generales del cosmos, hacia la propia relación de la polis.

Al comenzar el libro octavo, Aristóteles retoma el tema de la amistad. Pero no en forma decidida como si fuera un objeto claro y distinto, sino más bien como si hollara un terreno no explorado. Dice *“es, en efecto, una virtud, o va acompañada de virtud”* y agrega *“es lo más necesario para la vida”* (EN 1155a1-2). Este carácter ambivalente y necesario es lo que urge explorar en la amistad, *“sin amigos nadie querría vivir”* más allá de toda riqueza y poder. ¿Por qué?

Ya en el principio de este capítulo, Aristóteles muestra que la *philia* recorre un “hábito natural” como si se diera entre padres e hijos o entre las especies de animales. Pero como en toda la ética, hay que dejar los “problemas físicos” – *no empleamos el nombre de amistad cuando se trata de la afición a cosas inanimadas* (EN 1155b27-30)- y considerar lo propiamente humano, a saber, (a) si hay varias formas de amistad y (b) si todos pueden tener amigos.

---

<sup>14</sup> Alasdair MacIntyre en su obra “Tras la virtud” (1984) tiene un excelente capítulo (12) sobre la virtud en Aristóteles. Una de sus conclusiones sobre el pensamiento de filósofo dice así: *“Los seres humanos como los de todas las demás especies, tienen una naturaleza específica; y esa naturaleza es tal que tienen ciertos propósitos y fines a través de los cuales tienden hacia un telos específico”* Y más adelante. *“La ética de Aristóteles presupone una biología metafísica”* (MacIntyre 2001 [1984]: 187 – 188) Uno debería estar de acuerdo con esta interpretación subrayando el carácter de distinción que procede de Aristóteles entre el mundo de los hombres (y sus costumbres) y el mundo animal.

<sup>15</sup> Según el Greek – English Lexicon Aristóteles es el primero que le da este sentido a la *philia*.

(a) Respecto de la primera preocupación Aristóteles será claro: existen tres tipos de amistad. Los que se quieren por interés, los que se quieren por placer y la amistad perfecta, "*la de los hombres buenos e iguales en virtud*" (EN 1156a6-1157b35). Esta última, claramente, es la que posee mayor duración, pero a la vez es la más difícil de consolidar porque el deseo puede surgir rápidamente, pero la amistad no.

(b) Al segundo punto, Aristóteles piensa que por placer e interés, hombres malos y buenos pueden ser amigos, pero la amistad perfecta es sólo una relación para hombres buenos en virtud. Como él mismo enfatiza, en la amistad perfecta no es posible ser amigo de muchos, sólo entre virtuosos.

Sin embargo, no es tanto su tipología sino el principio de igualdad que establece Aristóteles, lo que interesa profundizar aquí. Y en general, este principio es el que en forma consecutiva ha creado mayor debate y confusión a la hora de interpretar la amistad en el Filósofo. Al aclarar la fórmula de la igualdad, se entenderá la conexión de la amistad con la *politeia* y cómo Aristóteles traslada desde el cosmos hacia la ciudad el principio de orden que subyace a la *philia*.

Para entender el sentido de la igualdad en la amistad, hay que aclarar tres elementos claves, estrechamente relacionados: i) Reciprocidad, ii) Disposición y iii) Principio del deseo del otro en tanto otro.

i) En el centro de la teoría de la amistad de Aristóteles se ubica el concepto de **reciprocidad**. Para que la amistad se realice, es necesario que dos hombres se deseen bien mutuo y que esto sea conocido por ambos (EN 1156a4-5). Es decir, benevolencia recíproca y sentido compartido son los principios constituyentes en Aristóteles (Calvo 2002). A esto se le suma un principio de acción - ellos deben hacer cosas juntas - (Schwarzenbach 2005) y de tiempo - en palabras del propio Aristóteles - "*podría decirse que la benevolencia es amistad inactiva que, en el transcurso del tiempo y llegada al trato, se convierte en amistad*" (EN 1167b32-33).

ii) Ahora bien, esto no es sólo una forma de aprecio, cariño o sentimiento, sino también una **disposición**: "*los amigos desean cada uno el bien del otro por el otro mismo, no en virtud de una afección, sino de una disposición de carácter*" (EN 1157b32-33). Este elemento no subjetiviza la relación, sino que la eleva a una idea de orden. La disposición en Aristóteles no es nunca un asunto individual, sino una tendencia al orden, más concretamente, al bien que se busca.

Lo mismo sucede en el recurrente texto "*El amigo es otro yo*" (*ésti yép o philos allos autós*) (EN 1166a30-31). Lo que aquí señala Aristóteles (si es que se puede llegar a saber con plenitud) viene dado por el principio de disposición a la reciprocidad. Se desea para otro el bien que desea se para sí mismo. No es un principio de intimidad, sino de orden<sup>16</sup>.

iii) "*El amigo es otro yo*" permite explicar el hecho clave del bien para el otro, cual se realiza en un doble movimiento. En un primer movimiento, uno desea el bien para sí mismo y en un segundo momento, el bien que deseo se convierte en deseo para el otro, del otro por el otro mismo. "*Cada uno ama, por tanto, su propio bien, y a la vez paga con la misma moneda en querer y placer*" (EN 1157b33-35) Claramente, lo que importa en la amistad es

<sup>16</sup> El argumento de Cocking y Kennet (1998) sobre la prioridad del amor de sí mismo en Aristóteles, no logra entender el principio de orden y evalúa el rendimiento de la lógica de la amistad en la ética desde parámetros totalmente desconocidos para el griego, como es la construcción de la identidad. Similar crítica realiza Konstan (1997:72-78) a diversas lecturas sobre Aristóteles que parten de los mismos supuestos sobre la identidad.

el deseo del bien para el otro. Si sólo se realizara el primer movimiento, el deseo del bien para sí mismo, la amistad no existiría<sup>17</sup>.

Siguiendo el principio de la reciprocidad, de la disposición y el deseo del “otro por el otro mismo”, cabe entender por qué para Aristóteles la amistad y la justicia se refieren a lo mismo.

En la fundamentación de la justicia en el libro V de la *Ética*, antes de desarrollar su teoría de la justicia distributiva o proporcional (la correspondencia entre la falta y el castigo), Aristóteles arguye que lo justo, el cual preserva y produce la felicidad para la comunidad, es la virtud perfecta “*no absolutamente hablando, sino con relación a otro, es perfecta, porque el que la posee puede usar de la virtud para con otro y no sólo en sí mismo*” (EN 1129b20-35).

El hecho de que Aristóteles reitere la conexión entre justicia y amistad al afirmar que los justos son los más propensos a la amistad y es más, logre afirmar que en los amigos no hay necesidad de justicia (mientras que aún siendo justos necesitan además la amistad), implica que el principio de reciprocidad que se da en la amistad sirve de base para construir relaciones anteriores a la ley, es decir, la amistad es base no sólo de la justicia, sino de la constitución misma de la polis. Como lo afirma MacIntyre: “*La justicia es la virtud de recompensar el mérito y de reparar los fallos dentro de una comunidad ya constituida; la amistad se requiere para esa constitución inicial*” (2001 [1984]: 196).

A través de estos tres componentes de la amistad – y su asociación con la justicia – es posible fundamentar que la amistad no se puede dar desde cierta desigualdad de condiciones: “*cuando se produce entre los amigos una gran diferencia en virtud, vicio, prosperidad o cualquier otra cosa; entonces dejan de ser amigos y ni siquiera aspiran a serlo. Es evidente, sobre todo tratándose de los dioses, pues éstos nos aventajan en el grado más alto en todos los bienes. Pero también es claro tratándose de los reyes: tampoco creen poder ser amigos suyos los que son muy inferiores a ellos, ni tampoco de los hombres menores o más sabios los que no valen nada*” (EN 1158b28-1159a12).

Por más que se fundamente que Aristóteles incorpora elementos no igualitarios a la noción de *philia*, por ejemplo, la relación entre madres e hijos, en la visión aristotélica no existe una amistad entre hombres desiguales en autoridad, y si se llegase a dar, tiene que recrearse un principio de igualdad. De hecho, los desiguales pueden llegar ser amigos si es que pueden igualarse (EN 1159a33-b4).

De este modo, la amistad necesita igualdad (o recrear un tipo de igualdad) para poder desear el bien del otro, tener disposición hacia él y lograr reciprocidad. Enfatiza el griego, “*agradable y útil a la vez hemos dicho que lo es el hombre, pero éste no se hace amigo de quién esté por encima de él...no puede haber entre ambos igualdad proporcional*” (EN 1158a30-35). Pero también en Aristóteles se puede plantear el argumento inverso, ya que esto no es un modelo de causalidad. Es decir, en la medida que no existan esos tres elementos, no puede haber igualdad.

Luego, Aristóteles saca las consecuencias de esta noción de *philia* para toda la *politeia* en la constitución del orden de la polis. Él es el primero que fundamenta que la ciudad necesita un principio de igualdad, no contractual, para lograr comunidad (*koinonía*). El significado no contractual indica que la ciudad se funda en un elemento emotivo (Konstan 2006: 86), que se manifiesta para Aristóteles en una disposición al deseo del bien para

---

<sup>17</sup> Como ha denotado Derrida: “*Aristóteles no recuerda sólo que resulta mejor amar. Sino que resulta mejor amar así, y no así: y que resulta mejor amar que ser amado...No olvidemos el horizonte general de esta afirmación. Tiene que ver con la justicia y la política*” (1998 [1994]:23).

el otro. Hay que reafirmar que el elemento emotivo se incorpora al sentido de orden (disposición) que tiene la *philia* en Aristóteles. Afirma MacIntyre: “*La amistad conlleva afecto, pero dentro de una relación definida en función de una idea común del bien y de su persecución*” (2001 [1984]: 197).

Hannah Arendt ha argumentado que la comunidad en Aristóteles no está hecha de iguales, sino al contrario, de gente diferente y desigual. Por ello, “*la comunidad llega a ser a través de una ecualización (isasthénai). Esta ecualización toma lugar en todos los intercambios. La ecualización política, no económica, es la amistad, philia*” (2004 [1954]: 435). En este aspecto, la ecualización que observa Arendt no pretende que los amigos lleguen a ser iguales, sino que lleguen a ser compañeros de un mundo en común.

En este sentido los principios de igualdad, que Aristóteles razona, están en directa concordancia con los principios posibles de su cultura<sup>18</sup>. Él en ningún momento creyó en un principio de igualdad universal<sup>19</sup>. Como dice Simmel respecto de la amistad entre los griegos “*pensar que la amistad podría involucrar tanto estructuras masculinas como femeninas, es para ellos algo remoto*” (1971 [1921]: 306).

En este punto, hay que dar un salto a la Política de Aristóteles y mostrar cómo se forja la polis. Toda polis es una comunidad y toda comunidad está constituida por algún bien (PO 1252a1). Al igual que en la Ética, Aristóteles recalca que el fin de la ciudad es el vivir bien.

Desde este punto de vista, para Aristóteles el fundamento de la polis no puede ser solamente el lugar físico, ni el comercio, ni la ley. “*Todas esas cosas se darán necesariamente, sin duda, si existe la ciudad; pero el que se den todas ellas no basta para que haya ciudad*” (PO 1280b30-35). Y en este sentido reafirma: “*la igualdad en la reciprocidad es la salvaguardia de las ciudades*” (PO 1261a30).

La familia podría pensarse como otro fundamento en concordancia con la *philia*, de hecho, Aristóteles llega a decir que la ciudad es una “*comunidad de casas y de familias con el fin de vivir bien*”. Pero, como ha mostrado Hannah Arendt, el principio que guía la familia - el *oikos* griego - no es la igualdad, sino los requerimientos de la necesidad y la exigencia, y en ese sentido “*la polis se diferenciaba de la familia en que aquella sólo conocía “iguales”, mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad*” (Arendt 1993 [1958]: 43).

En razón de esto, uno puede reafirmar en Aristóteles que el principio de la constitución de la polis es la *philia*: “*Surgieron en las ciudades las alianzas de familia, las fraternidades, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común; y estas cosas son producto de la amistad, ya que la elección (proairesis) en la vida en común supone la amistad*” (PO 1285b35-1285b40)<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> En palabras de Luhmann (1980:11): “*Se debe tomar en consideración el hecho de que la sociedad griega conocía un tipo de integración transversal de carácter político – militar a través de las asociaciones de varones (heterelái). Esto pudo haber sugerido asociar la superación de la segmentación doméstica familiar y la consolidación moral de las comunidades ciudadanas más grandes con la “amistad”, es decir, de fundarla en vínculos interpersonales*”.

<sup>19</sup> Por ello la interpretaciones modernas que juzgan el principio de la diferencia como una amenaza o una deficiencia en Aristóteles (por ejemplo, Kahane 1999), o la interpretación de un modelo sexista del griego (Schwarzenbach 2005) no logran contextualizar el planteamiento del griego, ni observar efectivamente los desafíos que enfrenta. Algo similar ocurre con la interpretación de Mary Healy (2005) sobre la confusión entre amistad cívica y personal.

<sup>20</sup> El ensayo de Stephen Salkever “*Taking friendship seriously. Aristotle on the place(s) of philia in human life*” en Henyking y Avramenko (2008:53-83), enfatiza la idea que la amistad en Aristóteles parte de la proairesis. Esta lectura sobreenfatiza nuevamente

Ahora bien, y avanzando un paso más en este terreno, tanto en la política como en la ética, Aristóteles distingue entre distintos regímenes o constituciones (*politeias*). En cada una debería ubicarse un principio distinto de *philia*. En la realeza, la amistad estriba en la superioridad del beneficio, es decir, una amistad por interés. En la aristocracia se opera como en la familia (de la Grecia antigua, claro) donde se impone la opinión del hombre, la mujer tiene amistad en relación al hombre, por interés de necesidad. En estos dos tipos se debe recrear un principio de igualdad, mas no supone que ambas partes tengan la misma capacidad para romper con la relación.

En la timocracia, en el régimen fundado por la propiedad, Aristóteles establece la comparación con la amistad de los hermanos, donde puede existir cierta amistad si en edad son semejantes (en riqueza similar) y si gobiernan por turno. Pero si las diferencias de edad son muy grandes (las riquezas son muy desiguales), no puede haber tal principio de reciprocidad y se debe recrear otro principio de igualdad.

Sólo en las democracias (que Aristóteles considera un modelo defectuoso de gobierno) se puede dar el horizonte de la igualdad, pues en ella no hay amo, es decir, el que manda es débil y (además) cada uno puede hacer lo que quiera. Estos dos últimos elementos son contrarios al orden impuesto, por cualquiera buena constitución ejercida por los que tienen posibilidad de entrar en el ámbito de la *ecclesia* – el espacio de deliberación –, que claramente no son todos.

Derrida entiende que el lazo entre amistad y lo justo que intenta fundamentar Aristóteles, tiene dos consecuencias. Por un lado, la amistad sería irreducible y heterogénea a la instrumentalización. Y por otro lado, *“esta misma axiomática consagra de antemano la amistad a la democracia, la destina a ésta. En esto no hay un hecho sino una ley tendencial, una relación de proporción: puesto que hay más cosas comunes allí donde los ciudadanos son iguales, puesto que la partición comunitaria implica más ley, más contrato y convención, la democracia es en consecuencia más favorable a la amistad que a la tiranía”* (Derrida 1998 [1994]: 223)<sup>21</sup>.

Al finalizar el libro IX, Aristóteles refiere a la concordia (homonoia) o amistad cívica. Lo que se agrega en este componente no es el factor emocional, eso está dado en el núcleo del deseo del otro, sino en la posibilidad de forjar una vida en común<sup>22</sup> (incluso entre quienes se desconocen), donde se acuerda lo que se desea realizar juntos. No implica unanimidad de pensamiento, sino tener un sentido de horizonte sobre lo que conviene para la ciudad (EN 1167a22-35).

Terminando el libro de la Ética, Aristóteles muestra como la vida en contemplación es la actividad que más se acerca a la felicidad, que más se acerca a la actividad que se busca y que se basta a sí misma. Grave error sería pensar que este es un principio individual o una búsqueda privada, sino más bien, y en concordancia con lo anterior, la actividad de la contemplación es la más perfecta porque más se acerca al bien como orden.

Sintetizando este pequeño recorrido por la obra de Aristóteles, podrían rescatarse algunas ideas centrales. Por un lado, el Filósofo desnaturaliza el concepto de amistad y

un punto de partida moderno - Salkever llega a decir que la prohairesis incluye cierta medida de autoconciencia (2008:63) – y no toma en cuenta seriamente que la proairesis supone la amistad como se dice en la Política.

<sup>21</sup> La relación entre amistad y democracia también se enfatiza en Konstan (1997:82).

<sup>22</sup> *“El respeto, no diferente de la aristotélica Philia Politike, es una especie de “amistad” sin intimidad y proximidad; es una consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo, y esta consideración es independiente de las cualidades que admiremos o de los logros que estimemos grandemente”* (Arendt 1993 [1958] : 226).

avanza enfáticamente a un concepto que vincule la experiencia del Otro. En palabras de Derrida, interpretando a Aristóteles: “*la amistad por excelencia sólo puede ser humana, pero sobre todo y por eso mismo, para el hombre sólo hay pensamiento en la medida en que éste es pensamiento del otro y pensamiento del otro como pensamiento de lo mortal*” (1994: 251)

Luego, la amistad se basa en una reciprocidad, que involucra el sentido compartido y el realizar acciones en conjunto, más una disposición al otro, que se basa en el deseo del bien del otro en tanto otro. Esto afirma la imagen griega de la *philia* como principio del orden.

En ese mismo sentido, Aristóteles utiliza el concepto de amistad para resolver la pregunta de su tiempo: ¿cómo es posible el orden social, más allá del lugar físico, del comercio, de las leyes, e incluso de la familia, que fomente un espacio de igualdad? La *philia* es el intento de pensar en un principio de igualación que sobrepase la diferencia y las estructuras verticales, a base de un vínculo emotivo, no contractual. Como dice Niklas Luhmann, “*en la teoría de Aristóteles, la amistad es finalmente el concepto para describir ética y políticamente las relaciones positivas entre las personas*” (1980: 11).

Hay que connotar que el principio de igualdad tiene tanto la novedad como el riesgo de todo planteamiento político que busque las condiciones mínimas de convivencia, ya que se enfrenta al principio radical de la diferencia. La *polis* o el orden social, dentro de esta visión de la *philia*, se enfrenta al riesgo de crear una utopía irrealizable. Derrida plantea esto en los siguientes términos: “*Simplemente la amistad supondría una forma de lo improbable: el fenómeno de una simetría, de una igualdad, de una reciprocidad apaciguadas entre dos proporciones infinitas como entre dos singularidades absolutas*” (1994: 248). Derrida alerta sobre este espacio de lo improbable. Toda teoría de la amistad, en tanto pensamiento del orden de la igualdad, tiene que enfrentarse a las diferencias y las desigualdades de cada sociedad. Como se verá en el capítulo III de este trabajo, esto también implica que toda teoría de la amistad tendrá que enfrentarse con el enemigo, aquel que supone la diferencia más radical con el amigo.

Aristóteles dio un salto radical hacia delante al buscar un principio de integración no autoritario, que no se constituya ni desde la economía ni desde el derecho ni el hogar. Su importancia hasta hoy, nutre todo el debate de cohesión social que se realiza en los países que tienen que buscar mecanismos de legitimidad e integración en sociedades diferenciadas y complejas, más allá del mercado y del Estado.

Para finalizar hay ciertos elementos que claramente no son exigibles. Por ejemplo, no tuvo sentido de reconstrucción histórica del orden, no sólo porque el bien que se busca estaba por encima, sino porque Aristóteles nunca tuvo en mente la idea de historicidad ni la transitoriedad de la *polis* (MacIntyre 2001 [1984]: 201). Y dentro de la misma idea, nunca estuvo en el planteamiento de Aristóteles pensar que el Otro podía ser un bárbaro o un esclavo, ya que ambos estaban fuera del orden, tanto de la *politeia* como del diálogo (de su lenguaje). En ese sentido, subyace siempre en Aristóteles un principio de integración basado en la exclusión de un tercero.

Por último, esta forma de observar el planteamiento de Aristóteles, desde la perspectiva del orden, tiene como intención des – subjetivizar (desprivatizar) la *philia*, tal como se entiende en la modernidad (aunque esto no quiera decir, que el principio de la amistad moderna no tenga ningún principio de orden). Y aquí se comienza a enfatizar un aspecto al cual se volverá más adelante, cual dice que en la cultura antigua faltaba “*una terminología adecuada para la vivencia “interior”*” (Luhmann 1981:12), o más específico para el caso de

Aristóteles, “*al mundo griego le faltaba el concepto de yo propiamente dicho*” (Simmel 1971 [1908b]: 23)<sup>23</sup>.

### 3. El largo camino del orden

En el mundo heleno, tanto en el período arcaico como clásico, hubo diversos pensadores que se refirieron a la amistad en tanto principio de integración. No sólo tenemos a Empedocles, Platón y Aristóteles, existen también registros en las tragedias, en las poesías y en las aproximaciones históricas, que dieron el mismo sentido de atracción a la *philia*.

En el caso del período del helenismo, a finales del siglo IV e inicios del siglo I antes de Cristo, las teorías de Epicuro darán igualmente importancia a la amistad como momento de integración dentro del contexto de las escuelas filosóficas.

Konstan ha señalado (1997:93-95) que dentro de este período de las monarquías, asume con mayor importancia las relaciones clientelares entre reyes y súbditos. El lenguaje de la amistad acapara el tema de los consejeros del reino y de las redes del poder. El problema principal será cómo distinguir entre amigos y aduladores (Plutarco). Si bien esto no se constituye como un problema de la constitución del orden político, como fue el caso de Aristóteles<sup>24</sup>, aún hay un resabio de ver en la amistad una fórmula que implique asegurar la integración a través de la confianza y la lealtad en el espacio político más allá del orden institucional<sup>25</sup>.

La teoría de Epicuro sobre la amistad, revela una aproximación más cercana al problema de la relación entre la integración del hombre al orden. Sin embargo, hay algunas distinciones respecto al caso de sus precedentes griegos. Desde los pocos rastros que se tienen de su doctrina, se sabe que el sentido terrenal del hombre y el principio del placer

<sup>23</sup> Hay que evitar dos interpretaciones que subrepticamente puede infundir esta argumentación. Primero, todo ser humano tiene un proceso de individuación donde construye su propia forma de sí. En los griegos no hay excepción de eso, obviamente. Segundo, que la amistad se plantee desde un objeto exterior, como el deseo del bien para la ciudad, no implica que esta se fundamente sólo en una abstracción. Ella sigue siendo una experiencia cotidiana y la reflexión de los pensadores que se han nombrado siempre tienen la realidad concreta donde se deposita esta idea. Por ejemplo, y como bien lo muestra Foucault en sus trabajos sobre la sexualidad griega, la relación de *philia* tenía un valor “socialmentepreciado” porque posibilitaba construir relaciones de amor que perdurarán en el tiempo entre los muchachos. Cito en extenso por el valor ejemplar de la interpretación: “*En resumen, el muchacho ha de dar por complacencia y por algo más que por su propio placer algo que se compañero busca por el placer que va a proporcionarle: pero éste no puede pedírselo legítimamente sin la contrapartida de regalos, beneficios, promesas y compromisos que son de muy distinto orden que el “don” que se le hace. De ahí esta tendencia tan manifiestamente marcada en la reflexión griega sobre el amor de los muchachos: cómo integrar está relación en un conjunto más amplio y permitirle transformarse en un tipo muy distinto de relación: ¿una relación estable, en la que la relación física no tendrá mayor importancia y donde las dos partes podrán compartir los mismos sentimientos y los mismos bienes? El amor de los muchachos no puede ser moralmente honroso más que si implica (gracias a los beneficios razonables del amante, gracias a la complacencia reservada del amado) los elementos que constituyen los fundamentos de una transformación de este amor en un vínculo definitivo y socialmentepreciado, el de la philia*” (2006 [1984a]:207, también en 2007 [1984b]:202).

<sup>24</sup> De hecho, como apunta Konstan, el problema de la distinción entre amigo y adulador no fue un problema para Aristóteles ni para la democracia ateniense (1997:105).

<sup>25</sup> Como expresa Konstan a propósito de Plutarco: “Los amigos en la política no son tomados como parte de un aparato administrativo regular: su influencia y su utilidad, tan bien como la amenaza que ellos plantean para el justo gobierno, deriva del hecho que la relación es en primera y más importante medida personal” (Konstan 1997:106).

son sus criterios principales de valoración. No es hacia la contemplación de un bien supra - terrenal donde se debe interrogar el sentido del hombre, sino en el campo del sentido corporal, en el estado de equilibrio que produce el cuerpo sosegado y sin sufrimiento (Hadot 1998 [1995]: 131)<sup>26</sup>.

Ahora bien, como se muestra en la Carta a Meneceo, la prudencia es considerada la principal virtud, porque ella enseña que para vivir placenteramente, es necesario vivir “juiciosa, honesta y justamente”. Y en este contexto, en las “Principales Doctrinas”, el gran valor que se concede a la amistad va en directa relación con la justicia. Pero en un sentido bastante diferente al expuesto por Aristóteles, ya que aquí la intención no es recrear un principio de igualdad, sino establecer un principio de seguridad. En su doctrina se dice: “*la justicia natural es una promesa de beneficio recíproco, de impedir a un hombre dañar o ser dañado por otro*” (Principal Doctrines, 31).

Este principio de seguridad se desarrolló fuertemente dentro de las comunidades que se ciernen exclusivamente sobre sí mismas<sup>27</sup>. El problema que se expresa en las “Principales Doctrinas” no es deseo del otro, sino cómo conformar un espacio que resguarde de las amenazas exteriores, que logre evitar el dolor y aumentar el placer. La amistad en Epicuro tiene su utilidad en que logra afirmar una confianza frente al mal del mundo (Foucault 2006 [2001]:193)<sup>28</sup>.

Pero no fue la teoría de Epicuro, sino la Aristotélica, la que tuvo mayor peso en la historia de las ideas. Para el mundo latino y medieval, la interpretación de Aristóteles sobre la amistad fue central y, claramente, se continuó con la tendencia al fundamento del orden de la reciprocidad comunitaria que se recibía como herencia del helenismo. La *amicitia* y los *amici* aún se podían leer desde el orden político.

Dentro del mundo romano, fue Marco Aurelio Cicerón el que mayor espacio le dedicó a la amistad, y de quien se tiene mayor evidencia de lo dicho. Él, claramente, encauza su teoría de la amistad dentro de un contexto de la virtuosidad pública, y vigoriza el sentido del orden de la “república” frente a la iniciativa individual.

Dentro de una sociedad en que el estoicismo ganaba con fuerza, y en parte dentro de un movimiento que influyo en gran medida en Cicerón, las reflexiones de este filósofo

<sup>26</sup> Eso no quita que el epicureismo desarrolle una lógica del orden cósmico, por ejemplo, a través de su física (Hadot 1998 [1995]:133 – 134).

<sup>27</sup> A excepción del estoicismo que no se interesó por la fundamentación de la amistad y sus seguidores dieron poco interés a este tipo de vínculos (Foucault 2006 [2001]:144; Konstan 1997:109). Habría que profundizar si la relación entre la razón universal y la afirmación del sabio estoico, despoja de valor el vínculo amistoso y pone por encima el valor de la “humanidad” – la comunidad humana en su conjunto-, tal que desarma cualquier distinción entre el nosotros y el ellos.

<sup>28</sup> En la interpretación de Foucault, eso le permite a las comunidades filosóficas sostener una práctica del cuidado de sí. La amistad es un sostén para afirmar el propio cuidado de sí (Foucault 2007 [1984b]:52, 2006 [2001]:121). No cabe aquí el valioso reconocimiento al trabajo de Foucault sobre la investigación de la subjetividad entre los siglos I y III, como tampoco cabe aquí una crítica a los límites de plantear una extra – limitación de la subjetividad en un contexto en que el peso del orden era de tal magnitud para darle tanta liberalidad al sujeto. La dinámica de la contradicción se visualiza especialmente en el tomo III de la Historia de la sexualidad donde por un lado el “*arte de vivir... se refiere cada vez más a principios universales de la naturaleza o de la razón*” y por otro “*el punto en que desemboca esta elaboración sigue siendo ciertamente, aún y siempre, definido por la soberanía del individuo sobre sí mismo*” (2007 [1984b]:67).

y político sobre la amistad van en contracorriente a una escuela que no se interesaba por los *amici*<sup>29</sup>.

En su diálogo sobre la amistad, la discusión ocurre entre un grupo de amigos que comparten cierta preocupación por el conflicto entre Pompeyo y Lelio. Cicerón para profundizar en el tema y compartir con sus compañeros acerca de lo que se juega en el sentido de la amistad, evoca su amistad con Escisión: “*hubo entre nosotros la más perfecta conformidad de deseos, gustos y pareceres*” (1975 [44a.c]: 14).

Luego, Cicerón plantea un doble juego (paradójico en principio) entre la conveniencia para todos por tener amistad: “*yo sólo puedo exhortarlos anteponer la amistad a todas las cosas humanas*”, frente a la escasez de relaciones de este tipo que se observan en la sociedad: “*desde que el mundo es mundo apenas se celebran más que tres o cuatro parejas de amistades*” (1975 [44a.c]: 28). Un pequeño recorrido por el diálogo puede permitir entender esta posible contradicción.

La existencia de la amistad procedería de una conformidad a la naturaleza humana por reunirse y asociarse. El hombre nace para vivir en sociedad, privilegiando los vínculos cercanos, “*antes son los ciudadanos que los forasteros, antes los parientes que los extraños*” (1975 [44a.c]:30).

Dentro de las distintas relaciones que pueden a partir de esta sociabilidad natural, Cicerón denota que es en la amistad donde en mayor medida se juega la emotividad, lo afectivo. A diferencia del parentesco, en que se pueden construir relaciones sin afecto (la filiación obliga, da derechos y obligaciones), en la relación de amistad suprimido el sentimiento ésta se termina. A este carácter emotivo, que particulariza a la amistad, se le suman dos consecuencias.

1) La amistad sería algo temporal, algo que necesita una historia compartida para permanecer (“*es preciso haber comido juntos muchos modios de sal para llegar a ser amigos*”); y 2) en la medida en que se constituye la amistad, en que los amigos logren tener confianza, se establecen las buenas amistades, “*firmes, estables y constantes*”.

Pero la amistad no sólo depende del afecto, del tiempo y la confianza, depende de dos factores muy importantes.

a) Cicerón caracteriza a la amistad como “*una consonancia absoluta de pareceres sobre todas las cosas divinas y humanas unida a la benevolencia y amor recíprocos*” (1975 [44a.c]: 32)<sup>30</sup>.

Como se observa, siendo muy similar a Aristóteles, en Cicerón, sin embargo, la semejanza es un principio aparte de la benevolencia recíproca. Eso se nota bastante bien cuando el latino dice: “*si la amistad no se basa en este principio (“dignos de nuestra amistad son tan sólo quienes tienen en sí mismos algo que merezca ser amado”) jamás se encontrará un amigo verdadero, pues éste tiene que ser como otro yo (est enim is quidem*

---

<sup>29</sup> Como señala Walter Nicgorski en su ensayo “Cicero’s Distinctive Voice on Friendship”, Cicerón “*En el “pro Murena” (63 a.C) cerca de veinte años antes de escribir la Amicitia... cuestionó el perfeccionismo estoico que negaría totalmente la afirmación de la amistad (Mur., 5-10,65)*” en Heyking and Avramenko (2008:107). Aún más, como explica Nicgorski, la propia orientación de Cicerón será negar el valor de las escuelas de pensamiento como espacios de refugio y amistad, por no constituir una orientación al orden público (2008:100).

<sup>30</sup> Nicgorsky relaciona esta afirmación con la definición de comunidad política que Cicerón da en “Re Publica”: “*juris consensu et utilitate communi sociatus*” (R.P 1.39). En: Heyking and Avramenko (2008:94). Este ensayo persigue mostrar, con éxito, la afinidad entre la definición de amistad y comunidad política en Cicerón.

*tanquam alter ídem*)". Nótese que a diferencia del griego, el amigo tiene que ser como otro yo, no es que lo sea.

En este sentido, y discrepando con cierta tradición de comentarios sobre Aristóteles, ha sido Cicerón, y no el griego, quien ha incorporado la necesidad de similitud como principio estructurante de la amistad, y él es quien más fuerte ha puesto la idea de igualdad absoluta: "*¡Cuánto más natural es que lo haga el hombre, que no solo se ama a sí mismo, sino que enseguida busca otro corazón para fundirlo con el suyo, de manera que los dos vengan casi a resultar uno!*" (1975 [44a.c]: 102).

Esta similitud e igualdad, sin embargo, tampoco es algo que subjetivase (o private) la amistad, sino más bien, ella permite formar aquella comunidad que trasciende la diferencia, "*con esto los ausentes están presentes, los pobres nadan en abundancia, los débiles tienen fuerza y, lo que parece más extraño, los muertos viven*"<sup>31</sup>.

b) Hay que complementar a esto, que la idea de semejanza no se asocia a un bien que se desea, sino a una necesidad de virtud que sostiene el orden. Y aquí se ingresa al segundo factor que interesa recalcar en Cicerón. La amistad en él, para que sea verdadera amistad depende que respete y se observe desde el valor de la república.

La relación entre virtud y amistad es doble, por un lado sin virtud no hay amistad posible, pero a la vez la amistad es sostén de la virtud. Esta relación entre ambas se explica porque el modelo ciceroniano vislumbra que la amistad no puede salirse del marco del orden social y ambos se relacionan mutuamente.

**Cicerón: ¿y si Tiberio quisiera que Gracio prendiera fuego al capitolio? Blosio: Jamás, contestó, hubiera querido él semejante cosas. Cicerón: ¿y si hubiera querido? B: Le habría obedecido.**

*"Es difícil que la amistad permanezca entre quienes de la virtud se apartan...porque es un excusa miserable e indigna de ser admitida, disfrazar cualquier pecado principalmente contra la república, so capa de amistad"* (1975 [44a.c]: 56) Necesidad de virtud y de amistad se complementan mutuamente como sostén del orden, en la medida que ambas se afirman en la república. No es fuera de la vida pública, sino precisamente en ella donde se afirma la amistad.

En síntesis, el modelo de amistad en Cicerón tiene tres componentes. En primer lugar, afirma la tendencia natural de los hombres por tener relaciones de sociabilidad, luego distingue aquellos vínculos en los cuales esa necesidad natural se da con una intensidad emotiva más fuerte y se establece un vínculo firme y constante en el tiempo, a través de la similitud y la confianza. Por último, vincula la necesidad de la virtud con la construcción de orden de la república, disponiendo la amistad hacia un sentido público mayor. Esta última es su amistad perfecta a la cual todos están llamados, en oposición a la amistad vulgar o tibia. Como acierta Derrida, esta amistad es evidentemente pública: "*la razón y la virtud no podrían ser privadas. No pueden entrar en conflicto con la cosa pública*" (Derrida 1998 [1994]: 211).

Si con Cicerón se observan fuertes reminiscencias de Aristóteles, con Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII se observará similitud completa, o mejor dicho, la interpretación más cercana al pensamiento de Aristóteles. Santo Tomás fue uno de los primeros en plantear dentro del mundo medieval, que en la amistad existía un elemento de fundamentación del

<sup>31</sup> En la interpretación de Derrida: "*El amigo, ¿es lo mismo o lo otro? Cicerón prefiere lo mismo, cree que puede hacerlo, cree que preferir es siempre eso: si la amistad proyecta su esperanza más allá de la vida, una esperanza absoluta, una esperanza inconmensurable, es porque el amigo es, como dice la traducción, nuestra "propia imagen ideal"* (1998 [1994]: 20).

orden. Para su época y su contexto, él utilizó la amistad para argumentar la relación del hombre con Dios a través de la caridad.

Pero no sólo hay que tener en cuenta como antecedente la tradición aristotélica en Santo Tomás, había también una lectura de la amistad dentro de la tradición cristiana que tenía también un peso en su obra.

Sin embargo, más allá de la importancia que puede tener la amistad dentro del antiguo y nuevo testamento (por ejemplo, la relación de amistad entre Moisés y Dios - Éxodo 33,11 - o el discurso de Cristo en San Juan (15,15): “*no os llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a vosotros os he llamado amigos*”), la tradición primitiva que se desarrolló en los primeros siglos del cristianismo, y que afirmó la tradición monástica oriental entre los siglos II y V, desconfió de los vínculos de amistad, privilegiando las relaciones de hermanos bajo el amparo de la caridad del padre. Los primeros pensadores del mundo cristiano privilegiaron en sus discursos las metáforas de la solidaridad provenientes del parentesco, tanto la obediencia al padre como la solidaridad fraternal entre los hermanos (Konstan 1997:156-157).

Además, no sólo hubo un cambio discursivo, sino que también los padres de las iglesias que influyeron en el monacato oriental, tuvieron en cuenta varios peligros asociados a la tradición griega de la *philia*, como señala Konstan, refiriéndose a San Ambrosio: “*bajo las condiciones de la vida colectiva, donde la cohesión grupal y el progreso espiritual eran los temas centrales, el énfasis se colocó mayormente en una caridad generalizada y la necesidad de honestidad más que en los lazos entre pares de individuos, que podrían ser disruptivos para la comunidad*” (1997:153).

También hay bastante información recopilada sobre la preocupación en los nacimientos y los desarrollos de los claustros occidentales por la amistad (en las figuras de Casiano, San Bernardo, San Francisco de Sales). E igual que en la tradición oriental, no precisamente privilegiando la calidad humana de este vínculo, sino desconfiando de lo que producía (Álvarez 1987). Las amistades se podían convertir en riesgo de exclusividad, o fomentar una sensualidad y sensibilidad que los espacios de autoridad no podían permitir; incluso la amistad podría atentar contra el principio de obediencia y jerarquía (Vansteenberghe 1937: 521).

San Agustín quien fue uno de los principales padres de la Iglesia y bisagra entre las tradiciones orientales y occidentales de la Iglesia, además de buen conocedor de la tradición latina e influyente antecesor de Santo Tomás, en diversos textos mencionó la gracia de las amistades para su propia experiencia cristiana. Sin embargo, en Agustín no existe una asociación entre la amistad y el fundamento del orden.

Ahora bien, según John von Heyking<sup>32</sup> (2008) la amistad en San Agustín sí es el fundamento de la comunidad política y de la consagración a la luz divina. Según este autor, tomando como guía de su ensayo las palabras del libro segundo de las confesiones (II,II), para Agustín la amistad es un luminoso camino hacia el orden. A pesar de que la tesis suene reluciente para la estructura del argumento de este capítulo, las precisiones que hacen Heyking no son del todo convincentes. Hay cuatro razones para mostrar la desvinculación de Agustín frente a la tradición griega.

Primero, como aparece en las confesiones (VI, 14, 24), Agustín muestra que en su juventud intentó con un grupo de amigos formar una comunidad con el preciso propósito de alejarse de la vida pública. Al igual como se vio en la tradición de Epicuro, y la cual criticaba

<sup>32</sup> “The luminous path of friendship. Augustine’s account of friendship and political order” En: Heyking and Avramenko (2008:115-138).

Cicerón, la amistad aquí es considerada como una oportunidad para alejarse de la ciudad y dedicarse al ocio y tranquilidad. En este sentido, la amistad no tiene el significado de una “escuela de amor hacia los otros” sino más bien un refugio para el encuentro con Dios. Y esto tiene una fuerte relación tanto con los padres griegos precedentes de Agustín, como de los padres de la iglesia occidental, influidos por Agustín.

Segundo, el argumento sobre la armonía del orden divino y político que se sostiene a partir del encuentro con los otros, tal como Heyking pretende argumentar a través de la lectura del “Tratado de la Trinidad”, no requiere necesariamente de la amistad. De hecho, no hay muestra de ello en gran parte de esa obra. Lo que se requiere para Agustín es una comunicación del alma con Dios y que se comprueba felizmente a través de los otros: *¿Qué ama el alma en el amigo sino el alma?* (Tratado sobre la trinidad VIII, 10, 14). En este sentido, aún la tesis de Hannah Arendt parece ser una interpretación más válida, ya que en Agustín “*no es al prójimo a quien se ama en el amor al prójimo: es al amor mismo*” (1996 [1929]:129).

Tercero, en su carta 258, donde Agustín trata especialmente sobre la amistad, hay una diferencia entre lo que él sentía por sus amigos antes y después de conocer a Dios. Antes, había una benevolencia recíproca tal como en Aristóteles y Cicerón. Luego, ésta se transforma por el encuentro con la luz divina y queda en entredicho si la anterior era o no una verdadera amistad: “*aunque tu creyeras que yo te amaba con exceso, aún no eras amigo mío, yo mismo no era amigo mío, sino más bien enemigo*” (Obras Completas, Tomo XIb: 500)<sup>33</sup>. En este sentido, se diferencia de Cicerón porque este último nunca pretendió que la república reinterpretara las amistades, sino que éstas debían vincularse a la vida pública para fortalecerse.

Por último, la teología de Agustín tiene un fundamento totalmente diferente a los supuestos de reciprocidad que las teorías de la amistad sostienen. Debido principalmente que para Agustín los hombres están unidos no por la concordia cívica o por una reciprocidad en un bien común, sino por el pecado original en Adán. Es el pecado lo que históricamente une a los hombres. Como explica Arendt, “*comunidad en la condición de pecadores: la comunidad que hace que todos los hombres se pertenezcan*” (1996 [1929]:137)<sup>34</sup>. Es por ello que a los hombres los une la falta originaria y no un bien común fundado en las propias relaciones de *philia*.

Acercándose a Tomás, en el mundo de la alta edad media, la amistad ocupó un lugar importante dentro de los tópicos cristianos. Según Ray Pahl, la época del 1120 al 1180 se denominó “la época de los amigos”, y en general, el mundo de los clérigos de Chartes o de Wormes – mantenía cierta cohesión gracias a la práctica y el lenguaje de la amistad. Pero en este tiempo doctrinalmente se favoreció especialmente una “amistad espiritual”, más que una rehabilitación de las amistades cotidianas.

Santo Tomás se levanta frente a ese escenario con el fin de que no se llegue a negar la amistad humana a favor de la amistad con Dios (Vernon 2006: 210) y a rejuvenecer la perspectiva clásica que existía en su maestro Aristóteles.

En la cuestión 114 de la segunda parte del segundo tratado de la Suma Teológica, en el tratado de las virtudes sociales, Tomás se refiere a la *amicitia* o *affabilitate*. En el primer artículo de la cuestión, Aquino se pregunta si la amistad es una virtud especial. Pues

<sup>33</sup> La misma idea se repite en “Contra los académicos” III, VI, 13.

<sup>34</sup> Habrá que recordar esta idea que es el pecado, la falta, lo que une a los hombres, tanto para entender en el capítulo tercero a Hobbes, como en el capítulo cuarto ciertas teorías comunitarias que se afirman en aquello que conduce el pecado, la muerte.

bien, la respuesta a esa búsqueda sintetiza un principio básico de la época antigua: *“Es necesario que exista un orden conveniente entre el hombre y sus semejantes en la vida ordinaria, tanto en sus palabras como en sus obras; es decir, que uno se comporte con los otros del modo debido. Es preciso, pues, una virtud que observe este orden conveniente (convenientiam ordinis). Tal es la amistad o afabilidad”* (ST II – II C.114. Art.1 R.).

Acompañado de Aristóteles, Tomás coloca a la amistad dentro del principio del orden social. De hecho, su respuesta sobre si la amistad es parte de la justicia, se corresponde con el principio aristotélico: *“Coincide con la justicia en que una y otra dicen relación de alteridad (in hoc quod ad alterum est), pero se aparta de ella porque no existe en la amistad una plena razón de deuda, como sucede cuando uno está obligado a otro, bien sea por una deuda legal, cuyo pago exige la ley, bien por un deber que dimana de algún beneficio recibido; esta virtud dice relación sólo a un deber de honestidad que obliga más al que la posee que al otro, porque el afable debe tratar al otro de modo conveniente”* (ST II – II C.114. Art.2 R.).

Ahora bien, Tomás agregó dos ingredientes al modelo aristotélico de bastante importancia para su época. Primero, pone en correspondencia la virtud de la amabilidad (hay que recordar que Aristóteles trata esto en forma sucinta en el libro IV de la ética) con el principio de orden. Es decir, coloca en relación la virtud de lo afable con el aspecto ético – político de la amistad. Además, logró establecer esta correspondencia con el sistema general de faltas y pecados cometidos por la ausencia de amabilidad que se expresaba en el litigador (el que contradice todo) y en el adulador.

Sin embargo, Santo Tomás tiene que hacerse cargo de una pregunta más ardua, ¿cuál es la relación entre la amistad y el principio de orden supremo que es Dios? En Aristóteles ese problema era un problema metafísico, nunca de la condición de la constitución de la polis. Pero, dentro de la sociedad medieval, Tomás debía dar cuenta de qué significaba ese principio de orden y que significaba para la sociedad.

Tomás resuelve bien el asunto. El angélico coloca la amistad en concordancia con la caridad. En su tratado sobre el amor, Aquino dice que existen cuatro nombres para referirse a lo mismo: amor, dilección, caridad y amistad. Las primeras dos son a modo de acto o pasión, mientras que la amistad es a modo de hábito (o disposición, especificando la relación directa al libro VIII de la ética). La caridad se puede entender de ambos modos (ST I-II, C.26, Art. 3 R.).

En el tratado sobre la caridad específica que amor en razón de amistad, implica benevolencia, es decir, *“cuando amamos a alguien de tal manera, que le queremos el bien”*. Pero, agrega que se necesita reciprocidad, *“ya que el amigo es amigo para el amigo”*. Y aquí viene el salto y la innovación de Tomás de Aquino al fundar ese tipo de benevolencia recíproca en algún tipo de comunicación: *“Así pues, ya que hay comunicación del hombre con Dios en cuanto nos comunica su bienaventuranza, es menester que sobre esa comunicación se establezca alguna amistad. Y el amor fundado sobre esta comunicación es la caridad. Es, pues, evidente que la caridad es amistad del hombre con Dios”* (ST II-II C.23, Art.1 R.).

Al posicionar esta relación entre caridad y amistad, Tomás deja en pie la relación directa que tiene el sentido del orden con la amistad. Primero, porque la caridad es la virtud más excelente (antes que la fe y la esperanza, las otras virtudes teologales). Pero, quizás aún más importante para las teorías modernas de la amistad, a las cuales les ha sido esquivo este principio de orden, Tomás no arguye que el principio de amistad se relaciona con el amor (y con el bien de sí mismo, tan caro a las interpretaciones modernas sobre la

psicología en Tomás de Aquino), sino que refuerza el sentido aristotélico de la reciprocidad como principio fundante, ahora, de la comunicación con Dios.

Claramente, este no es el sentido ni de la tradición hebrea, ni de la tradición sinóptica, ni de las interpretaciones de Juan y Santiago, y al establecer la relación entre amistad y caridad, Tomás hace más caso al mundo heleno que al judeo - cristiano.

Por último, y para cerrar con el santo, se ha de dar cuenta que al igual que Aristóteles, él también relaciona el tipo de amistad con el gobierno que debía constituir la ciudad (en su caso, los reinos). Fundamentando el principio monárquico, Tomás concede una definición precisa del nuevo poder que se había instaurado en las regiones europeas desde el siglo VIII y coloca la comunicación divina en contacto directo con el poder terrenal: *“Toda amistad considera con preferencia aquello que atañe principalmente al bien en cuya comunicación se funda, y así, la amistad política se fija principalmente en el príncipe de la ciudad, de quien depende el bien común total de la misma. Por eso los ciudadanos le deben también, sobre todo, fidelidad y obediencia”* (ST II-II C.26, Art.2 R.).

Después de mostrar como se presenta la amistad, a grandes rasgos en la antigüedad, queda por afinar el sentido de lo que se ha llamado “orden” para estos conceptos de amistad. Sólo ahora, cuando se han dado pruebas de esta correspondencia entre amistad y orden, se necesita aclarar este argumento.

Para dar a entender lo que significa que la amistad se asoció fuertemente a una idea de orden, se puede buscar ayuda en unos pocos versos de Shakespeare, los que Mary Douglas, en su magnánima obra sobre el Levítico, utilizó para aclarar lo que significaba *“un estilo de vida determinado, en el que predomina la idea de orden”* (Douglas 2006 [1999]). En Troilo y Crésida, Ulises dice:

***Hasta el mismo cielo, los planetas y el centro, observan grado, lugar y prioridad, repetición, curso, proporción, forma, tiempo, cargo y costumbre, en cada línea de orden. .... Quita el grado, desafina esa cuerda, ¡y verás qué discordancia se desata!*** <sup>35</sup> ***(Troilo y Crésida, acto I, escena 3)***

La amistad fue utilizada como metáfora del orden para resolver precisamente la tensión (discordancia) que se constituía entre los distintos elementos del cosmos, de las polis, repúblicas y reinos. Servía en la medida en que se lograba estructurar un principio de afinidad entre elementos diferenciales y discordantes.

Con Aristóteles, esto se vio con gran fuerza cuando da el paso de una referencia desde la naturaleza a otro de la polis. Con esto se lograba mostrar un umbral de acuerdo entre los distintos componentes de las colectividades, y desarrollar un fundamento de integración para los hombres que residían (y convivían) bajo un mismo principio (la verdad, el bien, la república, Dios), pero en distintas posiciones. Es decir, fue uno de los primeros principios de equivalencia de la teoría política.

Pero también sirvió bajo cierto límite. La amistad, como orden, se utilizó en tanto la sociedad - las ciudades, villas, pueblos y feudos - no tuvieran una reflexión de referencia sobre la interioridad del individuo, ni tuvieran que soportar el apareamiento de la masa anónima o desconocida que perturbara el principio desigual del orden. Y esto evoca a un hecho que se tiene por supuesto aquí: en la antigüedad clásica no se desarrolló la figura

<sup>35</sup> *O para citar nuevamente a Platón: “la cualidad propia de cada cosa, mueble, cuerpo, alma, animal cualquiera, no le viene por azar: resulta de cierto orden, de cierta precisión, de cierto arte, adaptadas a la naturaleza de cada cosa” (Gorgias, 507d).*

del individuo, ni lingüísticamente ni conceptualmente (Especialmente, véase Elías 2000 [1987]).

El mismo Aristóteles, al cual se le ha dedicado una buena porción de este capítulo, no desarrolló una figura autorreferencial de lo que hoy se conoce como individuo. Y como ha indicado Hanna Arendt, el principio de voluntad, base para comprender el espíritu de la modernidad, no fue conocido por el griego. A Aristóteles<sup>36</sup> le faltó la idea de tiempo rectilíneo y la posibilidad de elegir los fines para que se constituya la noción de voluntad moderna (Arendt 2002 [1978]: 292).

*“ La vida de la pequeña ciudad, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media, ponía al individuo particular, barreras al movimiento y relaciones hacia el exterior, a la autonomía y a la diferenciación hacia el interior, bajo las cuales el hombre moderno no podría respirar”* (Simmel 1971 [1903]). En la modernidad empieza a surgir la idea de amistad desde la intimidad, instaurando un problema con el que las sociedades antiguas no tuvieron que lidiar, sino sólo rehuir; como dice San Agustín, quién fue uno de los primeros en presagiarlo: “quita las manos de ti mismo, tratas de construirte y construyes una ruina” (En: Sennet 2004 [1998]: 107). Esto es lo que se verá en el siguiente capítulo, cómo la amistad pasa de un sentido de orden hacia otro de la intimidad.

---

<sup>36</sup> La proairesis o elección sólo trata sobre los medios y nunca sobre los fines (Véase, EN 1112B11-26) El sujeto moderno, entre otras cosas, se constituye porque fija el fin de su acción como meta a cumplir.

# Capítulo II. El fundamento del individuo en la intimidad

***La amistad es imposible de analizar, pues oscila entre dos polos extremos y contradictorios. Uno, en el que, vulgarizada, se funde con las prácticas generales de la sociabilidad y compromete, tanto a grupos como individuos. Otro, en el que, exaltada, se presenta como una constante universal que, como el amor, no tiene otra historia que la del individuo y comparte con él, en su confrontación con el tiempo, las ambiciones y la fragilidad del sentimiento.***

***Maurice Aymard: Amistad y convivencia social. (Ariès y Duby 1985: 60-61)***

## 1. El surgimiento de lo íntimo

A medida que el tiempo transcurre, el concepto y la percepción sobre la amistad comenzó a fluir lentamente por otras aguas. Progresivamente, a lo largo de la historia se irá centrando el tema desde la experiencia individual, hasta llegar a lo que hoy en día, a grandes rasgos, entendemos como amistad personal. ¿Cómo sucedió esto? ¿Qué constelación de factores entraron en juego para ese desplazamiento? Narrar y tratar de entender este desarrollo y situar los grandes elementos de este cambio es el objetivo de este capítulo.

Los trabajos sobre la historia de la vida privada a cargo de Phillipe Ariès, en la década de los ochenta, pueden ayudar inicialmente a dar cuenta de este desarrollo; especialmente sí se toma en consideración que en estas investigaciones se comienza a dar importancia a la amistad a partir del siglo XVI. Antes, es escasamente nombrada<sup>37</sup>.

Según Ariès, una serie de transformaciones en esos tiempos afectó la mentalidad de los espacios de convivencia. La aparición de un nuevo estado territorial, las nuevas formas de religión y la difusión de la lectura, trastocaron la cultura europea penetrando de distintas formas (Ariès 1992 [1983]: 9 – 10). Estos acontecimientos influyeron específicamente en seis campos de convivencia.

Por un lado, una nueva manera de concebir y disponer de la vida diaria y de la presentación a los otros (el desarrollo de la moda); una nueva actitud hacia el cuerpo acompañada de una literatura de la “civilidad”; la disposición a conocerse mejor uno mismo a través de la escritura (el diario íntimo, las cartas, las confesiones); la transformación de la casa: habitaciones más pequeñas, espacios de comunicación y especialización de los

---

<sup>37</sup> Se puede revisar a ejemplo de ello, los primeros cuatro tomos de la historia de la vida privada dirigida por el grupo de Ariès, Duby y Chartier.

lugares<sup>38</sup>, el gusto por la soledad y, en no menor medida, el auge de la amistad (Ariès 1992 [1983]: 11 - 14).

Señalaba Ariès frente a esto último: *“esa disposición a la soledad invita a compartirla con un amigo querido, retirado del círculo de los asiduos, por lo general amo, pariente o vecino, pero elegido de manera especial, separado de los demás. Otro yo. (...) Es un sentimiento más civil, un trato afable, una fidelidad apacible, del cual existe, además, una gama de variedades y de intensidad”* (1992 [1983]: 13).

Maurice Aymard presentó un excelente ensayo sobre el surgimiento de esta amistad de “trato afable” hace ya varios años. Según el historiador, para entender esta nueva práctica había que percibir, antes que todo, la disposición social de los siglos XI y XII a favorecer la familia por sobre el individuo y sus lazos personales. Como lo expresó el francés: *“La familia, ampliada a las dimensiones del linaje, intentó adquirir por sí sola ese control, pues en esa época sólo el parentesco y la alianza proporcionaban los auténticos amigos”* (1992 [1985]: 75).

Aymard describió la soberanía de la familia en las relaciones de sociabilidad a partir de la figura del compadrazgo. Esta relación entre dos hombres jefes de familias, se caracterizaba por un compromiso en que se debían cumplir con una serie de obligaciones recíprocas, en todos aquellos campos en que las familias necesitaban apoyo: el mantenimiento de los hijos, la formación profesional de los jóvenes, su inserción en la vida adulta y una solidaridad defensiva frente a los extraños. Si no se cumplían con estas expectativas existía un conjunto de sanciones, reales y simbólicas. Este sistema de alianza multiplicará sus relaciones estatuidas a base de un compromiso religioso: el padrino bautismal (1992 [1985]: 76-78)<sup>39</sup>.

Esta relación empezó a debilitarse entre los siglos XIV y XVI en Europa. Para Aymard, la primera ruptura coincidió con la Reforma. Lutero consideraba la figura del padrino bautismal y las alianzas correspondientes como supersticiones que limitaban la libertad del cristiano (Aymard 1992 [1985]: 78). El cambio de sentido de la amistad y la importancia que adquirió este nuevo modelo de sociabilidad ayudó a socavar la hegemonía de un modelo de familia – el de sistemas de linajes - en las relaciones de la vida cotidiana.

Para que la amistad se vislumbrara de otro modo, se necesitó separarla de ciertas obligaciones impuestas por la familia, junto a un sentido de interioridad y soledad del individuo, *“Una nueva caracterización del él mismo, más interior y autónoma”* (Aymard 1992 [1985]: 78).

Michel de Montaigne, uno de los ensayistas de la amistad más citado hasta el día de hoy, legó a finales del siglo XVI, uno de los primeros documentos en donde se encuentra tanto el cambio en el significado de la amistad como, una nueva forma de comprender la individualidad. A través de él se quiere explicar – e iniciar - el camino hacia la amistad desde la intimidad.

---

<sup>38</sup> *“En el seno de la grey familiar, se desarrollaba insensiblemente una concepción nueva de la vida privada: ser uno mismo en medio de los otros, en la alcoba, asomándose a la ventana en medio de los otros, con sus propios bienes, su bolsa, con sus propias faltas, reconocidas, perdonadas, con sus propios sueños, sus iluminaciones y su secreto”* (Duby 1992 [1985]: 205).

<sup>39</sup> Las investigaciones de Carlos Cousiño y Eduardo Valenzuela para América Latina, especialmente centradas en el caso chileno (1994, 2000), han revelado la importancia del compadrazgo en las relaciones de sociabilidad, evidenciando el peso de la familia en el continente.

Montaigne señaló, al igual que Cicerón, que el hombre, por su naturaleza, estaba inclinado hacia el trato social. El francés se esforzó por diferenciar distintas formas en que ese trato se efectúa.

En el caso de la familia, los hijos debían sentir respeto hacia los padres, mas no amistad. Acudiendo al argumento aristotélico de la igualdad, Montaigne argumentó que *“la amistad se alimenta de comunicación y ésta no puede darse entre aquellos a causa de la disparidad demasiado grande y ofendería, en caso de que se diera, a los deberes de la naturaleza”* (1985 [1580]: 244). La amistad tenía un componente de compañía en base a la libertad y voluntad, que en la familia muchas veces no se podía dar, ya que *“en la medida en que son relaciones impuestas por la ley y obligación natural, nuestra elección es menos libre y voluntaria”* (1985 [1580]: 245).

Montaigne definía la amistad como “calor general y universal, que permanece templado e igual, un calor constante y sentado, que es todo dulzura y delicadeza, que no es ávido ni punzante en modo alguno” (1985 [1580]: 245). Este calor se contraponía a cierta imagen de la consanguinidad, “es mi hijo, es mi pariente, mas es un hombre feroz, cruel o necio” (Ídem)<sup>40</sup>.

Lo que se visualiza en sus ensayos, es una imagen nueva al reconocimiento del individuo, capaz de tomar en consideración un sentido de interioridad y elección. En la medida en que se lograba tener un espacio propio, se era capaz de elegir con quién se deseaba ocuparlo.

En su caso, cuando escribió sobre la amistad, tenía en mente su relación con el escritor Étienne de la Boétie: *“Si me obligan a decir por qué le quería, siento que sólo puedo expresarlo contestando: porque era él, porque era yo”* (1985 [1580]: 249). Se debe reafirmar que en este punto se elaboró un nuevo sentido, el calor de la amistad se producía desde la propia interioridad. Como explica Charles Taylor: *“Montaigne inaugura un nuevo modo de reflexión que es intensamente individual, una autoexplicación cuya meta es alcanzar el autoconocimiento al lograr ver a través de los velos del autoengaño cuál es la pasión o el orgullo espiritual que éstos han erigido. Es un estudio que se lleva a cabo totalmente en primera persona”* (1996 [1989]: 197)<sup>41</sup>.

Ahora bien, la posibilidad de encontrar este calor templado y constante, tenía una gran condición en Montaigne, cual era el principio de igualdad. Y esto inhabilitaba a dos tipos de relaciones. Primero las que tenían un fuerte grado de jerarquía, por ejemplo, en la familia: el padre no podía compartir todos sus asuntos con sus hijos, ni estos últimos podían reprender o dar advertencias hacia su padre. Después, no podía existir una amistad entre desiguales, por ejemplo, entre hombres y mujeres. Para Montaigne, la mujer no era capaz de este lazo libre y voluntario, por ende, la igualdad entre los amigos fuera del espacio doméstico femenino se revelaba de suma importancia. En este punto hay que repetir lo que se insistió con Aristóteles: cuando se escribe y se piensa sobre la amistad se recrean y afirman los principios de igualdad que cada cultura ofrece y opera.

Por último, la amistad con de la Botié significó para Montaigne un doble camino, tanto de interiorización como de separación frente al resto. Como ha remarcado Derrida, en

<sup>40</sup> En el comentario de Charles Taylor: *“La rebelión contra la familia patriarcal lleva consigo la reivindicación de la autonomía personal, y de los lazos formados voluntariamente, contra las demandas de la autoridad”* (1996 [1989]: 308).

<sup>41</sup> Más adelante agrega, y para ir marcando la diferencia con otros sentido de la individualidad: *“El contraste con Descartes es impresionante, ya que Montaigne parte desde otro individualismo, el del autoconocimiento...aquí la meta es identificar al individuo en su diferencia irrepetible, mientras que el cartesianismo nos da una ciencia del sujeto en su esencia general”* (Taylor 1996 [1989]: 197).

Montaigne el modelo de la unicidad se acompañaba con un sentido de distinción, similar al de Aristóteles y Cicerón, “*pues esa amistad perfecta de la que hablo es indivisible; cada uno se entrega tan por entero al amigo que nada le queda para compartir con otros*” (Montaigne 1985 [1580]: 250).

A partir de esto, las amistades comunes y corrientes eran sospechosas, ya que no entregaban nada trascendente y sólo valían aquellas en que uno se daba por entero. “*Montaigne señala sobre todo la estructura a la vez política y a –política o a–cívica de una amistad perfecta que asume la imposibilidad de hacer frente a exigencias múltiples y de cumplir su deber más allá de la pareja de amigos...universalidad de las singularidades excepcionales*” (Derrida 1998 [1994]: 208).

El drama y la paradoja de esto era la imposible exclusividad del hombre para el otro, ya que en su cotidianidad éste no podía darse por entero: “*¡Ay amigos míos! ¡No existe amigo alguno!*” (Montaigne 1985 [1580]: 249). Sin embargo, el énfasis ya estaba puesto en el interior, no en la separación.

¿Desde dónde procede este sentido de interioridad y de intimidad? Ya se vio a través de cierta historiografía que, durante el siglo XV – XVI, habían transcurrido una serie de acontecimientos que respondían o hacían frente a un sistema de alianzas de linajes, incluyendo las transformaciones en los espacios de convivencia. Existen otros argumentos sobre el nacimiento de la individualidad que se presentan en la historia y la filosofía, que transcurren mucho más allá del siglo XVI y de la Francia de Montaigne.

Según Norbert Elías el término *individuo* no aparece en las lenguas clásicas, ni en el griego, ni en el latín. Hasta el siglo XVII sólo era un término utilizado por la lógica y la gramática para expresar un caso particular de una especie (Eliás 2000 [1987]: 185, también Luhmann 1981: 24).

Otros han afirmado que en la comunicación entre los clérigos eruditos, a finales de la alta edad media, como también durante el florecimiento de la autobiografía, están los primeros antecedentes que dan cuenta del surgimiento o irrupción del sentido de individualidad. Otros han dicho que en el amor cortés - signo de anhelo de autonomía - y en los cambios en el arte, especialmente en el surgimiento de la expresión en ciertas esculturas a finales del siglo XIII, se ubica el mismo florecimiento de este nuevo yo (Duby 1992 [1985])<sup>42</sup>.

Según Philippe Braunstein (1985), la representación de la persona en la pintura no era un motivo común a todas las civilizaciones y a todas las épocas. En occidente, la renovación del retrato figurado, como expresión de distinción y poder, a partir de mediados del siglo XIV, o también la difusión del espejo, hablan de una expresiva liberación del individuo.

Simmel – siguiendo a Jacob Burckhardt - decía que fue en el renacimiento donde se desarrolló específicamente el primer tipo de individualismo, donde el hombre “*quiso llamar la atención, quiso ofrecer a la vista más favorablemente, más digno de ser tenido en cuenta, de lo que era posible en las formas aceptadas. Es el individualismo de la distinción*” (1971 [1957 póstumo]: 283).

Desde la filosofía, Charles Taylor ha sido uno de los que mayor profundidad le ha dado al estudio de la formación del yo moderno. Su trabajo se guía por la hipótesis de que en la sociedad moderna existe una ausencia de un bien constitutivo externo al hombre. “*La antigua noción del bien, sea en la forma platónica, como la clave del orden*

---

<sup>42</sup> Jacques Le Goff en su libro sobre el purgatorio (1981) daba cuenta que el desarrollo de este nuevo espacio teológico en el siglo XII y XIII prefigura el sentido del cuidado del alma, y por ende, de un sentido de individualidad antes no visto.

*cósmico, sea en la forma de la vida buena al modo aristotélico, establece un parámetro en la naturaleza, independiente de nuestra voluntad. La noción moderna de libertad que se desarrolla en el siglo XVII se plantea como la independencia del sujeto que determina sus propósitos sin interferencia de la autoridad externa, esta última considerada incompatible con la primera”* (1996 [1989]: 98).

La tesis que desea afirmar Taylor, es que la noción moderna del yo está relacionada con un cierto sentido de interioridad. Se pueden encontrar antecedentes tanto en el autodomínio de Platón, como en la experiencia de interioridad de San Agustín. Pero fue, según Taylor, Descartes quién sitúa la fuente moral y gnoseológica dentro del hombre; *“el orden deja ser algo que encontramos para convertirse en algo que construimos”* (1996 [1989]: 160, también Luhmann 1981: 24) Junto a él, fue John Locke quien sintetizó la semántica de un individuo desvinculado, cual construye su imagen del mundo desde la propia razón individual.

En este punto, como muestra Taylor, es importante percibir las diferencias que se dieron en las distintas visiones de la individualidad. Por ejemplo, el sentido de la interioridad, en Montaigne, y el sujeto desvinculado, en Locke, se distinguen fuertemente. La teoría de la amistad en Montaigne es propia de una interioridad que requiere una búsqueda de autoexploración e interioridad a partir de la cotidianeidad. En cambio, de Descartes y Locke se exigía una desvinculación radical de la experiencia habitual para poder tener una imagen segura del mundo.

Entre el siglo XVII y XVIII, estos cambios se aceleraron y se volverían más problemáticos. Con las teorías contractualistas empezó a surgir una pregunta nunca antes planteada: ¿Cómo es posible la comunidad si el individuo tiene su propia autonomía? Es decir ¿qué significaba ser miembro de un colectivo si se tenía capacidad autónoma de decisión por parte de los individuos? (Taylor 1996 [1989]: 209).

Para Simmel, la libertad que se empezó a forjar en el siglo XVII trajo una sorprendente autoafirmación del individuo frente a la sociedad, lo que tuvo dos expresiones concretas.

Una se desarrolló en Francia e Inglaterra, cual tenía como expresión concreta la idea de los hombres eran iguales y naturales entre sí. Todas las ataduras sociales no hacían más que mostrar su desigualdad artificialmente creada, *“y cuando se eliminasen éstas con su arbitrariedad histórica, su injusticia, su opresión, entraría en escena el hombre perfecto; y porque era precisamente perfecto, perfecto en moralidad, belleza, felicidad, no podía mostrar, de este modo, ninguna diferencia”* (Simmel 1971 [1957 póstumo]: 285). De allí adviene toda la idea del hombre genérico que se puede hallar en los escritos juveniles de Marx en el siglo XIX.

La segunda expresión, según Simmel, venía mayormente del campo de las tierras germánicas. Desde que el yo se fortaleció suficientemente en el sentido de la igualdad y generalidad, se buscó de nuevo la desigualdad desde la propia personalidad. En Goethe, se encontró primariamente esta búsqueda: *“aquí se dibuja por primera vez un mundo que está asentado completamente sobre la singularidad individual de sus individuos y que se organiza y desarrolla sólo en virtud de ésta”* (1971 [1957 póstumo]: 289) Esta exploración búsqueda llegó hasta el romanticismo y su experiencia del sentimiento interior<sup>43</sup>. Para Hannah Arendt, este es el descubrimiento más valioso de la modernidad, cual configura la idea de intimidad frente al conformismo inherente de toda sociedad (1993 [1958]: 49 –

---

<sup>43</sup> Para Taylor hay una estrecha relación entre el sentido de autoexploración que comienza Montaigne, con el movimiento romántico del siglo XIX.

50). También ahí nació la idea que el arte podía ser el eje integrador de esas diferencias (Taylor 1996 [1989]: 395).

Esto no es sólo expresión de una historia de las ideas, sino de cambios culturales y sistémicos que transcurren a partir del siglo XVI hacia delante. En primer lugar, y como se señaló, la reforma tuvo un impacto sorprendente. La afirmación de la vida corriente y la valoración del trabajo mundano que desarrolló la reforma cambiaron brutalmente la valoración de la vida cotidiana. En este sentido, todo el ascenso de la nueva clase burguesa fue acompañado de un principio cultural que aumento la valoración del comercio, la ciudad, las ferias y las rutas interestatales.

Max Weber fue quien desplegó el argumento del cambio de la modernidad a causa de la transformación de la mentalidad religiosa. La estimación del trabajo cotidiano y el cariz ascético que impuso el calvinismo, trajo consigo la profundización del aislamiento y la racionalización del comportamiento. Estos dos elementos fueron para el sociólogo alemán, hechos claves en la comprensión de la modernidad (Weber 1920).

Weber también fue uno de los primeros en recurrir al principio de diferenciación de las esferas de valor (arte, sexualidad, economía, política, ciencia)<sup>44</sup> para explicar el mecanismo dinámico de la modernidad, tan caro a la teoría sociológica hasta Luhmann y Bourdieu. Para Weber, la modernidad se explica tanto desde un principio cultural como de uno sistémico, los cuales se refuerzan mutuamente. El ascenso de la burguesía y del nuevo capitalista es posible tanto por una nueva mentalidad, como por el desarrollo (racionalización) de la economía, el derecho, la ciencia, el arte y la política en forma independiente y a la vez coordinada<sup>45</sup>.

El principio de diferenciación hizo que la pregunta por la relación entre individuo y sociedad se haga aún más acuciosa, con lo cual el siglo XVIII da inicio a diversas formas y respuestas de integración cultural.

La amistad, en este cambio cultural, se afirmó desde la propia lógica individual y se visualizó como un principio de integración desde la propia personalidad. Ya no podía verse como un principio de orden ni visualizarse como el modelo de justicia y coordinación para los distintos campos de la vida humana<sup>46</sup>, ni tampoco podía igualarse a los nuevos mecanismos de derecho privado – no tenía una lógica contractual – ni a los intercambios de mercado. Debía diferenciarse de estos procesos y sus nuevas lógicas.

<sup>44</sup> Véase especialmente en Weber la “Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo” (1915) en su primer tomo de la sociología de la religión (1921).

<sup>45</sup> En palabras de Taylor, “*la identidad moderna surgió porque los cambios ocurridos en las autocomprensiones vinculadas a un amplio ámbito de prácticas – religiosas, políticas, económicas, familiares, intelectuales, artísticas, convergieron y se reforzaron entre sí para producirlas*” (1996 [1989]: 222).

<sup>46</sup> En la interpretación de Luhmann la metáfora del orden comienza a diluirse, tanto como fundamento de la sociedad como de la justicia, “*en razones de las condiciones necesarias para una sociedad cada vez más compleja, se hace evidente una ambivalencia en el concepto de amistad que rompe con la dependencia mutua entre la amistad y la sociedad política... y por otro lado, la relación entre las personas se rige por condiciones propias. En este sentido... las exigencias de la justicia y de la amistad personal se comprenden, finalmente, como incompatibles*” (Luhmann 1981: 17) Y más adelante: “*ahora, el concepto de amistad ya no cubre toda la amplitud del comportamiento social. Pierde definitivamente su función correctiva en los casos de necesidad y peligro. En lugar de ello la amistad se convierte en la forma de la perfección de las relaciones sociales la que, en vista del tan ampliamente discutido problema de la discreción, se refugia en el ámbito de lo privado. Con ello, la socialdad desplaza su punto de culminación desde lo público hacia lo privado. Se trata ahora sólo de la interpenetración interpersonal como tal, del incremento de felicidad en relación con el otro*” (1981: 20).

Incluso, existía el riesgo que la amistad perdiera todo horizonte de sentido con la afirmación del individuo. Thomas Heilke en un excelente ensayo sobre la amistad dentro del mundo de la reforma, demuestra que tanto para Lutero como para Calvino, la amistad no fue un tema importante de sus escritos<sup>47</sup>. Al igual que en San Agustín, en la medida que el bien espiritual y la autoridad estaban en este mundo para restringir la maldad y el pecado, no había modo de fundar el orden en las relaciones de sociabilidad natural o en la virtud humana<sup>48</sup>, pues tales cosas no existían en la realidad. En este sentido, la fe individual salvaba al hombre del pecado, no la política o las relaciones con los otros. Si existían amigos, eran sólo una gracia de Dios que sólo beneficiaban en términos instrumentales (ventajas materiales o políticas). Además, el amor al prójimo no podía discriminar al amigo del enemigo, a ambos había que ayudarlos y guiarlos.

Como explica Heilke, esta visión negativa e instrumental de la amistad, que en el capítulo tercero se volverá a encontrar en Hobbes, conforma la visión institucionalizada de la comunidad, donde las autoridades de la iglesia dan un marco de leyes y normas disciplinarias, entre las cuales el hombre debe comportarse. La comunidad en sí misma, la relación entre los creyentes, no es buscada, se reduce al mínimo, lo que importa es la relación del hombre con la soberanía divina, el reconocimiento individual de la gracia.

Pero la afirmación de la individualidad y el reconocimiento de una ley universal no siempre supusieron el fin de la amistad. Para seguir en la profundización de los conceptos de amistad en la modernidad y asistir a todos estos cambios, se debe volver la mirada a uno de los grandes pensadores de la ilustración. Él no sólo se encargó de situar a la amistad frente a estos nuevos desafíos, sino que también supo ponerle un tope a la propia idea de intimidad que la amistad conllevaba desde el siglo XVI.

## 2. Amor y respeto en Kant

Immanuel Kant (1724 – 1804), príncipe de la modernidad ilustrada, tradujo el principio de la individualidad en la máxima expresión ética. Consciente del cambio de mentalidad de su época, Kant buscó determinar el fundamento por el cual el hombre se posiciona como fin de toda actividad humana.

Él recalcó que el hombre nunca puede determinarse como medio, sino siempre como fin en sí mismo, y que las leyes que puedan regular su práctica nunca venían desde el exterior hacia la persona, sino siempre eran leyes que se aceptaban desde la propia interioridad moral. Su tarea fue rebatir cualquier principio heterónimo que fundamente la moral. Como Taylor manifestaba: *“Kant comparte el acento moderno en la libertad como autodeterminación. Insiste en ver la ley moral como algo que emana de nuestra voluntad”* (1996 [1989]: 99).

En esta filosofía, el principio de autonomía es el fundamento de la dignidad de cada ser humano (Kant 1785) y no un principio contingente que depende de cada situación o de cada ser humano. La representación de un principio objetivo es un mandato de la razón y es necesario para cada voluntad. En ese sentido, los fines subjetivos de cada individuo son incentivos para la acción, pero nunca son motivos válidos para todos los seres humanos. Y como ha recogido la tradición liberal moderna, – como en el caso de Rawls, el

<sup>47</sup> “Friendship in the civic order: A reformation Absence” en Heyking and Avramenko (2008: 163 – 193).

<sup>48</sup> No por nada, los reformadores tienen una afinidad electiva mucho mayor con Agustín que con Tomás.

bien y la felicidad siempre se sitúan como inclinaciones morales individuales, nunca como obligaciones universales.

Para poder fundamentar un principio universal, Kant colocó en el centro de su teoría un concepto de voluntad entendida como facultad de determinarse a sí mismo, en adecuación a la representación de ciertas leyes, objetivas y necesarias. El hombre, en Kant, posee un arbitrio que es afectado por los impulsos y las pasiones pero no es determinado por ellos. La facultad de desear está determinada, en última instancia, por la razón. En ese sentido, la voluntad es siempre razón práctica y el hombre un agente racional.

Hay que enfatizar el hecho que Kant pone en juego todo el movimiento de un principio de orden universal que sólo tenga valor y fuente en el *yo* interno. Nuevamente Taylor, *“Kant ofrece una base firme pero sumamente nueva para la subjetivación o la interiorización de las fuentes morales: La ley moral es lo que surge desde dentro; y ya no puede definirse de ningún orden externo. Pero tampoco se define por el impulso de la naturaleza en mí, sólo por la naturaleza del razonamiento práctico, que demandan que se actúe por principios generales”* (1996 [1989]: 384).

La representación de las leyes universales es un mandato que se reconoce como imperativo y es expresado en un deber. El imperativo categórico: *“obra según una máxima que pueda valer a la vez como universal”* (Kant 2002 [1797]: 223), sintetiza este principio ético y reconoce la siguiente estructura: estas leyes, que el sujeto desde su libertad reconoce como universales, a diferencia de las naturales son morales.

En la metafísica de las costumbres, Kant sostuvo que existía tanto leyes jurídicas como éticas. En las primeras, la acción era afectada en forma externa y la coerción se producía conforme a la legalidad. Ahí reside el principio del derecho, donde las promesas aceptadas han de cumplirse conforme a la ley exterior. Las leyes éticas, en cambio, exigen que los fundamentos de determinación procedan por un móvil racional interno cual reconoce y liga la acción a la representación de la ley. Es la coacción de la moralidad. En palabras del filósofo alemán *“la ética enseña sólo que, aun cuando se suprimiera el móvil que la legislación jurídica une con aquel deber, es decir, la coacción externa, la sola idea del deber basta como móvil”* (2002 [1797]: 117).

En la ética, uno se encuentra con la teoría de la virtud en Kant. A diferencia de Aristóteles, el alemán pensaba que las virtudes no pueden venir de un hábito, más bien se trata de una intención moral interna que se opone a las inclinaciones que se apartan del deber, por ello, la virtud requiere, en primer lugar, dominio de sí mismo. Para entender esto, se debe recordar el principio de agencia racional: ningún principio moral se funda en el sentimiento, sino en su decisión racional. Se insiste en la lúcida interpretación de Taylor: *“en cierto sentido cabría formular el principio fundamental que sostiene la teoría ética de Kant más o menos así: vivid de acuerdo con lo que en realidad sois: a saber, agentes racionales”* (1996 [1989]: 385). Es decir, en la teoría de la virtud se refleja la visión plena del hombre kantiano sometido a la voluntad - en todas sus facultades e inclinaciones - al poder de la razón.

Desde este punto de vista ¿es posible la amistad en este hombre dominado exclusivamente por la razón? Kant no solamente cree que sí, sino que dedica las conclusiones de la doctrina elemental – en una de sus mayores obras, en la Metafísica de las Costumbres - al vínculo de amistad.

Kant denominó con el título de *“la unión íntima del amor y el respeto en la amistad”* esa sección. Comienza definiendo la amistad, considerada en su perfección, como *“la unión entre dos personas a través del mismo amor y respeto recíprocos”* (2002 [1797]: 344). En

el alemán, la amistad no podía más que residir en un principio de interioridad. Sin embargo, él está lejos de pensar en la fundación de una unidad moral que une a dos almas en una, como en Montaigne. El yo ya se había desvinculado lo suficiente para volverlo a unir.

En pocas líneas, Kant trata de situar su teoría de la amistad en tres movimientos. Primero, él consideraba que la amistad era un *“ideal de comunicación y participación en el bien”* (ídem) para cada uno de los que participa en este tipo de relaciones; es decir, podía ser conveniente ver la amistad como un principio de orden moral. De hecho, al considerar que la unión de amistad producía una voluntad moralmente buena y si bien, no proporcionaba una felicidad total para la vida, el reconocimiento a la intención de ambos amigos y la dignidad que provocaba, la convertían en un deber a buscar. O en otras palabras, si la amistad era solamente un ideal, su necesidad práctica la convertía en un deber a perseguir para la razón.

En Kant el segundo movimiento podría denominar el de la duda. Si la amistad tenía una intención doble - de dos personas que se deseaban un bien mutuo - ¿en qué se fundaba el descubrimiento de la intención del otro y la igualdad de elementos del mismo deber? Dicho de otro modo, ¿cómo se podía afirmar a quién le doy mi amistad, era recíproco en su intención? En palabras de Kant *“¿Cómo es posible descubrir qué relación guarda en la misma persona el sentimiento que procede de un deber con que procede del otro y si, cuando una persona es más ardiente en el amor no pierde algo en el respeto del otro precisamente por eso, de modo que el amor y el aprecio recíprocos difícilmente se llevarían a la proporción justa del equilibrio desde el punto de vista subjetivo, proporción que, sin embargo, es necesaria para la amistad?”* (2002 [1797]:345).

Y aquí se funda el tercer movimiento del autor alemán, en el cual se presenta toda la novedad para esta historia conceptual. La amistad se basaría en dos principios, el primero es el fundamento del amor, que implica atracción y el segundo es el respeto, cual implica repulsión o exige “una distancia conveniente”.

Esta imagen de la distancia, sólo era posible pensarla desde un agente racional constituido y desde ahí reflexionar en un principio de ruptura *“con los valores de proximidad, de presencia, de reunificación y de familiaridad comunitaria que dominan la cultura tradicional de la amistad”* (Derrida 1998 [1994]: 285).

Para Kant, la expresión *“mis queridos amigos, no hay ningún amigo”*, traducía la vivencia que el amor de atracción nunca era total y que todos los hombres en su amistad guardaban una distancia (*“una limitación de confianza”*), que permitía que las diferencias se mantuvieran en su sitio. Para él, era evidente que el amigo debía hacer ver las faltas a su compañero, mas el límite era perder el respeto y adentrarse en terrenos que no le correspondían. El otro, no era solamente un compañero, también podía llegar a ser una carga: *“¿Cómo no vamos a desear un amigo en la necesidad! Sin embargo, también es una carga sentirse encadenado al destino de los otros y agobiado por la necesidad ajena”* (Kant 2002 [1797]:346).

En este sentido, el ideal de amistad aparecía en ese momento sólo como una forma estética, en cambio la amistad moral se definía como *“la confianza total entre dos personas que se comunican recíprocamente sus juicios y sentimientos íntimos, en la medida en que puede coexistir con el respeto recíproco”* (Kant 2002 [1797]: 346). Según Derrida, *“la amistad en Kant no es suave, y si llegase a serlo nos pondría en guardia contra ello”* (1998 [1994]: 285).

Significativo es decir que Kant jugaba con un doble trasfondo. Por un lado, debía reconocer que en la medida que la sociedad se despersonalizaba, la amistad poseía

un valor – se disfruta de una libertad que se carecía entre la muchedumbre, en la que normalmente se tenía uno que limitar-. Quizás él fue uno de los primeros que vio y advirtió toda la preocupación comunitaria por los vínculos, después del despliegue de la subjetividad. Pero a la vez fue receloso de todo principio de atracción que rompiera el principio de autonomía, incluso desalojando la idea de afecto, *“en cualquier caso el amor de amistad no puede ser un afecto: porque éste es ciego en la elección y se desvanece más tarde”* (Kant 2002 [1797]: 347).

Por último, no dejó de visualizar un principio de amistad fraternal para todos los hombres, “el amigo de los hombres”. Si bien, no puede tener “ni la pureza ni perfección exigida”, puede visualizarse como un principio de felicidad para todos actuando como hermanos de un mismo padre<sup>49</sup>. Rememorando el sentido de integración universal de la paz perpetua, esta imagen del amigo de los hombres acerca a Cicerón con Kant, mas ya no es la república, sino toda la humanidad la que está en juego.

La reflexión de Kant podía dar cuenta de un principio de sociabilidad que transcurrió entre el siglo XVI y XVIII que según Ariès declinó a favor de la familia a principios del XIX. Este espacio de sociabilidad fue el que conquistó la burguesía en los países continentales, y fue el origen de los espacios donde transcurrieron las “nuevas” amistades.

Por un lado, está el nacimiento de las logias masónicas, basados en los principios que Montaigne propugnaba para la amistad, igualdad y libre adhesión. Para Maurice Ayamard la multiplicación de las logias masónicas marcó la aparición de una nueva forma de asociación y una ruptura con un *“ámbito de solidaridades seculares e inalterables – la familia, la demarcación, la corporación y el estamento”* (1992 [1985]: 82).

Los clubes en Inglaterra – o las casas de refrigerio – y los cafés en París, nacieron también como espacios de amistad. *“El club de los hombres fue la primera institución creada específicamente para el habla privada”* según Sennett (2002 [1977]: 195). Todos estos lugares que construían espacios de intimidad e igualdad, tenían un marcado acento masculino discriminando todo ingreso a la mujer.

Por otro lado, está el desarrollo de la escuela y del ejército. Estos espacios de socialización cambiaron fuertemente el sentido de la amistad. Ahora la individuación se desarrollaba en espacios especializados y restringidos, sometidos a prácticas de socialización estandarizadas. Eso trajo como consecuencia no anticipada crear un espacio y tiempo para la juventud. También posibilitaron el aumento de redes y la oportunidad de construir amistades. De hecho, en poco tiempo, se podría apreciar en estas nuevas asociaciones lugares ideales para fortalecer la trayectoria y la distinción de los jóvenes.

Ahora bien, según cierta historiografía francesa, a finales del siglo XVIII, la conquista de la intimidad que se realizó durante los siglos XVI y XVII – y que aumentó la importancia de la amistad con los nuevos espacios de sociabilidad - declinó en provecho de la familia. Para ello se tuvo que cambiar el sentido instrumental y económico de la familia, hacia un

---

<sup>49</sup> Derrida ha interpretado esta figura del “amigo de los hombres” como la permanencia del principio de fraternización que ha perseguido a la amistad desde sus inicios platónicos. Como explica el francés, Kant: *“se representa aquí a todos los hombres como hermanos sometidos a un padre universal que quiere la felicidad para todos... (y más adelante) habría podido diversificar los ejemplos para designar un lazo de parentesco ¿Por qué no ha dicho el primo, por ejemplo, el tío, el cuñado, la suegra, o la tía, o la madre? Juguemos limpio: ¿por qué no ha dicho la hermana? El esquema antropológico de la familia asegura aquí el servicio. Es el deseo de una familia”* (Derrida 1998 [1994]: 293) Para Derrida este sentido de fraternización será el principio de legitimación que dará el Siglo XVIII y XIX a la idea de la nación como familia, *“en su compenetración universal que se refleja en las palabras de Víctor Hugo: “será más que nación, será civilización; será mejor que civilización, será familia”* (Ídem).

sentido de refugio “donde uno escapa a las miradas del mundo exterior”, es decir, como un nuevo espacio de intimidad (Ariès 1992 [1983]: 14)<sup>50</sup>.

Es curioso que esta tradición historiográfica no lograra correlacionar el desarrollo del auge de la familia del siglo XVIII, con el incremento de los nacionalismos que se comenzaron a forjar desde aquella época. Si se sigue la problemática de la diferenciación y el crecimiento de la individualidad, se puede concluir tal como lo hace Taylor, en que el desgaste de las tradiciones y comunidades locales necesitó de una nueva base de cohesión entre los individuos, el que a partir del movimiento romántico se llamará nación (Taylor 1996 [1989]: 395).

Se debe señalar que en el siglo XVIII, el movimiento romántico reemplazaría la teoría aristotélica de la amistad (y la virtud cristiana del amor al prójimo), por el imaginario de la fraternidad (MacIntyre 2001 [1984]: 292). En este sentido, el lema de la revolución francesa adquiere sentido dimensionando las raíces de cohesión que implica el nuevo estatuto de la nación.

Desde Montaigne a Kant se tienen las respuestas más abundantes de la filosofía para la conceptualización de la amistad, cuales trataban de enfrentar los problemas propios de su tiempo. Ahora, se debe ingresar al siglo XIX y XX tomando en consideración qué significado para la reflexión social el hecho que las conductas privatizadas aumentarán, así como también, el aumento exponencial de las “masas anónimas”. Los pensadores de este tiempo también tuvieron que tratar de especificar qué cambios y qué significados tienen los amigos en la sociedad contemporánea.

### 3. La ambivalencia de la amistad moderna

Desde el siglo XIX hasta hoy, las ideas sobre la amistad recorren dos caminos bastante diferentes. Por un lado, el de los que creen que el desarrollo de la modernidad y la sobrevaloración de la lógica del individuo da como resultado la disminución de los vínculos de amistad; y por el otro, el de quienes piensan que el despliegue de la individualización daría una afirmación de las relaciones de amistad por ser relaciones paradigmáticas de la construcción de identidad en contextos de pérdida de referentes colectivos.

Dos posturas que parten de distintas interpretaciones de lo que significa la modernidad. Algunas desarrollarán una versión de la privatización de la vida social, producto de los cambios de la vida urbana y donde finalmente la lógica del mercado destruye las relaciones humanas. Las otras afirmarán que la construcción de la identidad en la modernidad parte de relaciones más individualizadas y voluntarias, cuyo icono son los vínculos de amistad. Un pequeño recorrido por ambas interpretaciones dará mayor claridad sobre lo que se juega en cada una de ellas.

### Oh amigos, ya no hay más amigos

---

<sup>50</sup> Desde aquí se puede entender la idea que la familia, tal como se conoce hoy, es una invención moderna. Aymard sostuvo la misma tesis que Ariès, “a partir del siglo XVII en Inglaterra y del XVIII en Francia y en el resto de Europa, esos mismos hombres adultos se esfuerzan precisamente en organizar, codificar e institucionalizar esa sociabilidad, en hacerla agradable y sosegadora: en un ámbito que les permita sentirse en igualdad con otros hombres. Optan por la convivencia familiar.” (Aymard 1992 [1985]: 92).

En cierta medida, las figuras del “fin de la amistad” surgen dentro de un contexto más amplio: la imagen del fin de la comunidad. Probablemente, la distinción entre sociedad y comunidad que Tönnies afirmaba en 1887, y el diagnóstico del reemplazo de las relaciones comunitarias (caracterizadas por el afecto y la cercanía), por las relaciones de sociedad (basadas en la diferenciación y la impersonalidad) proporcionaba un buen diagnóstico para cierto sentido común construido a finales del siglo XIX. Al colocar la amistad dentro de las relaciones comunitarias, Tönnies daba pie para establecer que el desarrollo del vínculo societario conduciría a una disminución del primero.

Alrededor de cincuenta años antes de esas declaraciones, Tocqueville aportaba también a este diagnóstico al explicar los alcances de la democratización ocurrida en Norteamérica. Para este francés, existían importantes diferencias entre los períodos de la aristocracia y de la democracia federal. En la sociedad aristocrática tradicional se mantuvo una fuerte cohesión a base de la jerarquización de las posiciones diferenciales de poder, y una densa amistad entre los grupos de élite donde lo que primaba era el status y el honor. Con la democratización que se produjo con la revolución norteamericana se liberaron las relaciones entre los hombres, afirmando el valor de la libertad personal (para elegir tanto el modo de vida como los representantes políticos) y las relaciones contractuales a base del mercado (en donde el dinero se transformaba en el gran sistema de coordinación de la sociedad). Sin embargo, la gran paradoja de este aumento de la libertad, era que producía individuos cada vez más desvinculados y aislados<sup>51</sup>.

Sumado a ellos, Simmel, al proporcionar una imagen de la ciudad moderna basada en la indolencia y en la reserva, en “*la cual a menudo ni siquiera conocemos de vista a vecinos de años*” (1971 [1903]: 301), ayudó a fortalecer esta imagen. En la ciudad se pierde el sentido del “cuidado para el otro”. Para este autor alemán, el hombre moderno es incapaz de mantener una amistad en el sentido antiguo, porque ha ganado demasiado en intimidad y tiene demasiado que ocultar (En: Pahl 2003 [2000]:55).

Según Allan Silver (1990:1475), ciertas teorías sociológicas de raigambre marxista, así como de origen conservador, veían en los efectos del mercado y en la instauración de la burocracia, una implosión de las relaciones vinculantes en la sociedad capitalista. Para esas visiones, la modernidad disminuía los recursos culturales de las relaciones personales.

Odd Ramsoy, en 1968, en la primera enciclopedia de las ciencias sociales, mostraba la interpretación general llevada hasta ese momento: en una sociedad muy diferenciada, con un alto grado de movilidad y de interés por la actuación específica, no se puede sostener relaciones íntimas duraderas e importantes más allá de la familia.

Zygmunt Bauman ha sido el mayor expositor de esta línea en el último tiempo. En 1999 expresaba: “en algún momento, la amistad y la solidaridad, que eran antes de los principios materiales de construcción comunitaria, se volvieron más frágiles, muy ruinosas o muy débiles” (Bauman 2003 [1999]: 23). Para el diagnóstico del sociólogo hay un descenso en la temperatura de todas las relaciones humanas.

Bauman fundamenta esto a partir de su tesis sobre la libertad: en la medida que ha aumentado la libertad personal se ha desarrollado un descenso en la libertad colectiva, o dicho de otra forma, el aumento de la individualización tiene como contracara la corrosión y la desintegración de la ciudadanía (Bauman 2005 [2000]: 37). Por ende, la forma de

---

<sup>51</sup> Tocqueville veía que la solución al problema moderno pasaba por dar mayor reconocimiento y poder a las asociaciones de la sociedad civil (pequeñas comunidades como las iglesias) para generar lugares de encuentro. En su obra escasamente nombra las redes de amistad. Para profundizar en las relaciones entre Tocqueville y la filosofía política de la amistad véase el ensayo de Joshua Mitchell: “It is not good for man to be alone. Tocqueville on friendship” en Heyking and Avramenko (2008:268-284).

individualidad disponible en la sociedad moderna tardía y posmoderna – “la individualidad privatizada” – significa en esencia no libertad.

Reflexionando sobre la amistad, a partir de la novela de Milan Kundera “La identidad”, Bauman declara: “la amistad de estilo antiguo, “uno para todos y todos para uno”, ha sido expulsado del reino de lo posible”. No es de extrañar que la gente se haya vuelto más fría” (1999: 63). En esa misma línea, la sociabilidad aparece desde la metáfora de la fluidez, de lo gasificado, sin propiedad o corporalidad posible donde anclar, y en general, “nuestro deseo de asociación tiende a liberarse en explosiones aisladas...y de corta vida, como todas las explosiones” (2003 [1999]: 10).

El relato de Bauman para el final del siglo XX e inicios del XXI versa sobre una modernidad líquida, fluida, frágil y transitoria. Si a principios de época se tenía una modernidad sólida, donde las instituciones políticas y económicas imponían marcos de regulación duraderos, permitiendo una red de vínculos confiables (2005 [2003]: 121), ahora se vive dentro de un marco de racionalidad donde priman los “abrigos livianos” y se condenan “las corazas de acero”, donde se oprimen los vínculos duraderos y se levantan sospechas a los vínculos para toda la vida.

Dentro de esta imagen del debilitamiento del vínculo, la amistad pasa a ser considerada exclusivamente como un vínculo insigne de la comunidad y de los lazos fuertes. La sociedad moderna y la ciudad – a partir de los mecanismos de mercado – debilitan el espacio comunitario y por ende vínculos como la amistad. Lo importantes es visualizar, que al contrario de lo que sucedía con Montaigne, la amistad se asocia al sentido de la familiaridad. La amistad se imagina – ya que está perdida – como un vínculo fuerte y constante a la luz del sentido de la comunidad – “*todos para uno y uno para todos*”.

Muchos de los argumentos de Bauman están basados en la obra de Richard Sennett, especialmente en el trabajo del inglés “*El declive del hombre público*” (1977). Una tesis presentada en aquella obra se refiere a que el incremento de la intimidad disminuye la sociabilidad con extraños. Lo que se ha perdido en el desarrollo de la modernidad es el privilegio de la conducta pública, aquella “*acción a distancia del yo, de su historia inmediata, de sus circunstancias y necesidades...la experimentación de la diversidad*” (Sennett 2002 [1977]: 202).

Para este sociólogo las transformaciones del capitalismo del siglo XIX llevaron a la gente, por lo menos a los que tenían medios, a intentar aislarse y protegerse de los desconocidos, a través del levantamiento de barreras con el mundo exterior, refugiándose especialmente desde la familia y los amigos. Un capitalismo desbocado implicaba resguardarse frente a la sociedad, lo que le impuso un afán de convivir sólo desde la esfera privada, “*hemos tratado de transformar en un fin en sí mismo el hecho de estar en la intimidad, sólo con nosotros mismos o con la familia y los amigos íntimos*” (2002 [1977]: 21).

Para Sennet contrario a Bauman, los amigos íntimos han ganado en importancia. Sin embargo, y esto es lo importante, los amigos han perdido referencia con lo público. Por eso es muy importante reconocer en Sennet, la singularidad de cada espacio de acción. Mientras que la vida privada abarca el espacio de familia y de los amigos, la “res pública” es aquella en la cual se desarrollan los vínculos de asociación y compromiso entre personas que no se conocen – entre desconocidos –. Se trataría del vínculo de la multitud, del pueblo, de la “política”. La profundización de la vida privada, el nacimiento de la intimidad es, para este sociólogo inglés, una forma de responder a una esfera pública que se le desconoce y se le teme.

En la actualidad, según este autor, todo gira a través de un narcisismo exacerbado y una comunidad local que destruye, más que construye sociedad. Para Sennet, este punto es muy importante, ya que la constitución de las comunidades residenciales ha logrado forjar nuevos ghettos, donde la única preocupación es la purificación de aquellos que nos son como el grupo, idealizando el calor de la comunidad - la proximidad de las personas. El valor máspreciado de estas comunidades, es el valor de estar separado del resto. Sin embargo, para Sennet este estilo de vida sólo es signo de incivilidad, carga a los demás con uno mismo, creando una sociabilidad reducida a los espacios cerrados.

El arte de vivir en la ciudad - la civilidad – es la “*actividad que protege a la gente entre sí y, sin embargo les permite disfrutar la compañía de los demás*” (Sennet 2002 [1977]: 597), es decir, se trata de la reducción de la intimidad, para enfatizar el sentido del descubrimiento de participar en asuntos colectivos.

Al igual como se vio en Bauman, en Sennet, la amistad pertenece a aquellas relaciones de intimidad comunitaria, que junto con el encierro en la familia, deterioran el sentido público. Para Bauman ya no es posible las amistades de antaño, donde se integraba lo individual y lo colectivo, para Sennet lo que aflora sólo son amistades íntimas que perjudican el sentido de lo público. Ambos comparten la tesis del deterioro de la asociatividad a partir del afinamiento de las comunidades clausuradas, comparten el mismo espíritu, el diagnóstico de una modernidad que reduce los encuentros con los otros.

### Seamos amigos, seamos hermanos

---

Para encontrar el sentido de la amistad como vínculo paradigmático de la modernidad, según Allan Silver, se debería retroceder en el tiempo con el fin de visualizar la interpretación que se tuvo de la sociedad del siglo XVIII y XIX por parte del liberalismo clásico, especialmente en la escuela escocesa. En la obra de Adam Smith, “La teoría de los sentimientos morales” (1759) se visualiza el rol que jugaba la amistad en las sociedades comerciales que se desarrollaban en aquella época.

Según Silver, Smith vio que la amistad en la sociedad comercial se convertía en una forma superior de vínculo, porque se afirmaba en la voluntariedad, en una simpatía natural y libre de las sujeciones de la necesidad. “*Es superior también, argumentaba Smith, porque no era exclusivista, como el parentesco ficticio y clientelar – típicas formas de solidad personal precomerciales – sino que reflejaba un nuevo universalismo en la sociedad civil, como hacía el mercado en la economía*” (Silver 1990: 1481).

Para Smith la nueva sociedad civil lograba una transformación de las relaciones humanas, donde la creación y coordinación de asociatividad no estaba gobernada por príncipes, clérigos o terratenientes, sino más bien por un sentimiento de simpatía universal que permitía el libre intercambio entre extraños<sup>52</sup>. En este sentido, para él la sociedad comercial del siglo XVIII bajaba la temperatura de las relaciones sociales, por lo que ya no preponderaban las amistades que apreciaba Montaigne (que para Smith sólo producían un sistema de alianzas y beneficencias particulares), sino más bien relaciones templadas (donde prevalecía la prudencia y la justicia), donde los extraños ya no eran enemigos, sino

<sup>52</sup> Según Roschin (2006:616) fue John Milton en el 1650 el que proponía desechar la distinción amigo y enemigo, y sostener un concepto de amistad que incluyera a la humanidad como un todo. Además, también propuso pasar de un concepto de enemigo a otro del “extranjero”, un “otro”, un “extraño” cual no era necesariamente un enemigo. En esta misma línea estaría John Locke quien proponía una amistad pública que incluyera a todos los hombres, lo que eliminaría la distancia que era asociada a la figura del enemigo (2006:618).

simplemente desconocidos con los cuales se podía entrar en negocio<sup>53</sup>. Se llega a una sociedad libre de relaciones hostiles, donde los sistemas de seguridad no dependen de las protecciones entre familias, sino de un sistema de justicia y donde la amistad, como simpatía natural, vuelve a engarzar lo privado con lo público.

Es importante mostrar que Smith articula la interdependencia que producía el mercado con los mecanismos de confianza que aseguraba esta nueva amistad. Al contrario de lo que pensará Tönnies un siglo después o de los diagnósticos de Tocqueville, el aumento de la división social del trabajo producía interdependencia entre los hombres. Y además, el padre de la teoría económica podía observar que el sentimiento de simpatía servía de apoyo a la constitución de relaciones de mercado, sin considerar que unas atentaban contra otras.

Lisa Hill y Peter McCarthy han mostrado que la función principal de la simpatía era lograr una armonía y concordia social en contextos de relaciones entre extraños. En este sentido, la nueva amistad no es sólo fruto de una visión “optimista” de las relaciones humanas, sino de cómo una sociedad de extraños puede reducir a su mínima expresión el conflicto social (2004:4-7).

Pero no hay que remontarse tan lejos para encontrar una valorización tal de los vínculos de amistad. Llegando a la modernidad reflexiva, tardía o segunda modernidad, Anthony Giddens visualiza un sitio para la amistad de igual o de mayor importancia.

Para este sociólogo británico, los procesos de modernidad tienen dos polos de tensión que se relacionan dialécticamente: por un lado las transformaciones de la identidad y por el otro, diversos procesos sistémicos. Entre estos últimos se encuentra la separación entre el espacio y el tiempo, la diferenciación de los sistemas expertos y su reflexividad intrínseca; fenómenos que se dan en un contexto de mundialización – experiencias universales que afectan a todas las localidades – y en procesos de extremo dinamismo que tiende a crear la imagen de un mundo desbocado.

Lo importante referente al concepto de la amistad, se verá en los procesos de construcción de identidad, lo que son afectados por los procesos de mundialización. La identidad del yo, según Giddens, constituye una trayectoria a través de diferentes marcos institucionales a lo largo de lo se denomina “el ciclo de vida”. Cada persona construye una biografía reflejamente organizada en función de los flujos de información social y psicológica que las instituciones y los modos de vida facilitan.

Ahora bien, el argumento de Giddens, a grandes líneas, es que las “relaciones personales modernas” tienen oportunidades de intimidad y de “expresión del yo”, inauditas en comparación a las épocas en que primaban estructuras de socialización con marcos tradicionales. Para el sociólogo inglés hoy se vive una modernidad “postradicional”, en que la pregunta ¿cómo he de vivir?, se efectúa cada vez más a pulso, cotidianamente, tomando decisiones sobre la vestimenta, las comidas, los gustos de cada día, sin pautas culturales tradicionales que enmarquen la acción de los individuos.

Si la tradición o los hábitos establecidos ordenaban la vida dentro de canales relativamente impuestos, en la modernidad tardía, la clave es la elección: la oportunidad y la accesibilidad de escoger estilos de vidas diversos. Y esto conlleva el aumento de la reflexividad de parte de los individuos, como dice Giddens *“la reflexividad de la modernidad alcanza al corazón del yo...en el contexto de un orden postradicional, el yo se convierte en un proyecto reflejo”* (2005 [1991]: 49).

---

<sup>53</sup> Es interesante ver como la tesis de Adam Smith fue recogida por Bauman, pero mientras que para el primero este enfriamiento posibilita la justicia y el mercado con extraños, para el otro debilita la sociedad y sus fundamentos de reciprocidad.

El punto clave es el hecho que las relaciones personales en la modernidad sufren una transformación en la intimidad, o mejor dicho, las relaciones personales en un orden postradicional se basan en un tipo de vínculos donde la intimidad es colocada en el centro. Para caracterizar este tipo de lazos, Giddens habla de relaciones puras: “*se refiere a una situación en la que una relación social se establece por iniciativa propia, asumiendo lo que se puede derivar para cada persona, de una asociación sostenida con otra y que se prosigue sólo en la medida en que se juzga por ambas partes que ésta asociación produce la suficiente satisfacción para cada individuo*” (2004 [1992]: 60). Es decir, son relaciones en que no existe ningún mecanismo coercitivo que obligue o asegure la relación, sólo lo que en la propia relación se establece, indica su estabilidad y durabilidad.

Este último punto es muy importante. Giddens ubica en el centro de nuestra modernidad un tipo de relaciones que ya no se basan en órdenes coercitivos u obligatorios, sino que dependen del estado de la relación misma. Esto significa introducir tanto la posibilidad de quiebre y conflicto (por ejemplo, la relevancia del divorcio) como que “*las expectativas de intimidad constituyen quizá el lazo más estrecho entre el proyecto reflejo del yo y la relación pura*” (Giddens 2005 [1991]: 122) El punto central aquí es que en la relación pura no hay soportes externos, el único fundamento es la confianza en los lazos mutuos y la capacidad de éstos para resistir a los futuros traumas, “*en la relación pura la confianza no se da ni puede darse por supuesta*” (Giddens 2005 [1991]: 124).

En ese escenario, la amistad aparece como prototipo de la relación pura. Para Giddens, “*Un amigo se define específicamente como alguien con quien se mantiene una relación no motivada más que por las recompensas de la propia relación. Esta es la distinción entre amigos y parientes, sólo se es amigo de alguien en la medida en que la reciprocidad de los sentimientos de proximidad se mantiene por sí misma*” (2005 [1991]:17) Por lo tanto, se puede deducir que la amistad sólo se realiza en la medida que se valore la relación.

Hay que enfatizar el punto que Giddens coloca en el centro de las relaciones interpersonales, el vínculo de la amistad, debido precisamente a que él asocia la amistad con la expresión del yo, el estilo de vida y el despliegue de la intimidad. En la amistad yo me represento en los otros y a través de los otros. No hay una determinación tradicional que produzca una determinación coercitiva en la relación de amistad. En este sentido, la relación pura – y en su paradigma la relación entre amigos – es la quintaesencia de un vínculo en el cual no hay ninguna seguridad ontológica o social que asegure su continuidad en el tiempo.

Es por ello también que el desarrollo de la modernidad también procura aumento de riesgo e inseguridad: “*podría decirse que la modernidad quiebra el marco protector de la pequeña comunidad y de la tradición, sustituyéndolas por organizaciones más amplias e impersonales. El individuo se siente despojado y sólo en un mundo donde carece de los apoyos psicológicos y del sentimiento de seguridad que le procuraban otros ambientes más tradicionales*” (Giddens 2005 [1991]: 50)<sup>54</sup>.

Es decir, en este escenario – de sociedades más abiertas e inestables -, la construcción de la identidad tiene tanto nuevas oportunidades, como riesgos. Por un lado, las relaciones interpersonales se vuelven más “movedizas” e inestables, por ejemplo, el matrimonio y las relaciones sexuales (que de hecho empiezan a evaluarse o verse vistas desde el punto de vista de la amistad), por el otro lado, el proceso de construcción del yo tiene un marco más amplio de oportunidades para escoger sus estilos de vida.

---

<sup>54</sup> Esto no quita el hecho de que los individuos desde su nacimiento, desarrollen mecanismos de “seguridad ontológica” y confianza básica (Giddens 2005 [1991]:54-55).

Hay que aclarar tres puntos respecto a esta perspectiva y la imagen de la amistad. Primero, Giddens cree que la amistad antigua es totalmente diferente de la moderna, ya que en la modernidad los compañeros de amistad se eligen entre múltiples posibilidades, y ponen en el centro la búsqueda de intimidad. Para Giddens, las relaciones en el mundo tradicional eran localizadas y con poca posibilidad de diversificación.

Segundo, para Giddens la existencia del individuo no es asunto moderno sino también antiguo, sólo que en la modernidad tardía las relaciones se desarrollan en contextos postradicionales donde se tienen más oportunidades de escoger el estilo de vida. Esto significa que la amistad se coloca como una forma de construcción de estilo, cada uno elige con quién y cómo llevar a cabo sus amistades. El elemento autónomo y voluntario es muy valorizado en esta perspectiva.

Y tercero, como ya se indicó anteriormente, las relaciones sexuales razonablemente duraderas, especialmente el matrimonio, tienden acercarse cada vez más a una relación pura, y por ende, la amistad pasa a ser un modelo para las relaciones que mantenían más apego a la tradición y a la autoridad.

Finalmente, para Giddens todas estas transformaciones en la identidad y en los proyectos reflexivos del *yo*, deben ser seguidos por la política. Ha habido una democratización de la vida cotidiana que tiene ser acompañada por políticas de la vida diaria, que apoyen los procesos de construcción de identidad. Para Giddens, es la política la que debe modificarse para acompañar a los individuos, y no son los individuos los que deben cambiar su forma de ser para volver a una política tradicional.

Muchas de las reflexiones que Giddens ha levantado han sido compartidas por otro sociólogo, esta vez de procedencia alemana, Ulrich Beck. La importancia de visualizar la perspectiva de este último es que pone en el centro el proyecto de la individualización como contexto para la modernidad avanzada.

Beck comparte mucho de los análisis de Giddens. Se vive en un mundo desbocado en el cual la importancia de una vida propia depende entre otras cosas, de una sociedad altamente diferenciada, el desarrollo de una vida destradicionalizada y donde la biografía normal se convierte en una biografía electiva o biografía "hágalo usted mismo". En este escenario, *"Las instituciones cardinales de la sociedad moderna están orientadas al individuo y no al grupo"* (Beck 2003 [2001]: 30).

Beck además coloca algunos elementos aledaños en la descripción de la sociedad moderna. Quizás lo más importantes es que retoma las tesis de Durkheim, Simmel y de Elías sobre la individualización, en un contexto donde primaba cierta idea negativa de la privatización – algunas veces entendida como la idea neoliberal del individuo – y desarrolla el concepto de individualismo institucionalizado o que depende totalmente de las instituciones. La tesis de Beck es que la individualización es un producto de una socialización compleja, contingente y de alto nivel, la individualización *"se sostiene en que es una característica estructural de una sociedad altamente diferenciada y no pone en peligro su integración sino que más bien la hace posible"* (Beck 2003 [2001]: 28).

En este sentido, la cultura de la individualización hace hincapié en la necesidad de reconocer el papel del otro en la formación de la identidad. Porque individualización para Beck no significa privatización, sino más bien que la sociedad pone en el centro de atención las identidades, y las instituciones se transforman en pos de acompañar al sujeto. En este sentido, la individualización es el reconocimiento de que el *yo* es imposible de construir sin otro que sostenga la identidad.

Y es por esto último que la amistad pasa a ser considerada como el punto de intersección en donde el encuentro con el otro y la construcción del individuo se entrelazan, “*pensar en uno mismo y vivir con los demás, algo considerado en otros tiempos como una contradicción en los términos, se revela hoy como una conexión íntima*” (Beck 2003 [2001]:80).

Tanto para Beck como para Giddens la individualización fomenta la formación vínculos sociales centrados en la vida personal, especialmente en aquellos que se reconozcan en términos de intimidad. Pero además, Beck empieza a visualizar a la amistad como parte de un ideal de orden individualizado – entendido como situación de intimidad ideal: “*un horizonte normativo de expectativas de individuación recíproca*” (2003 [2001]: 32).

En este sentido Beck piensa que esto tiene consecuencias inmediatas para la política. Al igual que Giddens el afirma que los problemas y los conflictos entre sujeto y sociedad, deben ahora a empezar a verse desde los individuos. Los colectivos o aglomeraciones tradicionales de la política ya no cubren todas las demandas individuales, y la democracia se radicaliza en un principio de democratización cultural, donde cada individuo es un colectivo que afirma su propia contradicción y demanda una solución concreta a sus problemas. Si se observa bien, las “políticas de la amistad” pasan del orden al individuo, de la reciprocidad colectiva a la demanda de la identidad por ser reconocido.

Lo que se pretende señalar no es sólo que Giddens como Beck comparten una imagen histórica sobre las sociedades modernas, sino que también ellos ponen en el centro del cambio histórico relaciones sociales que al igual que Adam Smith, no se afirman en las alianzas colectivas, o en relaciones intensas de lealtad y confianza que duren para toda la vida, sino más bien relaciones “frías” (diría Smith), flexibles (diría Giddens), individualizadas (diría Beck). Y todo esto asocia a una imagen y comprensión de la amistad.

A modo de síntesis, en este capítulo se ha avanzado a través de tres grandes pasos para explicar cómo cambio el discurso sobre la amistad desde el orden hacia la intimidad:

***i. Primero, se vio como en el siglo XIV y XV, en respuesta a una socialización basada en los linajes y en concordancia con cambios culturales y sistémicos, se puso en el centro la idea de interioridad, y el valor de los “amigos íntimos”. Montaigne fue la figura paradigmática en realzar el vínculo de la amistad frente a la familia. Desde ahí se recorrieron las diversas explicaciones sobre el sentido de la individualidad que explican esta nueva orientación. ii. Luego, se pudo observar la teoría sobre la atracción y el respeto en Kant, donde predominaba la figura de un sujeto desvinculado que tiene la posibilidad de encontrar vínculos de amistad - con el fin de cumplir un deber ético - pero siempre guardando la autonomía frente a los otros. Históricamente esta teoría se acompañaba de los nuevos espacios de sociabilidad, como los cafés y los salones masónicos. iii. Por último, se describieron dos tendencias en la comprensión entre modernidad y amistad. Por un lado, estaban aquellos que promulgaban el “fin de la amistad” por el aumento de la privatización, y por el otro, los que colocaban a este vínculo como figura paradigmática de una modernidad que pone en el centro de sus instituciones las relaciones de identidad individual.***

A partir de este último punto, se debe pasar a considerar una pregunta diferente. Al parecer, si se sigue una interpretación u otra, aparece una doble ausencia. En el caso de las teorías que observan la declinación de la amistad, uno se queda sin amigos. Pero si uno sigue a fondo las teorías de la individualización, también uno va encontrarse con otra desaparición:

como ha enfatizado Chantal Mouffe (2005), la visión de Giddens y de Beck presupone una sociedad sin antagonismos ¿acaso una radicalización de la teoría de la amistad presupone que los antagonismos radicales desaparezcan de la sociedad? Al parecer era ese el propósito de Adam Smith, minimizar el conflicto en las sociedades comerciales.

Sin embargo, desde que se empezó a vislumbrar los espacios de amistad en la antigüedad, estuvo como trasfondo que la amistad guardaba una especial referencia a la distinción entre el “nosotros” y el “ellos”. Y eso trae una pregunta, que sucede con los enemigos cuando se habla de los amigos, ¿hay una lejanía insuperable entre amistad y enemistad? ¿Acaso hablar de amistad presupone optar por una tradición que desconoce el enemigo? O en términos más simples ¿qué tienen que ver los enemigos con los amigos? En el capítulo tercero, se intenta avanzar en responder aquellas preguntas.

## Capítulo III. Los enemigos

***Los enemigos son una constelación obligada, en cierto modo necesaria, para quien busca el triunfo político. Nada enseña más que la escalera de los enemigos. El que quiere subir, sube por ella dejando atrás riñas y rivales, aprende ahí lo necesario. Para los políticos verdaderos, la dificultad y el placer de vencer van de la mano: no saltan nunca por sobre la batalla de cada día, saltan hacia ella. Luchan cada pulgada como si ella fijara el destino de la causa, como si cada choque definiera la guerra. La guerra es permanente, pero se cumple la batalla de cada día. Los políticos de alcance dicen tener causas colectivas, librar la guerra de muchos. En realidad, a la hora del fragor de la batalla, la causa es cada quien, cada batalla gana o pierde la guerra de cada uno.***  
**Héctor Aguilar Camín (La conspiración de la fortuna 2005: 157)**

### 1. El orden de la enemistad

En los dos capítulos anteriores, se ha descrito el recorrido del concepto de amistad desde una idea de reciprocidad que fundamenta el orden, hacia otra en que se enfatiza la individualidad, lo íntimo, como fundamento de la identidad del yo. En el primer momento, el ideal son las “amistades perfectas en virtud” que vinculan al individuo con el orden de la ciudad, de la república o del reino divino. En el segundo momento, el ideal son las “amistades verdaderas”, aquellas que se experimentan desde la cercanía, la confianza, las que proveen un lugar a lo íntimo.

Sin embargo, en ambos momentos se ha dejado una pregunta sin realizar: ¿quiénes no son los amigos? A primera vista pareciera ser que esta pregunta también variará históricamente.

Si se pone el foco de observación en la experiencia de la antigüedad clásica, prima la distinción entre un “nosotros” y un “ellos”, es decir, la distinción se da a partir de la diferencia entre los que pertenecen o no a un grupo de combatientes –el séquito de Aquiles–, o los que participan o no del banquete y del simposio, o los que están dentro del grupo de conversación del filósofo y pueden compartir su muerte –como en el caso de Sócrates–. Esta diferenciación puede incluso intensificarse y subsumirse bajo la diferencia entre amigos y enemigos, En el mundo heleno arcaico conformará un corte bastante preciso, como dice MacIntyre a propósito de la sociedad heroica de los griegos: “*quienes son mis amigos y quienes son mis enemigos está tan claramente definido como quienes son mis parientes*”(MacIntyre 2001 [1984]: 157).

Se ha afirmado, como explicación para este tipo de constelación, que en los sistemas sociales arcaicos – tardíos – se desarrolló una experiencia primordial de diferenciación del tipo amigo–enemigo, familiar–desconocido, cercanía–lejanía, que sirvió como fuente de seguridad y certidumbre (Luhmann 1981). Esto último tuvo como consecuencia la formación de fronteras de identidad, delimitadas y reconocibles, que expulsaba a todos los elementos extraños de la unidad del cuerpo. En palabras de Innerarity: “*la apelación a la familiaridad*

---

*de un mundo común tiene un efecto simplificador, pero también incluye la amenaza implícita de expulsar a quién no acepte determinadas ofertas* (2005: 38).

En el foco de observación de la intimidad, el “otro” a distinguirse partiría de la distinción del propio sujeto. Así, los grandes amigos serán los que estén más cerca de uno— los amigos íntimos—, luego vendrán los conocidos y por último, aparecerán los desconocidos. La fuerza de atracción ya no será el “nosotros” sino el “yo”.

Según Allan Silver (1990), la escuela liberal escocesa fue la primera que intensificó la idea que con el advenimiento de la sociedad comercial se rompe el esquema amigo—enemigo propio de una sociedad tradicional. Esta escuela fomenta una sociedad de extraños que sean indiferentes entre ellos, ya que la indiferencia era la posibilidad de hacer contratos entre todos los habitantes. El nuevo extraño (*strangership*) de la sociedad comercial era descrito como aquel “*que no es un amigo del cual podemos esperar algún favor o simpatía...pero al mismo tiempo no es un enemigo del cual podemos esperar ninguna simpatía*” (Hiroshi, M., “Moral Philosophy and Civil Society” 1975: 110, en: Silver 1990: 1483). Es decir, baja la intensidad del antagonismo entre los grupos, aumenta la posibilidad de mantener relación con extraños y gana en intensidad las relaciones que priorizan los vínculos privados.

Sin embargo, esta interpretación no ha estado exenta de problemas para la filosofía política contemporánea. Para algunos, el ensalzamiento de la distinción amigo—desconocido, y el énfasis en la importancia de la amistad íntima a partir de una sociedad individualizada, tiene como consecuencia el ocultamiento de la dimensión conflictiva y antagónica de la sociedad (Mouffe 2005). Lo que está en juego en la desaparición del enemigo será la disminución de la importancia de la política.

En los hechos, la tesis de la desaparición del enemigo juega en un límite que la hace ser vulnerable de una crítica histórica. Primero, los acontecimientos bélicos de los últimos tres siglos, especialmente en el siglo XX, muestran que la distinción amigo-enemigo no desaparece y que ha jugado un rol clave en los conflictos territoriales, donde se ha utilizado como principio de integración y diferenciación. Esto último no significa sólo que aún existen enemigos, sino que la distinción aún sirve para crear mecanismos de integración en constelaciones políticas. Por lo tanto, hay que tratar de explicar en qué se basa su permanencia y actualidad.

Para esta investigación será relevante ver la diferencia entre aquellos que enfatizan la amistad y aquellos que priorizan la enemistad como fundamento social, ya sea en constelaciones en que prima el orden o el sentido individual. A partir de estas búsquedas, habrá que preguntarse ¿cuáles son las diferencias entre los principios de la amistad y los de enemistad? ¿Son totalmente diferentes? ¿En qué se basa una teoría que supone que el principio del orden son los enemigos? ¿Y quiénes son los amigos cuando el principio de distinción parte de los enemigos? Si bien esta tesis tiene como centro el concepto de amistad, la dilucidación de estas interrogantes aclarará lo que está en juego en el concepto de amistad.

Para comenzar a profundizar en estas interrogantes, se puede analizar uno de los casos más elocuentes en que la experiencia del enemigo marcó el entendimiento del orden del mundo. Es el caso del pueblo hebreo. Tal como se narra en el Antiguo Testamento, allí hay una experiencia concreta de la distinción amigo y enemigo. Como se sabe, este pueblo experimentó el tema del destierro en varias oportunidades y de forma bastante desgarradora. Producto de varias invasiones fue expulsado de su territorio y conformó una identidad basada en el enfrentamiento con distintos enemigos. Por ello, no es de extrañar

que en el Antiguo Testamento las referencias a los enemigos sean continuas y ocupen un lugar privilegiado para entender al “Dios de los ejércitos”.<sup>55</sup>

Pero la narración y la teología del enemigo no se basaron sólo en la experiencia traumática del exilio, sino también en ciertas fuentes que inspiraron a los autores de aquellos libros. Xavier Pikaza ha visto una fuerte influencia del pensamiento persa en un tipo de dualismo hebreo que configura el Antiguo Testamento, a partir de las conquistas de Ciro en el 540 A.C.

Por un lado, en la religión irania del Zoroastrismo se desarrolló un dualismo metafísico entre sus dioses: “Ormuz, el dios perfecto y creador, amigo de los hombres; Arhiman, el Dios Perverso, poder de destrucción, principio de lo malo” (Pikaza 1992: 30).

Pero además, existieron otras tres clases de dualismos de la religión persa –aparte del metafísico que impactó al pueblo hebreo. Primero, un dualismo temporal: había un tiempo que estaba determinado para las luchas entre las fuerzas buenas y malas, todo lo que existía sobre el mundo era referido a esa guerra. A partir de ahí se proyectó una historia de la salvación y la proyección sobre un futuro en que reinaría el Dios de la Amistad.

Segundo, un dualismo ético: los hombres participaban en una especie de *gran batalla moral*, donde se diferenciaba lo bueno y lo perverso, lo positivo y lo negativo, la luz y las tinieblas. La distinción permitía establecer de qué lado de la batalla estaba cada pueblo y cada grupo que compartía los valores de la bondad.

Por último, un dualismo espacial: en el Reino de Israel estaban los justos perseguidos y abatidos, imponentes y vencidos. Los buenos eran los pobres que padecían sobre el mundo, siendo fieles a la alianza; malos eran, en cambio, los imperios opresores, los pueblos que dominan y se imponen sobre el mundo. En este sentido y bajo estas influencias, *“la identidad nacional israelita viene a interpretarse como garantía de elección de Dios y de bondad moral sobre la tierra. Los enemigos de Israel serán por tanto adversarios y enemigos de lo bueno en el mundo”* (Pikaza 1992: 28).

Estos cuatro tipos de dualismos muestran la capacidad de síntesis que pudo tener el principio de diferenciación entre amigos y enemigos. No sólo sirvió como principio de identidad, también fue una forma de diferenciar espacios (territorios) y posiciones dentro de las relaciones entre distintos órdenes sociales. Y lo más importante aún, fue posible entender el desarrollo de la historia como una lucha entre enemigos y encuentro definitivo con él Amigo.

En ciertos períodos también se utilizó en Grecia un principio de integración similar, a través de la diferenciación con un enemigo externo. Esquilo decía *“Ruego que nunca la discordia, insaciable de males, breme en esta ciudad... ¡Que los ciudadanos sólo compartan, que sean amigos y estén unidos también por lo que odian!”* (Euménides 976-986, citado En: Innerarity 2005:40). Sin embargo, en el caso griego, pareciera haber un énfasis mayor en la semántica de la amistad, donde era mucho más importante definir quién era el amigo, quién pertenecía a la categoría del “nosotros”<sup>56</sup>. Esto también implicó hacer la

---

<sup>55</sup> A modo de ejemplo, según el buscador de referencias bíblicas electrónico ([www.biblija.net](http://www.biblija.net)) la palabra “enemigos” en el Antiguo Testamento aparece 364 veces y 33 veces en el Nuevo Testamento, y en cambio, el término “amigos” aparece 129 veces en el Antiguo y 21 en el Nuevo.

<sup>56</sup> Según Luhmann, en la teoría de Aristóteles cambió la semántica del enemigo: *“los límites de la amistad y la enemistad estructuralmente trazados en las sociedades segmentarias, se vuelven borrosos, flexibles y presentan problemas...al mismo tiempo se desplaza el peso de la relación entre amistades y enemistades. Para las relaciones internas de la ciudad y para su buen funcionamiento, las amistades se hacen más importantes que las enemistades”* (1981: 11).

distinción con un “ellos”: las mujeres, los extranjeros, los bárbaros, los esclavos, que podían ser neutralizados, sometidos, desterrados, exiliados o aniquilados, pero no necesariamente eran ellos enemigos y menos el eje de la integración de la ciudad.

En la cultura hebrea se trabajó mucho más el sentido colectivo del referente externo para justificar su principio de orden, lo que también generó un principio de amistad, pero bastante diferente al griego. Este principio pasó por situar un tercero exterior que asegurará la integración. En este caso, la alianza entre el pueblo y Dios.

La instauración de la alianza –la amistad– entre (primero) Abraham y (después) Moisés con Dios, supuso que el respeto y la fidelidad del vínculo permitirían mantener a Dios del lado del pueblo hebreo. El respeto a la ley y a los procedimientos rituales, con el establecimiento de una jerarquía de procedimientos y posiciones dentro de la esfera religiosa, hacía posible que el Dios Amigo de los ejércitos mantuviera su promesa de seguridad eterna para el pueblo escogido. Esto podía conducir a plantear una historia del encuentro con el Dios Amigo – la historia de la salvación.

El pueblo hebreo parte de la experiencia de la inseguridad y la amenaza colectiva como un continuo histórico, afirmándose en un mundo y cosmos que se veía diferenciado por la luz y las tinieblas. La única manera de fortalecer la unidad y lograr una salvaguarda frente al enemigo, fue a través de la lógica sacrificial: si se vive en un permanente sacrificio por Dios, él mantendrá su amistad eterna. La identidad tiene en vista al enemigo, pero el soporte principal de identidad será el reencuentro futuro con aquel que hace posible toda amistad.

En este orden, las amistades mundanas y corrientes serán vistas desde la experiencia de la desconfianza, identificando a quienes son “falsos amigos” que inducen a dejar la senda del señor: “*si consigues un amigo, ponlo a prueba; no confíes demasiado en él*” (Ecle 14,55). Como expone Álvarez (1987) en el Antiguo Testamento, especialmente en los Salmos y Libros Sapienciales, prevalece la atención hacia los enemigos y los falsos amigos.

Según Norbert Lechner (1984) el esquema de amigos y enemigos formaba parte de estadios pre–universalistas de conciencias. Pero ¿cómo pervive el principio de distinción sacrificial cuando el individuo gana en autodeterminación? Habrá que avanzar en el tiempo e interrogar a un teórico que se enfrentó con el poder de la voluntad y de las pasiones individuales, manteniendo el principio de la enemistad como fundamento del orden político.

Thomas Hobbes (1588 – 1679) en su monumental obra “Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil” (1650), dio expresión a una de las fórmulas políticas de mayor impacto para la época moderna, y se enfrentó a la pregunta ¿cómo es posible el orden social? en una sociedad que se enfrentaba a cambios y dinámicas distintas del orden antiguo.

Este último punto es muy importante para entender la obra de Hobbes. Él no es un pensador “conservador” que parte de las premisas del orden tradicional. Él se enfrenta a los requerimientos de la libertad de propiedad, a la idea moderna de voluntad y a un mundo donde el juicio moral tiene un fuerte peso en la persona. Con respecto a esto, Hobbes manifiesta en los principios internos de los movimientos voluntarios (las pasiones): “*porque estas palabras de bueno, malo y desdeñable siempre son utilizadas en relación a la persona que las usa, ya que no hay nada que sea simple y absolutamente ninguna de las tres cosas. Tampoco hay una norma común de lo bueno y lo malo que se derive de la naturaleza de los objetos mismos, sino de la persona humana*” (2006 [1650]:15).

En su teoría de las pasiones, esencial para comprender el núcleo antropológico de su obra, se visualizan las premisas que sustentan la visión del autor sobre la naturaleza y la sociabilidad humana. Hobbes señala que lo que domina al hombre es el deseo de poder:

*“las pasiones que más afectan las diferencias de ingenio son, principalmente, el mayor o menor deseo de poder, de riqueza, de conocimiento y de honores. Todas las cuales pueden reducirse a la primera, es decir, al deseo de poder. Porque las riquezas, el conocimiento y el honor no sino diferentes tipos de poder”* (2006 [1650]: 71).

El poder de los hombres lo constituyen los medios que tienen para obtener un bien futuro, cualesquiera que este sea que se le presente como bueno. La felicidad del hombre se define por un progreso indefinido de ir consiguiendo bienes tras bienes, *“un continuo pasar de un objeto a otro”* (2006 [1650]:93). La humanidad se define por un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder, que sólo se termina con la muerte.

Existen dos tipos de poderes para lograr las metas que cada hombre se propone: los “originales” que versan sobre las capacidades naturales del hombre (facultades corporales o mentales) y los “instrumentales”, como las riquezas o la reputación. Dentro de estos últimos poderes se encuentran los amigos. Para Hobbes los amigos son tanto medios para conseguir lo que uno desea, como consecuencia de poderes ya adquiridos: *“las riquezas son poder, porque procuran amigos y sirvientes”* (2006 [1650]:83).

Como explica Travis Smith: *“siendo de naturaleza instrumental, la amistad no es un bien en sí mismo. Los amigos son secundarios, el hombre no busca amigos por la amistad en sí misma, sino por el honor, las ganancias y otras ventajas que le vienen de parte de ellos. En general, Hobbes sostiene que la sociedad como un todo, es un producto de un amor a sí mismo, no de un amor de amigos”* (En: Heyking y Avramenko 2008: 224).

A partir del incansable deseo de poder que nutre toda la naturaleza del hombre, se recae necesariamente en un estado de enemistad y de guerra. Los hombres en su incansable deseo, tienden a querer lo que los otros hombres tienen, buscan por todos los medios la apropiación de los objetos comunes. Es un estado de competencia que conduce al antagonismo, al conflicto, a la guerra. En este sentido, es importante señalar que para Hobbes los hombres son iguales por naturaleza y facultad, y por eso generalmente desean lo mismo; pero en la medida que exista un objeto que no pueda ser disfrutado por dos individuos a la vez, el estado de guerra es inmediato.

En medio de esta guerra entre unos y otros, el hombre busca alianzas con otros para asegurar su vida y libertad. En este sentido, el segundo movimiento del hombre, después del deseo de poder, es buscar alianzas –amistades– que aseguren su bienestar: *“El más grande de los poderes humanos es el que está compuesto de los poderes de la mayoría, unidos, por consentimiento, en una sola persona natural o civil que puede usarlos todos según su propia voluntad – como es el caso en el poder de una república-, o dependiendo de las voluntades de cada hombre en particular – como es el caso en el poder de una facción o de varias facciones aliadas. Por tanto, tener siervos es poder, tener amigos es poder: son fuerzas unidas”* (2006 [1650]: 83).

Habrá que recordar esta última frase, porque resumirá y sintetizará la teoría de Hobbes sobre la amistad –y de paso toda su teoría política–. Es bueno unirnos como amigos, es bueno que uno tenga siervos – súbditos. Su importancia no sólo radica en lo que refiere, sino en el movimiento que contiene. Para entenderla en su cabalidad hay que dar algunos pasos más.

Las alianzas deben asegurar un mecanismo que contenga el poder de los individuos. Para Hobbes, los hombres deben buscar un sistema en el cual alguien garantice la seguridad de todas las personas. Esto no es fácil porque los deseos y las pasiones individuales son mucho más fuertes de lo que se piensa, no basta con las buenas intenciones, siempre el deseo de poder conducirá a la enemistad. Lo que se necesita es

concentrar el poder en una sola persona que los “*mantenga atemorizados a todos*” (2006 [1650]:115). El miedo es el gran mecanismo de construcción de límites que visualiza Hobbes, porque restringe las pasiones individuales y evita que algunos se apropien de las cosas de los otros por miedo al castigo. Y la generación de miedo pasa por que exista un poder de tal magnitud que nadie lo desafíe y que todos respeten su poder coercitivo.

Lo beneficioso de un sistema como este, piensa Hobbes, es que sólo cuando los individuos contienen sus pasiones de poder, es posible asegurar estabilidad y tranquilidad para todos. En la medida que nadie puede por sus propios medios, matar, abusar, dominar, engañar, manipular al otro, es posible que surja la propiedad, el comercio, el trabajo, las artes, el conocimiento, en fin, la sociedad en su conjunto. En el estado de guerra, el hombre es incapaz de crear sociedad porque no existe la estabilidad para pensar a futuro. El miedo a un poder supremo es un enorme beneficio en pos del progreso social; la guerra civil es la peor enfermedad porque destruye todas certezas y los vínculos que se necesitan para el desarrollo. “*Las pasiones que inclinan a los hombres a buscar la paz son el miedo a la muerte, el deseo de obtener cosas necesarias para vivir cómodamente, y la esperanza de que, con su trabajo, pueda conseguirlas*” (2006 [1650]:117)<sup>57</sup>.

En este escenario, los hombres deben hacer uso de su derecho natural y lograr un pacto, que en pos de la estabilidad y la seguridad, elimine la posibilidad de usar toda la libertad que por naturaleza el hombre tiene. En pos de su seguridad, los hombres tienen que sacrificar su derecho de poder soberano y transferirlo a una autoridad que sea capaz de contener a todos en base al miedo.

Uno de los puntos importantes en Hobbes, y que como tal se le reconoce completamente dentro de la tradición moderna, es que la vinculación no se produce porque exista un enemigo en común. Si este fuera el caso, una vez desaparecido el enemigo en común, volverían las disputas internas provocadas por las voluntades individuales. En este sentido, el problema del orden no es sólo la seguridad frente a una amenaza externa (*no es sólo*, porque efectivamente si se unen pueden además protegerse ante otros estados), sino que son las propias pasiones de poder individual las que deben ser contenidas por un poder interno.

Teniendo en cuenta estos elementos, lo que se necesita no es un consentimiento, concordia o amistad cívica, es un poder real donde se unifiquen todas las voluntades y se llegue a un acuerdo donde cada persona transfiera su poder, donde se autoriza y se conceda el gobierno de sí mismo a una sola autoridad. Así nace el Leviatán o Dios mortal, de una alianza, de un poder de los amigos, donde autorizan y se sacrifican para que uno solo, el monarca o la asamblea, tenga el poder de coerción de todas las voluntades y asegure la tranquilidad frente a los enemigos externos<sup>58</sup>: “*La ley fue traída al mundo nada más que para limitar la libertad particular de los hombres, de tal modo que no se hagan daños los*

<sup>57</sup> Para muchos intérpretes esta es la beta liberal de Hobbes, porque finalmente lo que se busca en la estabilidad y tranquilidad es el gozo en la propiedad y en el comercio. Al entregar el poder a un soberano único, los hombres ya no dependen de servicios privados de seguridad, se mantienen independiente unos de otros, y pueden lograr sus propósitos individuales. Lo único que tienen que hacer para aquello es transar parte de su libertad y ser dependientes de una auténtica autoridad soberana. (Véase Travis Smith, en Heyking y Avramenko 2008:227).

<sup>58</sup> Hobbes realiza la distinción entre un estado adquirido, que se realiza por fuerza y conquista, y un estado instituido, donde la multitud por voluntad acuerda entregar el poder al soberano, tanto las mayorías que llegan a ese acuerdo, como las minorías que aceptan el poder de las mayorías (si no les gusta el acuerdo serán abandonados en situación de guerra y sus castigos no serán de acuerdo a ley soberana, sino serán castigos como criminales de guerra) del estado adquirido, que se realiza por fuerza y conquista.

*unos a los otros, sino que se asistan mutuamente y se unan contra un enemigo común”* (2006 [1650]:233).

Luego de estar instituido el poder, las libertades sólo existen en aquellos intersticios que la ley deja. Y en este sentido, lo que era propio del poder personal, como conseguir riquezas o amistades, se vuelve peligroso si con ellas se pretende pasar por encima de la ley. Una red de amistad excesiva por parte de los súbditos puede verse contraria al poder soberano: *“un mismo acto cometido contra la ley, si procede de una presunción basada en la propia fuerza, en las riquezas o en las amistades pensándose que estas ventajas serán capaces de oponer resistencia a los encargados de hacer que la ley se cumpla, es un delito*

*mayor que si procede de la esperanza de no ser descubierto”* (2006:260)<sup>59</sup>. Es bueno tener amigos para formar alianzas, pero la amistad se acaba cuando aparece el soberano, se vuelve peligrosa.

Y aquí se recuerda la frase anterior: *“tener siervos es poder, tener amigos es poder: son fuerzas unidas”*. Pero esta unión sólo procede para el soberano, él es el único que podrá cumplir ambas metas sin caer en contradicción. Si tener amigos es un gran poder porque posibilita formar alianzas y transferir la soberanía a una gran persona (a eso se refería Hobbes en esa frase), el caso de tener siervos (súbditos) será sólo una posibilidad para aquel que mantenga el poder total<sup>60</sup>.

La teoría de Hobbes finalmente irrumpe como una teoría del sacrificio: para tener estabilidad hay que traspasar la libertad al soberano, hay que sacrificarse para que él sea el único que pueda disfrutar completamente de ella y del poder real de la libertad.

En este Estado instituido, el principal veneno será la propia individualidad, *“que cada individuo particular es juez de las buenas y las malas acciones”* (2006 [1650]:275) y más adelante Hobbes agrega: *“De no ser así, el Estado se disolverá necesariamente en una diversidad de conciencias privadas, es decir, de opiniones privadas, y nadie, obedecerá al poder soberano”* (2006 [1650]:276). El individuo y sus pasiones se convierten en el principal enemigo.

Para continuar con las teorías que ponen en el centro la teoría de la enemistad, se puede pasar a un teórico que intentó salvaguardar tanto la amistad como la enemistad, alguien que pensaba que la política se definía tanto por los amigos como por los enemigos. Por ahora, se debe argumentar a partir de aquel pensador que tomó la distinción amigo – enemigo con mayor fuerza y la hizo resonar para toda la teoría política. Desde él hay que razonar y contrargumentar también, como dice Derrida, si no hay amigo más que allí donde puede haber enemigo.

---

<sup>59</sup> En parte, en esto se sustenta la tesis de Travis Smith en su ensayo “Hobbes getting by with little help from friends” en Heyking and Avramenko (2008: 214-247) cuando afirma que el pensamiento político de Hobbes es un ataque sustantivo a la amistad, porque para Hobbes este vínculo solo puede ser visto como una red que favorece las imparcialidades y evita la justicia. Finalmente, los amigos sólo favorecen a los amigos. Esta opinión era igualmente compartida por Adam Smith, sin embargo, el distingue entre una amistad tradicional que es imparcial y evita la justicia, a la que se instala y desarrolla en la sociedad comercial que favorece la imparcialidad y no influye en los asuntos públicos políticos.

<sup>60</sup> En este mismo sentido, Hobbes prefiere una monarquía a una asamblea constituyente porque en ésta última, se pueden favorecer las redes de amistades que aumentan la imparcialidad y no respetan la legalidad del orden instituido. Sólo el monarca puede favorecer amigos justos que no se inmiscuyan en el valor de lo público.

## 2. La distinción entre amigos y enemigos en Karl Schmitt

Uno de los autores que se ha escuchado con fuerza en el último tiempo es Karl Schmitt. Quizás nunca perdió su atractivo, pero claramente los estudios y el interés por comprender la obra de este alemán ha estado en alza en el último tiempo<sup>61</sup>. En general, el autor produce toda la contradicción que puede provocar alguien que apoyó al régimen nazi, y al igual que Heidegger, fue en contra de la democracia, de la opinión pública y el humanismo (Habermas 1998 [1995]:127). Sin embargo, su forma de plantear la política, el tema de la seguridad interior, los problemas de legitimación del Estado, su crítica al liberalismo y ciertas reminiscencias al problema de la homogeneidad racial, hace que siga siendo un autor, autoritario y conservador como era, profundamente estudiado<sup>62</sup>.

En esta sección, primero se fundamentará sobre los dos grandes problemas que Karl Schmitt deseaba enfrentar y solucionar: el fenómeno liberal y la mundialización. Luego, se argumentará que el autor procuró ciertas estrategias conceptuales que podrían servir para fundamentar y observar distintos planos de la acción dentro del campo político. Por último, se aclarará que visión de la amistad subyace a esta teoría.

Frente al primer punto, en toda la obra de Karl Schmitt se repite la idea de que las nuevas corrientes de pensamiento surgidas del advenimiento del mundo burgués, tanto el romanticismo como las religiones protestantes, contradecían los principios políticos de las naciones y soslayaban el hecho de la guerra y del conflicto.

La imagen de un individuo privado, abandonado a sus propias decisiones y destinado a ser el arquitecto de la propia personalidad, era para Schmitt una visión errada que surgía desde el liberalismo, basado en una distorsionada antropología de la bondad natural del hombre. Para el alemán, la privatización de la sociedad creaba la ilusión que las relaciones sociales se llevaban a cabo en la sociabilidad o en la “conversación eterna” (Schmitt 1924)<sup>63</sup>. La primera tarea de Schmitt era mostrar que esta imagen del individuo no daba cuenta de la realidad política e intentaba borrar la esencia del hombre político<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> Habermas veía este reposicionamiento de Karl Schmitt desde 1989 en Alemania (1998 [1995]:125).

<sup>62</sup> “Este jurista hipertradicionalista de la derecha católica ha inspirado siempre en ciertos círculos del pensamiento político de izquierda. Estos “amigos de izquierda” no corresponden a una formación fortuita o psicológica nacida de alguna confusión interpretativa, Lo que hay ahí es un inmenso síntoma histórico – político cuya ley está todavía por pensar”. (Derrida 1998 [1994]: 162) Pero para hacer honor a la historia latinoamericana fue la tradición de la derecha conservadora quien se apropió con más prontitud de las reflexiones de Schmitt: Véase en Pablo Ruiz Tagle la revisión teórica de la influencia de Schmitt en Chile y en Renato Cristi la influencia en Jaime Guzmán a la hora de elaborar el principio de ejercicio constituyente en el régimen militar (Cristi y Ruiz – Tagle 2006).

<sup>63</sup> Schmitt mantuvo la idea de Donoso Cortés, quien sostenía que la burguesía era una “clase discutidora” que eludía la decisión política, fuente de la soberanía; el alemán repite en varios de sus escritos el hecho de que el principio burgués de sociedad no daba cuenta de la política real.

<sup>64</sup> Para Schmitt la visión positiva de la naturaleza el hombre se contrarrestaba por aquellas teorías que partían de una antropología negativa, que según el alemán, se reflejaba por antonomasia Hobbes. Sin embargo, habría que recordar el hecho que antes de la enemistad en Hobbes está la libertad, la pasión de poder, su individualidad pura. Hobbes no desconoce, como sí lo hará Schmitt, que el sujeto tiene voluntad natural que lo guía, de hecho ese es en parte el problema de Hobbes, la voluntad natural del sujeto y su pasión de poder.

Como ha explicado Julien Freund, otro problema clave en Schmitt fue la localización del poder frente a los fenómenos de la mundialización (1995:15). Su discusión sobre los fundamentos del orden constitucional, como sus estudios sobre la dictadura y el orden parlamentario, estaban asociados a su preocupación por la pérdida de capacidad de los estados europeos por crear soberanía. Si la soberanía era el poder supremo y originario de mandar, el moderno estado de derecho tendía cada vez más a eliminar al soberano (Schmitt 2005 [1934]: 24-25).

La reflexión de la mundialización que desafía a los estados europeos es aledaña en Karl Schmitt a su diagnóstico sobre la tesis de racionalización del derecho. En algunos autores como Kelsen, el orden social y político se basaría en una racionalidad objetiva de la norma que sustentaba el principio de legitimidad del Estado, eliminando todo elemento personalista. En cambio, el jurista alemán consideraba que el poder de la decisión era el fundador de la norma, y además, era él quien establecía los estados de excepción (soberano es aquel que decide sobre los estados de excepción) y por ende, en la relación entre derecho y política, esta última debe primar porque ella era la que fundamenta y crea el derecho. En palabras de Schmitt *“el orden jurídico, como todo orden, descansa en una decisión, no en una norma”* (2005 [1934]: 27)<sup>65</sup>.

De esta forma, tanto por debajo, la valoración de la autodeterminación de los individuos<sup>66</sup>, como por arriba, la valoración de la autodeterminación del orden legal racional, serían procesos o imágenes que para Schmitt desconocen el principio de lo político.

¿Qué es lo político en Karl Schmitt que no se reconoce en estos procesos? La piedra de toque de lo político que se desconoce es la distinción entre amigo y enemigo. *“Ella da a los actos y a los motivos humanos sentido político, a ella se refieren en último término todas las acciones y motivos políticos y ella, en fin, hace posible una definición conceptual, una diferencia específica, un criterio”* (Schmitt 1984 [1932]: 33).

Antes de profundizar en este punto hay que reconocer que el principio de distinción entre amigo y enemigo, para Schmitt, se estructura dentro de una lógica teológica<sup>67</sup>. De hecho, para el alemán *“todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”* (Schmitt 2005 [1934]: 57). Esto no es sólo por una razón histórica, sino por la estructura sistémica conceptual de la teología que se entrelaza con la política<sup>68</sup>.

Después de este comentario, se puede caracterizar la distinción entre amigo y enemigo desde cinco aristas:

### ***i. La distinción se fundamenta en un orden colectivo. La definición parte por establecer una relación de intensidad entre dos grupos, aquellos que pertenecen***

<sup>65</sup> En este sentido el alemán se reconoce en deuda con la teoría de Hobbes sobre la soberanía absoluta del Leviatán. El soberano tiene la decisión última y fundamenta por su autoridad el orden legal.

<sup>66</sup> Como dice Derrida parafraseando a Schmitt: *“una teoría del sujeto es incapaz de dar cuenta de la menor decisión”* (1998 [1994]: 87).

<sup>67</sup> En la discusión sobre el concepto de trinidad en San Gregorio, Schmitt visualiza el hecho que la propia definición de la trinidad en Gregorio (lo uno siempre se encuentra en rebelión – stasiatson – contra sí mismo: oratio theol. T. III. Cáp. 2) tiene en consideración que si toda unidad le es inmanente una dualidad, y por lo tanto una posibilidad de perturbación – una stasis – la enemistad y el enemigo se encuentran en el centro de la Trinidad.

<sup>68</sup> Véase la introducción de Luis María Bandieri a la teología política de Karl Schmitt: *“podría decirse que en el pensamiento contrarrevolucionario subyace un Yahvé lejano y terrible, o cuando menos la teología del padre”* (En: Schmitt 1984 [1934]: 14).

**a un colectivo –los amigos- y aquellos que están separados de éstos –los enemigos-. Son expresiones concretas, no alegóricas, y no cabe confundirlas con expresiones de la economía, como los competidores, y menos en un sentido individualista privado “como expresión de sentimientos e inclinaciones privadas” (1984 [1932]: 37). Ambos son términos de “orden espiritual” (ídem) y no contraposiciones normativas o simbólicas. Por ende, el punto esencial es que son distinciones de estructuras colectivas y no individuales. “Enemigo es solamente el enemigo público, porque todo lo que se refiere a ese grupo totalitario de hombres afirmándose en la lucha, y especialmente a un pueblo, es público por sólo esa razón” (1984 [1932]: 39)<sup>69</sup>. ii. La distinción tiene como trasfondo la lucha. El enemigo es esencialmente “un otro distinto, un extranjero” (1984 [1932]: 37), en el quien cabe la posibilidad de conflictos existenciales que en su radicalidad exigen su supresión, la posibilidad de matarlo físicamente, dentro de una lucha bélica. Por lo tanto, la distinción no se acaba o resuelve por normas preestablecidas, ni por un tercero no partícipe y por consiguiente imparcial. “Enemigo es una totalidad de hombres situada frente a otra que lucha por su existencia” (1984 [1932]: 39). iii. La distinción es propiamente política. Todo antagonismo que adquiera la suficiente separación e intensidad para denotar amigos y enemigos, ya sea por motivos morales, económicos o étnicos, se convierte en una distinción política. Esta es la distinción del lenguaje político que puede reconocerse en variados campos de acción – religión, economía, arte, territorio- pero que donde se encuentre, se hallará el hecho político, desde los “tiempos heroicos” hasta la guerra de los cien días y la guerra del petróleo. Ahora bien, esto no implica que toda distinción entre esas esferas suponga una distinción de ese estilo o que el enemigo sea siempre moralmente malo o económicamente improductivo, de hecho “aún puede que fuera ventajoso hacer tratos con él” (1984 [1932]: 34). iv. La distinción requiere soberanía. El hecho que la distinción entre amigo y enemigo pueda llegar hasta el conflicto bélico no indica que su contenido se determine por la lucha en sí, sino sólo por la decisión política de determinar quién es el enemigo, “no es el soldado, sino el político el que define la guerra” (1984 [1932]: 49). Dicho de otra manera, la guerra no es la continuación de la política por otros medios, sino sólo su última realización efectiva. Esto supone que la unidad política que instaure la distinción sea soberana<sup>70</sup>, sea “la unidad rectora del agrupamiento amigo y enemigo” (1984 [1932]: 60), y a la vez total, todo puede**

<sup>69</sup> Para Schmitt la expresión latina *enimicus* –*inimicus*- sólo se procuraba para aquellos a los cuales se perdía el cariño en la esfera privada. En su interpretación etimológica, en el griego como en el latín se distinguían palabras para el enemigo privado (*ἔχθρος* - *inimicus*) y para el público (*πολέμος*- *hostis*), dejando para estos últimos las connotaciones del enfrentamiento bélico. Es bastante plausible que esta interpretación no sea muy ajustada a la realidad. Véase la excelente crítica de Jacques Derrida (1998 [1994]: 107 – 129).

<sup>70</sup> En el comentario de Franz Hinkelammert: “El derecho aparece a través de la imposición sobre el enemigo y organiza jurídicamente el orden impuesto sobre el enemigo....No se trata de un conflicto en el interior del orden, sino por el orden. El orden nace del conflicto amigo-enemigo y, en consecuencia, de la guerra, sea ésta guerra civil o internacional. De una relación sin leyes nace la ley” (1987:238).

**caer bajo la decisión que ella instaure. Al estado moderno, considerado como unidad política, le corresponde el *jus belli*, la responsabilidad de determinar y decidir quién es el enemigo y combatirlo. v. La distinción es tanto para la política exterior como interior. Si bien muchas veces la distinción queda más clara entre distintas unidades políticas territoriales, la posibilidad real de la lucha dentro de contextos que privilegian la política interior, tiene como consecuencia que la política tenga como referencia la guerra civil (1984 [1932]: 47). Y aquí nuevamente decidir quién es el enemigo interno es procurar la capacidad del poder soberano de mandar.**

Estas cinco aristas permiten ver que la distinción de Schmitt fue útil para enfrentar sus dos problemas. Por un lado, hablar de amigos y enemigos siempre era un asunto de colectivos, de estructuras de orden y nunca un asunto netamente individual. Y por otro lado, recuperaba la decisión del soberano para fundar la norma al establecer que se necesitaba decisión soberana para delimitar al enemigo.

Dentro de esta visión, uno de los problemas que Schmitt más encaró frente al fenómeno del liberalismo, fue el intento de disolver al enemigo, convirtiéndolo en un simple adversario de la discusión o en un competidor de bienes en el mercado<sup>71</sup>. Ya se ha visto que con Adam Smith esto no era un intento lejano, sino más bien era la posibilidad misma para el funcionamiento del mercado, ya que éste necesitaba establecer el cambio del enemigo al extraño, según el escocés.

Para Schmitt, el “fin del enemigo” propuesto por el liberalismo había que rechazarlo por dos motivos. Por un lado, desde el liberalismo individualista no se podía obtener una visión política (1984 [1932]: 122), ya que siempre intentaba limitar el poder estatal y la capacidad de la decisión soberana. Esto sucedía a consecuencia que el sistema liberal tenía como principio y fin de su pensamiento al individuo y no a la sociedad en su conjunto.

Por otro lado, la lógica liberal actuaba especializando a los distintos sistemas de la vida humana y aislándolos unos de otros: “*el pueblo políticamente unido se convierte, por un lado, en “público” de los intereses culturales, por otro lado, en “personal” de empresa y de trabajo, y por otra parte, en masa de consumidores*” (1932: 123).

En ambos casos, el enemigo desaparecía, ya sea porque la especialización no producía integración colectiva o porque el socavamiento del poder estatal no producía la capacidad de distinción política.

Además, el liberalismo actuaba a través de núcleos corporativos, es decir, “*no hace sino servirse de una asociación contra otra a favor de individuos y de asociaciones sin responsabilidad política*” (1984 [1932]: 61). En este sentido, si bien el liberalismo actuaba conforme a una lógica individual y sobredimensionaba los efectos de la diferenciación, su estrategia pública de despolitizar ocurría en un contexto político – “*en la vida pública no gobiernan y dominan “órdenes” y regularidades abstractas*” (1984 [1932]:124) donde se beneficiaría a ciertas asociaciones y a la vez se perjudicaría a otras.

Schmitt se mostraba igualmente crítico con el concepto de “humanidad” que intentaba disolver la posibilidad fáctica de la distinción amigo y enemigo. Nuevamente se detecta un

<sup>71</sup> Para Karl Schmitt – en la descripción de Derrida – “*perder al enemigo no sería necesariamente un progreso, una reconciliación, la apertura de una era de paz o de fraternidad humana. Sería algo peor: una violencia inaudita, el mal de una maldad sin medida y sin fondo, un desencantamiento inconmensurable en sus formas inéditas, y así, monstruosas*” (1998 [1994]: 101) y en palabras de Hinkelammert interpretando al jurista alemán: “*sustituir la relación amigo – enemigo por una relación homogénea amigo – amigo resulta la peor amenaza de la convivencia humana*” (1987: 239).

doble movimiento: por un lado, la humanidad no podía ser un concepto político porque no le correspondía una unidad política de comunidad ni de status; y por otro lado, cada vez que se ocupaba el nombre de la humanidad para establecer una guerra, el hecho mostraba que “no es una guerra de la humanidad, sino una guerra en la que un Estado determinado trata de secuestrar en su favor, contra su adversario, un concepto universal, para identificarse con él” (1984 [1932]:85). La crítica política se mantiene hasta hoy para el caso de las narrativas de ataques a otras soberanías a favor de la igualdad y la libertad universal<sup>72</sup>.

Franz Hinkelammert, en el año 1987, actualizó la tesis de Schmitt sobre el encubrimiento que se hacía con el concepto de humanidad: “La humanidad y la paz es el mercado; el que se levanta en contra del mercado se levanta en contra de la humanidad y de la paz y, por tanto, el imperialismo liberal interviene con todos los medios para destruirlo precisamente en nombre de la humanidad y de la paz. Schmitt describe aquí un mecanismo perfectamente real. Los pasajes se leen como un análisis de la actual agresión de EE.UU. en contra de Nicaragua” (241). A veinte años, lo mismo sucede con el discurso sobre los ataques a las zonas de Medio Oriente, donde la política de la libertad intenta frenar al eje del mal<sup>73</sup>.

Ahora bien, detrás de esta distinción del amigo y el enemigo, muchas veces queda el sabor de que Schmitt sólo estaba preocupado por el enemigo. Ya en el prólogo de 1969, él respondió a las críticas sobre la falta de una teoría de la amistad dentro de la distinción. Sobre el diagnóstico que decía que el concepto de lo político, si bien trataba sobre la distinción amigo – enemigo, sólo se priorizaba una de las partes, él contestó: “El reproche que supone una primacía de la noción de enemigo es corriente y estereotípico. No tiene en cuenta que cualquier arranque de una noción jurídica procede, por necesidad dialéctica, de la negación” (Schmitt 1984 [1932]: 24).

Pues bien, esa dialéctica es difícil de encontrar. Al menos se hallan dos referencias interesantes. Primero, la definición propiamente tal: los amigos se definen como los “de igual manera de ser y aliados” (1984 [1932]: 34). Pero ¿a qué se refiere con “igual manera”? Podría sospecharse que tiene relación con la homología racial propia del nazismo o desde una interpretación benevolente, con el conjunto de costumbres y hábitos que conforman la eticidad de un pueblo, como en Hegel.

<sup>72</sup> En el prólogo de 1969 de su libro “El concepto de lo político”, Schmitt actualizaba su crítica a la visión humanitaria de la política después de la segunda guerra mundial. Con irónica referencia a los tratados de las Naciones Unidas sobre el derecho internacional bajo un contexto de guerra fría, Schmitt señalaba: “El acontecimiento y clara limitación de la guerra supone una relativización de la enemistad. Cualquier relativización de esta índole significa un gran proceso en el sentido de la humanidad. Mas no es fácil realizarlo, porque los hombres tienden fatalmente a considerar a sus enemigos como criminales...La proscripción de la guerra acotada al derecho internacional europeo, por reaccionario y criminal, de ninguna manera significa un progreso de la humanidad, si se desencadenaban en su lugar, en nombre de la guerra justa, enemistades revolucionarias de clases o razas, que ya no pueden ni quieren hacer la distinción enemigo y criminal. (Schmitt 1984 [1932]: 18) y más adelante “La guerra fría se burla de todas las distinciones clásicas... pero no se burla de la distinción amigo – enemigo, cuya lógica es su origen y su esencia” (Schmitt 1984 [1932]: 25).

<sup>73</sup> Sin embargo, Franz Hinkelammert ha mostrado que más allá del realismo que pudiera tener la tesis de Schmitt, al renunciar a la referencia de humanidad sólo está estableciendo un nuevo enemigo absoluto, aquel que determina que es posible usar y actuar con sentido por la humanidad. “Véase un caso tan simple como es la norma “no matarás”. El cumplimiento de esta norma en forma cabal es imposible. Pero este hecho no excluye que sea vigente como norma. Por tanto, el concepto humanidad no pierde su vigencia ni teórica ni práctica por la simple razón de que no sea factible” (Hinkelammert 1987: 247) y más adelante agrega: “el único camino es recuperar el concepto de “humanidad” como concepto englobante de los bandos en lucha; sólo por referencia a esa totalidad es posible conocer la realidad del enemigo. Es decir, hay que usar “humanidad” como concepto que corresponde a una totalidad empírica, aún sabiendo que el concepto no es realizable; solamente es un referente para interpretar y guiar la acción sobre esta realidad empírica” (1987: 248).

La segunda referencia focaliza el problema hacia una demanda de parte del orden colectivo hacia los individuos, lo cual lleva sorpresivamente a una particular teoría del sacrificio: lo que se exige al amigo es que sea capaz de sacrificarse por el orden colectivo, por el pueblo, *“la unidad política debe, en caso dado, exigir el sacrificio a la vida”* (Schmitt 1984 [1932]: 122). Desde aquí se funda una teoría en que el sentido de la distinción se forma no solamente en la capacidad real de llegar a matar al enemigo, sino también en la posibilidad de que los amigos den la vida por el orden: ser amigos significa que en algún momento se debe morir por el orden. Sólo así se tendrá política, sólo así la distinción tendría la radicalidad dialéctica que el mismo declaraba en 1969<sup>74</sup>.

Pero ¿a quién se le pedirá el sacrificio? ¿al que produce la distinción, al soberano, o al amigo? Si el sacrificio lo comete el soberano, el colectivo se queda sin la posibilidad de distinción y pierde fuerza la soberanía (porque finalmente la soberanía depende del soberano). Por ende, son los amigos los que deben sacrificar su vida por orden al colectivo. El soberano es el único que tiene el poder real de la libertad, el único que mantiene su individualidad.

Pero esta forma de definir la unidad política conduce a una contradicción en los propios términos de Schmitt, porque si la distinción entre amigos y enemigos era eminentemente política, y otros campos de la sociedad como el arte, la economía, incluso la familia y la propia vida privada, podían convivir afuera de esta esfera, en última instancia la decisión política no era ocasional, sino más bien planteaba la posibilidad efectiva del sacrificio total de la vida por la política<sup>75</sup>.

La contradicción se visualizaba más aún cuando el sacrificio exigido al hombre en la guerra era entendida en tanto su condición pública. En la vida privada podía seguir conviviendo incluso con el otro, el extraño, *“el enemigo en sentido político no tiene por qué ser odiado en la esfera privada y personal, y solamente en esa esfera tiene sentido que se ame a un enemigo”* (1984 [1932]: 39). Si eso era así, la distinción entre amigo y enemigo debía correr paralela y fuertemente a la distinción entre una esfera privada y pública. Porque si esta última se desvanecía ¿dónde estaban los enemigos?<sup>76</sup>

<sup>74</sup> A similar interpretación llega Karl Löwith: *“Schmitt para definir lo político a través del concepto de decisión soberana, se abstrae de todo ámbito central, entonces lo único que queda consecuentemente como finalidad de la decisión es la guerra que sobrepasa todos los ámbitos y los cuestiona, es decir, la disposición a la nada que es la muerte entendida como sacrificio de la vida por un Estado”* (2006 [1984]:57)

<sup>75</sup> Como lo plantea Löwith: *“oscilan de aquí para allá sus formulaciones decisivas de la distinción amigo – enemigo entre una enemistad (o amistad, según corresponda) comprendida de modo sustancial y otra comprendida de modo ocasional, de modo tal que uno finalmente no sabe si aquí se trata de índoles similares o diversas o sólo de quienes están unidos – a uno o contra uno – de modo ocasional. Sobre el fundamento oscilante de esta ambigüedad, Schmitt erige su concepto del ser político, cuya característica esencial ya no es la vida en la polis, sino solamente el ius belli”* (2006 [1984]:65).

<sup>76</sup> En la interpretación de Derrida: *“una primera posibilidad de deslizamiento semántico y de inversión: el amigo (amicus) puede ser un enemigo (hostis), puedo ser hostil frente a mi amigo, puedo ser hostil públicamente, y puedo a la inversa, amar (en privado) a mi enemigo. Y todo eso se seguiría en buen orden, de manera regular, de la distinción entre lo privado y lo público. Es otra manera de decir que allí donde esa frontera esté amenazada o sea frágil, porosa, discutible (con lo que designamos tantas posibilidades que “nuestro tiempo” acentúa y acelera de mil maneras), el discurso schmittiano cae por tierra, se arruina”* (1998 [1994]: 107) O como pregunta críticamente Karl Löwith: *“¿Pero acaso alcanza con esta caracterización antiliberal y puramente polémica de la decisión siempre propia para plantear con claridad, de algún modo, el problema – ni hablar de resolverlo- que consiste en que es siempre uno y el mismo ser humano indivisible quien es parte y toma parte de la situación política de su pueblo como de los asuntos de sus parientes cercanos y no en última instancia de sí mismo?”* (Löwith 2006 [1984]:65).

¿Cómo se constituye la conciliación entre vida privada y pública, en que se afirmaría la unidad del colectivo? ¿Cómo volver a preguntar sobre el amigo, sobre el otro lado de la dialéctica, si el amigo finalmente no tiene un fundamento en su propia individualidad? ¿Cómo reencontrarse en la vida privada, ahí donde no se debe odiar al enemigo? ¿Cómo hablar de amistad?

Para sintetizar el problema, hay que sacar las consecuencias de la argumentación de Schmitt, en la medida que deja aclarar el sentido que tiene el enemigo en la construcción del orden.

En primer lugar, el principio de la construcción del orden, que implica la distinción amigo y enemigo, se basa en una distinción clara entre quienes pertenecen a un “nosotros” y quienes pertenecen a un ellos. En todas sus letras, sólo existe enemigo donde un orden se instala frente a otro.

Segundo, la propia distinción requiere una fundamentación de un tipo particular de sacrificio: los amigos sólo pueden existir si comparten el sacrificio por el colectivo. En cierta medida esta es la reactualización del principio de fidelidad del pueblo frente a Yahvé y el Leviatán, en el cual se pertenece “a los amigos” en la medida en que se da la vida por el soberano. Esta es la tradición que fundamenta el orden social desde la propia estructura de poder. En esta legitimación, los ciudadanos deben depositar la confianza en el Leviatán para que éste asegure la continuidad del Estado. En este sentido, la distinción amigo-enemigo del decisionismo, sí tiene una teoría del amigo: son aquellos que se mantienen unidos en pos del poder del soberano y logran sacrificarse por el orden.

Tercero, el propio Schmitt no puede dejar de caer en contradicción al reconocer la distinción entre una vida privada y pública<sup>77</sup>. Al parecer el asunto no era tan fácil. Una teoría del sacrificio sólo lograba legitimar el orden público y dejaba sólo en su libertad de decisión individual al soberano. En este sentido, como dice Derrida, finalmente en esta teoría también era necesario replantear un principio de *philia* que integre a estos amigos (1998 [1994]:143-144) o como dice Löwith, “*a partir de esta diferencia entre dos totalidades igualmente originarias, de las que ninguna puede existir sin la otra, aparece como problema natural de la política el establecimiento de un orden comunitario que vincule la unidad*” (2006 [1984]:69).

Tanto una teoría del *philia* como una teoría del soberano son formas de afirmar el vínculo social. La primera se centra en la constitución de la polis y en el modo en cómo se pueden crear vínculos de reciprocidad y constitución del otro entre iguales (pero como se ha dicho antes, funcionaba excluyendo a ciertos grupos de la participación de la igualdad). La segunda afirma la unidad de la integración en la medida que sostiene la fidelidad y el sacrificio hacia un soberano, el cual tiene la capacidad de decisión y afirmación frente a sus súbditos. Para eso se necesita de algún mecanismo que asegure el sacrificio de la propia voluntad natural. En el pueblo hebreo fue la esperanza en el reencuentro con el Dios Amigo, en Hobbes la solución fue el miedo, en Schmitt una “igual manera de ser” y el sacrificio en la guerra. Sin embargo, la última solución no bastaba para crear un principio de integración que diferencie la vida privada de la pública, tal como podría pretender el jurista alemán.

Ahora bien, la democracia liberal contemporánea supuso un nuevo ataque hacia la distinción entre amigos y enemigos. De la permanencia de la discusión y de la continuidad de la distinción se avanza en esta tercera sección.

<sup>77</sup> El problema no aparece en Hobbes porque el parte de la base de la libertad y la pasión individual de los ciudadanos. La solución del miedo es efectiva porque sólo a partir de ella los individuos sacrifican su propia capacidad de gobernarse a sí mismos. El costo es su sacrificio personal.

### 3. La permanencia del enemigo

Franz Hinkelammert, en el año 1987, analizó la distinción entre amigo y enemigo dentro de los estados contemporáneos. Él distinguió dos lógicas de conflicto en las democracias contemporáneas. Por un lado, la relación amigo-opositor y por el otro amigo-enemigo. La primera es, ante todo, la relación gobierno-oposición en la cual la oposición hoy, se puede transformar en gobierno mañana, “*una relación pacífica amigo – oposición es solamente posible en el grado en el cual existe un acuerdo general sobre la vigencia del sistema social*” (1987: 235). No elimina la lógica amigo-enemigo sino que le da un contenido determinado, donde el mecanismo electoral resulta el medio adecuado para poder mediar el conflicto.

La segunda oposición no es definible gobierno-enemigo sino que exclusivamente como relación sistema social-enemigo. Enemigo es aquel que se opone al propio sistema social. Sólo dentro de esta estructuración es posible pensar la lógica amigo-oposición. En las dictaduras –señalaba Hinkelammert- aparece la lógica amigo-enemigo (el enemigo interno como se le llamó dentro de algunas dictaduras latinoamericanas a los “amigos de izquierda”) para asegurar el orden interno. Para las sociedades dictatoriales fue importante reconocer dónde estaba el enemigo o saber si efectivamente había desaparecido del mapa. En efecto, las dictaduras tuvieron una semántica basada en interpretar quienes estaban contra el sistema social y podían ser identificados –aniquilados– por el bien del orden.

La democracia, en cambio, tenía que modificar esta lógica en base a un acuerdo y consenso de cuál era el orden compartido y respetado por todos. Como dice Pablo Ruiz-Tagle, “*para la teoría republicana, a la vez democrática y liberal, no pueden existir enemigos, ya que a todos los individuos se les reconoce igual derecho a participar en el autogobierno de la sociedad*” (2006). Ahora bien, según Hinkelammert, en la democracia tampoco se puede olvidar que existe una lógica de amigo/enemigo como trasfondo. Ahora el enemigo se impone como el anti-democrático: los amigos demócratas contra los enemigos de la democracia<sup>78</sup>.

Para autores como Jeffrey Alexander, en la democracia moderna existiría un código que tendría como estructura discursiva un polo positivo, tanto a nivel emotivo (activismo, autonomía, racionalidad, sensatez, medida, auto – control, realismo, cordura) como en las relaciones de sociabilidad (abierto, confiado, crítico, noble, conciencia, veracidad, franqueza, ponderación, amigo) y en sus estructuras institucionales (regulación normativa, ley, igualdad, inclusión, impersonalidad, contractual, grupos sociales, oficialidad). En cambio, el código antidemocrático sería la oposición radical a esto, nuevamente en el plano emotivo (pasividad, dependencia, irracionalidad, imprudencia, desmesura, excentricidad, irrealismo, desvarío), en sus relaciones (cerrado, suspicaz, condescendiente, auto – interesado, codicia, falsedad, cálculo, conspiración, enemigo) e institucional (arbitrariedad, poder, jerarquía, exclusión, personalidad, lealtad adscriptiva) (2000: 147 – 151).

---

<sup>78</sup> Chantal Mouffe piensa que esta tensión más bien desaparece porque no hay oposición entre regímenes democráticos y totalitarios desde la década del noventa, es decir, se ha perdido la posibilidad de crear un marco de antagonismo en las sociedades occidentales. Y esto sería muy peligroso para la propia democracia porque otros discursos – como los de extrema derecha – empiezan a identificar nuevos enemigos internos a partir de criterios étnicos, nacionalistas o religiosos que desarman la libertad ganada en las democracias pluralistas (1999 [1993]:12-17). La misma autora señalaba que el triunfo de los partidos populistas de derecha era consecuencia de una debilidad del debate democrático (2007: [2005]:78). En el capítulo cuarto se volverán a algunas proposiciones de la autora.

Sin embargo, esta codificación de la democracia como inspiradora de un código positivo empezó a sufrir en los últimos diez años con el renacimiento de dos viejos enemigos.

El primero estaba en la figura del desintegrado y excluido que amenazaba a las fuentes de seguridad de las clases medias y altas. La seguridad frente a la delincuencia se daba como tópico para crear un nuevo referente de distinción, *“es ese sueño de espacio defendible, un lugar con fronteras seguras y eficazmente protegidas, un territorio bien marcado y legible, un sitio limpio de riesgo y especialmente de riesgos incalculables, lo que transforma a las simples “personas desconocidas” en elementos peligrosos, si no en claros enemigos”* (Bauman 2001 [2001]: 108). En las sociedades democráticas aparecía una demanda tanto por construir espacios de segregación –comunidades “ecológicas” o condominios con guardias o espacios alejados de los centros neurálgicos de la población. En el caso europeo, el extranjero - inmigrante que era antes bienvenido, ahora es rechazado y discriminado (Sennett 1998). También hubo una nueva demanda al Estado, para algunos países bastante vieja, por circunscribir territorios delimitados para las poblaciones peligrosas, es decir, delimitar al nuevo enemigo.

El segundo problema lo enfrentaban por afuera: el terrorismo y las guerras en nombre de la democracia. Si bien ésta es una característica de todo el siglo XX, desde los atentados del 2001 y especialmente a partir del *“Patriot Act”*, donde el Estado norteamericano consagra un plazo de cuatro años de poder absoluto del Estado en su lucha contra la inmigración y la disidencia política sin respetar garantías penales ni procesales (Riquert y Palacios 2003), el enemigo público se convierte en el desconocido interno.

Dentro de estos dos frentes sociales surge en el último tiempo, dentro de la teoría penal, el auge del “Derecho Penal del Enemigo”.

Günther Jackobs ha sido uno de los teóricos más importantes dentro de esta línea y ha puesto especial énfasis en formular un cuadro claro y pragmático para las sociedades contemporáneas democráticas. Y a pesar de la indignación que podría provocar un derecho para el enemigo, ya que todos deberían tener el mismo derecho según los regímenes democráticos, *“parece reconocerse por todos la existencia real de un corpus legal del enemigo en el Derecho Penal y procesal penal en la actualidad”* (Gracia 2005: 2).

El profesor Jackobs visualiza que el marco jurídico existente debería regular dos tipos de derechos: uno para los ciudadanos y otro para sus enemigos. Si bien es un sólo contexto jurídico, ambos derechos significarían algo distinto. El derecho penal del ciudadano mantiene la vigencia de la norma, el derecho penal del enemigo combate peligros.

El derecho del enemigo claramente delimitado sería menos peligroso, ya que en una perspectiva de Estado de derecho, entremezclar la normativa penal con fragmentos de regulaciones de leyes penales para el enemigo sería una forma irregular de mantener la seguridad. Es decir, se debe actuar contra los enemigos del sistema social no de manera espontánea o impulsiva, sino en base a reglas. Como bien ha señalado Gracia (2005), Jackobs considera necesaria la diferenciación para poder mantener la vinculación del derecho penal a la noción de estado de derecho.

Para Jackobs existe una larga tradición en cual la pena es una legítima defensa que se dirige contra el enemigo. Dependiendo de la fundamentación que se utilizaba, el sujeto al que se le dirigía la pena iba modificándose: Rousseau y Fichte vieron en los delincuentes

al enemigo, para Hobbes los que cometen traición y para Kant aquellos que no se dejan obligar en la constitución ciudadana<sup>79</sup>.

Jackobs define al derecho como el vínculo entre personas que son a su vez titulares de derechos y deberes. Los delitos sólo son posibles en una comunidad ordenada, quebrantamientos de las normas en un orden practicado. *“El estado moderno ve en el autor de un hecho normal, a diferencia de Rousseau y Fichte no a un enemigo que ha de destruirse sino a un ciudadano”* (Jackobs 2003:35). Y como apunta un comentarista, el delito del ciudadano, *“no aparece como principio del fin de la comunidad ordenada, sino sólo como irritación de ésta, como desliz reparable”* (Gracia 2005).

El enemigo aquí es una fuente de peligro o medio para intimidar a los otros. Son los terroristas, narcotraficantes, los que trafican con personas, etc. *“En lugar de una persona que de por sí es competente y a la que se contradice a través de la pena aparece el individuo peligroso, contra el cual se procede- en este ámbito: a través de una medida de seguridad, no mediante una pena – de modo físicamente efectivo: lucha contra un peligro en lugar de comunicación, Derecho penal del enemigo”* (Jackobs 2003: 21).

El resumen de este derecho es el adelantamiento de la punibilidad, el aumento de las penas y la relativización o supresión de garantías procesales (Cancio 2003: 105). El objetivo de esta legislación sería la exclusión o inocuidad del enemigo, su fin es la seguridad cognitiva de los ciudadanos (Gracia 2005).

La diferenciación clave que señala Jackobs es entre persona e individuo. Sólo es persona quien ofrece una garantía cognitiva suficiente de un comportamiento personal, y ello como consecuencia de que la idea de normatividad necesita de una cimentación cognitiva para poder ser real. El Estado puede ver personas que han cometido un error; en cambio, hay individuos que se les debe impedir – mediante coacción – que destruyan el ordenamiento jurídico. *“Un individuo que no admite ser obligado a entrar en un estado de ciudadanía no puede participar de los beneficios de la persona”* (Jackobs 2003: 35)<sup>80</sup>.

Por lo tanto, el derecho penal conoce dos polos. Por un lado, el trato con el ciudadano, donde se espera que éste exteriorice su hecho para reaccionar con el fin de confirmar la estructura normativa de la sociedad; y por el otro, el trato con el enemigo que es interceptado muy pronto en el estado previo y al que se le combate por su peligrosidad. El lugar de la vigencia de la norma, es ocupado por el peligro a daños futuros.

En términos generales la propuesta de Jackobs se ubica en lo que conceptualmente se ha llamado la expansión del derecho penal, en un contexto de percepción del aumento del riesgo y de la inseguridad (Cancio 2003: 73). Los fenómenos expansivos del derecho penal podrían resumirse en dos según la interpretación de Manuel Cancio:

---

<sup>79</sup> En Hobbes, a las leyes civiles del estado están sujetos únicamente los ciudadanos no los enemigos. Los castigos que están estipulados por la ley sólo son aplicables a los súbditos. Los enemigos, mediante su renuncia al pacto general de obediencia revelan no estar dispuestos a observar las leyes de la naturaleza. En Kant, la mera circunstancia de encontrarse un hombre en estado de naturaleza le convierte en enemigo, y ello es suficiente para legitimidad la hostilidad contra él, aún cuando no haya realizado una lesión de hecho, pues, “la mera omisión de hostilidades no es todavía garantía de paz” (la paz perpetua). Para mayor detalle véase Luis Gracia Martín (2005).

<sup>80</sup> *“El individuo como tal pertenece al orden natural; es el ser sensorial como tal y como aparece en el mundo de la experiencia. La persona en cambio, no es algo dado por la naturaleza, sino una construcción social que se puede atribuir al individuo. Persona es el destino de expectativas normativas correspondientes a roles, porque ser persona significa tener que representar un papel”* (Gracia 2005: 28).

A. El derecho penal simbólico, que hace referencia a que determinados agentes políticos tan sólo persiguen el objetivo de dar la impresión tranquilizadora de un legislador atento y decidido. El enemigo en este sentido cumple la función de apuntar a un chivo expiatorio que fomente mecanismos de seguridad. Por ejemplo, determinar cuáles son los barrios y poblaciones en las cuales residen los enemigos, y poder intervenir en aquellas zonas sin respetar garantías mínimas constitucionales<sup>81</sup>.

B. El resurgir del punitivismo, donde se efectúa un incremento cualitativo y cuantitativo del alcance de la criminalización, como único criterio de la política pública sobre seguridad, *“trazos de un vigoroso punitivismo exacerbado”* (Cancio, 2003: 85)<sup>82</sup>.

La teoría del derecho penal del enemigo indica, entre otras cosas, que la modernidad y los estados nacionales, las democracias republicanas y cosmopolitas, no han podido hacer desvanecer al enemigo: reaparece en el miedo, en la falta de seguridad, en la pérdida imaginaria de integración. Aparece en el poder de discriminar a ciertos grupos a través de la decisión soberana.

Hay que volver nuevamente al punto democrático: El proceso de crear un Estado de Derecho democrático tendría como principio el socavamiento del enemigo. Todos los individuos que se rigen por una determinada constitución son ciudadanos y ya no existe el enemigo. A diferencia de los regímenes autoritarios, todos los individuos pueden llevar a la plaza pública las situaciones perjudiciales de las cuales son víctimas, *“las instituciones representativas producen cierta información social con la que un régimen autoritario no podría contar”* (Manin 2003: 410).

Otros reclaman: el fin del enemigo es una ficción democrática que traería fatales consecuencias. Para los “amigos de izquierda”, el olvido del enemigo pareciera ser el fin la política, sería la tragedia de una sociedad que no quiere reconocer su conflicto inaugural: Oh enemigos, ya no hay más enemigos (Nietzsche). Sin antagonismo, no habría posibilidad de pensar en el cambio, se tendría el advenimiento de una sociedad sin posibilidad de enfrentar las diferencias, de socavar la hegemonía de las clases mandantes.

A esa crítica se le suma nuevamente la de aquellos que veían la privatización como el fin de la amistad, quienes observan en la democracia liberal a una sociedad que esconde a un individuo privatizado, como si resucitara Tocqueville y anunciara nuevamente: *“el individuo es el peor enemigo del ciudadano”*<sup>83</sup>.

***“Hemos perdido al amigo, se dice en este siglo. No, al enemigo, dice otra voz, en este mismo siglo que acaba. Y lo dos hablan de lo político, es esto lo que queríamos recordar”.* (Derrida 1998 [1994]:101).**

Bien lo dice Derrida, al parecer en el mismo siglo se ha efectuado el fin de la amistad y el fin de la enemistad, y por ende, el fin de la política. ¿Acaso no estarán las dos tradiciones desafiadas por un sentido de la individualidad que no permite un sentido de integración vía reciprocidad ni un sacrificio por el soberano? Hay que revisar los dos puntos de partida y mostrar que ambos están desafiados.

<sup>81</sup> *“El derecho penal simbólico no sólo identifica un determinado hecho, sino también a un específico autor, que es definido no como igual, sino como otro”* (Cancio 2003: 85).

<sup>82</sup> Cancio ha criticado la postura de Jackobs en la misma medida que Hinkelamert criticaba a Schimtt, ya que este derecho opera con un sentido pseudo religioso del enemigo, donde los individuos se pueden convertir en “archimalvados”, es decir, demonizando determinados grupos infractores (absolutizando diría Hinkelamert). A esto se le suma, como crítica constitucional, que el derecho penal del enemigo no es un derecho penal del hecho, sino del autor.

<sup>83</sup> Citado en Bauman (2001).

El fundamento de la *philia* debe hacerse cargo hoy en día de la posibilidad de la individualización en contextos en que esta última se hace más importante. No basta generar mecanismos de reciprocidad si no se reconoce el sentido de intimidad y autonomía que la modernidad despliega. En este punto, las experiencias que narraban Montaigne y Kant están más cercas, no sólo cronológicamente, sino también de la experiencia cotidiana de entender la amistad como una vía de despliegue de la subjetividad.

Pero a la vez, la propia individualización necesita un sentido de construcción de orden si se desea llevar a cabo. No hay autonomía sin un orden que le reconozca, no hay individualización sin los otros. Es por ello, que no es necesario acusar el sentido de un fin de la amistad, sino acaso preguntarse por la propia generación de orden que efectúa la amistad. Y cómo se verá en el próximo capítulo, el despliegue de la individualización ya no estará cerrado a un grupo varón, como ocurre desde Aristóteles hasta Kant, sino que se ha expandido a todos los grupos que han generado demanda de su propia autonomía, y eso también implica un desafío al tipo de amistad que se construye.

En el caso del antagonismo, hoy en día es más difícil afrontar un sentido de integración vertical, el sacrificio por el colectivo, si no se reconoce la perspectiva de derechos construidos por los regímenes democráticos y la destradicionalización que se efectúa en las sociedades modernas, socavando la posibilidad de efectuar un “nosotros” que asuma una posición compartida. En este punto, toda la tradición que sigue a Schmitt tiene que visualizar que hay un nivel de autonomía en la propia subjetividad que debilita la posibilidad de constituir demandas agrupadas a base del sacrificio hacia un soberano.

Pero a la vez, la propia democracia está desafiada por la incertidumbre y las trayectorias de inseguridad, que reafirman principios de exclusión a base de identificar a un enemigo común. Como lo muestra el derecho penal del enemigo, es más fácil levantar un papel hegemónico, a base de responsabilizar a un grupo de los males de la inseguridad e incertidumbre que la población vive, que responsabilizar a los propios mecanismos de integración que la sociedad desarrolla. De hecho, como lo muestran ciertos casos actuales de gobiernos europeos, tanto la pérdida de seguridad y empleo son mejor trabajados cuando se externaliza la responsabilidad frente a los inmigrantes que frente a la propia dinámica de integración de la política.

Por último, existe la posibilidad de recluir el sentido de la distinción amigo y enemigo sólo a una operatoria del campo político, donde lo que se juega efectivamente es la obtención del poder. Ahí el código del enemigo podría funcionar distinguiendo a los actores involucrados y permitiría realizar una de las formas de cohesión interna de los que formaría alianza. Esto funcionaría tanto a nivel interno, la estructura de partidos y gobierno, y en el nivel externo, en el poder del imaginario de la nación. Sin embargo, esto aún no diría nada sobre lo que Norbert Lechner llama la “dimensión cultural” de la política (Norbert Lechner 2004), donde se juega la posibilidad en una sociedad de trabajar su sentido de integración como su sentido del límite.

En el capítulo siguiente se pretenderá descubrir un concepto que ilumine la experiencia de la amistad y sea adecuado para responder a estos desafíos, tanto los de la construcción del orden público, propio de la antigüedad, como los de la constitución de la identidad personal, propios de la modernidad.

# Capítulo IV. Sin Fundamentos

*Todos somos fragmentos, no sólo del hombre en general, sino de nosotros mismos. Somos iniciaciones, no sólo del tipo humano absoluto, no sólo del tipo de lo bueno y de lo malo, etc., sino también de la individualidad única de nuestro propio yo, que, como dibujado por líneas ideales, rodea nuestra realidad perceptible. Pero la mirada del otro completa este carácter fragmentario y nos convierte en lo que no somos nunca pura y enteramente.*

**George Simmel (Sobre la individualidad y las formas sociales 1971: 337)**

*Por un lado, todo orden opera a base a exclusiones. La comunidad establece los límites del “nosotros”, proscribiendo de jure o marginando de facto a “los otros”. Por otro lado, la democracia se fundamenta en un postulado de universalidad, concretado en la declaración de los derechos humanos. ¿Cómo compatibilizar las exclusiones y un principio legitimatorio? No hace mucho, las democracias excluían a jóvenes, mujeres, pobres y locos. Hoy, la exclusión legal de la mujer es considerada ilegítima. ¿Y la marginación táctica del pobre? ¿Y la proscripción constitucional de una posición anti – sistema?...Las preguntas indican el carácter histórico de los límites. Se trata de construcciones sociales cuya legitimidad legal depende del horizonte cultural de cada sociedad. Veamos cómo opera esa delimitación entre quienes pertenecen a determinada comunidad y quienes están excluidos.*

**Norbert Lechner (Cultura Política y Democratización 1984b: 253)**

## 1. Los límites

El camino recorrido por el lector hasta este último capítulo, debería permitirle distinguir dos constelaciones históricas del sentido filosófico de la amistad. La primera se fundamenta en una reciprocidad que se sostiene en un bien común, propia de aquellas ideas del mundo antiguo que privilegiaban el orden. Amistades perfectas en virtud: Aristóteles, Cicerón, Tomás de Aquino. La segunda basada en la intimidad y la individualidad, propia de aquellas ideas del mundo moderno en que se privilegia el punto de partida del sujeto y su libertad. Amistades verdaderas que se atraen y respetan: Montaigne, Kant, Smith.

En el capítulo anterior se observó que para fundamentar el orden político partiendo desde el punto de vista de la amistad, era distinto a hacerlo desde el lado la enemistad. Partir desde el enemigo era una búsqueda de seguridad y demarcación de límites por parte de los “amigos”, y una teoría del sacrificio que resguardará tanto el orden (el pacto de la alianza y el Leviatán) como la estabilidad del futuro. Y en tanto teoría sacrificial del orden, destituía de libertad al individuo.

A partir de estos recorridos y estas constelaciones, se quiere mostrar cómo la subjetividad y la reciprocidad son parte de la experiencia de la amistad, y por ende, se necesita una conceptualización sobre este vínculo que reconozca ambas dimensiones. No sólo históricamente su definición se ha movido entre un polo y otro, sino que el

reconocimiento tanto a la individualidad como al orden forma parte de la propia experiencia del vínculo. Si bien en la sociedad moderna, la importancia de la identidad personal enfatiza el polo de la subjetividad, la historia de la amistad está atravesada por la tensión entre lo particular y lo general, ya que es propio de ella vincular ambas experiencias. De hecho, en la sociedad griega o romana no habría sido posible pensar sobre la amistad y el orden, si primero no hubiera habido una experiencia cotidiana y singular del vínculo.

La propuesta que se sugiere continuación tiene varias consecuencias de método. Por un lado, habrá que reconocer los límites de la experiencia subjetiva; por otro, se analizará el tipo de reciprocidad que acontece en la amistad, que no sacrifica el componente subjetivo. Ambos conllevarán un alejamiento de las formas tradicionales por las cuales se ha pensado la amistad.

Ahora bien, este camino comienza con bastantes dificultades, porque tanto la esfera privada como el campo de la reciprocidad tienen elementos que imposibilitan pensar a la amistad en toda su radicalidad. Desde el lado del sujeto, la amistad puede llegar a ser vista sólo como un vínculo voluntario que se apoya en la autosuficiencia del individuo, donde los amigos son una opción más dentro del mercado de las relaciones sociales (“los amigos se eligen”). Por el lado de la reciprocidad el peligro es doble, la amistad puede recaer en la obligatoriedad y en los parámetros de la familia, donde los amigos se vuelven hermanos, o en una variante de vinculación sin sujeto, una reciprocidad sin dependencia, donde los amigos sólo se encuentran en la muerte. Se analizarán con mayor detención estas dificultades para entender el desafío que recorre esta propuesta.

Una de las formas más comunes de definir a la amistad actualmente es describirla como una relación voluntaria. Como afirma Doyle y Schmitt (2002) la mayoría de los autores contemporáneos presentan a la amistad como privada, voluntaria y que acontece entre individuos autónomos (2000:2-3). Los amigos son parte de una elección privada donde el sujeto va optando entre distintas alternativas que vínculos privilegiar.

¿Se eligen los amigos? En su expresión más concreta, la amistad es una experiencia, un acontecimiento. Los individuos se encuentran con distintas personas en el curso de sus vidas, con pocas posibilidades de elegir el contexto y las personas que están en él. En este sentido, los amigos son parte de la historia de cada persona, y efectivamente hay un tipo de elección en estas trayectorias, cuando los sujetos se van alejando de algunas amistades y fortaleciendo otras. Pero en el momento inicial de la relación, ahí donde todo comienza, (si es que se pudiera recordar aquel momento), no hay elección posible, cada persona es situada por los espacios donde vive y por su trayectoria biográfica. Por eso las amistades son encuentros, no opciones de mercado.

El hecho que las amistades conformen un momento importante de las biografías de las personas y sean elementos importantes de la construcción de la identidad de las personas, ha llevado a varias confusiones y errores. Por ejemplo, Cocking y Kennet (1998) han mostrado que la idea que la amistad contenga *una apertura en relación al otro*, puede llevar a un doble error conceptual.

**a) Por un lado, aquellos que sostienen que en la amistad uno se ve reflejado en el otro, es decir, uno busca reflejarse en el amigo (*the mirror view of friendship*). Según los autores, la teoría del espejo es una extensión del amor de sí mismo (*descubro mi ser interior en el reflejo del otro*) y por ello reduce la importancia de la relación en sí misma, al “sobredimensionar la autosuficiencia del yo” (1998: 503). b) Por el otro, aquellos que afirman que en la amistad uno se abre a los amigos cercanos, compartiendo información privada (*the secret view of***

**friendship). Si esto fuese cierto, en el caso de la atención clínica del psicoanálisis se formarían díadas de amigos, que está lejos de ser el caso. Como decía Žižec: “Tal vez el aspecto que caracteriza a la verdadera amistad es precisamente el saber tácitamente cuándo detenernos, sin traspasar un cierto punto y “confiarle todo” a un amigo. Le decimos todo a un psicoanalista, pero, precisamente por eso, nunca puede ser nuestro amigo” (1999 [1997]: 34).**

El punto más importante para Cocking y Kennet (1998) fue mostrar que el yo imbricado en estas definiciones era una cosa discreta y estática. Y efectivamente con estos ejemplos, ellos lograron apuntar bien las incapacidades de las visiones actuales que intentan comprender el vínculo amistoso a partir de un yo autosuficiente. En el primer caso, el espejo reduce la reciprocidad que se produce en el encuentro, en el segundo se parte de una imagen simplista de la creación de intimidad.

Según David Kahane, una de los errores frecuentes de las teorías de la amistad contemporáneas es que parten de una visión en que “la apertura del yo hacia el otro” implica un conocimiento explícito y abierto del otro. Para este autor la clave es levantar la idea que el otro nunca se conoce perfectamente (*the opacity of others*), “una adecuada aproximación debe conocer y hacer espacio a esta opacidad” (1999:277).

Para Kahane (1999) hay que evitar pensar que la amistad sólo se conforma por orientaciones o disposiciones particulares, o por alguna cualidad de los amigos que explica la unidad del vínculo (la etnia, la religión, la nación, el bien común). La primera hace recaer la amistad en un proceso evaluativo de las cualidades del carácter, la segunda dejaría sin fundamentar la propia reciprocidad de la relación.

Estas diversas críticas sirven para iluminar que las definiciones contemporáneas de las amistades parten de la base de un principio de autosuficiencia del individuo y no reconocen lo que la propia relación conforma. Es decir, si se parte sólo desde la explicación particular nunca se podrá explicar que es lo que sostiene al individuo en la amistad. En su agregado más básico, la amistad no se juega en su status psicológico sino que es un proceso fundamentalmente relacional que se despliega en el encuentro con el otro y ante el otro.

Si se ingresa al polo de la reciprocidad, los problemas se vuelven más difíciles de visualizar y por ende, más arduos de sortear.

En general, las teorías de la reciprocidad han partido de una premisa básica: el vínculo social construye una necesidad de dependencia que no es posible de evitar. ¿Qué es la reciprocidad? Un modelo de dependencia que une a los elementos de la relación. Como dice Sennet: “*el vínculo social surge básicamente de una sensación de dependencia mutua*” (2004 [1998]: 146).

Lo anterior, se visualiza con mayor fuerza a la luz de los trabajos de la antropología, especialmente en las obras de Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss y Marshall Sahlins. Una pequeña mirada por las tesis de estos autores sobre la reciprocidad, permite situar los tipos de dependencia que surge en estas relaciones.

En la clásica obra “*Essai sur le don*” (1925), Mauss analiza el intercambio primitivo, desde una serie de donaciones recíprocas que se articulan en tres momentos: el dar, el recibir y el devolver. El inicio de la relación conlleva el signo de la gratuidad, pero conlleva la obligatoriedad para el que recibe de devolver lo donado. En este sentido, la reciprocidad conforma un ciclo de dependencia para aquellos que entran a la relación. Ahora bien, no se explica fácilmente porque existe una conexión entre el momento inicial y la devolución que se produce al final del intercambio. Como apunta Bolstanki (2000 [1990]: 200) en el

mecanismo de la reciprocidad – dar, recibir, devolver - existe una tensión entre la gratuidad del don inicial y la exigencia del intercambio final.

La solución que Mauss propone para este problema es el poder de un espíritu sobre los objetos que sintetiza la unidad del don, es decir, la unidad entre lo dado inicialmente y lo devuelto posteriormente, se explica porque hay una fuente de energía que permite que los objetos salgan, circulen y finalmente regresen: *“aplicando a los cuerpos aislados, únicos que están presentes, una fuente de energía que opera su síntesis “se puede probar que las cosas objeto de cambio...tienen una virtud que les obliga a circular, a ser entregadas y devueltas”*” (Lévi-Strauss 1971 [1950]: 32 – la cita al interior es de Marcel Mauss).

Lévi–Strauss aceptó la idea básica de la reciprocidad obligatoria – el circuito de dar, recibir, devolver – aunque lo despojó de cualquier idea “mística y afectiva”. Para el padre de la antropología estructural, el circuito se afirma básicamente a partir del principio de intercambio. Bolstanki lo reafirma: *“el llamado don no es otra cosa que un intercambio”* (2000 [1990]: 201).

La propuesta de Lévi–Strauss sobre el sentido de la reciprocidad pareciera ser inobjetable: cada vez que se recibe algo gratuitamente se siente obligación de devolverlo por un mecanismo general de intercambio. Esto no es sólo válido para el intercambio primitivo, también ocurre en las sociedades modernas: *“Apenas es necesario señalar que los regalos, así como las invitaciones, que también son, aunque no en forma exclusiva distribuciones liberales de alimento y de bebida “se devuelven”; entonces también aquí estamos de lleno en el dominio de la reciprocidad”* (1998 [1966]:95).

Al revisar una de las clásicas obras del antropólogo francés *“Las estructuras elementales del parentesco”* (1966, en su segunda edición), el lector se da cuenta que la perspectiva de la antropología estructural, es ubicar a la reciprocidad como una estructura mental universal situada como *“la forma más inmediata que puede integrarse la oposición entre yo y el otro”* (1998 [1966]:125). Es decir, la reciprocidad funciona como mecanismo de integración o fusión. En los sistemas de parentesco la prohibición del incesto visualiza muy bien esto, ya que la prohibición es menos una regla que *“prohíbe casarse con la madre, la hermana o la hija, que una regla que obliga a entregar a la madre, la hermana o la hija a otra persona. Es la regla de la donación por excelencia”* (1998 [1966]:558). El principio de reciprocidad asegura que las diversas familias entreguen a las mujeres como principio de integración de la comunidad como un todo.

Pero, ¿modifica algo que la inscripción del mecanismo de reciprocidad se dé en la relación de amistad? ¿Es la amistad un mecanismo de fusión que genera obligaciones? Para empezar a contestar esta pregunta, se puede observar la obra *“Economía de la Edad de Piedra”* (1974) de Marshall Sahlins, donde se reconocen tres tipos de reciprocidades: el modelo generalizado, el equilibrado y el negativo.

La reciprocidad generalizada o de solidaridad, se refiere *“a transacciones que pueden ser consideradas altruistas, transacciones que están en la línea de la ayuda prestada y, si es posible y necesario, de la ayuda retribuida”*(Sahlins 1983 [1974]: 212). Son los deberes de parentesco y los intercambios de hospitalidad y generosidad. Aquí la obligación de devolver –el sentido de dependencia– no estipula tiempo, cantidad o calidad: *“la expectativa de reciprocidad es indefinida”* y más adelante: *“el hecho de recibir bienes establece una obligación difusa de reciprocidad cuando le sea necesario al dador y/o posible al receptor. Es aquí que la devolución puede ser muy rápida, pero también no efectuarse nunca”* (ídem). Aquí uno podría suponer que la construcción de la dependencia es gratuita e infinita, y situar las relaciones de amistad como un caso más de reciprocidad solidaria. Más ¿significa esto

que la reciprocidad en la familia y en la amistad tienen el mismo sentido de dependencia? ¿Y significa esto que en la amistad siempre hay gratuidad?

Para Sahlins, la reciprocidad equilibrada –el segundo tipo- es la que produce el intercambio directo y que consiste en la entrega habitual del equivalente de lo recibido sin demoras. Sitúa aquí a las transacciones de matrimonio y el comercio primitivo, sumado a los tratados de paz y los pactos de amistad (como sistemas institucionalizados de relaciones que se ejemplificaban, según algunos autores, en las prácticas primitivas de instauración de vínculos entre pares o pueblos). La reciprocidad equilibrada es “menos personal y más económica”. Aquí puede existir una segunda variante para entender a la amistad dentro de la reciprocidad, que puede recordar a Hobbes, los amigos sirven para lograr ganancias, ventajas frente al resto y un marco de seguridad para los que entren en la relación.

Por último, la reciprocidad negativa es la que se produce en las instancias donde existe intercambio con el fin de conseguir ventajas utilitarias sin sacrificio: el intento de obtener algo a cambio de nada. Si no hay sacrificio ¿es posible la amistad o sólo utilidad y ganancias individuales?

El modelo de Sahlins se concentraba en la idea de que “*la reciprocidad se inclina hacia el polo de la generalización por el parentesco cercano y hacia el extremo negativo en relación proporcional a la distancia al parentesco*” (1983 [1974]:214). Al parecer, la mayor gratuidad se produce en el hogar, en la hospitalidad del vínculo de parientes. A mayor distancia se encontrará la posibilidad del subterfugio, del robo, en fin, de la inseguridad de lo extraño.

Pero ¿dónde encontrar la amistad? ¿Subsumida a la hospitalidad inherente de la familia? Uno de los problemas para visualizar la amistad dentro de estos modelos de reciprocidad, es que siempre el punto de origen lo establece la familia, el parentesco. Los amigos entran en un acuerdo de reciprocidad gratuita cuando se convierten en hermanos. Este ha sido la deconstrucción del concepto de amistad en el trabajo de Derrida (1994), en el cual se establece que toda la tradición filosófica comprendió la amistad desde el vínculo familiar.

Siguiendo esa línea de trabajo ¿No habrá que visualizar la amistad desde fuera del parentesco, de la fraternidad de los hermanos? ¿No habrá que despojarse de un modelo que genera la obligatoriedad del vínculo? ¿Dónde se desarrolla la subjetividad en un modelo en el que el vínculo sólo genera obligaciones y dependencias? ¿No habrá que abandonar la reciprocidad para entender la amistad?

Existe un tipo de planteamiento que no desaloja a la amistad de la reciprocidad, pero sí de la dependencia. Por ejemplo, en el trabajo de Maurice Blanchot, se definía a la amistad como una relación sin dependencia: “*Debemos renunciar a conocer aquellos a quienes algo esencial nos une; quiero decir, 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*” (2007 [1971]: 266). ¿Por qué desaparece la dependencia aquí? Para Blanchot, porque no existe un sujeto, una subjetividad de la cual se dependa. No existen los términos de la relación, sólo la relación misma. No se puede hablar de ellos, no se puede experimentar su propia subjetividad, sólo hablarles.

Para intentar explicar esta idea vamos a observar la teoría de la comunidad de Roberto Esposito, que en parte llega a la misma propuesta: fundar la comunidad fuera de la

subjetividad, fuera de lo propio, donde ya no existe un sujeto. Esta vía está legitimada porque el propio Esposito igualará a la amistad con la comunidad (Esposito 2007)<sup>84</sup>.

El trabajo de Esposito “Communitas: Origen y Destino de la comunidad” (1998) es una búsqueda etimológica y filosófica con el fin de encontrar aquello que es lo “común”. De hecho, el texto parte diferenciando lo “común” de lo “propio”, o mejor dicho, mostrando que lo propio termina ahí donde empieza lo común: *“Es lo que concierne a más de uno, a muchos o a todos, y que por lo tanto es “público” en contraposición a privado, o “general” (pero también colectivo) en contraste con particular”* (2007 [1998]:25). Sin embargo, eso abarca sólo un posible significado del término (lo común de lo comunitario).

El segundo significado se lo da su sufijo, el “*munus*” que refiere a un intercambio obligatorio, tal como se veía en Mauss y Leví – Strauss, que refiere al don que se da y a la obligación que procede a devolverle al otro lo dado, a la gratitud que exige una nueva donación. En fin de cuentas, el modelo clásico de la reciprocidad. Pero surge nuevamente el problema que aparecía en Mauss ¿Qué cosa tienen en común los miembros de la comunidad? ¿Qué es lo que asegura la obligación y la dependencia? Por el primer significado, lo común, se sabe que no es una propiedad a intercambiar y por tanto, infiere Esposito, es una falta, una deuda: *“Communitas es el conjunto de personas a las que los une, no una “propiedad”, sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un más, sino por un menos, una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quién está “afectado”, a diferencia de aquel que está “exento” o “eximido”* (2007 [1998]:29-30).

La tesis de Esposito sobre esta modalidad carencial de la reciprocidad, propone un buen marco para comprender los vínculos de amistad, y probablemente al detectar esa falta, esa ausencia, esa deuda, *“ese vacío, esa distancia, ese extrañamiento”* (2007 [1998]:31), tenga bastante razón al igualar la comunidad a la amistad.

Ahora bien, para Esposito, los sujetos en la comunidad no se pertenecen a ellos mismos, no son dueños de sí mismos, por que la deuda que tienen con el otro, los expropia de su propiedad de sí. *“En términos más precisos, les expropia, en parte, o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad (...) Una despropiación que invierte y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse.”* (Ídem).

En este sentido, y para no caer en una teoría sacrificial como la de Hobbes, él descarta la idea que la comunidad es un “cuerpo” donde se reconocen todas las voluntades individuales, y también evita sustentar una reciprocidad en la libre gratuidad, en la que todos los individuos se identifican pero a la vez se separan: *“La comunidad no es un modo de ser – ni menos aún, de “hacer” – del sujeto individual. No es su proliferación o multiplicación. Pero sí su exposición a lo que interrumpe su clausura y lo vuelca hacia el exterior, un vértigo”* (2007 [1998]:32). El hombre en la comunidad se disuelve, la *communitas* es más bien la nada, en ella la *“subjetividad corre el riesgo de precipitarse y extraviarse”* (2007 [1998]:33).

Importante es señalar que el punto inverso de la *communitas* es la *innmunitas*, en la que los individuos no reconocen la deuda inicial, ya que se desvinculan mutuamente (el

---

<sup>84</sup> Si bien en el texto del año 1998, que se va a analizar a continuación, él declaraba que la comunidad no podía ser igualada a la amistad (2007[1998]:36), en el texto electrónico del año 2007 “Figure dell’amicizia” declaraba: *“si amistad no es nada de esto, si no está representada por ninguna de estas figuras – amor, fraternidad, tolerancia - ¿cuál es su verdadero nombre? ¿Cuál será la figura más propia y más intensa? Personalmente, para responder a esta pregunta sobre el significado y la esencia de la amistad, daré el nombre de la comunidad”* (2007). Agradezco la traducción del italiano a Stefano Palestini.

pacto inicial de Hobbes), y logran poner límites que aseguren una seguridad conforme a su propiedad. En este sentido, el contrato es ante todo lo que no es don y reciprocidad. El individuo se afirma en su propiedad sólo cuando logra inmunizarse de los demás.

Como se ve, Esposito pretende vaciar de subjetividad a la reciprocidad, y a la vez, no caer en un principio sacrificial como el de Hobbes que sólo logra aislar a los sujetos unos de otros. Pero además, el italiano pone en guardia del gran peligro de las teorías comunitarias que desean volver a llevar el vacío de la deuda con lo propio – con la etnia, la religión, lo nacional – en un retorno a lo más originario: *“Una vez que se le identifica – con un pueblo, una tierra, una esencia-, la comunidad queda amurallada dentro de sí misma y separada de su exterior, y la inversión mítica queda perfectamente cumplida”* (1997:45).

Sin embargo, ¿es posible pensar la experiencia de la deuda, sin una experiencia de lo propio en la deuda, de lo que “yo debo” y me responsabilizo de ello? ¿Es posible ponerse en el riesgo del vacío, sin antes mirar el desfiladero de lo común, a partir de la propia experiencia personal? Esposito cree que sí y lo fundamenta a partir de Bataille.

Esposito recuperará un sentido de comunalidad con George Bataille, ya que con este último autor, el italiano reconoce una experiencia de lo común que lleva más allá del sujeto, más bien, que pone al sujeto fuera de sí. ¿Dónde, en qué experiencia sucede esto? En la muerte, única experiencia donde se destituye de toda subjetividad, pero perdura la comunidad. En la muerte no hay experiencia de sujeto, éste no se puede presentar, falta a sí mismo, pero perdura todo el principio de lo común: la distancia, el vacío, el extrañamiento, la deuda infinita.

La relación entre Bataille y Blanchot es idéntica en este punto, y como ha señalado Derrida (1994) ambos pertenecen a una tradición que destituye de “nombre propio” a las relaciones de amistad. ¿Pero, es necesario llegar tan lejos? ¿Es sólo con la muerte donde se afirma el principio de integración de la deuda? ¿Y qué sucede con la experiencia concreta, con la historia del sujeto? En las interrogantes de Derrida: *“¿Qué es el ser en común cuando éste le viene a los amigos sólo a partir de la muerte? ¿Por qué llamaré amigo a este extranjero (pues es de este extranjero absoluto del que estamos hablando, aunque sea el extranjero vecino, el extranjero en mi familia) y no a este otro? ¿Por qué no soy amigo de no importa quién?”* (Derrida 1998 [1994]:328-329).

Las palabras de Esposito sobre la amistad son claras y evidentemente problemáticas en este sentido: “Qué lo que obliga, digo, no en un sentido de apropiación ni tampoco de genérica tolerancia, sino que lo obliga en el sentido profundo de una deuda originaria en la cual está en juego toda su responsabilidad, e incluso la misma vida. Donde esto que está en juego – he aquí el sentido más radical y extremo de la *communitas* – no es la reducción del otro al sí mismo, ni la disolución del sí mismo en el otro, sino la posibilidad que el uno y el otro estén en una relación de absoluta reciprocidad que haga universal su misma diferencia: una reciprocidad en–la diferencia y de–la diferencia. Esta y sólo esta – la armonía entre los distintos, la unidad de los diferentes- sería la figura de la verdadera amistad, la verdadera figura de la amistad” (Esposito, 2007).

El desafío propuesto por esta filosofía de la muerte es grande, más pierde referencia a cuatro grandes posibilidades de la experiencia subjetiva. Antes de indicar cuáles, no hay que dudar en pensar que la experiencia subjetiva es recuperable, o más aún, nunca ha abandonado la amistad, más bien se la ha igualado a lo propio, como si lo subjetivo perteneciera sólo a la imagen que concedió Locke o Hobbes. Uno de los grandes problemas del pensamiento de la filosofía política, es que leen lo “propio” desde estos autores, y no

reconocen la historia y la “experiencia cotidiana” de la subjetividad, tal como se pudo dar en Montaigne o en Goethe.

Ahora bien, ¿cuáles son las cuatro grandes posibilidades que se pierden? Primero, se pierde la referencia a la responsabilidad que se hace cargo de la propia deuda, del vacío. En la amistad de los vivos, aún queda la responsabilidad con el presente, con esa deuda del convivir cotidiano que se realiza en el día a día, que abre la posibilidad de actuar con otros y encarar a otros. Segundo, se pierde referencia a la experiencia del fracaso. La verdadera amistad que se logra más allá de la muerte, tiene sólo en cuenta las amistades perfectas, los amigos eternos, que plantean el infinito eterno de la reciprocidad. En la muerte, adiós a la historia, a la traición, al quiebre, al conflicto entre los amigos: con Esposito se encuentra uno con la armonía sin disenso, perfecta y sin ruido, porque en la muerte no se puede anteponer “mi” disenso. Tercero, se pierde referencia a la diferencia concreta, cotidiana, en la cual se vive. La muerte sólo muestra referencias absolutas. La muerte sólo mantiene una diferencia absoluta ya que el vivo y el muerto son completamente diferentes, y es por ello que no pueden entablar una amistad en su radical individualidad, no pueden reconstruir un tiempo, una conversación, una igualdad en la diferencia. Cuarto, la muerte no tiene historia, y la amistad sólo es posible de pensarla en el tiempo, en la historia de los encuentros. Y esto también cabe para la subjetividad, ella tiene una historia, tanto social como individualmente.

Hay que entender e iluminar la relación de amistad, no en el individuo auto – suficiente, no en la reciprocidad de los hermanos, de la familia, no en la reciprocidad de la muerte. Hay más bien que visibilizar en la propia experiencia de la amistad un tipo de reciprocidad que mantiene en pie la subjetividad.

## 2. La (im)probabilidad de la amistad

Si se desea seguir el camino que media la subjetividad y la reciprocidad en la amistad, sin volcarse a ninguno de los desfiladeros que se han aparecido en el recorrido, es necesario situar la experiencia de la amistad en tanto relación social. En esta segunda sección, de la mano de cierta tradición alemana, se intentará definir un tipo de vacío, un tipo de deuda que mantiene en pie la subjetividad. Se partirá con el apoyo de Max Weber y se abrirá paso más profundamente con la ayuda de Georg Simmel, ambos sociólogos alemanes de principios de siglo.

El espacio de la amistad se constituye, analíticamente, dentro de lo que Max Weber definió como una relación social: “por relación social debe entenderse una conducta plural – de varios – que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente referida, orientándose por esa reciprocidad. La relación social consiste, pues, plena y exclusivamente, en la probabilidad de que se actuará socialmente en una forma (con sentido) indicable” (1992 [1922]:21).

Para Weber las amistades son relaciones sociales. No pertenecen a las acciones individuales, sino que operan en el campo de la reciprocidad. Ahora bien, el concepto de relación social deja abierta la posibilidad de determinar el contenido de esa reciprocidad; para el alemán, es indiferente la probabilidad en que descansa la relación y el tipo de contenido que ésta ocupa. En este sentido, la amistad se inscribe dentro de ese vacío, de esa probabilidad, de esa experiencia que puede o no ocurrir. Para Weber, lo que determinará esa probabilidad, ese vacío de contenido, será el tipo de intercambio que se genera en la relación.

Sin embargo, la obra de Weber avanza especificando relaciones sociales que adquieren un grado de abstracción institucional como el caso de las asociaciones o la burocracia, o el Estado y la iglesia. La amistad se pierde en estos entramados institucionales, y esto no es un problema de Weber, sino una señal para entender la amistad. De hecho, el que no aparezca en estos lugares, ayuda a extraer dos interpretaciones. Primero, la amistad no aparece en el orden institucional. La amistad está fuera del contrato, de la ley. Segundo, la amistad está fuera de los roles. Las instituciones, habrá que recordar, no sólo traen reglas y leyes, sino también especificaciones de posiciones de roles (rector, profesor, alumno). Pues bien, la amistad parece desaparecer dentro del sistema de roles. Como diría Derrida, la amistad siempre tiene nombre propio.

Se puede seguir avanzando con la tradición alemana, si se analiza parte de la obra de otro gran maestro alemán como Georg Simmel. Él fue el primer sociólogo en interpretar la sociedad desde el campo de relaciones, sin dejar de lado la vivencia subjetiva de los actores. A través de sus estudios sobre el extranjero, la cultura subjetiva y objetiva, la conformación de la ciudad - entre muchos otros - fue el primero en intentar darle a la sociología un fundamento en el campo de las experiencias de los individuos, sin dejar de aproximarse a ellos dentro de las constelaciones históricas que el propio orden social contenía. Simmel es el padre de la "sociología de los individuos".

Simmel, al igual que Weber, ve sociedad allí donde varios individuos entran en acción recíproca<sup>85</sup> (Simmel 1971 [1908]: 94). En estas recíprocas se realiza el paso del individuo a la sociedad y en ellas se da la posibilidad de pensar una unidad con sentido, "*pues unidad en sentido empírico no es más que acción recíproca de elementos*" (1908 [1971]: 95).

El autor, reconoce que este tipo de unidades pueden tener diversos grados, resultando distintos procesos de socialización -algunos más complejos que otros- y formando unidades sintéticas cada vez más grandes en el tiempo. En ese sentido, como toda la sociología moderna, Simmel reconoce un desacoplamiento mayor en la modernidad entre individuo y sociedad.

Sin embargo, él no deja de sospechar que esta mirada deja en vano la tarea de explicar el proceso de conformación de la sociedad, tanto a nivel grupal como individual. Para Simmel, la sociología no debe sólo explicar cómo se construye la forma de la socialidad, sino también debe insistir en interpretar la forma en que se construye la individualidad: "*Tanto para el concepto histórico como para la valoración y formación, el individuo y la sociedad son conceptos metódicos; puede ocurrir que se reparten entre sí el material de acontecimientos y situaciones dado, o también que contemplen su unidad (que no podemos concebir inmediatamente) desde dos puntos de vista distintos*" (Simmel [1971] 1908: 107).

Según el sociólogo, el punto de cruce para visualizar tanto la independencia, como la dependencia del individuo en sociedad, ocurre en el proceso de socialización (*Vergesellschaftung*), donde la coexistencia aislada de individuos adopta formas determinadas de cooperación y colaboración, que caen bajo el concepto de acción recíproca. En la socialización, "*el sujeto no se encuentra aquí frente a un objeto del que va adquiriendo gradualmente una idea teórica, sino que la conciencia de socialización es inmediatamente la que sustenta y encierra su sentido interno*" (1971: 81).

Ahora bien, todo lo que sea capaz de originar la acción sobre otros individuos o la recepción de sus influencias, es el contenido o la materia de socialización. En este punto, al igual que en Weber, la especificidad de la relación de amistad sería el contenido o la

<sup>85</sup> La distinción en este sentido entre acción y relación puede ser útil, pero a la vez engorrosa. Por eso se parte con Weber, para dejar claro que se va a partir de la idea de relación.

materia de la socialización. Pero además, aquí los individuos no se visualizan como seres que reciben un proceso exterior, sino que son los portadores concretos e inmediatos de toda realidad histórica. Por lo tanto, en la reciprocidad de las acciones no se pierde ni el sentido de la individualidad de los actores, ni el sentido del orden social.

En palabras de Simmel: *“Debe admitirse que la sociedad es una realidad en un sentido doble. Por una parte, están los individuos en su existencia inmediatamente perceptible, los que llevan a cabo los procesos de asociación, quienes se encuentran unidos por tales procesos dentro de una unidad mayor que uno llama “sociedad”; por otra parte, se encuentran los intereses que, habitando en los individuos, motivan tal unión... los impulsos y los intereses que un hombre experimenta en sí mismo y que lo llevan hacia otros hombres originan todas las formas de asociación por las cuales una mera suma de individuos separados componen una sociedad”* (Simmel 1971 [1910]: 194).

Por último, Simmel propone el concepto de socialidad (*Geselligkeit*), para delimitar que las mismas acciones recíprocas de la socialización pueden tener un grado de autonomía frente al individuo y otras relaciones. La socialidad puede ser entendida como formas de juegos de socialización autónomamente referidas.

¿Qué es lo que se ha intentado ganar con Simmel para entender las relaciones sociales de amistad? Primero, observar que es propio de las acciones de reciprocidad ser intersección entre individuo y sociedad, y en ese sentido, la amistad forma parte de las relaciones que son puente entre la propia individualidad y el sentido de socialidad. Pero además, Simmel insiste en que no puede cerrarse esta brecha entre individuo y sociedad. Es decir, la amistad no podría sólo afirmarse vía intimidad o por una voluntad autoreferida individualmente, ni tampoco exclusivamente por una disposición de dependencia que surge espontáneamente en la socialidad. Ni el individuo por sí sólo, ni la socialidad por sí sola.

Con Simmel se puede empezar a entender un sentido de **“independencia vinculante”**, que asegura el nexo de la subjetividad y la reciprocidad. Lo que se juega en la amistad es el intento de generar un lazo que mantenga una distancia entre los individuos. Si se sigue esta línea, la amistad, más que un concepto definido esencialmente, es la construcción – siempre inconclusa – de una reciprocidad que articula la necesidad de dependencia con la propia individualidad, y esta última, intentando mantenerse autónoma del vínculo.

La reciprocidad tanto en Weber como en Simmel sostiene la idea de un vacío por dos razones. Primero, porque el contenido de la reciprocidad sigue dependiendo de la materia de socialización, es decir, aún continúa no estando determinado el contenido de la relación. Segundo, porque los vínculos de socialidad permanecen fuera del mecanismo contractual. La amistad está fuera de lo instituido, de la norma, de la ley que provee de contenido y regulación a la acción. En términos más sencillos, no hay regulación legal o contrato que sostenga la reciprocidad que se juega en la amistad (Pahl 2000). Ésta se afirma en un espacio sin institucionalidad, donde es la propia práctica de ser amigos lo que genera la posibilidad del intercambio. Este es el sentido que se visualiza también en el concepto de “socialidad” en Simmel, juegos de socialización autónomamente referidos que no dependen ni de la intención individual ni del orden institucional. Y habría que recordar que Aristóteles precisamente buscaba en la amistad un principio de orden que no se sostuviera exclusivamente por la constitución contractual de la polis.

Tomando en cuenta esos elementos, la amistad se observa desde un espacio intermedio, sin ley, en una improbabilidad de ser un nexo desvinculante, una experiencia de encuentro en la lejanía, un juego que no produce la atracción total, es decir, sin fusión. Ahora bien, ¿Qué es lo que llena ese espacio intermedio, ese vacío? ¿Qué deuda une a

los amigos? En la propuesta de Esposito, y que sigue la línea de Blanchot y Bataille, era la muerte la que permitía visualizar la permanencia de la reciprocidad sin dependencia. Pero ahí se pierde la subjetividad.

Si se vuelve al punto de la antropología, en la obra de Sahlins se señalaba un tipo de reciprocidad que se fundamentaba en base a la infinitud de la devolución. Uno espera que el otro devuelva lo dado gratuitamente, sin fijar el cuándo o el cómo. No es difícil asumir que este es el campo de la amistad, si se entiende que la infinitud de la gratuidad es aquella distancia que asegura tanto el vínculo, como la propia individualidad de lo que está dentro de la relación. Y esto último es importante, porque es en parte lo que separa a la amistad de las relaciones de parentesco.

Amistad y parentesco pueden diferenciarse de muchos modos. Uno de los puntos más importantes es que la reciprocidad dentro de la familia comienza llenando el contenido de la relación ya se por la alianza, la filiación o lo consanguíneo. El hombre pacta con su mujer un compromiso institucional de alianza; el amor materno genera vínculos de dependencia que pueden llegar al sacrificio total de la madre por sus hijos: el hijo le debe respeto al padre, en tanto que es su padre; los hermanos están unidos por la sangre. Más allá de los conflictos o los quiebres familiares, los mecanismos de dependencia y obligatoriedad que asume la familia, nunca serán comparables a los que asume la amistad. La reciprocidad en la familia evidentemente puede subsumir a la individualidad, pedirle a cada miembro que renuncie a su subjetividad en pos de un bien mayor<sup>86</sup>.

El deber a la familia contrae obligaciones, el padre y la madre sacrifican su tiempo por el cuidado de sus hijos, generalmente deben preocuparse por su alimentación, vestuario y educación. Los hijos son fuente de responsabilidades, así como de preocupaciones, y a la vez los hijos sienten los límites a sus propias pulsiones a partir de las reglas que derivan de su hogar. No por nada, la familia también contrae una normativa, una institucionalidad. Más aún, toda la figura de la ley y de la autoridad, como ha enseñado el psicoanálisis, se representa en la figura del padre.

Aún así, asumiendo el modelo de la reciprocidad desde la gratuidad y diferenciándolo del parentesco ¿qué se intercambia en la amistad? ¿Afectos, confianzas, lealtades o favores, recursos, invitaciones? En ambos casos se puede pensar en reciprocidades diferidas o altruistas. En ese terreno, hay teorías que favorecen la mirada del intercambio afectivo de la amistad: *“Las redes basadas en una relación de amistad se rigen por la economía afectiva del intercambio recíproco”* (Requena 2004: 15) También hay quienes establecen que la amistad favorece un tipo de reciprocidad de intercambios expresivos que no pueden visualizarse en términos utilitarios. Como dice Graham Allan: *“los intercambios son recíprocos de tal manera que por sobre todo ningún lado es visto ni tomando ventaja del otro ni usando su amistad solamente para su propio beneficio”* (1996:11).

Otros, en cambio, promueven la idea que en la amistad reside la posibilidad de construcción de capital social, donde se circulan los bienes, recursos y distinciones sociales que posibilitan que un individuo gane en seguridad y poder. Algo de esto se veía en Hobbes, donde finalmente el amigo es aquel recurso que sirve para mantener las redes, delimitar

<sup>86</sup> El gran aporte para el caso chileno de las tesis de Carlos Causiño y Eduardo Valenzuela (2000) fue mostrar como a través de la figura del “compadrazgo”, se tenía una experiencia en que los criterios familiares subsumían las relaciones de amistad. Ya que esta relación suponía que el otro era uno más del hogar y como tal participaba de las responsabilidades y obligaciones parentales. Interesante también ha sido la discusión propuesta por el Informe de Desarrollo Humano chileno 2002, donde se plantea que en contextos de cambio cultural, donde aumenta la individualización, ese modelo tiende a decrecer para afirmarse relaciones de amistad que afirman tanto al individuo como la reciprocidad.

los grupos, conseguir favores y crear el tipo de distinción donde se puede intercambiar lo necesario para sentirse parte de un grupo social.

Sin embargo, es difícil dirimir si en la amistad se producen sólo intercambios del tipo expresivo: cariño, confianza, afecto, lealtad; o sólo intercambios instrumentales: favores, recursos, invitaciones. Los amigos posibilitan tanto la ayuda material como la expresiva, y hay buenos argumentos para hegemonizar una y otra posición. Entre la línea pragmática que sólo reconoce lo instrumental del intercambio y la economía de la afectividad, hay una disputa irreconciliable. El punto, quizás, es mantener el motivo del intercambio en su falta, en su ausencia, y visualizar que la reciprocidad en la amistad efectivamente deja un lugar vacío que puede ir siendo llenado tanto con recursos como afectos, pero que ninguno en sí mismo pudiese lograr definir qué es lo que conlleva la amistad.

Ahora bien, para profundizar la experiencia límite que propone la amistad, aquella que mantiene la deuda de la reciprocidad y sostiene una experiencia subjetiva, íntima en algunos casos, se pueden traer tres ejemplos: uno de la literatura, otro de la teología y otro de la propia filosofía. Cada uno muestra o expone una amistad de la distancia. A través de estas experiencias se puede seguir interpretando tanto el vacío, la deuda que une a los amigos y contiene la relación, como la capacidad de independencia vinculante que sostiene la amistad.

1) Sandor Maraí, escritor húngaro del siglo XX, tiene muchas novelas que hablan de encuentros. Giacomo con el conde de Bolzano, el paciente enfermo y la hermana que lo cuida, Esther y su amante. Pero, es en su novela *“El Último Encuentro”* donde la amistad, y no el amor, se coloca como centro de la conversación.

La trama es simple: dos amigos que se conocieron en el internado de una academia militar, cuando cada uno tenía 10 años, se reencuentran después de no haberse visto en cuarenta y un años y cuarenta y tres días. ¿Quieres que todo sea como antaño? - le pregunta la nodriza al general - sí, eso quiero, respondió el general - exactamente igual, como la última vez. El reencuentro en cierta medida era la vuelta al espacio y al tiempo, donde la amistad se forjó.

En su primera parte, el libro describe como se construyó una amistad intensa y profundamente íntima, a pesar de las enormes diferencias que tenían, especialmente de clase y de habilidades artísticas. En la academia - a pesar de la rudeza y la frialdad de una Europa previa a la primera guerra mundial - su relación era vista como apasionada e intocable: *“Convivieron con naturalidad desde el primer momento, como gemelos en el útero de su madre. Para ello no tuvieron que hacer ningún “pacto de amistad”, como suelen los muchachos de su edad, cuando organizan solemnes ritos ridículos, llenos de pasión exagerada, al parecer la primera pasión en ellos - de una forma inconsciente y desfigurada-, al pretender por primera vez apropiarse del cuerpo y del alma del otro, sacándole del mundo para poseerlo en exclusiva. Esto y sólo esto es el sentido del amor y de la amistad”* (2002 [1942]: 36).

En este mundo de adolescencia, donde se vive la conformación de los primeros retazos de individualidad, los dos jóvenes veían su relación como eterna, intemporal. Aunque el vínculo topaba siempre con las diferencias de cada uno, por aquellos obstáculos que provenían de saber que era más lo que los desunía que lo que los unía, ellos vivían ese momento proyectando un instante eterno: *“La amistad entre los dos muchachos era tan seria y tan callada como cualquier sentimiento importante que dura toda una vida. Y como todos los sentimientos grandiosos, también contenía elementos de pudor y de culpa. Uno no puede apropiarse de una persona y alejarla de todos los demás sin tener remordimientos.*

*Ellos supieron, desde el primer momento, que su encuentro prevalecería durante toda la vida” (ídem).*

Lo que más incita en pensar en esta novela, es que en un primer momento, la relación y la fortaleza de la amistad se constituye en un tipo de reciprocidad bastante particular: *“No hay nada más singular entre dos muchachos que ese tipo de afecto sin egoísmos, sin intereses, un afecto donde no se desea nada del otro, donde no se pide nada, ninguna ayuda, ningún sacrificio”* (2002 [1942]: 40). Al parecer aquí se vivía una relación sin dependencia, sin sacrificio, sin exigirle al otro ninguna devolución obligatoria, donde la reciprocidad sólo se sustentaba en la propia conformación de la amistad.

La novela presenta un giro, quizás mostrando la crisis de la guerra, la crisis del vínculo que no sólo afectaba a la institucionalidad europea de posguerra, sino a la vida cotidiana, a las relaciones de confianza, a lo que sostenía el último nivel de convivencia. Una traición separa a los amigos.

Pero se produce el reencuentro, y claramente después de un largo proceso de separación, la pregunta por lo que podría sostener una amistad en la distancia era más aguda, más inquietante: *“Estaría bien saber - prosigue el general, como si estuviera discutiendo consigo mismo- si de verdad existe la amistad. No me refiero al placer momentáneo que sienten dos personas que se encuentran por casualidad, a la alegría que les embarga porque en un momento dado de su vida comparten las mismas ideas acerca de ciertas cuestiones, o porque comparten sus gustos y sus aficiones. Eso todavía no es amistad. A veces pienso que la amistad es la relación más intensa de la vida...y que por eso se presenta en tan pocas ocasiones. ¿Qué se esconde detrás de la amistad? ¿Simpatía? Se trata de una palabra hueca, poco consistente, cuyo contenido no puede ser suficiente para que dos personas se mantengan unidas, incluso en situaciones más adversas, ayudándose y apoyándose de por vida ¿por pura simpatía? ¿O quizás se trata de otra cosa? ¿Habrá tal vez cierto erotismo en el fondo de cada relación humana?”* (2002 [1942]:96).

Claramente, una de las opciones del general, al recordar la adolescencia, era buscar en lo erótico lo que unía la amistad. Pero en este último encuentro se despoja a la relación de una necesidad erótica y se vuelve a un tipo de amistad que parece a la distancia mucho más fría, y especialmente, mucho más desleal. Pero incluso así, intentando pensar si efectivamente el tiempo podía aplacar todas las fallas que se le aparecían en el camino al general, él intenta buscar el tipo de reciprocidad y encuentro que marca la amistad: *“Al igual que el enamorado, el amigo no espera ninguna recompensa por sus sentimientos. No espera ningún galardón, no idealiza a la persona que ha escogido como amiga, ya que conoce sus defectos y la acepta así, con todas sus consecuencias. Esto sería el ideal. Ahora hace falta saber si vale la pena vivir, si vale la pena ser hombre sin un ideal así. Y si un amigo nuestro se equivoca, si resulta que no es un amigo de verdad, ¿podemos echarle la culpa por ello, por su carácter, por sus debilidades? ¿Qué valor tiene una amistad si sólo amamos en la otra persona sus virtudes, su fidelidad, su firmeza? ¿Qué valor tiene cualquier amor que busca una recompensa? ¿No sería obligatorio aceptar al amigo desleal de la misma manera que aceptamos al abnegado y fiel?”* (2002 [1942]: 96).

En ese punto está la clave. Lo que se juega finalmente en la obra es el tema de la lealtad y la traición. En el último encuentro, el general deja claro a qué tipo de reciprocidad se refiere el calor de la amistad: *“no hay un proceso anímico más triste, más desesperado que cuando se enfría una amistad entre dos hombres. Pero el sentido profundo de la amistad entre hombres es justamente el altruismo: que no queremos nada en absoluto, solamente mantener el acuerdo de una alianza sin palabras”* (2002 [1942]: 123).

Léase bien, incluso en la fragilidad del vínculo, no hay nada que afirme que la amistad sea un intercambio marcado por la lealtad y la confianza, eso es lo que intenta señalar Marafí. No es la fortaleza de la confianza, sino más bien la experiencia de una infinita fragilidad, lo que muestra hasta donde puede llegar la amistad. Ray Pahl lo dice de una manera figurada: *“tenemos que mostrarnos vulnerables para demostrar que confiamos en nuestros amigos”* (2003 [2000]: 91). Es decir, no es la seguridad, sino la vulnerabilidad lo que posibilita el momento de articulación entre dependencia e independencia.

Con Marafí se obtiene una forma de entender a la amistad desde la reciprocidad, que intenta construir una alianza entre dependencia y gratuidad, solventada en la propia individualidad, pero que no está asegurada ni por lo instrumental ni por lo expresivo. ¿No habrá que insistir en que el lugar del intercambio está vacío? Y más aún con Marafí se observa un modo de pensar la amistad desde la fragilidad, de la posibilidad del quiebre y del reencuentro.

2) Dietrich Bonhoeffer ha sido presentado como uno de los grandes teólogos protestantes del siglo XX. Parte de su fama se debe a que una de sus producciones más importantes, fueron las cartas que él escribió, antes de su ejecución por acusación de traición al Estado, desde una cárcel alemana en Berlín durante dos años, enviadas a familiares y amigos. Han sido agrupadas en un libro que se denomina *“Resistencia y Sumisión”* (1970), editadas por su amigo Eberhard Bethge.

A este último, Bonhoeffer dedicará las cartas de contenido teológico. Una de los temas que empezará a llamar más la atención del encarcelado será la amistad. Probablemente, al igual que Marafí, la experiencia de la amistad empieza a resonar con mucha importancia debido precisamente a la crisis del vínculo generalizado que se vivía en la guerra.

Ya en la carta del 2 de Enero de 1944 empiezan sus primeras reflexiones diciendo que la amistad no posee ninguna *necessitas* y que se especifica únicamente por su propio contenido, *“y sólo así persevera y subsiste”* (1983 [1977]:133).

En la carta del 23 de Enero vuelve a la carga con el tema. Comienza aprobando una reflexión de Eberhard: a la amistad no se le ha dado la importancia que tiene la familia y el parentesco. El alemán intenta especificar su contenido esta vez: *“quizás deba ser entendida como subgénero del concepto de cultura y formación, mientras que la fraternidad se sitúa bajo el concepto de iglesia y la camaradería bajo los conceptos de trabajo y política”*. No es menor esta reflexión, si se toma en cuenta que bajo el concepto de cultura, Simmel encontrará el núcleo del problema de la modernidad: la relación entre sociedad e individuo (Güell 2008). Para Bonhoeffer el término cultura se sitúa en el campo de la libertad, no de la obediencia, y *“quién ignora este campo de la libertad puede ser un buen padre, un buen ciudadano y un buen trabajador, posiblemente también un buen cristiano; pero dudo que pueda ser un hombre completo”*(1983 [1977]:141).

Anteriormente, en la carta del 25 de diciembre de 1943, Bonhoeffer había dado ciertas recomendaciones, a su amigo y su sobrina (casada con su amigo), sobre la separación y la ausencia que provocaba la guerra. No a causa de la muerte que se producía en el campo de batalla, sino de la distancia cotidiana que ella provocaba al estar unos en el frente, otros en sus hogares y otros, como Dietrich, encerrados. En esta carta, Bonhoeffer aseguraba que el propio vacío, la propia distancia, aseguraba la unión: *“No hay nada que pueda sustituir la ausencia de una persona querida, ni siquiera hemos de intentarlo, hemos de soportar sencillamente la separación y resistir. Al principio eso parece muy duro, pero, al mismo tiempo, es un gran consuelo. Porque al quedar el vacío sin llenar nos sirve de nexo de unión. Es equivocado decir que Dios llena ese vacío; Dios no lo llena en modo alguno, sino*

que precisamente lo mantiene vacío, con lo cual nos ayuda a conservar – aunque sea con dolor – nuestra auténtica comunión”. La importancia de este texto reside en que el autor aconseja guardar la amistad de todo contenido (incluso Dios, que no es menor en su caso), porque precisamente al no llenar ese vacío, se permanece en vinculación.

En una de sus últimas cartas, enviadas a Eberhard el 14 de Agosto de 1944, Bonhoeffer le envía un poema a su amigo titulado precisamente “El amigo” (1983 [1977]:270 - 273). Hay tres versos que vale la pena transcribirlos enteros:

***No es el pesado suelo Donde la sangre, linaje y juramento Son poderosos y sagrados Donde la misma tierra contra la locura y el delito – guarda, protege y venga los sagrados y antiguos órdenes: no es el pesado suelo de la tierra sino la libre iniciativa. Y el libre deseo del espíritu - que no precisa juramento ni ley- Quien dona a un amigo al amigo.***

Ni la tierra, ni la familia, ni lo consanguíneo, ni la ley ni el juramento, son parte de la amistad que propone Bonhoeffer. Ellos – los parientes, el pueblo - afirman otro orden, otra comunión, que guarda, protege y salva. Pero sólo el libre deseo, la libre iniciativa, es capaz de donar a un amigo al amigo. Es decir, es capaz de restituir al otro, su otredad, de darle en libre iniciativa su propia individualidad.

***Cual claras y frescas aguas, Donde el espíritu se purifica del polvo del día, En las que se refresca del abrasador calor Y se fortifica a la hora del cansancio; Cual baluarte adonde tras el peligro y la confusión Se retira el espíritu, Donde encuentra asilo, consuelo y fuerzas. Así es el amigo para el amigo. Y el espíritu quiere confiar, Confiar sin límites.***

Para Bonhoeffer, no sólo se trata de una distinción con la familia, el trabajo y la política, sino que la amistad concede al libre espíritu, una posibilidad de confianza sin barreras. En este sentido, el vacío de la amistad es una forma de ver lugares donde no hay límite, desde donde se puede encontrar asilo, consuelo, fuerza, soporte. Pero es sobre todo, espíritu que quiere confiar, que quiere mantener el vínculo.

***Lejos o cerca, En la dicha o en la desdicha El uno reconoce en el otro Al fiel compañero que ayuda A ser libre y humano.***

Nuevamente, la distancia, el reconocimiento del otro, apuntan a la creencia (que no se sostiene por obligación alguna) en el otro. Reconocimiento al otro, en la experiencia límite de estar encarcelado.

3) Por último, retrocediendo un siglo, Derrida ha enseñado a ver en Nietzsche a aquél que propone, con mayor fuerza en la filosofía, la amistad de la distancia. Sin embargo, este filósofo presenta dificultades excepcionales para comprender su visión sobre la amistad ya que va variando su forma de entender esta relación durante su obra.

Según Richard Avramenko en su ensayo “Zarathustra and his asinine friends” (2008) hay una diferencia en las obras intermedias del alemán (por ejemplo, en “Humano, demasiado humano” 1878 – 1879) y su último período (por ejemplo, “Así hablo Zarathustra” 1883 – 1885). En su época media, dice Avramenko tomando en consideración los trabajos de Ruth Abbey “*hay una clara conexión entre los amigos y la identidad (selfhood), entendiéndolo que los amigos individuales reflejan algo acerca de aquella identidad*” (Heyking y Avramenko 2008:288).

Sin embargo, en sus últimos trabajos desconfiaría de la presencia de los otros, de lo común. Nietzsche exige pensar una amistad para “espíritus libres”, amigos en la soledad. Esto se debe en parte porque la sociedad de su tiempo exige todo lo contrario: “*Todo irse*

*a la soledad es culpa: así habla el rebaño*” (Del camino del creador, Así hablo Zaratustra. 1997 [1883-1885]:101).

En Nietzsche, la amistad para “espíritus libres” desajusta y desenclava todo tipo de dependencias: “¿eres un esclavo? Entonces no puedes ser amigo. ¿Eres un tirano? Entonces no puedes tener amigos” (Del amigo, Así hablo Zaratustra. 1997 [1883-1885]:93). Con esto enfatizaba la radical libertad e independencia que debían tener los amigos. En la descripción más completa de Derrida: “amigos completamente diferentes, amigos inaccesibles, amigos solos, en tanto incomparables y sin medida común, sin reciprocidad, sin igualdad. Sin horizontes de reconocimiento, pues. Sin parentesco, sin proximidad, sin *oikoiótēs*” (1998 [1994]:53). Y más adelante en la misma línea: “comunidad sin comunidad, amistad sin comunidad de los amigos de la soledad. Ninguna pertenencia. Ni semejanza ni proximidad. ¿Fin de la *oikeiótēs*? Quizá. He aquí en todo caso amigos que buscan reconocerse sin conocerse” (Derrida 1998 [1994]:61).

Para Nietzsche la amistad no se afirmaría en la seguridad de la comunidad, sino en un terreno inseguro y fragmentado, reconociendo que la amistad conduce a un camino de soledad, de vacíos, de separaciones, de malentendidos. Porque en la amistad se abre la posibilidad de dejar al otro, en tanto otro, abierto a su libertad. Nuevamente como dice Derrida, “*Askesis, kénosis, saber hacer el vacío de las palabras para dejar respirar la amistad*” (1998 [1994]:72).

Según la interpretación de Avramenko esto no se debe a una etapa biográfica de Nietzsche, en que cundiera la soledad y la separación en su vida, sino más bien a que en ese momento de su obra propone su ruptura con dos tradiciones occidentales. Primero, con el privilegio de la razón en el pensamiento. Nietzsche vislumbra el pensamiento del gusto (*taste, Geschmack*) donde lo arbitrario, lo incierto, lo impredecible, lo afectivo, lo sensorial ganan en presencia. Un pensamiento de la locura, de un loco que grita que Dios ha muerto, que no se afirma en fundamentos sino al contrario, donde enfatiza el sin fundamento del fundamento. De hecho, es sólo desde el “gusto” donde el eterno retorno se llega a entender, porque éste no se afirma en la razón, sino en un vacío, en un abismo, que se siente a la distancia. La amistad de la soledad es parte del encuentro con el gusto de lo afectivo, que se fundamenta en un “sin fundamentos”.

Segundo, en esa etapa Nietzsche enfatiza su distancia con la tradición cristiana y de los estados – nación, ambos fundamentos de un tipo de amistad, que según Derrida (1994) se podría nombrar como la amistad de la “fraternidad”. Para Nietzsche, tanto la Iglesia como el Estado Nación, son parte de una misma tradición que sostiene el tipo de orden que se desarrolla en la sociedad de su tiempo. Como explica Avramenko: “*La cristiandad (con sus comunidades y su amor al prójimo) y el estado – nación (con sus nacionalismo y patriotismo) ha sido los fundamentos de la amistad*” (En: Heyking y Avramenko 2008:288). De estas tradiciones, del poder de lo nacional y del poder del padre que fraterniza a los hermanos, Nietzsche pretende escapar y encontrar una amistad de la distancia.

Es por esto, que más allá de lo fraternal del vínculo de camaradería y de la nacionalidad, él promueve una desvinculación, que reconoce tanto la libertad del yo como el valor de la lejanía: “*el tú es más antiguo que el yo, el tú ha sido santificado, pero el yo, todavía no: por eso corre el hombre hacia el prójimo ¿os aconsejo yo amor al prójimo? ¡Prefiero aconsejaros la huída del prójimo y el amor al lejano!*” (Del amigo, Así hablo Zaratustra, 1997 [1883-1885]:94).

Como explica Derrida, este amor de lo lejano ya no parte de un trascendente infinito, sino de la finitud propia de este mundo (1998 [1994]:317). En Nietzsche, no hay posibilidad

de fundamentar la amistad en una infinitud que trasciende, la amistad se relaciona al encuentro de este mundo.

Ahora bien, este vínculo, que se mueve en la distancia y sin fundamento, viene también mediado por una búsqueda anterior del propio Nietzsche. El autor en su obra "Gaya Ciencia" (1887) intenta encontrar un tipo de relación afectiva que no tenga la forma de una posesión o de una apropiación. Y esto básicamente porque según Nietzsche toda la tradición griega y cristiana del amor pretender poseer al otro: "*Cuando vemos padecer a alguno aprovechamos gustosos la ocasión para apoderarnos de él: esto es lo que da origen al hombre compasivo y caritativo, que llama amor al nuevo deseo de posesión que en él se ha despertado. Pero el amor sexual es el que más claramente se delata como deseo de propiedad*". (Todo lo que llamamos amor, Gaya Ciencia 14. 1974 [1887]:27). Para Nietzsche esta tradición sólo pretende afirmar el egoísmo propio del hombre que no sabe experimentar el goce del vínculo. Apropiación en el deseo que sólo se fundamenta en el egoísmo del individuo.

Frente a esto, él visualiza una relación en la que se establece un amor sin propiedad, sin egoísmo: "Aparece a veces sobre la tierra una especie de continuación del amor en que aquel ávido deseo que experimentan dos personas, una hacia otra, deja lugar a un nuevo deseo, a una ansia nueva, a una sed común, superior, de un ideal colocado por encima de ellos, mas ¿quién conoce este amor? ¿Quién le ha sentido? Su verdadero nombre es amistad" (Todo lo que llamamos amor, Gaya Ciencia 14. 1974 [1887]:28). En Nietzsche la amistad se encuentra como un deseo de los "espíritus libres", que los pudiera unir en algo mayor, pero a la vez no los posea ni apropie. Esta es la amistad que Derrida piensa que está por venir: "La amistad no es nunca una cosa dada presente, forma parte de la experiencia de la espera, de la promesa del empeño. Su discurso es el de la oración, inaugura, no constata nada, no se contenta con lo que es, se traslada a ese lugar donde una responsabilidad se abre al porvenir" (Derrida 1998 [1994]:263)<sup>87</sup>.

Estas tres imágenes de la amistad, evidentemente no forman parte de una tradición que promueve el gusto por la comunidad, aquel refugio de seguridad que llena todos los vacíos. Más bien son signos de experiencias límites, de la distancia, donde se reconoce la fragilidad como el caso de Marafí, donde se sostiene la importancia de mantener abierto el vacío como en el caso de Bonhoeffer, donde se vislumbra una amistad de la distancia, que no se apropia del otro y que reconoce el valor de la libertad, como en Nietzsche.

Sin embargo, no son parte de "figuras excepcionales" o de "amistades espirituales", son búsquedas por reconocer la tensión y la fortaleza que se vive en los vínculos de amistad. Son parte de una tradición reciente que comprende en toda su excepcionalidad, la independencia vinculante, la dependencia finita y libre.

Con esto no se ha terminado, hay que seguir avanzando para llegar a plantear nuevamente, para reconocer iterativamente, qué significa, desde la fragilidad y la distancia, la amistad para las experiencias subjetivas y el orden político (democrático).

### 3. La experiencia subjetiva de la amistad

<sup>87</sup> La crítica de Avramenko a Derrida, dentro de una lectura sobre el mismo tema en Nietzsche, no deja de ser interesante. Primero, Derrida no reconocería el ciclo del eterno retorno en que se inscribe la lectura nietzshiana, y segundo, promueve un mesianismo que está lejos de encontrarse en el alemán (En: Heyking y Avramenko 2008:305-306).

En el recorrido y búsqueda por un concepto de amistad que contuviera tanto a la subjetividad como a la reciprocidad, se ha encontrado la huella de una “independencia vinculante”. A ella se pretende seguir y mostrar que en la amistad, en tanto relación social de reciprocidad, se abre el sentido subjetivo. Eso la hace diferente de los mecanismos institucionales que generan las relaciones contractuales, como el tipo de contenido recíproco que se genera en el parentesco; porque ambos suponen un tipo de regulación, sacrificio y obligatoriedad que la amistad no posee.

Se quisiera mostrar ahora, cuatro experiencias subjetivas que acontecen en la amistad. En parte, muchas de ellas han recorrido la historia de la amistad. Se trata de la experiencia de la igualdad, de la diferencia, de la identidad y del tiempo. Cada una por sí sola mantiene la idea de la independencia vinculante y del vacío del intercambio, pero enriquece el concepto que se viene buscando.

La amistad como experiencia de reciprocidad plantea el tema de la equivalencia, como dice Bolstanki: “*lo que sostiene toda la teoría de la reciprocidad es también el recurso a un equivalente, por sumario que sea*” (2000 [1990]: 163). La experiencia supone en este sentido, construir algún sentido de la igualdad. De hecho, no pareciera haber amistad, sin algún tipo de aproximación y atracción que plantee una relación simétrica.

La construcción de igualdad supone que los amigos se pueden identificar entre ellos como términos de una relación equivalente y compartir ciertas simetrías que hacen posible la amistad. Compartir un lenguaje, una historia, un deseo o preocupaciones, inquietudes, malestares, etc. De cierto modo, puede ser una igualdad real o imaginaria, pero los amigos suponen y construyen el establecimiento de una simetría que haga posible el encuentro.

Esto se visualiza bien a partir de la diferencia que se establece en la amistad con las relaciones que establecen algún principio de jerarquía. Ahí donde un amigo intenta imponerse como autoridad frente al otro, regulando la relación o imponiendo como única posibilidad su opinión e interés particular, la relación como tal se debilita. En términos cotidianos, nadie aguanta mucho tiempo a un amigo que lo trate como subordinado. De hecho, si en la relación uno de los términos establece una autoridad sobre el otro, el contenido de la relación se llenaría, produciéndose otro tipo de relación: patrimonialismo, clientelismo o relaciones que se guían por un líder carismático.

Esto no significa que las relaciones de amistad estén exentas de poder. En cierta medida, el poder puede establecerse de diversas maneras por su carácter amorfo. Y muchas veces, las relaciones de reciprocidad entre amigos están inscritas en las disputas de poder de toda relación social. Poder y amistad no son excluyentes, probablemente, porque no exista relación social en el que poder esté excluido. Sin embargo, lo que se debilita en las relaciones jerárquicas es la posición diferencial entre individuos. La amistad porta una experiencia de igualdad, en la medida que los partícipes se puedan pensar en algún sentido dentro de una simetría, debilitando sus diferencias jerárquicas que puedan conllevar cada uno.

Y esto es muy importante, porque la amistad gana importancia cuando las posiciones jerárquicas se debilitan. Por ejemplo, lo que ha sucedido en los últimos cincuenta años con las relaciones de género y familia.

Desde Aristóteles, pasando por Nietzsche hasta C.S Lewis, la reflexión sobre la amistad entre el hombre y la mujer estuvo marcada por la relación de dominación y de estructuración desigual de los géneros. La mujer al ocupar el lugar de lo materno y de lo doméstico, no era digna de relaciones de amistad. En cambio el hombre, quien se

desarrollaba en la esfera pública, forjaba amistades y fraternidades. Como dice África López durante los siglos pasados *“las contadas ocasiones en que se meditaba sobre los lazos entre las mujeres era, en todo caso, para desmentir que pudieran existir vínculos reales, ya que sus virtudes relacionales eran reducidas a la envidia y al cotilleo o murmuración, y esto prácticamente “por naturaleza”*” (1999: 101). Como se vio en toda el recorrido conceptual, la amistad siempre estuvo asociado a lo masculino.

Desde los años 70, esto comienza a debilitarse y se empiezan a recrear nuevas formas de comprensión del mundo de la mujer en lo privado y en lo público. Gracias a las luchas del movimiento feminista, se ha revalorizado tanto la imagen de las amistades femeninas, como las relaciones entre hombres y mujeres. Así, en la actualidad es posible observar diferentes maneras de concebir la amistad entre géneros, que muestran tanto la profundidad de los cambios experimentados por los modelos de igualdad como la persistencia de las diferencias y desigualdades entre las perspectivas de hombres y mujeres.

Lo mismo ocurrió en la familia. En la tradición nuclear no se concebía un vínculo fuerte de amistad entre padres e hijos ya que la autoridad paternal se conjugaba con un modelo de jerarquización de roles y funciones. En la actualidad, una de las virtudes de un padre puede ser que sus hijos lo consideren un amigo. Aún se está lejos de entender las consecuencias que ha traído este cambio, pero probablemente el pasar de relaciones con un alto nivel de autoritarismo, a un modelo de afectividad, y la mayor de las veces, con una baja capacidad para poner límites y reglas en la adolescencia, conllevará cambios en los registros de la sociabilidad y la identidad.

También las relaciones de pareja se sostuvieron por siglos por la tradición autoritaria del hombre reproductor y proveedor. Pero desde hace unos cincuenta años empieza a vislumbrarse el cambio en la tradición de las estructuras de relaciones de pareja sobre la base de un modelo de camaradería: *“el nivel de implicación sexual de un cónyuge con el otro es bajo, pero se consolida cierto grado de igualdad y simpatía mutua en el seno de la relación. Éste es un matrimonio hecho bajo el modelo de la amistad”* (Giddens 2004 [1992]: 143). Para Allan, este es un cambio importante en el matrimonio, que semánticamente se visualiza en la transformación de esposa y marido a “compañero”.

El debilitamiento del vínculo jerárquico ha posibilitado una reflexión sobre la amistad donde tradicionalmente se veía el peso de las relaciones autoritarias. En este sentido, culturalmente, ahí donde se mantenga el autoritarismo y la desigualdad, es poco posible que se observen experiencias de amistad. Y en aquellos espacios en que las relaciones adquieran un fortalecimiento de la simetría, la semántica de la amistad es probable que aparezca.

La amistad también supone una experiencia de la diferencia. El hecho que en la amistad se construyan relaciones de reciprocidad simétricas, no supone que los que participan de la relación fuesen idénticos. De hecho si fueran idénticos, como sucede en el caso de los individuos en Hobbes, terminarían por desear lo mismo lo que conduciría a una competencia infinita entre los amigos, que conduciría a la violencia y a la enemistad. Uno de los errores fundamentales de la antropología de Hobbes es pensar que los hombres son iguales por naturaleza. Al contrario, la amistad debe construir simetrías y se sustenta de las diferencias de sus participantes.

La relación entre diferencia e igualdad en la amistad es uno de los puntos más difíciles de aclarar. Pero en tanto la amistad se piense como independencia vinculante tiende a visibilizarse. Desde el lado de la subjetividad, la diferencia y singularidad de cada persona siempre será un hecho insoslayable. De hecho, las amistades se nutren de la diferencia de

las identidades e incorporan los elementos que permiten lograr relaciones diferentes entre los amigos. Los grados de maleabilidad de estas relaciones son inmensos gracias al hecho que las relaciones se inauguran en la diferencia (Martucelli 2002).

La relación entre subjetividad y diferencia afirma el hecho que en la amistad se da un juego de reciprocidades inconclusas. Nunca se es tan diferente y nunca se llega a ser perfectamente iguales. Sólo por el hecho que se pueda expresar la diferencia y el compartir la distinción entre unos y otros, se produce la dinámica de la relación. Platón ya lo intuía, dos personas completamente iguales no se necesitarían. Pero a la vez, la completa diferencia haría imposible la reciprocidad simétrica.

Emmanuel Levinas afirmaba que la alteridad sólo es posible a partir del *yo* (1961: 63). Para el francés, en la medida que se deseaba rescatar tanto la idea del *yo* como la del *otro*, no era posible reducir ninguno de los dos términos: “*El poder del yo no franqueará la distancia que indica la alteridad de lo otro*” (1977 [1961]: 62) El filósofo insistía en que ser *yo* es “*fuera de toda individuación a partir de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido*” (1977 [1961]:60).

Él concluía que eso no llegaba a ningún solipsismo o a un sujeto autosuficiente, ya que en primera medida recibir “*al Otro, es cuestionar mi libertad*” (Levinas 1977 [1961]: 101). Para que la relación entre seres separados sea posible, será necesario que los términos múltiples sean parcialmente independientes y que parcialmente estén en relación. La afirmación de la individualidad supone un grado de autonomía en la formación de la identidad, con el fin de poder dar cuenta del recibimiento del *otro*.

La amistad participa exactamente en ese punto, en la afirmación del *sí* y del *otro*, a través del recibimiento de la diferencia del *otro*. Levinas, de hecho, comparaba la hospitalidad con la amistad, porque ambas son formas de constitución en que el *yo* recibe al *otro*. Se llega nuevamente al punto crucial: reciprocidad que intenta asegurar vinculación e individuación.

También, la construcción de la identidad pasa por la experiencia de la amistad. Quizás el que intuyó esto con más fuerza fue Michel Foucault, cuando mostraba que las prácticas de la amistad son soportes para las prácticas del *sí* mismo (2006 [2001]:121).

Cuando se dice que los amigos son soporte de la construcción de la identidad, no sólo se afirma que son un suplemento de la familia. De hecho, como afirmaba Allan, “*hay que poner en cuestión la noción de que el parentesco ocupe inevitablemente el núcleo de las comunidades personales*” (2003 [2000]:96).

Por ejemplo, se puede pensar en los procesos de construcción de identidad que se dan en los jóvenes. En la etapa juvenil, diversos estudios señalan que los sujetos desarrollaban espacios y tiempos especialmente dedicados a los amigos, constituyéndose en eje fundamental de la vida cotidiana de los procesos de individuación. La separación entre familia y amistad que comienza desde los procesos de adolescencia hasta la vida pre – matrimonial, fundamenta la separación de tiempos, conversaciones y espacios especialmente dedicados a la construcción del *yo* y a los vínculos que éste necesita para sostenerse. La amistad se hace radicalmente importante en la juventud porque es el tiempo en que se adquiere autonomía manteniéndose dependiente (Dubet y Martucelli 1996 [1998]:330)<sup>88</sup>.

<sup>88</sup> En la misma línea apunta Pedro Güell: “La juventud puede definirse como la tarea de construir las bases biográficas personales en el campo de negociación y tensión entre autonomía individual y dependencia social” (2007:3).

Pero no es solamente para el caso de la etapa juvenil. En el caso de la vida adulta, existe un diagnóstico dentro de los estudio que *“los amigos adultos pueden representar un importante amortiguador frente al estrés, lo que puede servir como protección contra posteriores sentimientos depresivos inducidos por situaciones vitales estresantes”* (Pahl 2003 [2000]: 126). Y cuan distinta puede ser pasar la vejez en la soledad, que con amistades que compartan la dureza del tiempo.

La construcción de la identidad no supone un proceso lineal y unitario. Más bien, se trata de una serie de momentos y encuentros que van configurando la personalidad. Norbert Elias lo decía con fuerza: *“Este “yo”, este “ser personal” se forma en continuo entrelazamiento de necesidades, en un constante desear y satisfacer deseos, en un recíproco dar y recibir”* (2000 [1987]:102). La amistad forma parte de una de las experiencias en que ese yo se diferencia, se mueve entre distintas experiencias de dar y recibir. De hecho, como afirmaba Simmel (en: Pahl 2003 [2000]:97), en la modernidad las amistades viven en un proceso constante de diferenciación, porque el individuo vive múltiples contextos cotidianos donde realiza su identidad. Ya no sólo hay “amigos del pueblo” sino amigos del barrio, de la escuela, de la familia, del trabajo, de los hobbies, etc. Es decir, las amistades de la escuela sólo cubren algunos aspectos de la personalidad, y por ende, la identidad también su vuelve múltiple en sus soportes y referencias.

En este sentido, la amistad también dependerá de los contextos donde se desarrolla y se desenvuelve la identidad. La “sociología de la amistad” ha enfatizado con fuerza que estas relaciones se desarrollan en contextos que determinan el tipo de relaciones (Graham 1996). La amistad puede variar de acuerdo a la localización física, a los estratos sociales, a las diferencias de género, etc. (Requena 1994).

Pero tampoco hay que pensar que la amistad es un lujo social o que está totalmente estructurada (Allan 1996:114). No hay una determinación, por ejemplo, que demuestre que las clases altas o las clases bajas pueden tener más o menos amigos. Dependerá de la propia construcción de reciprocidad, de cómo se determine la dependencia y la individualidad. Claramente, para aquellos donde los grados de libertad son menores – piénsese en la tercera edad – una reciprocidad que responda a la independencia de las personas generará problemas en aquellos totalmente dependientes de cuidado.

Las teorías que proponen un aumento de la soledad y de la desvinculación en la sociedad moderna como se vio al final del capítulo segundo, no toman en cuenta que el aumento de la individualidad supone también una transformación en los espacios y en los momentos de encuentro. Allan Graham, uno de los sociólogos que más ha estudiado la amistad en contextos de modernización, cuestiona seriamente la imagen que la modernidad genera soledad. Lo que sucede, según el autor, es que las dinámicas de identidad van cambiando. Para el caso británico, el mostraba que si bien disminuían los usos de espacios públicos (plazas), ganaban los espacios de esparcimiento (bares, clubes), si bien se abandonaban las fuentes más localizadas de socialización, como el vecindario, ganaban los espacios escolares o las asociaciones, como lugares de encuentro para generar vínculos. Esto se podría replicar como conclusión para muchas sociedades que viven procesos acelerados de individualización<sup>89</sup>.

Por último, la amistad también involucra una experiencia temporal. Primero, porque las amistades necesitan tiempo. Como lo señalaba Aristóteles, se necesitan momentos para tener amigos, y como reafirmaba Ciceron, son necesarias muchas

<sup>89</sup> Para el caso chileno, de notable calidad, el Informe de Naciones Unidas para el Desarrollo 2002: Nosotros los chilenos.

comidas y bebidas para sedimentar la amistad. El tiempo es una de las experiencias claves de la amistad, porque supone que ella se forma en los encuentros y en la intensidad que éstos tengan para construir futuros.

No cabe duda que la amistad tiene una temporalidad especial. Por ejemplo, el sentido del tiempo de la amistad es totalmente diferente al de la familia tradicional. En esta última no hay nexo con las grandes narraciones de permanencia e infinitud – la familia permanece – sino más bien, con lo dinámico y la transformación – y los amigos cambian. Como lo decía Allan: *“Mientras que el parentesco, y especialmente el parentesco primario, genera continuidad en alguna forma u otra, en la amistad el cambio es rutinario y normal”* (1996: 97).

Ahora bien, quizás lo más importante es que el tipo de reciprocidad que mantiene el vacío, da la posibilidad de suspender el tiempo entre los amigos. Por ejemplo, es muy común que alguien pueda dejar de ver amigos por un tiempo, que luego se reencuentren, y que sin embargo, a pesar de la distancia, la relación se mantenga intacta, como si los meses o los años hubieran pasado sin advertirse. Ya sea por lo compartido o las experiencias vividas, los amigos pueden reencontrarse y actualizar la relación. Sólo porque la amistad puede afirmarse en este vacío que genera la reciprocidad, los reencuentros pueden ser tan fructíferos para las personas. El vacío mantiene la posibilidad de la memoria y su proyección hacia el futuro.

En cada espacio, en cada época y cada momento se convive con diferentes amigos. Las trayectorias biográficas demuestran que hay amigos que permanecen por largo tiempo, otros que sólo traen un agradable recuerdo, y otros por los cuales se vivieron profundos quiebres. También alguien pudo haber sido un gran amigo, mas el tiempo demostró lo profundamente divergente que eran los caminos. Esta experiencia temporal reafirma otro punto clave del vacío: en la amistad se juega entre tiempos frágiles y vulnerables.

Esa vulnerabilidad abre al hecho que en la amistad puede residir el conflicto. Los modelos de amistad basados en la armonía y en el consenso, tienden a fallar en un punto esencial: la posibilidad de ruptura, de desarticulación – incluso la traición – esta abierta. La articulación entre individualidad y dependencia, la posibilidad que el ciclo de la reciprocidad se complete, nunca está asegurado. Esto abre también una gran posibilidad, porque al incorporar la dimensión conflictiva, se presuponen formas de reciprocidad donde la crítica al otro sea una vía cotidiana para formar vínculos e identidades más fuertes.

Todas estas experiencias subjetivas van completando y enriqueciendo el vacío en que se constituye la experiencia entre los amigos, así como también van mostrando las particularidades de una relación de independencia vinculante. A continuación, y para terminar el recorrido, se quisiera mostrar sí aún es posible asociar el concepto y la experiencia de la amistad al fundamento del orden democrático.

## 4. La experiencia de la amistad democrática

A esta altura y llegando al final de este trabajo, no se esperará que la discusión sobre la amistad se instale sólo desde una problemática subjetiva o de la construcción de identidad. Cualquier intento de situar la amistad inevitablemente recae en los fundamentos de la política, en la necesaria, improbable e infructuosa construcción de la *philia politike*. Y en no menor medida, desde Aristóteles hasta Derrida, la amistad está inevitablemente incrustada con la democracia.

Pero, ¿por qué se sigue insistiendo en que un “vínculo privado” se utilice como metáfora de algo totalmente público? se podrá escuchar a lo lejos. Sin embargo, conceptualmente la definición ha llevado a considerar la amistad como algo inevitablemente fundado fuera del individuo y lanzada a pensarse en su relación con otras formas de reciprocidad.

Pero nuevamente se escucha ya de más cerca, ¿qué tiene que ver la amistad con marcos institucionales donde se deposita la legitimidad o representatividad, o en las luchas de partidos, o en los mecanismos de políticas públicas, o finalmente en la toma del poder del Estado? Es verdad, en sus reglas, en sus medios, en sus probabilidades, en su estricta operatoria, la amistad puede tener poco que ver con este sentido de la política.

Pero la política tiene una dimensión cultural<sup>90</sup> que se caracteriza en palabras de Norbert Lechner, como “*la experiencia subjetiva del Nosotros y de nuestras capacidades para organizar las formas en que queremos vivir*” (2004:484).

Si efectivamente esta dimensión cultural de la política tiene peso aún en los regímenes democráticos, tal que la pregunta por el nexo entre experiencia subjetiva y un “nosotros” colectivo sea aún una interrogante válida, la amistad como aquella experiencia que problematiza la relación entre subjetividad y reciprocidad, participa de la misma tensión que tiene el fundamento del orden político democrático: vinculación entre ciudadanos – reciprocidad– sumado a la libertad de acción política – subjetividad –, en vistas de un régimen de igualdad que incluya las diferencias.

Claramente esta última proposición no deja de tener tensión y paradoja. Por ejemplo, algunos autores han señalado que en su esencia la amistad podría ser antidemocrática: “*ciertas formas de sentimiento democrático le son naturalmente hostiles, porque ella es selectiva, y es asunto de unos pocos. Decir “estos son mis amigos” implica “esos no lo son”*” (Lewis 1988 [1960]: 74).

En cambio para otros, hay que reemplazar al último componente de la tríada “igualdad, libertad y fraternidad”, por la amistad cívica. En esta propuesta, la *philia* actuaría a través de la constitución, las leyes públicas y los hábitos sociales de los ciudadanos. Y todo esto presupondría que la democracia en su seno conllevaría no sólo que la gente es en algún sentido igual, sino también que no son fundamentales e ineluctables enemigos (Schwarzenbach 2005: 233). El actual debate de la “filosofía política del cuidado” presentaría el mismo punto: ¿cuál es la base afectiva que necesita un estado democrático para que sus instituciones puedan estructurar un sentido de orden colectivo?

En el capítulo primero y tercero ya se han mostrado algunas de las aristas históricas conceptuales que tiene esta discusión. Y en no menor medida, hay que decir que el debate está actualmente en alza. No sólo los canadienses discuten sobre la teoría comunitaria y redescubren el concepto de *philia*, sino que la comunidad europea y ahora Latinoamérica busca zanjar el déficit de integración social pensando a través de una vaga noción de “*cohesión social*”<sup>91</sup>.

Probablemente desde el siglo XIX, con la revolución democrática, la imbricación entre amistad y los fundamentos políticos democráticos volvió a estar en alza, en la medida que se puso en el centro de la teoría política el tema de la igualdad. No sólo como un sistema de derechos universales, sino como un reconocimiento a la posibilidad de constituir relaciones recíprocas entre ciudadanos. Como dice Laclau y Mouffe sobre la revolución democrática:

<sup>90</sup> Que no tiene que ver ni con políticas culturales (referidas a las industrias culturales) ni con la cultura política (opiniones, actitudes, la percepción de encuestas, etc.).

<sup>91</sup> Véase el documento de CEPAL (2007): *Cohesión social. Inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe*.

*“con ella designaremos el fin del tipo de sociedad jerárquica y desigualitaria, regida por una lógica teológico política en la que el orden social encontraba su fundamento en la voluntad divina. El cuerpo social era concebido como un todo en el que los individuos aparecerían fijados a posiciones diferenciales”* (2006 [1985]:196).

En cierto sentido, como ideal y norma, la democracia supuso un repleantamiento del tema de la igualdad. Levinas podía decir *“la política tiende al reconocimiento recíproco, es decir, a la igualdad”* (1977 [1961]:87) a pesar de las desigualdades y tropiezos que se vivían en toda Europa. Sin embargo, Derrida ha afirmado que toda “política de la amistad” se ha basado en la figura de la fraternidad familiar, que supuso exclusión y límites al “desborde democrático”. Especialmente, la exclusión a la mujer. Levinas, no sería la excepción en ese sentido<sup>92</sup>.

Pues bien, desde la encrucijada entre reciprocidad y subjetividad se puede retomar el tema de la democracia, alejándose tanto de cierta *philia* comunitaria– romántica la mayor de las veces - como de los mecanismos institucionales de la cohesión social. Esto se verá revisando la teoría de la amistad cívica actual en base a las discusiones que se ha tenido en la sección anterior.

Una de las actualizaciones de la idea de amistad cívica fue propuesta por Sibyl Schwarzenbach partiendo de un hecho básico: no todos deben llegar a ser amigos en una democracia, sino que hay que distinguir entre una amistad privada basada en la cercanía emocional y el conocimiento íntimo, y por otro lado, una amistad cívica que opera a través de una construcción ordenada de las instituciones políticas, derechos y prácticas sociales (2005:235). En este sentido, una amistad política es *“la preocupación ciudadana general y pública que se revela para el otro por la forma en que ambos dan forma y contenido a sus leyes sociales, sus instituciones públicas y sus costumbres cotidianas”* (2005:234).

Se parte de un reconocimiento obvio de esta propuesta, una teoría política de la amistad como fundamento del orden no busca una “sociedad de amigos”, sino articular la problemática de la reciprocidad y la subjetividad, a los principios de fundamentación en que se basan los estados modernos<sup>93</sup>. El punto a nuestro entender, es que las propuestas institucionales no agotan el problema de la integración social, ni menos se puede estructurar una teoría de la amistad a base de un marco contractual.

Para ampliar el tema de la amistad cívica sin determinación de la institucionalidad, se puede acudir a Pedro Güell quien ha utilizado una idea similar para las sociedades contemporáneas. Si bien sus reflexiones surgen del caso particular de Chile, su punto de observación sobre la amistad comparte un punto clave para esta definición: *“La ley puede obligarme a que yo no mate al otro, pero jamás puede obligarme a que me ponga en el lugar del otro, eso es una emoción”* (2005: 110).

---

<sup>92</sup> *“La relación con el rostro en la fraternidad en la que otro aparece a su vez como solidario de todos los otros, constituye el orden social, la referencia de todos los otros, constituye el orden social, la referencia de todo diálogo con el tercero por lo cual el Nosotros – o la fracción – engloba la oposición del cara a cara, hace desembocar lo erótico en un vida social, hecha de significancia y decencia, que engloba la estructura de la familia misma”* (Levinas 2001 [1962]: 287).

<sup>93</sup> Habrá que agregar que tampoco en las dimensiones de construcción de individualidad existe el deseo de tener un “yo pleno de amigos”, sino más bien lo contrario, el proceso de reciprocidad intenta articular individualidad y dependencia, mostrando una alta improbabilidad de relaciones duraderas, y en general, donde las diferencias tienden a primar a la hora de constituir los vínculos.

La propuesta de Güell es básicamente buscar un marco de entendimiento para relaciones de cooperación que se basen en una emoción no familiar<sup>94</sup>. Esta búsqueda se fundamenta en la idea que la identificación con el otro – en la empatía o en la compasión – se basa en una emoción. Eso hace posible la colaboración y la protección entre dos sujetos. Para el autor: *El origen y modelo de esta emoción es la familia. Allí es más fácil que se den algunas condiciones básicas, donde es posible construir esta identificación, esta empatía, esta renuncia: el conocimiento prolongado y directo del otro* (2005: 79).

Sin embargo, el problema se plantea en el paso de la familia a la sociedad, donde las condiciones de dependencia no son las mismas. Y enfáticamente, la amistad cívica es un problema social, no familiar. *“En la sociedad el otro tiene un carácter anónimo... La sociedad no puede ser construida al modo de la familia”* (ídem).

En este sentido, el desafío de la amistad cívica es que las relaciones de cooperación y colaboración no están dadas naturalmente en la sociedad, pero sin ellas la vida en sociedad no es tolerable o “subjétivamente posible”. Como dice el chileno: *“el desafío de la amistad cívica es crear una identificación emocional con otro anónimo y no familiar”* (2005:80). El punto es saber cómo es posible crear esta emoción en las sociedades modernas. Para el autor, esto sucede través de un nosotros común. *“¿Qué es la amistad cívica: es el dilema de emocionarse con el desconocido, sentirlo igual e identificarse con él”* (ídem).<sup>95</sup>

La articulación que se produce en la amistad cívica desplaza el sentido de la reciprocidad hacia toda la ciudadanía. Lo que exige la amistad – en término de la dimensión cultural de la política – es que se logre reconstruir el sentido de individualidad a través de un nosotros compartido. Es decir, el establecimiento de relaciones a base de la identificación entre subjetividades, iguales en jerarquía pero en diferencia de posición social por su insoslayable identidad individual. Y este debería ser un punto esencial para la democracia y para la acción política.

Especialmente para la democracia, porque como finalmente dice Derrida: *“una democracia por venir debería dejar pensar una igualdad que no fuera incompatible con una cierta disimetría, con la heterogeneidad o la singularidad absoluta, incluso las exigiría y se comprometería con ellas desde un lugar que permanece invisible pero que me orienta aquí... Se trataría, pues, de pensar una alteridad sin diferencia jerárquica en la raíz de la democracia... Esta democracia liberaría una cierta interpretación de la igualdad sustrayéndola al esquema falocentríco de la fraternidad”* (1998 [1994]: 259 – 260).

De esta forma, la especificación del fenómeno democrático no se reduce a un sistema de representación, sino que también se atiende a lo que la dimensión cultural política de la democracia siempre supuso o intentó alcanzar: un proyecto (improbable) de igualación de las jerarquías, protegiendo tanto a la singularidad como la diferencia, articulando subjetividad y reciprocidad.

En este punto, habría que reafirmar lo dicho en las secciones anteriores de este capítulo: no es la determinación del objeto intercambiado, sino el tipo de relaciones que

<sup>94</sup> Igualmente para el jesuita Fernando Montes: *“Si tercamente queremos construir un futuro común no basta la explicación de la sangre compartida... Sin desconocer los lazos económicos, políticos o de sangre, tendríamos que buscar las raíces de nuestra amistad cívica en ese lazo de cultura compartida”* (2005: 179).

<sup>95</sup> Una de las ideas fuerzas de esta pulsión del “Nosotros” se halla en Cornelius Castoriadis: *“¿Qué es la identidad colectiva, “el nosotros” de una sociedad autónoma? Que nosotros somos quienes hacemos nuestras propias leyes, que somos una colectividad autónoma compuesta por individuos autónomos. Y que somos capaces de observarnos y de ponernos en cuestión en nuestro trabajo y por medio de él”* (“Dilapidation of the West” Thesis Eleven 41, citado en: Bauman 2005 [2003]: 175).

produce el intercambio, donde se intenta aprehender tanto el sentido subjetivo como la propia reciprocidad que asegura la relación. En términos de la cultura democrática, no es la elección – no es el voto –, no es el gobierno, no es la diferenciación entre ejecutivo, parlamentario y judicial, es la constitución del nosotros que reconoce la libertad de cada uno, lo que hace posible la reciprocidad democrática.

A esto se le puede agregar lo que apuntaba Norbert Lechner: la política es la lucha que busca ordenar los límites sociales que estructuran la vida social, proceso de delimitación en que los hombres, regulando sus divisiones, se constituyen como sujetos. El punto nuevamente es que en esta lucha una de las claves es la constitución de la subjetividad. Para Lechner todo sujeto se constituye por medio de otro “*distinción del otro y reconocimiento del otro*” (1984: 175) y esto implica que no es posible construir una unidad sin construir, simultáneamente, las diferencias con el otro respecto al cual se afirma uno.

De hecho, para Lechner la libertad que se gana en la construcción de un orden colectivo pasa por la reciprocidad de la acción: “*La libertad concierne a la construcción de acciones recíprocas. Estas no se encuentran predeterminadas estructuralmente....cabe presumir que toda la dinámica social se nutre de la constitución de los sujetos mediante su reconocimiento recíproco y, por ende, de las formas sociales de reconocimiento. Sólo en tanto el otro es libre puedo yo – por medio del otro – reconocirme a mí mismo como libre. Mi libertad supone la libertad del otro*” (idem).

En este sentido, la pregunta por el orden de la *philia politike* es retomada. El espacio de amistad entra en juego con las relaciones políticas – en su dimensión cultural - no sólo porque inaugura un momento más allá (o más acá) de la institucionalidad o las estructuras legales, sino porque plantea la articulación que existe entre la reciprocidad dependiente del momento “Estado” con el espacio de subjetividad necesario para establecer la libertad democrática. El nosotros político es una articulación de subjetividades, que en democracia, se reconocen como libres e iguales. La amistad es una articulación entre atracción y diferencia que se produce precisamente al forjar un sentido de igualdad.

Norbert Lechner pensaba que este momento de reciprocidad se refería siempre a una utopía: “*Concebimos las relaciones sociales como reciprocidad – y no como guerra – por referencia a la utopía del consenso... Porque el consenso es imposible, el desorden es posible*” (1984:330-331). Habría que añadir que en sociedades diferenciadas, centradas cada vez más en el individuo, la respuesta utópica o comunitaria clásica se ha debilitado. Efecto de la globalización, del debilitamiento de los estados territoriales *existe mayor movilidad e hibridación. Y en este sentido, como dice Daniel Innerarity: “La alternativa comunitaria frente a la pluralización social resulta insatisfactoria y nos enfrenta a la necesidad de aprender a gestionar la precariedad constitutiva de lo que tenemos en común”* (2005: 39).

Las relaciones sociales de amistad también plantean una articulación con la cultura democrática cuando se plantea un “nosotros” colectivo que se debilita, precisamente porque en ella se reconoce que existe un vacío que no asegura la temporalidad del intercambio. Como dice Chantal Mouffe: “*En lugar de considerar la democracia como algo natural y evidente o como resultado de una evolución moral de la humanidad, es importarse percatarse de su carácter improbable e incierto*” (1999 [1993]:18). Ahora bien, claramente esto implicaría visibilizar un nosotros que está incrustado de fronteras débiles, movedizas y que lentamente se fragmentan, como lo expresará Innerarity: “*En el seno de todo orden constitucional, de toda convivencia democrática, hay un “nosotros” inconsistente, un desgarramiento y una contradicción, que continuamente redefine de manera provisional las dimensiones de la inclusión y la exclusión*” (2005:41).

Pero apuntar a que la relación de amistad se relaciona con un nosotros más débil, no equivale a pensar que las fronteras se extinguen ni menos que los enemigos se acaben. Nuevamente en la claridad del filósofo español: *“la discusión política no tiene únicamente por objeto, una serie de temas; es también una reflexión polémica acerca del sujeto mismo de la discusión, sobre su alcance, número y extensión, sobre el modo de articular las deudas interiores que vinculan a sus miembros entre sí e incluso sobre los contornos exteriores marcados por quienes ha de considerar como enemigos”* (Innerarity 2005: 42).

De hecho, para las sociedades contemporáneas los síntomas de exclusión son altísimos y la democracia se ve permanentemente desafiada por permanencia de barrios, localidades sumergidas en la pobreza o transeúntes inmigrantes que tienen que sentir la convivencia de la exclusión. De hecho, la pobreza es un enemigo no porque ella sea un mal moral de la sociedad, sino porque efectivamente es el límite mismo de toda democracia: individuos dentro de un territorio excluidos de la posibilidad de afirmarse en su subjetividad.

Dentro del “nosotros” de la amistad, habrá siempre un afuera, un excluido, pero no hay dependencia natural ni una historia inmemorial que justifique la exclusión. Siempre el afuera convive en una frágil posición, dependiente del nivel de igualdad que se tenga. En este sentido, la lucha política por la igualdad es el establecimiento de un nosotros colectivo que logre integrar a una totalidad inalcanzable.

Por eso, el reconocimiento de la constitución de un nosotros – la articulación de las diferencias – en la democracia también pasa por un “ellos” que pone límite al nosotros. Esta ha sido en parte la propuesta de Chantal Mouffe sobre la radicalización de la democracia: *“La visión de una democracia radical y plural que quiero proponer entiende la ciudadanía como una forma de identidad política que consiste en la identificación con los principios políticos de la democracia moderna pluralista, es decir, en la afirmación de la libertad y la igualdad para todos”* (1995:430).

Para Chantal Mouffe esto significaría reconocer el conflicto de cada sociedad, asumiendo el valor democrático que éste puede tener. Para ella la clave está en transformar la distinción amigo/enemigo que tendía a la posibilidad efectiva de la guerra, a una distinción entre amigo/adversario en el cual se valora la legitimidad de este último y se lo tolera. Ella narra este paso como la transición del antagonismo al agonismo. Si lo primero refiera a una dimensión natural de las relaciones humanas – lo político del hombre – la segunda habla de las instituciones que organizan la coexistencia humana – la política. Lo importante es reconocer que la política no elimina la dimensión conflictiva sino que la procesa: *“el objetivo de una política democrática no reside en eliminar las pasiones ni en relegarlas a la esfera privada, sino en movilizarlas y ponerlas en escena de acuerdo con los dispositivos agonísticos que favorecen el respeto al pluralismo”* (1999 [1993]:14). Se trata de identificar en democracia el sentido del “nosotros” y del “ellos”. (1993:12-22; 2003 [2000]:19-32; 2007 [2005]:16-228).

Para ella, el objetivo es construir un “nosotros” como ciudadanos democráticos radicales, una identidad política colectiva articulada mediante el principio de equivalencia democrática. En este sentido, al igual que en toda amistad, la relación de equivalencia no elimina las diferencias – lo contrario sería simple identidad – ni tampoco un “afuera constitutivo” – que ponga límite a la comunidad política: *“Una vez que hemos admitido que no puede haber un “nosotros” sin un “ellos” y que todas las formas de consenso están basadas por necesidad de actos de exclusión, el problema ya no puede ser la creación de una comunidad completamente inclusiva donde el antagonismo, la división y el conflicto desaparecen”* (1999 [1993]: 100; 1996:432).

Sin embargo, su propuesta no deja de tener cierta ambivalencia conceptual. Algunas veces ubica la integración de las diferencias conflictivas sólo del lado de las reglas, de las instituciones que permiten el juego democrático: *“lo que propongo es la adhesión a los principios políticos del régimen democrático liberal sean la base de la homogeneidad que la igualdad democrática requiere”* (1999 [1993]:147; 2007 [2005]:38) y en cambio otras veces subraya que lo importante es ir *“desarrollando y multiplicando los discursos, las prácticas, los “juegos de lenguaje” que constituyen “posiciones subjetivas” democráticas, en tantas relaciones sociales como sea posible”* (1999 [1993]:205). Ambas ideas, en cierto punto se pueden llegar a contradecir. Sí el “nosotros colectivo” depende de las instituciones, no hay necesidad de la cultura política democrática moderna, porque es sólo la ley, la igualdad ante el “padre” lo que posibilita diferenciarse, tener conflictos, negociar límites. En cambio, si es en el propio juego de identidades más allá de la ley, en esa improbabilidad de relacionarnos entre diferentes, donde aún la cultura de la democracia se juega, entonces aún son las prácticas, las experiencias, y no las leyes las que determinan también el modo en que se constituye el orden en la sociedad.

Para terminar, y recordando la discusión con Karl Schmitt, cada vez que la construcción del nosotros tiende a reconocer la subjetividad y cada vez que el propio sentido del nosotros se piensa como una construcción improbable, porque necesita de la articulación de las diferencias, la amistad política prevalece frente al modelo político de la enemistad. Ahora bien, es cierto que muchas veces ha sido más fructífero el establecimiento de un nosotros claro y delimitado para la democracia moderna. Cómo no reconocer en la transición democrática de la sociedad chilena, ese “nosotros” que exigía límites y sacrificios a los ciudadanos para que el país saliera adelante. Se le denominó gobernabilidad, estabilidad, o formas de transición pactada, donde la subjetividad se sacrificaba por el orden, donde la memoria se sacrificaba por el futuro. Y por qué no señalar – rescatando la intuición de Derrida – que el modelo funcionaba a partir de un padre que ponía claro los límites, y hermanos que no podían discutir o dar espacio al conflicto. Es de esperar que el reconocimiento a la subjetividad como a la debilidad del nosotros colectivo, también ilumine la amistad cívica que relaciona a los ciudadanos en una sociedad moderna.

---

# Conclusión

## ***Mas, ¿quién puede poner puertas al campo?***

### ***Sancho Panza***

Desde el primer capítulo, con la narración de la amistad de David hasta la escena del “último encuentro” de la novela de Sandor Marai en el cuarto capítulo, se ha recorrido un largo camino lleno de referencias que exponen cómo se ha comprendido, imaginado, pensado y narrado la amistad en la tradición occidental.

Ya desde la introducción se aclaró que esta búsqueda estaba guiada por el problema de la relación entre subjetividad y orden. Y de hecho, tanto históricamente como conceptualmente se observó que la amistad se movía desde el polo de la reciprocidad del orden en común (los amigos de la *polis*) y el de la individualidad (el yo y sus amigos). A través de una profundización en el tipo de experiencia que ilumina las relaciones amistosas, se ve que esto no es un error histórico ni una casualidad conceptual, sino más bien lo más propio de la amistad era la capacidad para poder articular en su seno subjetividad y reciprocidad.

Los griegos, especialmente Aristóteles, contribuyeron a iluminar esta idea cuando pensaron a través de la *philia* el vínculo ético – político. Los juegos de las identidades, de las emociones, de la construcción de la igualdad, del sentido del tiempo que se visibilizaron en la *Ética* de Aristóteles, forman parte de las reflexiones que actualmente sirven para pensar los fundamentos de la democracia cultural. Y las razones para pensar en mecanismos de integración que vayan más allá del mercado, del parentesco y de la ley, son las mismas que han movido las “filosofías políticas del cuidado” en América del Norte, y las preguntas sobre la “cohesión social” en la comunidad Europea y en América del Sur.

Sin embargo, muchas de estas reflexiones tienen varios déficits al desvincular el problema institucional de la cultura, o de enfatizar en la comunidad un sentido de reciprocidad que despoja las experiencias subjetivas. La preocupación de los Estados modernos por la cultura política o por las dimensiones de integración de las sociedades tiene que afrontar que la relación entre individuo y orden no es lineal, sino más bien problemática, vulnerable, incierta y que no provee la seguridad que la comunidad de antaño proporcionaba.

Ahora bien, es posible pensar que la amistad este adquiriendo mayor importancia, tanto para las reflexiones sobre la identidad como para el orden político. Según Ray Pahl, uno de los especialistas de la materia piensa que eso está sucediendo, porque la propia sociedad ha relevado caracteres que son propios de estas relaciones vinculantes: “*el Zeitgeist de los primeros años del siglo XXI es democrático, antiautoritario e igualitario*” (2003 [2000]:14).

Incluso, uno podría leer en Chile los textos de Cousiño y Valenzuela (1994, 2000) y los del PNUD (1998 y 2002) como una confrontación sobre el valor que adquiere la amistad en sociedades de cambio. Para algunos, la familia sigue siendo lo más importante, para otros, la emergencia de un alto sentido de la individualidad es una explicación de la importancia que adquieren las relaciones amistosas en los últimos años.

Para la cultura política no da lo mismo cual sea la interpretación más válida. Una sociedad que trate de constituir una cultura democrática a los ojos de la amistad necesariamente choca con la idea de una sociedad vista desde los ojos de un modelo familiar, donde *“las relaciones son, inevitablemente, jerárquicas y reflejan las diferencias entre las distintas generaciones y en el orden de nacimiento de los hermanos”* (Pahl 2003 [2000]:14).

Ahora bien, no es casual el hecho que los jóvenes hayan logrado tanto protagonismo público en Chile justo cuando se han socializado en toda una serie de espacios que promueven la individualización, la horizontalidad y las amistades (internet, las asambleas, las tribus, los deportes). Y no es casual tampoco que esto se viva cuando las instituciones de socialización se han debilitado, especialmente, la familia.

El hecho que la semántica de la amistad haya inundado en los últimos años el diálogo de los colegios, de las parejas, de las relaciones entre padre e hijo, sumado a que las relaciones autoritarias han ido perdiendo legitimidad después de siglos de hegemonía, es en parte el motivo de esta tesis, ya que estos cambios permiten pensar el cambio cultural, social y político a luz de la experiencia que la amistad conlleva. En un continente como el latinoamericano, en que tanto peso ha tenido la tradición del orden, de la familia y de los límites, visualizar que el lenguaje de la amistad pudiera brotar con más fuerza, es un motivo para profundizar las relaciones en que se inscribe tanto la subjetividad como la reciprocidad

Es importante señalar que estos cambios pueden provocar tanto grandes transformaciones como alta incertidumbre. Hay que insistir en que el marco temporal de la amistad habla de períodos y fronteras más débiles y vulnerables. En cambio, el modelo de la familia, habla de fuertes límites, de un tiempo largo (el de la sangre, el de la herencia, el de las generaciones) y de un conflicto que se reniega para mantener la unidad de los hermanos. De hecho, en aquellas sociedades que se han basado en la tradición autoritaria, en el presidencialismo, el conflicto tiende a no aguantarse. Según Norbert Lechner: *“la revaloración de la democracia en América Latina se apoya en una cultura política que privilegia el consenso y la comunidad, o sea una legitimación cultural que dificulta precisamente la consolidación de una democracia representativa”* (1995:29).

Quizás una sociedad como la latinoamericana no esté preparada para recibir tanta igualdad y relaciones horizontales que promuevan los “jóvenes amistosos”. No sólo porque el peso de la familia y el valor del sacrificio que ella genera es muy alto, sino porque también la experiencia de la ciudadanía ha sido alta. De hecho, que la amistad en el continente haya sido poco valorada como relación va de la mano, como insistentemente la historia de las ideas ha mostrado, con que el valor de la ciudadanía ha sido bajo.

Esto también habla de la desigualdad de todo el continente. La experiencia de la amistad es muy débil cuando las posiciones jerárquicas, debido a la inequidad de recursos y poder, son tan altas, cuando las señales de la distinción que ubican a unos arriba y a otros abajos, permanentemente socavan la sensación de sentirse parte de un colectivo, deteriorando cualquier idea de amistad o de ciudadanía. Porque no se puede subjetivamente sentirse parte de un “nosotros” en las relaciones que se dan en el día a día, si no hay posibilidad de lograr la reciprocidad.

Quizás el peor error que esta tesis pudiera promover para el pensamiento de la filosofía política sería volver a escuchar a algunas de las respuestas que quizás Hobbes daría. Por un lado, los amigos son amigos de algunos y no de todos, por lo que fomentan la injusticia. Luego, que las instituciones no pueden tratar a las personas como amigos sino como ciudadanos. Y por último, que la igualdad de la amistad es utópica porque siempre

---

conllevaría a la guerra, ya que la simetría conduce siempre a los igualar los deseos, y eso es lo que provoca la guerra del hombre contra el hombre. En esta línea, hace falta el sacrificio, el límite, para que los hombres no se maten.

El error es triple. Primero, seguiría pensándose las relaciones de amistad desde las instituciones. Una vez más hay que afirmar que el problema político no es sólo institucional, y si bien las normas tienen una función primordial en la instauración de derechos y límites, no agota la política democrática. El problema viene dado por la dimensión cultural de la democracia, que presenta la misma tensión que debe resolver la amistad en su interior: cómo lograr una independencia vinculante, en que la subjetividad se vea envuelta en un “nosotros”, que no lo asegure ni el contrato, ni la ley, ni el mercado, ni los hermanos de la nación, sino las propias relaciones de igualdad y diferencia que una sociedad puede construir y plantear.

Segundo, seguir pensando que la construcción de la igualdad tiende a aniquilar las diferencias. La amistad supone diferencias, ella es posible de realizarse, de buscar una reciprocidad simétrica porque los hombres tienen una identidad que constituye puntos de fuga a cualquier simetría total. La singularidad y la pluralidad no son males políticos en ese sentido, que quiebren todo valor a la comunidad, sino que son las posibilidades para que la subjetividad entre al juego de las relaciones políticas y culturales.

El tercer error sería plantear la igualdad natural, o incluso su reverso igualmente errado, los derechos cosmopolitas. La igualdad que plantea la democracia, se articula con la que se encuentra en la amistad porque es precaria, frágil y vulnerable, porque no hay nada en la naturaleza que afirme la dependencia entre los hombres, y porque el quiebre y el conflicto son posibilidades abiertas. Y por ello, no hay que afirmar sólo las instituciones o el derecho universal, hay que construir relaciones igualitarias en un nosotros siempre débil y siempre excluyente.

Por último, no se cree que haya que desvalorar el momento institucional del estado, ni la lucha partidaria, ni la creación de mecanismos sistémicos propio de los estados modernos, frente al engrandecimiento de una “utopía ética”. Tanto los elementos resolutorios de la política moderna, que tienen que sortear el tipo de diferenciación funcional que se produce a nivel de sociedad mundial, como los elementos de lucha de poder y articulación de una hegemonía de unos grupos contra otros, responden de alguna medida al problema democrático y no excluyen tampoco la pregunta por la amistad cívica. Ella es parte de las preguntas por el orden político, parte de las preguntas por la democracia.

No obstante, es parte de aquellas preguntas que se constituyen hoy en día con mayor peso, porque se instalan en el plano del reconocimiento de la subjetividad. Tanto a la teoría política del estado, como a la funcional sistémica, le cuesta reconocer este momento de la dimensión cultural de la política.

Hannah Arendt dijo que cuando se piensa, uno se posiciona en un presente que lucha tanto contra el infinito del pasado como del futuro. En este combate, uno no se ubica ni en las postrimerías de la historia ni en la utopía del futuro, sino en una diagonal que lograba dar un tercer infinito: *“esta diagonal, cuya dirección la determina el pasado y el futuro y que ejerce su fuerza hacia un punto indefinido como si pudiese alcanzar el infinito, me parece una metáfora perfecta para describir la actividad del pensamiento”* (2002 [1978]:228). Quizás se debería imaginar la reflexión sobre la amistad, como un intento más del acto de pensar que se dirige hacia un infinito nunca alcanzable.

## Bibliografía General

- Aguilar, H. (2005): *La conspiración de la fortuna*. Planeta. México.
- Alexander, J. (2000): Ciudadano y enemigo como clasificación simbólica: sobre el discurso polarizador de la sociedad civil. En: *Sociología Cultural. Formas de Clasificación en las sociedades complejas*. Anthropos, España.
- Allan, G. (1996): *Kinship and Friendship in Modern Britain*. Oxford University Press. New York.
- Álvarez, T (1987): Amistad. En: Ancilli, E: *Diccionario de Espiritualidad*. Tomo 1. Herder, segunda edición, España.
- Aquino, T [1265–1272]: *Suma Teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos. Para la referencia del texto latino: Tomo VIII y IX bajo la dirección del fraile Urdanoza, T (1955). Para la traducción al texto español: Tomo III – IV (1990). España.
- Arendt, H. (2001 [1929]): *El concepto de amor en San Agustín*. Encuentro, España.
- Arendt, H. (2004 [1954]): Philosophy and Politics. En: *Social Researches*. Pp. 427 – 454, vol. 71, n°3, fall 2004, New York.
- Arendt, H. (1993 [1958]): *La condición Humana*. Paidós, España.
- Arendt, H. (2002 [1978]): *La vida del espíritu*. Paidós, Argentina.
- Aristóteles (1989): *Ética a Nicomaco*. Centro de Estudios Constitucionales. Edición bilingüe y traducción de Marías, J. y Araujo, M., 5ta edición, España.
- Aristóteles (1989): *Política*. Editorial Centro de Estudios Constitucionales. Edición bilingüe y traducción de Marías, J. y Araujo, M. 2da edición de la segunda reimpresión. España.
- Ariès, P. (1992 [1983]): Para una historia de la vida privada. En: *Historia de la vida privada*. Dirigida por Ariès, P. y Duby, G., tomo 5, volumen dirigido por Chartier, R., Taurus, segunda reimpresión, España.
- Aymard, M. (1985): Amistad y convivencia social. En: *Historia de la vida privada*. Dirigida por Ariès, P. y Duby, G., tomo 6, volumen dirigido por Chartier, R., Taurus, segunda reimpresión, España.
- Bauman, Z. (2003 [1999]): *En busca de la política*. Fondo de Cultura Económica, primera reimpresión, México.
- Bauman, Z. (2005 [2000]): *Modernidad Líquida*. Fondo de Cultura Económica. Cuarta Reimpresión, Argentina.
- Bauman, Z. (2001 [2001]): *La sociedad individualizada*. Cátedra, España.
- Bauman, Z. (2005 [2003]): *Amor Líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- Beck, U. y Beck–Gernsheim, E. (2003 [2001]): *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Paidós, España.

- Blanchot, M. (2007 [1971]): *La amistad*. Trotta, España.
- Bolstanski, L. (2000 [1990]): *El amor y la justicia. Tres ensayos de la sociología de la acción*. Amorrortu, Argentina.
- Bonhoeffer, D. (1983 [1977]): *Resistencia y Sumisión*. Sigueme, España.
- Braunstein, P. (1985): Aproximaciones a la intimidad, siglos XIV y XV. En: *Historia de la vida privada*. Dirigida por Ariès, P. y Duby, G. Tomo IV, volumen Dirigido por Duby, G, Taurus, tercera reimpresión, España.
- Calvo, T. (2002): *La concepción aristotélica de la amistad*. Jornadas sobre la antigüedad, España.
- CEPAL (2007): *Cohesión Social. Inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe*. Chile.
- Cicerón (1975 [44]): *De Amicitia*. Gredos, España.
- Cocking, D. y Kennet, J. (1998): Friendship and the Self. En: *Ethics 108*, pp. 502 – 572, University of Chicago.
- Cousiño, C. y Valenzuela, E. (1994): *Politización y monetarización en América Latina*. Cuadernos del Instituto de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile.
- Cousiño, C. y Valenzuela, E. (2000): Sociabilidad y Asociatividad. Un ensayo de sociología comparada. En: *Revista del Centro de Estudios Públicos N°77*.
- Crombie, I.M. (1972 [1962]): *Análisis de las doctrinas de Platón*. Vol. I. El hombre y la sociedad. Alianza, España.
- Derrida, J. (1998 [1994]): *Políticas de la amistad*. Trotta, España.
- Douglas, M. (2006 [1999]): *El Levítico como literatura*. Gedisa, España.
- Doyle, M y Smith, M (2002): *Friendship: theory and experience*. The encyclopedia of informal education. [www.infed.org](http://www.infed.org).
- Dubet, F. y Martuccelli, D. (1998 [1996]): *En la escuela*. Losada, España.
- Duby, G. (1992 [1985]): La emergencia del individuo. Situación de la soledad, siglos XI – XII. En: *Historia de la vida privada*. Dirigida por Ariès, P. y Duby, G., tomo IV, volumen dirigido por Duby, G., Taurus, tercera reimpresión, España.
- Elias, N. (2000 [1987]): *La sociedad de los individuos*. Península, España.
- Epicuro. *Carta a Meneceo*. Traducción de Pablo Oyarzún. En: [http://www.plataforma.uchile.cl/fg/semestre1/\\_2001/concep/modulo1/clase4/doc/mod1-txt4.doc](http://www.plataforma.uchile.cl/fg/semestre1/_2001/concep/modulo1/clase4/doc/mod1-txt4.doc). (Última revisión el 29 de septiembre de 2007).
- Epicuro. *The principal doctrines*. En: <http://www.epicurus.info/etexts/PD.html> (Última revisión el 29 de septiembre de 2007).
- Esposito, R. (2007 [1998]): *Communitas: Origen y Destino de la comunidad*. Amorrortu, Argentina.
- Esposito, R. (2007): *Figure Dell`Amizicia*. Fondazione Premio Napoli. <http://www.premionapoli.it/2007/figure.html> (Última actualización: 2 de octubre de 2008)
- Foucault, M. (2006 [1984]): *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*. Siglo Veintiuno. 3era reimpresión, Argentina.

- Foucault, M. (2007 [1984]): *Historia de la Sexualidad. La inquietud de sí*. Siglo Veintiuno. 3era reimpresión, Argentina.
- Foucault, M. (2006 [2001]): *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica. Primera reimpresión, Argentina
- Freund, J. (1995): Schmitt's political thought. En: *Telos N°102*. Winter, New York.
- Giddens, A. (2005 [1991]): *Modernidad e Identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Península, España.
- Giddens, Anthony (2004 [1992]): *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Cátedra, cuarta edición, España.
- Gracia, L. (2005): Consideraciones críticas sobre el actualmente denominado "derecho penal del enemigo". En: *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*. <http://criminet.ugr.es/recpc/07/recpc07-02.pdf> (Última revisión el 3 de octubre de 2007).
- Greek – English Lexicon* (1940). Oxford University Press. Novena Edición, quinta reimpresión, Gran Bretaña.
- Güell, P. (2005): Experimentar el Nosotros: fundamento de la ciudadanía. En: Errázuriz, M., y Riedemann, K., (Ed), *Amistad Cívica: un compromiso posible*, pp. 77 – 102.
- Günther, W. (1980): Amor. En: *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol 1. Coenen, L., Beyreuther, L. y Bietenhard, H. Traducido y editado por Biblioteca de Estudios Bíblicos. Sígueme, España.
- Habermas, J. (1991 [1986]): *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Paidós, España.
- Habermas, J. (1998 [1995]). *Más allá del Estado Nacional*. Trotta. Segunda Edición, España.
- Hadot, P. (1998 [1995]): *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- Healy, M. (2005): *Civic Friendship*. En: <http://www.philosophy-of-education.org/pdfs/Saturday/Healy.pdf> (Última revisión el 29 de septiembre de 2007).
- Heyking, J. y Avramenko, R. (Eds.) (2008): *Friendship & Politics. Essays in Political Thought*. University of Notre Dame, Indianapolis.
- Hill, L. y McCarthy, P. (2004): On friendship and *neccesi tudo* in Adam Smith. En: *History of the human sciences. Vol 17, N°4*, pp.1-16
- Hinkelammert, F. (1987): El concepto de lo político según Carl Schmitt. En: *Cultura política y democratización*. Pp. 235 – 251. Lechner, N., Compilador. CLACSO, FLACSO, ICI. Chile.
- Hipona, A (1947): *Contra los académicos*. En: *Obras Completas de San Agustín*. Biblioteca de Autores Cristianos, Vol. III.
- Hipona, A (1948): *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. En: *Obras Completas de San Agustín*. Biblioteca de Autores Cristianos, Vol. V .
- Hipona, A (1953): *Epístolas*. En: *Obras Completas de San Agustín*. Biblioteca de Autores Cristianos, Vol. XI.
- Hipona, A (1955): *Las confesiones*. En: *Obras Completas de San Agustín*. Biblioteca de Autores Cristianos, Vol. II, tercera edición.

- Hobbes, T. (2006 [1650]): *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Alianza, Cuarta reimpresión, España.
- Hölderlin, F. (2002): *Antología Poética*. Cátedra, España.
- Homero (1998): *Odisea*. Gredos, 3era reimpresión, España. Innerarity, D. (2005): ¿Quiénes somos “nosotros”? Preliminares para una política de la identidad. En: *Doxa* N°3. P. 33 – 44. Revista Interdisciplinar de estudios de Comunicación y Ciencias Sociales. Universidad CEU San Pablo. España.
- Jakobs, G. y Cancio, M. (2003): *Derecho penal del enemigo*. Hammurabi, Argentina.
- Kahane, D. (1999): Diversity, Solidarity and Civic Friendship. En: *The Journal of Political Philosophy*, volume 7, pp. 267 – 286.
- Kant, E. (1981 [1785]): *Grounding for the Metaphysics of Morales*. Hackett, Indiana.
- Kant, E. (2002 [1797]): *La metafísica de las costumbres*. Tecnos, primera reimpresión, España.
- Konstan, D. (1996): Greek Friendship. En: *American Journal of Philology* 117 pp. 71 – 94. University of John Hopkins.
- Konstan, D. (1997): *Friendship in the classical world*. Cambridge.
- La Biblia de Estudio. Dios Habla Hoy. Editorial Sociedades Bíblicas Unidas. Traducción directa de los textos originales: hebreo, arameo y griego. Tercera Edición, 1999. Impreso en Brasil.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2006 [1985]): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica, primera reimpresión de la segunda edición al español, Argentina.
- Lechner, N. (2006 [1984]): La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado. En: *Obras Escogidas. Vol. I*. Lom, Chile.
- Lechner, N. (2007 [1984b]): Cultura política y democratización. En: *Obras Escogidas. Vol. II*, pp.243 - 259. Lom, Chile.
- Lechner, N. (1995): ¿Son compatibles modernidad y modernización? El desafío de la democracia latinoamericana. En: Grompone, R. (ed). *Instituciones políticas y sociedad*. IEP - Instituto de Estudios Peruanos. pp. 18 – 29.
- Lechner, N. (2007 [1999]): Desafíos de un desarrollo humano: individualización y capital social. En: *Obras Escogidas. Vol II*, pp.433 - 467. Lom, Chile.
- Lechner, N. (2006 [2002]): Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la democracia. En: *Obras Escogidas. Vol. I*, Lom, Chile.
- Lechner, N. (2007 [2004]): Los desafíos políticos del cambio cultural. En: *Obras Escogidas Vol. II*. Lom, Chile.
- Lévi – Strauss, C. (1971 [1950]): Introducción a la obra de Marcel Mauss. En: Mauss, M. *Sociología y Antropología*. Tecnos, España.
- Lévi – Strauss, C. (1998 [1966]): *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós, España.
- Levinas, E. (1977 [1961]): *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, España.

- Levinas, E. (2001 [1962]): *Trascendencia y Altura*. Trotta, España.
- Lewis, C.S. (1988 [1960]): *Los cuatro amores. Afecto, amistad, eros, caridad*. Universitaria, tercera edición, Chile.
- López, Á. (1999): Amistades Femeninas. En: *Revista del Postgrado en Ciencias del Desarrollo. CIDES – UMSA*. N°6, pp. 101 – 122.
- Löwith, K. (2006 [1984]): Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Fondo de Cultura económica, Argentina.
- Luhmann, N. (1981): “¿Como es posible el orden social?”. Traducción inédita de Pedro Morande. Corresponde al Capítulo IV del libro *Gesellschaftsstruktur und Semantik, Tomo II*.
- MacIntyre, A. (2001 [1984]): *Tras la virtud*. Crítica, España.
- Manin, B. (2003). Carl Schmitt ¿el mejor enemigo del liberalismo? En: *Revista política y gobierno. Vol X, N°2*. pp. 401 – 413. Centro de Investigación y Docencia Económica. México.
- Márai, S. (2002 [1942]) *El último encuentro*. Salamandra, decimoctava edición, España.
- Martuccelli, D. (2007 [2002]): *Gramáticas del individuo*. Losada, Argentina.
- Montaigne, M. (1985 [1580]) : *Ensayos I*. Cátedra, segunda edición, España.
- Montes, F. (2003) La amistad cívica como un rasgo a cultivar en la cultura. En: Errázuriz, Margarita y Riedemann, Karin, Ed. (2005). *Amistad Cívica: un compromiso posible*, pp. 177 – 182.
- Mouffe, C. (1999 [1993]): *El retorno de lo político*. Paidós, España.
- Mouffe, C. (1996 [1995]): Feminismo, ciudadanía y política democrática radical. En: Grompone, R., ed. *Instituciones políticas y sociedad*. IEP - Instituto de Estudios Peruanos.
- Mouffe, C. (2003 [2000]): *La paradoja democrática*. Gedisa, España.
- Mouffe, C. (2007 [2005]): *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- Nietzsche, F. (1974): *La gaya ciencia*. Bedout, Bogotá.
- Nietzsche, F. (1978 [1883–1885]): *Así habló Zaratustra*. Alianza, sexta edición, España.
- Padrón, H. (2004): Consideraciones sobre la *philia* en el pensamiento de Platón. En: *Onomazei 1-2*, pp. 7-18.
- Pahl, R. (2003 [2000]): *Sobre la amistad*. Siglo XXI. España.
- Pickstock, C. (2002): The Problem of Reported Speech: Friendship and Philosophy in Plato's *Lysis* and *Symposium*. En: *TELOS. No. 123*, pp. 35 – 64 New York.
- Pikaza, X. (1992): *La figura de Jesús. Profeta, Taumaturgo, Rabino, Mesías*. Verbo Divino, España.
- Platón, Banquete. En: *Diálogos VIII*, Gredos, 2007. España.
- Platón, Gorgias. En: *Diálogos II*, Gredos, 1999, España.
- Platón, Fedón. En: *Diálogos VIII*, Gredos, 2007. España
- Platón. *Lisis*. En: *Diálogos I*, Gredos, 2000. España.

- Platón, Protágoras. En: *Diálogos I*, Gredos, 2000. España.
- PNUD (2002): Informe de Desarrollo Humano en Chile. Nosotros los chilenos: Un desafío cultural, Chile.
- Ramsøy, O. (1968): Amistad. En: *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Dirigida por Sills, D.. Vol. I, Aguilar, España.
- Requena, F. (1994): *Amigos y redes sociales. Elementos para una sociología de la amistad*. CIS (Centro de Investigaciones Sociológicas), España.
- Riquert, F. y Palacios, L. (2003): El derecho penal del enemigo o las excepciones permanentes. En *Revista Universitaria la ley* N°3 P. 1 - 8. Revista Universitaria, Argentina.
- Roschin, E. (2006): The Concepts of friendship: from princes to state. En: *European Journal of International Relations*, vol 12, (4), 599 – 624.
- Ruiz Tagle, P. (2006): La influencia de Karl Schmitt en Chile. En: Cristi, R. y Ruiz – Tagle, P. *La República de Chile. Teoría y práctica del Constitucionalismo Republicano*. Pp. 145 – 160. LOM, Chile.
- Sahlins, M. (1983 [1974]): *Economía de la edad de piedra*. Akal, 2da edición, España.
- Schmitt, C. (2001 [1924]): *Romanticismo Político*. Universidad Nacional de Quilmes, Argentina.
- Schmitt, C. (1984 [1932]): *El concepto de lo político*. Struhart & Cía. Argentina.
- Schmitt, C. (2005 [1934]): Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía. En: *Teología política*. Struhart & Cía, Argentina.
- Schmitt, C. (2005 [1969]): Teología Política II. La leyenda de la liquidación de toda la teología política. En: *Teología política*. Struhart & Cía, Argentina.
- Schwarzenbach, S. (2005): Democracy and Friendship. En: *Journal of Social Philosophy*, Vol. 36 N°2, Summer 2005, 233-254. Blackwell.
- Sennett, R. (2002 [1977]). *El declive del hombre público*. Península, España.
- Sennett, R. (2004 [1998]): *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama, séptima edición, España.
- Sennett, R. (2006 [2006]): *La cultura del nuevo capitalismo*. Anagrama, España.
- Silver, A. (1990): Friendship in Commercial Society: Eighteenth – Century Social Theory and Modern Sociology. En: *The American Journal of Sociology*, Vol.95, No.6 (May), pp. 1474 - 1504
- Simmel, G. (1971 [1903]): La metrópoli y la vida mental. En: Simmel, G., *Sobre la individualidad y las formas sociales*, pp. 389 – 403.
- Simmel, G. (1971 [1908]): ¿Cómo es posible la sociedad? En: Simmel, G., *Sobre la individualidad y las formas sociales*. pp. 76 – 93
- Simmel, G. (1971 [1908b]): La expansión del grupo y el desarrollo de la personalidad. En: Simmel, G., *Sobre la individualidad y las formas sociales*. pp. 317 - 359
- Simmel, G. (1971 [1910]): La sociabilidad. En: Simmel, G., *Sobre la individualidad y las formas sociales*. pp. 194 – 215.

- Simmel, G. (1957; póstumo): La libertad y el individuo. En: Simmel, G., *Sobre la individualidad y las formas sociales*. 283 - 291
- Simmel, G. (2004 [1971]): *Sobre la individualidad y las formas sociales*. Escritos escogidos. Introducción y Edición por Donald Levine. Universidad Nacional de Quilmes, Argentina.
- Taylor, C. (1996 [1989]): *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, España.
- Tönnies, F. (1944 [1887]): *Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie pure*. Presses Universitaires de France.
- Vansteenberghe, G. (1937). Amitié. En: *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*. Publicado bajo la dirección de Marcel Viller. Beauchesne, France.
- Vernon, M. (2006): Plato, Thomas and the Daring Ethics of Friendship. En: *Theology and Sexuality. Volume 12(2)*: 203 – 216.
- Weber, M. (1987 [1920]): *Ensayos sobre sociología de la religión*. Tomo I. Taurus. Segunda Edición corregida al español, 1987. España.
- Weber, M. (1992 [1956]). *Economía y sociedad*. Cuarta edición del alemán. Fondo de Cultura Económica. Primera reimpresión, Argentina.
- Žižec, Slavoj (1999 [1997]): *El ocaso de las fantasías*. Siglo Veintiuno, México.