

# LA AMISTAD DEBIDA: SERVIDUMBRE VOLUNTARIA Y SUBJETIVIDAD DEMOCRÁTICA.<sup>237</sup>

THE DUTY OF FRIENDSHIP: VOLUNTARY SERVITUDE AND  
DEMOCRATIC SUBJECTIVITY.

TOMÁS VALLADOLID BUENO<sup>238</sup>

**Resumen:** ¿Habría alguna disposición del sujeto que sin ser servidumbre sea servicio? ¿Que sin ser evitación busque el encuentro, y que sin renunciar al conflicto persiga la concordia? ¿Que sin ser perfecta procure un alto grado de civismo; y aunque esté fundada en la conminación del otro, lo invista de autonomía y responsabilidad? De haberla, sería una virtud política con nombre de *amistad debida*; y su sujeto sería el sujeto democrático en su permanente *in fieri*.

**Abstract:** *Would it be possible a human aptitude which means service without implying servitude? A human aptitude which looks for bonds without falling in avoidance or which pursues agreement without rejecting the conflict? A human aptitude that without being perfect tries to achieve a high degree of civility and which despite been well founded under the other's judgement provides the subject with full autonomy? If all that would be possible, it would be a politic virtue which could be called the duty of friendship, and so its bearer would be a democratic subject.*

**Palabras clave:** amistad debida, servidumbre, virtud, alteridad, sujeto democrático.

**Key words:** *friendship, servitude, virtue, otherness, democratic subject.*

---

<sup>237</sup> Con mi amistosa gratitud a Esteban Molina González (q.e.p.d), Antonio Lastra, Laura Arias y Pablo Dreizik. Recordar, pensar y agradecer han sido todo a una.

<sup>238</sup> Doctor en Filosofía. Autor de *Historias de la otra razón* (1993), *Democracia y pensamiento judío* (2003) y *Por una justicia posttotalitaria* (2005).

*Fratribus*<sup>239</sup>

A Rafael, Esther y Tomás,  
hermanos.

*y un rayo de luz triangular  
de dulce amor fraterno  
os ilumine con la amistad  
al sentir la hora en el reloj  
de la oscura plaza pública.  
(tvb)*

INTRODUCCIÓN. En su *Discurso de la servidumbre voluntaria*, É. de La Boétie valoró la amistad como virtud política que podría revertir los efectos perniciosos que producen las tiranías: gracias a la amistad, los miembros de la sociedad podrían liberarse del yugo del tirano.<sup>240</sup> Tal como interpreta J-L. Henning, «la lógica intrépida y galopante de La Boétie hacia la libertad hace necesaria la amistad, como potencia afectiva con vistas al interés de todos.»<sup>241</sup> Al contrario, cuando la tiranía impide el ejercicio de la amistad verdadera y deshace los vínculos que esta procura, entonces se levantan unas estructuras que aíslan a los ciudadanos en un laberinto de relaciones marcadas por la desconfianza y la delación. La consecuencia nociva es que los gobernados son sometidos a un control casi absoluto:

Estar día y noche -escribe La Boétie- detrás de uno para pensar en agradarle, y sin embargo temerlo más que a nadie en el mundo; tener el ojo siempre alerta, el oído aguzado para atisbar de dónde vendrá el golpe, para descubrir emboscadas, para escudriñar el gesto de los compañeros, para darse cuenta de quién le traiciona; sonreír a todos y sin embargo temer a todos; no tener ningún enemigo abierto, ningún amigo seguro; tener siempre el rostro risueño y el corazón transido, no poder estar alegre ni atreverse a estar triste.<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup> Poema inédito de T. Valladolid Bueno.

<sup>240</sup> Cf.: É. de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, trad. de P. Lomba, presentación de E. Molina, epílogo de C. Lefort, Trotta, Madrid, 2008. Cf. S. Weil, 'Meditación sobre la obediencia y la libertad', en S. Weil, *Escritos históricos y políticos*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 111-115; C. Lefort, *La complication. Retour sur le communisme*, Fayard, Paris, 1999, pp.225-230; G. Albiac, 'La Boétie y Montaigne', en G. Albiac, *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza*, ed. de A. Mira Almodóvar, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 105-150; M. de Montaigne, *Ensayos completos, Libro I, caps. XXVIII*, trad. de Almudena Montojo, Cátedra, Madrid, 2003, pp. 214-224; J.L. Henning, *De la amistad extrema. Montaigne & La Boétie*, Ariel, Barcelona, 2016.

<sup>241</sup> J-L. Henning, *ob. cit.*, p. 34.

<sup>242</sup> É. de la Boétie, *ob. cit.*, pp. 57-58.

Frente a todo esto, La Boétie concede a la amistad un impulso político porque en ella supone un libre acuerdo de voluntades, o sea, el reconocimiento de los unos *a -y en-* los otros. De esta manera, la amistad queda bajo la consideración de ser una virtud cívica. No es raro, pues, reconocer que en la filosofía de La Boétie se comparte con otros escritores «el gusto por la amistad fiel como fuerza de la democracia futura.»<sup>243</sup>

Y en efecto, algo así tiene lugar en su *Discurso*, donde se nos explica que las tiranías basan su poder en la estructuración jerárquica de numerosos «tiranuelos», subalternos organizados como favoritos bajo un sistema de complicidades y prebendas. El tirano está colocado sobre todos y «se encuentra más allá de los límites de la amistad». Con él, los súbditos se relacionan en régimen de obediencia, servidumbre y devoción. Además, la estupidez o idiocia moral impide que el *Uno* (el amo gobernante) y los otros (los esclavos gobernados) se amen bien a sí mismos y hagan el bien a los demás, lo cual imposibilita todo vínculo amistoso.

En opinión de La Boétie, la amistad incluye el principio de la igualdad, el reconocimiento del otro como semejante y, a la vez, como diferente. En resumen, la amistad se opone a la avaricia, la ambición y a todos los sentimientos o vicios asociados a la voluntad de dominio.<sup>244</sup> Sobre esto, el siguiente texto del *Discurso* es taxativo:

Ciertamente, ello es así porque el tirano no es nunca amado, ni ama nunca. La amistad es un nombre sagrado, es cosa santa; jamás se da sino entre gentes de bien, y no prende sino por una estima mutua. Se mantiene no tanto en virtud de los beneficios como por la vida buena. Lo que hace que un amigo esté seguro de otro es el conocimiento que tiene de su integridad; los garantes que tiene son el buen natural, la fe y la constancia. No puede darse amistad ahí donde hay crueldad, ahí donde hay deslealtad, ahí donde hay injusticia. Y cuando se reúnen los malos, lo que hay es un complot, no compañía; no se aman entre sí, sino que se temen los unos a los otros; no son amigos, sino cómplices.<sup>245</sup>

194

Si bien es cierto que la amistad había sido considerada por los clásicos -Aristóteles y Cicerón- como una virtud conectada con lo político, sin embargo, en última instancia, la circunscribían más al ámbito de la felicidad, cuando no la supeditaban -como en el caso de Platón- al amor.<sup>246</sup> Por su parte, la temática de fondo en el *Discurso de la*

---

<sup>243</sup> J-L. Henning, *ob. cit.*, p. 59.

<sup>244</sup> Cf. É. de la Boétie, *ob. cit.*, pp. 50-58.

<sup>245</sup> *Idem.*, p. 56.

<sup>246</sup> Cf.: Platon, 'Lisis', trad. de E. Lledó, en *Diálogos I*, Gredos, Madrid, 2003, pp. 271-316; Aristóteles, *Ética Nicomáquea, libros VIII y XIX, 1155a-1172a15*, trad. y notas por J. Pallí Bonet, introducción por E. Lledó Íñigo, Gredos, Madrid, 2003, pp. 323-377; M. T. Cicerón, *Lelio o de la amistad*, ed. digital bilingüe en: <http://historicodigital.com/download/ciceron%20marco%20tulio%20-%20lelio%20o%20de%20la%20amistad%20bilingue.pdf>; M. T. Cicerón, *La amistad*, Intro. trad. y not. de J. Guilén Cabañero, Trotta, Madrid, 2002. A. Palomar Torralbo, 'La *philia* como investigación fenomenológica particular del saber práctico en

*servidumbre voluntaria* no era, en contraste con aquellos, la del mejor régimen que permite el desarrollo de la amistad, sino el problema de la libertad como institución de lo social y de lo político a partir de la amistad.

Esto vendría a significar, interpretando a La Boétie en la línea de C. Lefort, una triple negación: en primer lugar, la negación de la naturaleza trascendente del poder, de cualquier poder que lleve el nombre de «Uno»; en segundo, la negación de todo tipo de narcisismo individual o social, es decir, oposición al egoísta amor de sí mismo; y, en tercer lugar, la negación de un colectividad ontologizada como Sociedad, Pueblo, Comunidad, Gente, Nación, etc., en donde el ser «todos unos» se reemplaza por el ser «todos unidos». Precisamente, esta específica extensión de la amistad a los dominios de la política es la que E. Molina, en su texto de presentación de la edición castellana del *Discurso*, percibe como importante en la doctrina política de La Boétie:

No es menos original la aportación de La Boétie a una filosofía de la amistad en clave política. A diferencia de los clásicos, que la vinculan a la felicidad del hombre, La Boétie la inserta en el campo de la libertad. La amistad es la relación de la libertad y de la igualdad. La tiranía se beneficia de la "ardiente ambición" y de la "avaricia notable" de aquellos que, repartidos por toda la sociedad, la imitan; se mantiene porque una legión de individuos de la procedencia social más diversa ha interiorizado el esquema de la dominación y se ven a sí mismos como portadores del nombre de Uno, como amos, como señores de otros. Una sociedad libre sería aquella en la que los hombres, no cediendo al deseo de servir-dominar, pudieran verse como semejantes, esto es, como amigos y no como cómplices, usurpadores o traidores; sería aquella en la que los hombres, no cediendo ni a la ambición ni a la envidia, pudieran interiorizar el pensamiento de que no hay condición más miserable que vivir "sin tener nada que sea propio, debiendo a otro el gusto, la libertad, el cuerpo y la vida".<sup>247</sup>

195

Pues bien, asumiendo el reto de este enfoque filosófico, abordaremos aquí la posible función política de la amistad junto a otras virtudes ético-políticas que consideramos complementarias. Esa tensión de complementariedad e, incluso, de analogía entre algunas de las distintas virtudes, y que las lleva a tener algo en común entre ellas y, a un tiempo, a diferenciarse, es la que a nuestro entender nos permite concebir

---

Aristóteles: significado y fundamentación.', *Franciscanum*, vol LVI (2014), pp. 51-73; T. Calvo Martínez, 'La concepción aristotélica de la amistad', *Bitarte*, nº 30, agosto 2003, pp. 29-40; L. Pizzolato, *La idea de amistad en la Antigüedad clásica y cristiana*, trad. de J. R. Monreal, Muchnik Ed. Barcelona, 1996; J. M<sup>a</sup> Zamora Calvo (editor), *La amistad en la filosofía antigua*, UAM, Madrid, 2009; I. Merino, *Elogio de la amistad. Una historia de la amistad desde la antigüedad hasta nuestros días*, Plaza Janés, Barcelona, 2006 (acceso online: [https://www.academia.edu/10399247/Elogio\\_de\\_la\\_Amistad](https://www.academia.edu/10399247/Elogio_de_la_Amistad)).

<sup>247</sup> E. Molina, 'Presentación', *É. de la Boétie, ob. cit.*, pp. 10-11. Además: Cf. E. Molina, 'El trabajo de la incertidumbre', prólogo a C. Lefort, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, ed. de E. Molina, Anthropos, Barcelona, 2004, pp. VII-LI.

la amistad como una virtud política. Además, las entendemos como condiciones cívicas del sujeto político para prevenir las regresiones antidemocráticas y para determinar el devenir democrático de nuestras sociedades. Devenir que no concebimos como un simple transcurrir hacia de sus últimos estertores, sino como devenir hacia una socialidad política más democrática, más allá de la democracia en la democracia. Esta la comprendemos, por consiguiente, no solo como forma institucional de representación y gobierno, sino también -y básicamente- como forma de vida propia de la *subjetividad autónoma*.<sup>248</sup> Es decir, como una forma de humanidad en la que esta se hace a sí misma y que, como tal, se concibe normativamente. Por tanto, la idea de sujeto político no la referimos a una especie de entidad, sino a un modo de relación de las personas consigo mismas y con los demás.

Según decir de M. Gauchet, esa forma de subjetividad supone que los sujetos democráticos tienen una capacidad para disponer de sí mismos que es reconocida por cada uno en todos y en cada uno de los otros: capacidad respecto de sí mismos a la vez que responsabilidad de cara a los otros. En cierto modo y con cierto trabajo hermenéutico, como veremos, ahí bulle sin cesar la tensión interna de una incierta libertad: «La paradoja más profunda del concepto de libertad -dice E. Levinas- es su lazo sintético con su propia negación. Sólo el ser libre es responsable, es decir, no libre.»<sup>249</sup> A fin de cuentas, es esta conjunción de libertad-responsabilidad, que constituye al sujeto político, la que para nosotros da sentido ético a la representación democrática, y en la que se vuelve a reproducir esa paradoja estructurante de lo que entendemos - con M. Gauchet- como condición relacional de la subjetividad democrática: «governarnos a nosotros mismos a través de otros hombres que nos gobiernan».<sup>250</sup>

En definitiva, nos dejamos advertir por la pertinente llamada de atención de E. Levinas: «la política librada a sí misma incuba una tiranía.»<sup>251</sup> Por esto es que privilegiamos el carácter político de la

---

<sup>248</sup> Adoptamos aquí la idea de sujeto sostenida en M. Gauchet, 'Personne, individu, sujet, personnalité', en M. Gauchet et J-C. Quentel, *Histoire du sujet et théorie de la personne*, Presses Universitaires, Rennes, 2009, pp. 11-22. Asimismo, cf.: E. Álvarez (ed.), *La cuestión del sujeto. El debate en torno a un paradigma de la modernidad*, Cuaderno Gris, nº 8, UAM, Madrid, 2007; E. Álvarez, *Vida y dialéctica del sujeto. La controversia de la modernidad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013; G. Amengual, *Modernidad y crisis del sujeto*, Caparrós, Madrid, 1998; y B. Cassin (dir.), 'Sujet', *Vocabulaire Européen des Philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Seuil- Le Robert, Paris, 2004, pp. 1233-1254.

<sup>249</sup> E. Levinas, *De la existencia al existente*, trad. y un ensayo de P. Peñalver, Arena Libros, 2000, p. 108.

<sup>250</sup> M. Gauchet, *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple y la représentation 1789-1799*, Gallimard, Paris, 1995, p. 286.

<sup>251</sup> E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de D. E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1971, p. 304.

amistad.<sup>252</sup> Sin embargo, no lo hacemos en vacío, puesto que no olvidamos la experiencia histórica del mal, del daño y del dominio causados tanto por la ausencia de amistad verdadera (o debida) como por la presencia de una bárbara y falsa amistad política.<sup>253</sup> Por tanto, el que nos proponemos hablar de *amistad debida* en el marco de la servidumbre voluntaria, nos obliga a ser cautos y osados al mismo tiempo. Cautos por lo que de horror produjeron ciertas políticas de la amistad, cautos para hablar sin olvidar ese horror de una terrorífica amistad, la de la asesina enemistad. Pero, hemos de ser osados y no negar de manera absoluta la semántica de lo político a la amistad ni tampoco privarle a lo político de la significación ético-política de la amistad.

Creemos que hay que atreverse a pensar las políticas de la amistad desde los cimientos ético-políticos de la democracia y esta, a la par, desde la virtud política que es la amistad. Se nos hace preciso pensar la siempre abierta constitución de lo político democrático, y hacerlo desde el prisma de la amistad: es decir, pensarla desde la *alteridad* que, a la vez, inviste al sujeto político de una libertad responsable (E. Levinas) y lo impugna en su subjetividad incompleta (M. Blanchot). De algún modo, entendemos que nos es necesario conjugar la visión clásica de la amistad con la amistad de los modernos: la democracia sería vista como el régimen de la amistad y ésta como la virtud ético-política que sustenta y recrea el régimen de la democracia. En este sentido levinasiano, la reciprocidad disimétrica de los sujetos, que conviven en concordia y conflicto, igualdad y diferencia, proximidad y lejanía, libertad y responsabilidad, nos ofrece la oportunidad para una reformulación democrática de esa amistad civil que refirió Aristóteles y que -a su manera- rescató La Boétie.

---

<sup>252</sup> En la actualidad, va siendo más común un tratamiento político de la amistad. Cf. O. Godoy Arcaya, 'La amistad como principio político', *Revista Estudios Públicos*, n° 49, 1993, pp. 6-35.

([https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asocfile/20160303183547/rev49\\_godoy.pdf](https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asocfile/20160303183547/rev49_godoy.pdf)); G. Letelier Widow, 'La amistad como principio de la polis', *Revista Derecho y Humanidades*, n° 19, 2012, pp. 153-177; M. C. Lacunza, 'La amistad como núcleo de la vida política: actualidad del pensamiento de Aristóteles', en *Nuevo Itinerario. Revista digital de Filosofía*, septiembre 2016, pp. 79-92 (<http://hum.unne.edu.ar/revistas/itinerario/revista11/articulo05.pdf>).

<sup>253</sup> Respecto del tratamiento de la experiencia histórica del mal injusto, entre otros, los siguientes enfoques: R. Mate, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003; A. Arteta, *Mal consentido. La complicidad del espectador indiferente*, Alianza, Madrid, 2010; C. Thiebaut, 'Nombrar el mal. Sobre la articulación pública de la moralidad', en M. Herrera y P. de Greiff, (comps.), *Razones de la justicia. Homenaje a Th. McCarthy*, México, U.N.A.M., 2005, pp. 151-176; A. Kramarz Pérez, tesis doctoral *Comunicación, experiencia y juicio del daño. Una propuesta arendtiana sobre la memoria y la justicia*, Universidad Carlos III de Madrid, 2016; J. Shklar, *Los rostros de la justicia*, trad. de A. García Ruiz, Herder, Barcelona, 2010; M. Pía Lara, *Narrar el mal. Una teoría postmetafísica del juicio reflexionante*, Gedisa, Barcelona, 2009; E. Benbassa, *El sufrimiento como identidad*, trad. B. Gala Valencia, Abada, Madrid, 2011; T. Valladolid Bueno, *Por una justicia posttotalitaria*, Anthropos, Barcelona, 2005.

1. EL SENTIDO VIRTUOSO DE LA AMISTAD. A tenor de cómo es *sentida* la política hoy, estamos convencidos de que es apremiante reconsiderar los principios de lo político democrático, pero tomando como categorías políticas algunas disposiciones del sujeto que siempre se tuvieron por virtudes morales. No se nos escapa lo cierto que hay en la apreciación de E. Levinas cuando escribe sobre la conexión entre política y moral: «La política comienza cuando se añade a la moral un “pero hay que realizar esta moral”. Este pero se convierte inmediatamente en lo esencial.»<sup>254</sup> Ahora bien, hay momentos, como ya constató C. Campoamor, a la luz de sus días, en los que las emociones toman de tal manera las riendas de la cosa pública, que se llega a una situación en la que, primero, «no hay organismos, por fuertes que sean, que puedan resistir los peligrosos experimentos de los apéndices de la política» y, segundo, «a todos aquellos a los que les tortura el deseo de saber la verdad sólo les va quedando la duda, y una duda cruel».<sup>255</sup> En nuestra opinión, vivimos en un momento en el que la subjetividad autónoma, *alma mater* de la modernidad democrática, se desgarrar a sí misma y, en ese certero tajo que la escinde, deja entrever una paradójica forma de servidumbre, o sea, un modo propio de dañarse a sí misma en su pretensión de salvarse.

Las condiciones de desarrollo de la democracia, a las que aquí apuntamos, han de ser coherentes con los principios básicos de su ideal y, además, reflejar la tensión constitutiva que hay entre esos mismos principios. La verdad, el bien, la concordia, la libertad, la igualdad, la justicia y el pluralismo se remiten entre sí de una manera que su confluencia no es fácil. De hecho, el permanente reajuste del encaje entre ellos es causa de la dinámica paradójica de una democracia que parece negarse a sí misma en alguno de sus principios. De ahí que estos, tal que condiciones de posibilidad del devenir democrático de nuestras democracias, los tratemos aquí como formando parte crucial, a su vez, de una constelación de virtudes políticas cuyo entramado haría que se refuerzan unas a otras. Lo cual no obsta para que nos demos cuenta de la dificultad filosófica que supone la tarea de conceptualizarlas como categorías del *ethos* democrático.

Desde esta perspectiva, y en el contexto de un análisis de la libertad (*eleuthería*) en el mundo griego antiguo, E. Lledó ha hablado de una «constelación de palabras elementales» que son, en primer lugar, «ideas que establecen constelaciones de comportamientos, infinitas posibilidades de actuar y de comunicarse» y, en segundo, «palabras-ideales» que a lo largo de la historia cultural «llegarán a ser los fundamentos sobre los que se alza y configura la *polis*, la ciudad.» Tales categorías funcionan como marcos y horizontes de comprensión, de comunicación y de actuación sobre las que, como ciudadanos reflexivos,

---

<sup>254</sup> E. Levinas, *Escritos inéditos 1*, trad. de M. García-Baró, M. Huarte y J. Ramos, Trotta, Madrid, 2009, p. 200.

<sup>255</sup> C. Campoamor, *La revolución española vista por una republicana*, ed. y trad. de L. Español Bouché, Escuela de Plata, Sevilla, 2001, pp. 91 y 113.

nos compete «la tarea incesante de modificación y revisión». Lo cual, habría de realizarse en un proceso de renovada conexión entre ellas.<sup>256</sup>

A grandes rasgos, estas virtudes de la democracia, siguiendo también cierto enfoque de C. Thiebaut, las interpretamos como «modos de vida deseables» que históricamente han ido tomando «un cierto carácter reflexivo» respecto de la acción moral y política, pero siempre que tales virtudes no sean adoptadas como bienes absolutos, sino «como condiciones activas del buen elegir bienes».<sup>257</sup> Esto quiere decir que lo que estimamos como virtuoso modela, en un momento histórico dado, y en tanto que somos ciudadanos o sujetos políticos, un «ideal moral de humanidad» anclado en el daño de la vida en común: «es la experiencia de la barbarie ajena -dice C. Thiebaut- y, sobre todo, de la propia la que ha ido ampliando y ahondando aquellos rasgos que se consideran relevantes para definir qué es deseable o qué se quiere moralmente para comprendernos como humanos.»<sup>258</sup>

O sea, unas virtudes, diciéndolo ahora desde la óptica de F. Savater, que sean interpretadas como «un estilo de vida, un buen estilo de vida» al que se va accediendo en «situaciones vitales» y en el que se conforma «un complejo o nódulo de actitudes que perfilan el sesgo adecuado de una forma de vivir, la armonía entre la existencia propia y la asistencia al prójimo...».<sup>259</sup> No se trata, por tanto, de desperdigar las virtudes, sino de pensar lo que de unitario y singular hay en la virtud, de pensarla como constelación -que decimos aquí-<sup>260</sup>, o como «una especie de plural iridiscencia» -que dice F. Savater-.<sup>261</sup> Por tanto, son virtudes en torno a la virtud de la *amistad debida*, en tanto que es una amistad necesitada y querida por una razón situada, ubicada desde y para una doble *otredad*: la del otro conciudadano y la del otro ciudadano al que yo aspiro ser.

Y decimos “constelación” para referirnos a un tipo de «*espacio potencial*», con lo que además adoptamos una expresión que F. Savater tomó, su vez, de D. W. Winnicott. En este esquema, el «*espacio potencial de confianza*», de la confianza que cada sujeto tiene en sí mismo, y cuyo origen está como confianza en el otro, sería para nosotros el espacio de la *amistad debida*.<sup>262</sup> Así hablamos del espacio de una virtud ético-política en el que el modo de ser y el modo de hacer confluyen en el *ethos* político

---

<sup>256</sup> E. Lledó, *Palabra y humanidad*, KRK, Oviedo, 2015, pp. 333-337.

<sup>257</sup> Cf. C. Thiebaut, ‘Sujeto moral y virtud en la ética discursiva’, en O. Guariglia (ed.), *Cuestiones morales*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 41-42. Sobre la virtud en relación con la dimensión política, Cf., X. Etxeberria, *Virtudes para la paz*, Bakeaz, Bilbao, 2011; V. Camps, *Virtudes públicas*, Espasa Calpe, Madrid, 2003; A. Cortina, *Justicia cordial*, Trotta, Madrid, 2010.

<sup>258</sup> C. Thiebaut, ‘Sujeto moral y virtud en la ética discursiva’, en *ob.cit.*, p. 46.

<sup>259</sup> F. Savater, ‘Topología de la virtud’, en *Ética como amor propio*, Mondadori, Madrid, p. 102.

<sup>260</sup> En un sentido análogo, Cf.: L.E. Gama, ‘Un otro que es más que otro. Constelación de la amistad’, en R. Arango (Comp.), *Amistad y alteridad. Homenaje a Carlos B. Gutiérrez*, Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 121-137.

<sup>261</sup> F. Savater, *ob. cit.*, p. 114.

<sup>262</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 112-113.



de la amistad. En este se recrea el *sensus communis* de los sujetos políticos, haciendo posible cierta comunidad, «es decir -según F. Savater- lo que *inter-esse*, lo que está entre ellos para enfrentarlos pero también para unirlos». Por esto, en un mundo como el nuestro, sin definitivos referentes de certeza práctica, en el que la incertidumbre es cualidad inherente del actuar y del pensar, la filosofía política que postule *la amistad debida* como virtud política tiene bastante que ver con la ética que «redescubre y conserva la humanidad».<sup>263</sup> En ese *espacio potencial*, con su correspondiente *tiempo potencial* -el tiempo de la *amistad debida*- los sujetos políticos irían haciéndose una subjetividad acorde a la humano, y esto en la medida que van ejerciendo la posible virtud que es la amistad así concebida. Esta, pues, va componiéndose y descomponiéndose, y volviéndose a recomponer, en lo que F. Savater considera perceptibles muestras virtud:

Creo que se dan dos bloques principales de gestos virtuosos, el primero referido a la calidad del temple autopoietico del sujeto y el segundo centrado en su capacidad o vocación de implicarse en la cooperación con los otros hombres. Hablaremos, según esto, de *virtudes de existencia y virtudes de asistencia*. Las virtudes de existencia configuran la entidad moral del sujeto en cuanto subsiste diferenciadamente en su propia historia. [...] Las virtudes de asistencia reúnen los movimientos excelentes de apertura y colaboración hacia los otros, [...].<sup>264</sup>

200

Ahora bien, aclaramos que en nuestra concepción del sujeto de la amistad, esta no caería exclusivamente -como parece ocurrir en la topología savateriana- dentro del bloque de las virtudes de asistencia, solo relacionadas con el otro, puesto que la constitución de la subjetividad libre está estrechamente relacionada con la alteridad, tal como veremos. De hecho, alguna afirmación del mismo F. Savater creemos que justifica nuestra diferencia de matiz: «Unión y separación, *autonomía y filia*, sin las cuales el gesto moral puede quedar constreñido o definitivamente coagulado».<sup>265</sup> O sea, lo que calificamos de *amistad debida* incluiría ambos bloques, o sea, la totalidad de gestos virtuosos que van construyendo a las virtudes y que, en el ejercicio de estas -que son esos gestos-, van recreando al sujeto que las pone en práctica. Y esto quiere decir para nosotros que el ejercicio mayor del sujeto político de la democracia, del sujeto autónomo, sería el que pone en práctica a la amistad democrática, la de una democracia que, por su propia naturaleza, también va rehaciéndose en su devenir espacio-temporal. Democracia, en pocas palabras, como forma de vida y como hábitat de esa forma de existencia cuya piedra política angular es la virtud de la *amistad debida*. En este sentido reinterpretemos las siguientes palabras de F. Savater:

---

<sup>263</sup> *Ídem.*, p. 116.

<sup>264</sup> *Ídem.*, p. 114-115.

<sup>265</sup> *Ídem.*, p. 112.

La virtud es el gesto por el que afirmamos que algo en el mundo nos corresponde: es decir, que nos es debido y que está dispuesto a responder a nuestra reclamación. Se ejerce en el espacio potencial aparecido en la zona de escisión entre el yo y el no-yo, cimentado sobre la confianza originaria inducida por la atención materna.<sup>266</sup>

2. EL SENTIDO POLÍTICO DE LA AMISTAD COMO VIRTUD. En razón de lo expuesto, la amistad política que aquí reivindicamos tendría que ver con esas relaciones de los ciudadanos donde están implicados principios y virtudes. De algún modo, nos acogemos a una especie de «estrategia informalista».<sup>267</sup> Y es que sin esta resulta aún más difícil hacerse cargo del sentido o del significado de la amistad. De hecho, no son pocos los filósofos que se han acercado a ella refiriéndola, por ejemplo, a la fraternidad, al amor o a la comunidad, con el riesgo de confusión que esto supone, aunque su intención sea la aclaración del concepto de amistad.

En este sentido, digámoslo, la amistad será el nombre -de difícil pronunciación- que dar a una constelación de esas virtudes políticas. Si en el centro de tal constelación se encuentran los principios básicos de la democracia (libertad, igualdad, pluralismo y justicia) en torno a estos se encuentran las virtudes de la compasión, la congratulación, la vergüenza moral, el coraje cívico, la afectación, el cuidado, la acogida, la responsabilidad, la generosidad, la solidaridad, la fraternidad, la equidad, la proximidad, la hospitalidad, la reciprocidad disimétrica, el respeto a la diferencia, la tolerancia, la lealtad, la confianza, la honradez, la benevolencia, la admiración, la modestia, la humildad, etc. Unos y otras, palabras esenciales todas, se han movido siempre en permanente atracción y corrección de fuerzas. Por eso, será la idea de virtud que es la *amistad debida*, en tanto que relación de socialidad en la que la renovación temporal de la subjetividad libre procede de la alteridad, la que determinará el movimiento de unos y de otras.<sup>268</sup>

Entendemos que pensar la amistad y ejercitarla como práctica política de la libertad es asunto de comprender y vivir en una constelación de virtudes. En esta, las relaciones de sentido, conceptual y existencial, quedan modificadas. Las siguientes palabras de E. Levinas nos orientan en nuestro punto de vista: «La dialéctica del tiempo es la dialéctica misma

---

<sup>266</sup> *Ídem.*, p. 113.

<sup>267</sup> Cf. G. Vilar, 'Autonomía y teorías del bien', en O. Guariglia (ed.), *ob. cit.*, pp. 62-65.

<sup>268</sup> Cf. A. Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, trad. B. Corral y M. Corral, Paidós, Buenos Aires, 2008. A. Comte-Sponville define la amistad como amor de benevolencia, es decir, el que tiene su razón de ser en el deseo del bien del otro. La pone en relación especialmente con la fidelidad (p. 37), la justicia (p. 85), la pacífica socialidad (p. 91), la generosidad (pp. 104-110) y la gratitud (p. 148). Asimismo en el último capítulo (pp. 231-300) trata la *philia* como una de las tres formas de amor junto al *eros* (deseo de la carencia) y al *agapé* (amor desinteresado). Destacamos su apreciación de que la amistad no es un deber y su relación con el mandato evangélico de amor al enemigo (pp. 274-277ss). A. Comte-Sponville expone e interpreta a lo largo de esas páginas las distintas reflexiones de Aristóteles, Platón y Cicerón sobre la amistad.

de la relación con el otro, es decir, un dialogo que debe estudiarse a su vez en términos distintos a los de la dialéctica del sujeto solo. La dialéctica de la relación social nos proporcionará un encadenamiento de conceptos de un tipo nuevo.»<sup>269</sup> Y con voluntad de coherencia entre teoría y praxis, que se decía hace unas décadas, intentamos recrear para hoy el proyecto de la filosofía clásica que ya fijaba una vinculación semántica entre las palabras esenciales de la ética política: «La amistad, el amor -escribe E. Lledó-, fue el lazo que hermanó tan esenciales palabras.»<sup>270</sup>

Por consiguiente, *ex profeso*, la amistad que aquí entendemos como virtud política debida, sería un modo de amistad en la que estarían incluidas la compasión y la congratulación. La vida política, en la medida que sea también vida moral, en el horizonte del *ethos* democrático, ha de estar ordenada por las virtudes, es decir, orientada a la consecución del bien común. Porque, como precisa H-G. Gadamer a propósito de la amistad y la solidaridad, el principio de la democracia significa que, a pesar de las dificultades, es posible una actuación conjunta.<sup>271</sup> Difícil será lograrlo si los ciudadanos, los sujetos políticos, no ponen en práctica la compasión y la congratulación, o sea, si no están y actúan afectados por el mal y el bien del semejante (y el más semejante incluye al diferente, es decir, al extraño y el extrañado). La aflicción por la injusticia del otro requiere de ir acompañada de la alegría por el bien que gozan los demás, siempre que este no tenga un origen deshonoroso. También en este sentido, con términos de F. Savater, se ha de concebir «la virtud como alegría en marcha».<sup>272</sup> Pues como sostiene A. Arteta, «la tristeza solo puede ser virtuosa si aspira a la alegría, pero también la alegría engendra una falsa virtud mientras pase de largo ante la inoculable tristeza»<sup>273</sup>.

En cuanto que entre la amistad y la compasión exista una fuerte ligazón de semántica ética, la primera adquiere para sí la condición política que posee la segunda, puesto que así se sitúa en la base y en el desarrollo de la justicia. Esto es algo que puede desprenderse de cierta concatenación de los análisis efectuados por A. Arteta sobre la amistad y de la relación que Aristóteles reconoce entre la amistad y la justicia.<sup>274</sup> A decir verdad, si «la compasión representa una especie menor de amistad» y, a la vez, es una virtud que «exige la permanente aplicación del campo de la política», la amistad habría de ser también una de las virtudes más excelentes de la política. El gozne del razonamiento está en la justicia. Si

---

<sup>269</sup> E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., p. 127.

<sup>270</sup> E. Lledó, *Palabra y humanidad*, ed. cit., p. 565.

<sup>271</sup> H-G. Gadamer, 'Amistad y solidaridad', *Acotaciones hermenéuticas*, trad. de A. Agud y R. de Agapito, Trotta, Madrid, 2002, p. 87.

<sup>272</sup> F. Savater, *Ética como amor propio*, ed. cit. p. 106.

<sup>273</sup> A. Arteta, *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 281.

<sup>274</sup> Cf. *La compasión*, ed. cit., pp. 279-281; y A. Arteta, 'Recuperar la piedad para la política', *Revista Internacional de Filosofía Política*, 2 (1993), pp. 123-146. (Bien es cierto que este filósofo no afirma en ningún momento la naturaleza política de la amistad, lo cual no obsta para que no podamos aventurarnos a concluirlo nosotros a tenor de sus premisas.)

como piensa A. Arteta la piedad es un virtud política por su conexión con la justicia -a la cual «impulsa» y «culmina»-, entonces la amistad lo será si ella también goza de tal cualidad. Y esto es precisamente lo que ocurre según Aristóteles: «Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad.»<sup>275</sup> Además, si en eso que impulsa y que busca culminar damos un paso adicional, entonces nos encontraremos con ese «más allá» que E. Levinas refiere respecto del Estado y de la justicia. En esto, ya prepara el camino a J. Derrida, quien requerirá -como veremos- que se tenga muy cuenta lo que siempre está por venir en materia de amistad, de justicia y de democracia.

Para comprender mejor el alcance de esto último que decimos, atendamos a lo que Aristóteles pensó sobre la justicia como equidad, o sea, esa justicia que corrige a la justicia en la medida que esta, a causa de una universalidad incompleta, omite casos y se equivoca. En este sentido, la equidad la comprendemos como una justicia más allá de la justicia, es la justicia de los hombres equitativos, la de los amigos en la *amistad debida*, la de «aquel que elige y practica esas cosas justas, y aquel que, apartándose de la estricta justicia y de sus peores rigores, sabe ceder, aunque tiene la ley de su lado».<sup>276</sup> En esta onda, se mueve también el pensamiento E. Levinas.<sup>277</sup> En efecto, para él la cuestión de la justicia surge cuando la relación entre mí y el otro, en tanto que prójimo, se amplía a todos los otros: el problema lo centra en cómo conciliar «la exigencia ética infinita del rostro» (la responsabilidad infinita con el otro) con la debida consideración justa cuando los seres humanos no son solo otro, sino también ciudadanos. La justicia será, pues, asunto de una sociedad donde la igualdad de todos sus miembros esté denotando -críticamente- a mi desigualdad con los otros, es decir, con los pobres de dentro y de fuera. Pero por esto mismo, también se refiere a la justa disimetría que supone la demasía que, en relación al *otro*, tienen mis deberes sobre mis derechos. Y precisamente como respuesta a este doble desequilibrio surge el deber del «olvido de sí», o sea, la respuesta reparadora del olvido del otro, que es lo que impulsa la voluntad de justicia.<sup>278</sup> La cual, como consecuencia del argumento levinasiano, tampoco coincide con la mera aplicación técnica de una legalidad que se

---

<sup>275</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, libro VIII, 1155a25, ed. cit., p. 324.

<sup>276</sup> Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, libro V, 1137a35-1138a, ed. cit., pp. 264-266.

<sup>277</sup> Cf. E. Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. A. Pintor Ramos, Sígueme, Salamanca, 1995, pp. 238s; E. Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. J.L. Pardo, Pre-TEXTOS, Valencia, 1993, 250ss.

<sup>278</sup> Para M. Blanchot, «el otro llama a cualquiera en mí, como a quien le debe auxilio»; y más allá de esta extensión, «el otro también siempre es oro, aún prestándose al uno, otro que no es éste ni aquél y, sin embargo, cada vez el único, a quien le debo todo, la pérdida de mí inclusive.» Cf. M. Blanchot, *La escritura del desastre*, trad. P. de Place, Monte Ávila, Caracas, 1990, p. 19.

conforma con la armonía social entre diversas concurrencias o disputas existentes en ese medio que son las masas del igualitarismo.

La justicia, la sociedad, la política y las instituciones han de ser comprendidas desde y en lo que significa la proximidad como basamento de las relaciones entre los ciudadanos. Por esto, vemos cierta analogía con la consideración aristotélica de la equidad cuando E. Levinas defiende lo siguiente: «La justicia es imposible sin que aquel que la dispensa se encuentre dentro de la proximidad. Su función no se limita a la “función del juicio”, a subsumir los casos particulares dentro de la regla general. El juez no es exterior al conflicto, sino que la ley está en el seno de la proximidad.»<sup>279</sup> Partiendo de la proximidad, de la responsabilidad acrecentada para con el otro, se puede pensar en el estímulo y en la profundización del juicio autónomo. Es esa responsabilidad la que dota de renovada racionalidad y de ampliada universalidad a una razón que busca la justicia, la racionalidad y la universalidad de una paz responsable. Y es ahí, por esto mismo, donde reside la justificación de la libertad, la condición para que no se vuelva contra sí misma de forma autocomplaciente:

Por ello, no carece de importancia saber si el Estado igualitario y justo en el cual el hombre se realiza -Estado que se trata de instituir y, sobre todo, de mantener- procede de una guerra de todos contra todos o de la irreductible responsabilidad de uno para con todos y, por tanto, si puede prescindir de amistades y rostros. No carece de importancia el saberlo para que la guerra no se convierta en instauración de una guerra con buena conciencia.<sup>280</sup>

204

Esta es la preocupación que compartimos con la filosofía de E. Levinas en nuestra idea de *amistad debida*. Nos interesamos por una proximidad que se amplía en proximidad justa, pero que lo hace a través de instituciones de igualdad y libertad, es decir, a través del Estado liberal y democrático, el cual siempre corre el peligro de sostenerse en «la exclusión perpetua de una minoría que aún existe». Por eso, aunque se trate de Estado liberal y democrático, no debemos aceptarlo en su anquilosamiento, sino de llevarlo al extremo de su compromiso con la igualdad y la libertad a partir de la responsabilidad. En última instancia, pensar y ejercitar la *virtud política de la amistad debida* es pensar y reconstruir un Estado de justicia más allá de él mismo y a partir del más acá de la proximidad. Así lo leemos en E. Levinas:

Pero de un Estado liberal: siempre preocupado por su retraso en la obediencia al rostro del otro. [...] Un estado que se extiende más allá del Estado. Más allá de la justicia: exigencia imperiosa de todo aquello que debe añadirse a sus necesarios rigores, y que procede de la unicidad humana de cada uno de sus ciudadanos reunidos como nación, [...] ¿no significa tal cosa un permanente retorno al derecho mismo, una reflexión crítica acerca del derecho político que no es una ley de hecho? [...] el

<sup>279</sup> E. Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, ed. cit., p. 238.

<sup>280</sup> *Ídem*, p. 239.

Estado liberal es también un Estado capaz de ponerse a sí mismo en cuestión.<sup>281</sup>

Como reconoce S. Mosès, la idea levinasiana de la justicia incluye «la exigencia de un *perfeccionamiento infinito*.»<sup>282</sup> Y ciertamente, los trabajos de E. Levinas, desde su temprano escrito sobre la filosofía del hitlerismo, del que más tarde nos haremos eco, realizan un cuestionamiento del liberalismo.<sup>283</sup> Y, sin embargo, como muy bien ha destacado P. Dreizik, la crítica levinasiana al liberalismo no va dirigida contra los principios de las libertades políticas liberales o democráticas. La puesta en duda es más bien contra la incapacidad que ha mostrado el liberalismo democrático para, de manera suficiente, dar carta de realidad a esos principios y a esas libertades.<sup>284</sup> Por eso, no entendemos que sea exagerada en absoluto la conciencia que E. Levinas tuvo de que la filosofía del hitlerismo obligaba a preguntarse por la suficiencia del liberalismo. El siguiente texto es muy elocuente sobre dicha conciencia:

La verdadera heteronomía comienza cuando la obediencia cesa de ser conciencia obediente, cuando se convierte en propensión. La violencia suprema está en esta suprema dulzura. Tener un alma de esclavo es no poder ser ofendido, no poder ser amado. El amor del amo colma el alma hasta tal punto que no guarda más distancia. El temor inunda el alma hasta el punto que ya no se le ve más, sino que se ve a partir de él. Que se pueda crear un alma de esclavo no es solo la experiencia más sobrecogedora del hombre moderno, sino tal vez la refutación misma de la libertad humana. [...] La libertad del presente no se reconoce en las garantías que ha tomado contra su propia decadencia. El testamento redactado con lucidez ya no puede imponerse más al testador que ha sobrevivido. Las garantías que la voluntad ha tomado contra su propia decadencia las sufre como otra tiranía.<sup>285</sup>

Lo que sí parece que va quedando medianamente claro, es que la *amistad debida* incuba, en tanto virtud política, un componente reconstructivo, de recreación. En este rumbo, reputamos la *amistad*

---

<sup>281</sup> E. Levinas, *Entre nosotros*, ed. cit. pp. 251 y 253.

<sup>282</sup> S. Mosès, 'La idea de justicia en la filosofía de Emmanuel Levinas', trad. de J. R. Iraeta, en M. Beltrán, J.M. Mardones, R. Mate, eds., *Judaísmo y límites de la modernidad*, Riopiedras, Barcelona, 1998, p. 80.

<sup>283</sup> E. Levinas, 'Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo', trad. de J. R. Iraeta, en M. Beltrán, J.M. Mardones, R. Mate, eds., *Judaísmo y límites de la modernidad*, Riopiedras, Barcelona, 1998, pp. 65-73. Hay acceso al texto original de E. Levinas, así como al ensayo sobre este de M. Abensour, *Le Mal elemental*, en: <http://www.anti-rev.org/textes/Levinas34a/>.

<sup>284</sup> P. Dreizik, 'La posibilidad del liberalismo en Lévinas. "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme" entre dos lecturas de Husserl.', en P. Dreizik (comp.), *Lévinas y lo político*, Prometeo, Buenos Aires, 2014, pp. 99s. (Sobre esta temática, y en este mismo libro, los trabajos de A. Horowitz, D. Livchits y A. Herzog.)

<sup>285</sup> E. Levinas. 'Libertad y mandato', en *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, trad. A. Domínguez Leiva, introd. A. Domínguez Rey, Trotta, Madrid, 2001, pp.71-73. Cf. J. F. Barrón Tovar, 'Inquietud y alerta: experiencia moderna', *Acta Poética* 31-2, jul-dic, 2010, pp. 247-264.

*debida* como una virtud que atesora un indicador poético, ese al que E. Levinas se refería como «los gérmenes de la poesía que trastorna a los “existentes” en su posición y en su posibilidad misma.»<sup>286</sup> Elemento reconstructivo que con el pensar poético ha de ser atendido y sentido en su devenir práctico, o sea, en su desarrollo ético-político.

3. LO DEBIDO DE LA AMISTAD. Siendo cierto que la «poli-ética» incluye la «poiética», si se nos permite decirlo así, entonces la *amistad debida* haya de ser pensada también desde la disposición poética que valoramos necesaria para la reinversión del mundo humano que aún está en construcción. Tal vez la amistad haya de ser pensada poéticamente como una de esas «palabras clandestinas» que expresan «una verdad extraña» - por decirlo en el lenguaje del poeta M. Ruiz Amezcua: él habla de un lenguaje que ha sido «condenado al silencio» y de una poesía que se «plantee la condición humana desde las orillas que la sitúan y desde las aceras que la niegan».<sup>287</sup> Por tanto, la amistad podríamos pensarla como una palabra clandestina que se entreteje con otras palabras clandestinas para conformar una urdimbre de categorías ético-políticas. Siendo una prueba de nuestros límites categoriales, conceptuales o lingüísticos, la amistad se muestra abordable a condición de pensarla en la dialéctica negatividad de lo que llamamos *amistad debida*, o sea, de pensarla en el dominio de la clandestinidad y de la extrañeza que no abandonan nunca a los sujetos humanos:

*La palabra escondida,  
la que rompía nuestro mundo  
y luchaba contra el olvido.*

*Una verdad extraña.  
Una mezcla muy rara  
de oscuridad y luz.*

*Un mundo iluminado por relámpagos  
en una noche oscura.  
Al fin de un largo viaje,  
una esperanza nueva.*

*La sensación milagrosa de un isla,  
la de estar al magen,  
la de habernos quedado fuera.*

*Quizá ese sea el contenido.  
Quizá ese sea el recorrido.*

*Nuestra manera de estar en el mundo.*

---

<sup>286</sup> E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., p.112.

<sup>287</sup> Cf. M. Ruiz Amezcua, *Lenguaje tachado*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 20016, pp. 440-441. Por otra parte, las sucesivas ediciones de su poesía completa han llevado por título «Una verdad extraña».

(Manuel Ruiz Amezcua).<sup>288</sup>

Convenimos que la filosofía, entre otras funciones, tiene el cometido de la clarificación de los conceptos. Siendo así, ¿por qué adentrarse además en el ámbito de una razón poética? Como atestigua H-G. Gadamer, la filosofía, y los filósofos, han sostenido un vínculo íntimo con la amistad a la vez que reconocen lo raro que es encontrar la amistad verdadera en el mundo real.<sup>289</sup> Piénsese en el lamento de la frase asignada a Aristóteles: «¡Oh amigos, no hay hay amigos!». Justamente, es a partir de aquí que, por ejemplo, G. Agamben escribió su artículo sobre la amistad.<sup>290</sup> En ese texto, nos cuenta -entre otras anécdotas- algo sobre el libro de Derrida *Las políticas de la amistad* a propósito de los avatares históricos que ha sufrido dicha frase de Aristóteles. Comienza destacando el estrecho vínculo que existe entre la amistad y la filosofía clásica, y lo contrasta con la poca atención que la filosofía le presta en la actualidad. Al final de su exposición, interpretando a Aristóteles, aduce que la amistad tiene que ver con una especie de «sinestesia política originaria», algo así como la convivencia en el común existir, un compartir el existir o, podríamos decirlo, una comunidad onto-existencial. De hecho, G. Agamben la define de esta forma: «la amistad como con-sentimiento del puro hecho de ser.»

Ahora bien, unas líneas más arriba, en una aparente digresión de filosofía del lenguaje, considera la cuestión de si la palabra «amistad» es o no un término de los que se consideran no predicativos, de esos que no son connotativos, sino performativos. Y en un momento del escrito, a modo de colofón del aparente *excursus* lingüístico, refiere la imagen del cuadro de Serodini en el que aparece representado el encuentro de San Pedro y San Pablo camino del martirio. Y es ahí donde G. Agamben alude a la dialéctica de la proximidad: cuando esta es excesiva, impide el reconocimiento. Algo que, en nuestra opinión, estaría relacionado con la idea de una distancia justa que se revela fundamental al considerar la amistad en el marco de una «concepción geométrica del espacio

207

---

<sup>288</sup> M. Ruiz Amezcua, poema «Poesía necesaria», en *Palabras clandestinas*, Huerga y Fierro, Madrid, 2015, p. 21. Sobre la relación entre estética, extrañeza y alteridad, destaco el último capítulo de J-C. Mèlich, *Del extraño al cómplice. La educación en la vida cotidiana*, Anthropos, Barcelona, 1997.

<sup>289</sup> Cf. H-G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, trad. A. Agud y R. de Agapito, Trotta, Madrid, 2002, pp. 77-88. Aunque no recoge ningún texto de La Boétie, existe una buena selección de textos sobre la amistad en: F. Arenas-Dolz (ed.), *Éticas de la amistad*, Universidad de Valencia, 2014, (<http://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/32828/30677.pdf?sequence=1>).

<sup>290</sup> El diario argentino *La Nación* lo reprodujo como *addenda* cuando salió la edición argentina de su libro *Profanaciones*: G. Agamben, 'La amistad', *La Nación*, (2005/09/25) (Cf. <https://www.google.es/amp/www.lanacion.com.ar/741397-la-amistad/amp/741397?client=safari>).



relacional».<sup>291</sup> Lo cual remitimos, a su vez, a ese *espacio potencial* del que hemos hablado y que F. Savater reconoce que «*une y separa*».

Por otra parte, la imagen de ese cuadro le sirve a G. Agamben para dejar constancia de la dificultad que hay en la amistad para ser tratada tanto en el arte como en el pensamiento filosófico. Se pregunta: «¿Qué es, en efecto, la amistad, sino una proximidad tal que no es posible hacer de ella ni una representación ni un concepto?» Y, ciertamente, lo indecible, lo oscuro y la palabra -que diría P. Celan- está ahí como impulso para pensar lo impensado de la amistad. Tal vez por esto, el mismo G. Agamben acaba invitando al lector a cuestionarse cómo esa sinestesia originaria de lo común en Aristóteles ha derivado (¿degenerado?, preguntamos) en la noción de consenso de nuestras democracias.

Creemos que estas consideraciones filosóficas avalan la reconstrucción de esa urdimbre o constelación a la que nos hemos referido. Diríamos, reformulando un *dictum* de G. Bataille, citado a su vez por M. Blanchot, que el pensar filosófico no piensa solo, sino que piensa junto el pensar narrativo-poético. De una forma u otra, las palabras que están cargadas de experiencia comunicable han de ser reubicadas para devolverles la emoción a los conceptos, algo que pretendía M. de Unamuno con su filosofía literaria o su poesía filosófica.<sup>292</sup> En suma, se trata de acudir con el pensamiento a un mundo de ideas encarnadas, en el que conceptos y palabras cohabitan -indistintamente- entre claros y oscuros, entre luces que son sombras y sombras que son luces.

Dicho de otro modo: hay que pensar con la intención de que el *esfuerzo del concepto* -del que habló Hegel- no se convierta en la *fiesta del pensar* -de la que habló M. Heidegger-.<sup>293</sup> El esfuerzo del concepto no es solo el dolor de los conceptos, sino que incluye el concepto de dolor; y nada como el trato poético de la palabra (el arte en general) para devolverle la emoción (y la conmoción) al pensar que cuenta con la

---

<sup>291</sup> Cf. I. Gilonne, 'La mesure de l'amitié, un rapport à hauteur d'homme? Essai sur la géométrie de l'espace relations chez Blanchot et Lévinas', *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence*, Presses universitaires de Paris Ouest, 2008 (<http://books.openedition.org/pupo/893>); T. Valladolid Bueno, 'La justicia reconstructiva': presentación de un nuevo paradigma.', en J. A. Zamora y R. Mate (Eds.), *Justicia y memoria. Hacia una teoría de la justicia anamnética*, Anthropos, Barcelona, 2011, pp. 236-238. P. Ricoeur ha llamado la atención sobre la importancia de los análisis de M. Scheler acerca de «el juego de la distancia y la proximidad en el amor»: Cf. nota 29 de P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, trad. A. Neira Calvo, Siglo XXI, Madrid, p. 200.

<sup>292</sup> No en vano, algunas elegías puede que muestren mejor la relación entre subjetividad y tiempo, a propósito de la muerte de un amigo, que lo que llegue a hacerlo un tratado sistemático sobre la temporalidad del sujeto. Por lo mismo, hay composiciones poéticas en las que encuentra eco expresivo, sin cierre de sentido, la universalidad que nace de una subjetividad singular, o sea, de lo que de común revela la amistad y que no se deja desvelar por el solo concepto.

<sup>293</sup> M. Heidegger, 'El origen de la obra de arte (1935/36)', en *Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2010, p. 12.

experiencia del dolor. Claro, que de este modo también las palabras se embarazarían de ideas en un mundo en el que aún quepa pensar la esperanza. Un mundo de ideas análogo a lo que W. Benjamin llamaba constelación de ideas, pero que -a diferencia del de Platón- están enraizadas en la experiencia viva de lo humano sensible. Aunque -eso sí- esta reubicación o rehabilitación de y en el *logos* ha de trascender la simple y subjetivista vivencia individual, puesto que esta particulariza la subjetividad y le cierra la salida de una singularidad abierta a la universalidad.

Así pues, si se hablan palabras clandestinas al hablar de una amistad extraña -de una *amistad debida*-, es para sobreponerse a lo horrible que esas palabras connotan y denotan. Palabras todas, las del hoy y las del ayer, que nombran virtudes con referencia a lo terrible y temible, a lo que es muy difícil o casi imposible de tolerar. Unas y otras vienen a recordarnos, en el quedo a quedo del *logos*, cuál ha de ser el sentido de la cultura -de la palabra creativa- cuando llega el tiempo de lo espantoso, lo atroz y lo infame. En esos momentos, a los que E. Levinas llamó «los agujeros de la historia» y «las horas sordas de una noche sin horas», hay que hacer valer el valor estético, moral y político de esas palabras.<sup>294</sup> Estas se pronuncian para hablar de qué sea la relación de amistad de uno con el otro, una relación sostenida con la delicadeza moral de «alcanzarlo sin tocarlo», con la «paciencia» de una vitalidad renovada en medio del horror. Esas palabras, proferidas en el centro de algo extremo que se nos da a conocer, son «distintas a la vez de juegos y de cálculos». Esas palabras son las de una generosa «liturgia» que se oficia ante la amenazante «escatología sin esperanza», pero que resuenan desde un tiempo y para un tiempo que no desprecia la carga moral y política del «instante», lo cual nada tiene que ver con el *carpe diem* de nuestras sociedades del progreso economicista.<sup>295</sup> A la postre, hablar de la *amistad debida* es hablar del sujeto de la amistad y del tiempo de la amistad, es utilizar palabras que signifiquen la «desapropiación de la subjetividad» y la «desformalización del tiempo», como diría D. Fonti.<sup>296</sup> Quien dice un tipo de subjetividad, entonces dice también un tipo de temporalidad, y viceversa. Ese tiempo y ese espacio devuelven al sujeto de la amistad a los terrenos de lo político.

Esas palabras llevan a preguntarnos por un «quien», por un sujeto que nombra al otro como amigo, precisamente cuando parece que se nombra a sí mismo: «Espacios que en mi voz alza la tuya», dice el

---

<sup>294</sup> Cf. E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, prólogo y trad. de D.E. Guillot, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005, pp. 48-54.

<sup>295</sup> No podemos extendernos aquí sobre la concepción del tiempo como «instante» a la que se puede adscribir nuestra idea de sujeto político de la amistad. Pero en un apartado posterior hablaremos, en relación con la subjetividad democrática, de la concepción del tiempo y de la esperanza incorporando algunas reflexiones de E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit.

<sup>296</sup> Cf. D. Fonti, 'Con el dos ¿nació la pena? El surgimiento de la subjetividad en la alteridad desde la obra de Emmanuel Levinas', *Rev. Phainomenon*, 2016 (en prensa).

poeta.<sup>297</sup> Este «quien» no es un héroe, no es un genio y no es un santo. Este «quien» es, si es que es posible que lo sea, el sujeto político de la *amistad debida*. Ahora bien, ¿esta amistad es una verdad anómala como verdad imposible? Sea la verdad que sea, es una verdad recóndita en los agujeros sombríos de la historia, allí donde brota la amistad como virtud que compendia la conmiseración, la congratulación, la admiración y la gratitud, sin las cuales no es posible la dicha de la vida. Allí donde, en amistad y por amistad, alguien asume su condición de sujeto político, se atreve a mirar hacia lo alto -al otro- y con la debida vergüenza moral y estética, proclama poéticamente:

«A nosotros, yendo junto al amigo  
por las viejas calles del nuevo suelo,  
contra todo se nos murió el laurel,  
se alzó la copa verde de un ciprés;

Habló Hiperión, para decir con fe  
que solo el amor engendró este mundo;  
para gritar con su firme esperanza  
que por la amistad lo hará renacer.

...

Y bajo los cielos de nuestras tierras,  
miraremos el cielo de las vuestras.

(tvb).<sup>298</sup>

210

Por eso, si hablamos de *amistad debida* es porque sabemos de la extrañada amistad que ha ido quebrando la existencia -no solo ni principalmente íntima- de tantas criaturas de la Historia. En efecto, al hablar de *amistad debida*, lo hacemos en oposición a unas *afinidades delictivas*, es decir, en el sentido que tiene el término *delictum*: afinidades que lo han sido por omisión -olvido- de una amistad como debió ser conforme a cierta subjetividad, en nuestro caso, de una subjetividad democrática. La *amistad debida* es esa categoría de amistad que nos sirve para pensar los modos de anular el dominio ajeno y la servidumbre voluntaria, de ir colocando a este y a esta en cuarentena, de ponerles freno interrogativo a los dos: «¿Por qué los pueblos, pregunta P. Ricoeur, sometidos durante milenios a un principio de dominación que trasciende su querer-vivir-juntos, no saben que son soberanos, no en virtud de un contrato imaginario, sino en virtud del querer-vivir-juntos que han olvidado?». <sup>299</sup>

Las afinidades *relectivas*, que no olvidan lo debido de la amistad así entendida, dejan de ser un mero asunto de la vida privada, de la felicidad

---

<sup>297</sup> Último verso del poema de M. Ruiz Amezcua titulado «Oculto transparencia» perteneciente a su libro *Ocuro cauce oculto* (1984): Cf. M. Ruiz Amezcua, «Oculto transparencia», en *Del lado de la vida. Antología poética [1974-2014]*, prólogo de A. Muñoz Molina, Galaxia Gutenberg, Barcelona, p. 97.

<sup>298</sup> Poema inédito «Amistad debida», de T. Valladolid Bueno.

<sup>299</sup> p. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, ed. cit., p. 256.

individual y de lo meramente interpersonal, para transformarse en una temática de lo político, más allá -por tanto- de los límites estrechos del individualismo social y de la política como práctica de comunión. Ni desconfianza nihilista en el dominio político ni negación de la singularidad de los fines morales, sino algo así como la esperanzada «expansión del individuo en el dominio de la alteridad», de la que habla E. Lledó al reflexionar sobre la función de la amistad en el epicureísmo antiguo: «Epicuro, en un fragmento, había señalado una realísima utopía: “La amistad hace su ronda alrededor del mundo y, como un heraldo, nos convoca a todos a que nos despertemos para colaborar en mutua felicidad”. Tal expansión, tal universalización, tal globalización de la felicidad no es posible sin una política de liberación, de la lucha contra el fanatismo y le creciente estupidización».<sup>300</sup> Ahora bien, esa ampliación del espacio de las relaciones de amistad, que van más allá de uno mismo y de los suyos, solo es posible si a la amistad, tal como también establece E. Lledó, se la seculariza como justicia, pasa a formar parte de lo que este se atreve a denominar «amistad democrática» :

La libertad, como amistad, como amor, rompe el dominio privado de la no esclavitud para insertarse en el ámbito de los otros que, en su trato, nos dejan percibir el dominio de la posibilidad. (...) La libertad surgió, a partir de ese sentimiento de “no esclavitud”, en el espacio de la *polis*, de la ciudad. Eso suponía ya una socialización del sentido de esa palabra. Para esa nueva perspectiva se necesitaba un concepto, emanado de la idea de justicia, que constituía un fundamento de la cultura humana: el concepto de ley, de *nomos*. (...) La ley, por supuesto, demarcaba un espacio cuyo fundamental significado era permitir la convivencia. Tal descubrimiento de la libertad, de la posibilidad de sentir y actuar con los otros, señaló también un principio esencial de la cultura democrática: el cultivo de la amistad y la convivencia. Con todos los problemas que implica ese impulso de concordia social, una cultura que había descubierto la justicia como forma de amistad secularizada, dejó establecido el paradigma de comportamiento alentado en todas las luchas de la sociedad para superar el autoritarismo y el fanatismo.<sup>301</sup>

211

La amistad, pues, se convierte para el mismo sujeto democrático no ya en un deber incumplido, en sentido estrictamente deontológico, sino en una deuda, en lo debido para consigo y para los demás como sujetos de libertad. Una deuda que cuenta, entre sus causas, con la ausencia de amistad o con la presencia de una amistad que o bien es deficiente o bien es un simulacro, un sucedáneo o un remedo de amistad, cuando no una perversión de esta.

Al cabo, decir «*amistad debida*» es referirse a un sujeto de de la amistad libre y responsable. Y esto implica también que hablar de amistad

---

<sup>300</sup> Cf. E. Lledó, *El epicureísmo*, Taurus, Madrid, 2003, pp. 115-126; E. Lledó, *Palabra y humanidad*, ed. cit., p. 364.

<sup>301</sup> E. Lledó, *Palabra y humanidad*, ed. cit., pp. 564-565 y 342-347. Para un desarrollo más amplio de estas ideas, cf.: E. Lledó, ‘Amistad y memoria’, en J. M<sup>a</sup> Zamora Calvo (editor), *La amistad en la filosofía griega*, UAM, Madrid, 2009, pp. 19-30.

incluye hablar con palabras que no sean vanas ni banales. Lo debido de la amistad se extiende a las palabras sobre la amistad, o sea, no solo a una categoría de amistad, sino también a la amistad como categoría lingüística. Es decir, que pronunciar «amistad» en términos políticos, relativos a la servidumbre voluntaria, es algo que tiene que ver con *la palabra* misma: si como dice A. Valdecantos, nunca el poder ha sido lo suficientemente poderoso como para prescindir del auxilio de la palabra, pensamos que tampoco el dominado ni el gobernado están tan exentos de poder como para no tener la posibilidad de echar mano del auxilio de la palabra.<sup>302</sup> De ahí que intentemos introducirnos en un cierto campo de categorías, conceptos y términos ligados a la amistad. Es cierto que algunas de estas categorías imponen -más que exponen- un orden a la realidad y también a las mentes que han de pensarla e, incluso, sentirla. Cabe, no obstante, la esperanza de que la realidad por conocer y el sujeto requerido para conocerla, no sean totalmente domeñables o maleables. Es esperar que no sean absolutamente categorizables en su ser, por un lado, y en su condición, pensar y sentir de criaturas en sociedad, por otro. Hemos de reconocer, no obstante, que para las criaturas que existen en el desabrigo, cuando no en el desamparo del mundo, le es mejor vivir con categorías, lo que no es óbice para procurar que estas sean contrarrestadas por la semántica clandestina de algunas palabras de virtud.

Y es que nuestras vidas, en su devenir, tal como en último extremo lo prueba su relación con la muerte, son el mayor oxímoron y el mayor quiasmo. Y cuanto antes se entienda esto, antes lo podremos afrontar con probidad lingüística y conceptual. Porque, lo debido de la amistad también queda omitido en ciertos usos del lenguaje en los que la amistad se convierte en asunto del pensar y hasta de no-pensar. Es así que, por ejemplo, la famosa tematización que hizo C. Schmitt del par «amigo/enemigo», en tanto distinción esencial de lo político, así como su desprecio del judío en cuanto enemigo sustancial, las entendemos como una expresión clara de eso que calificamos aquí de afinidades delictivas.<sup>303</sup>

4. RIESGOS, EQUÍVOCOS Y LÍMITES DE LA AMISTAD. De lo expuesto se desprende que nuestro discurso no debe ser entendido como un panegírico e idealista alegato sobre de la amistad. Al contrario, de esta

---

<sup>302</sup> Cf. A. Valdecantos, *Teoría del súbdito*, edición digital, Herder, Barcelona, 2016, posición 403 (de 792).

<sup>303</sup> Cf. Y-Ch. Zarka, *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, trad. de T. Valladolid Bueno, Anthropos, Barcelona, 2007, pp. 43-49; J. L. Villacañas, *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008; J.L. Villacañas, 'Más allá de Schmitt: amigo/enemigo en Plessner y Blumenberg', en F. Oncina Coves, P. García-Durán (coord.), *Hans Blumenberg: historia in-conceptual, antropología y modernidad*, 2015, pp. 49-84 (texto disponible en: <https://www.unipa.it/dipartimenti/beniculturalistudiculturali/.content/documenti/relazioni-summer-school/Villacanas.pdf>)

destacamos su alcance como virtud política a la vez que señalamos sus límites y sus riesgos de perversión. Porque, como dijo el poeta E. Prados, hay límites en la amistad. Así, nuestras disquisiciones incluyen locuciones concesivas y también adversativas: el «aunque» y el «sin embargo» o el «pero» delimitan nuestro hablar sobre la *amistad debida*. De nada serviría adoptar una visión purista que impidiese percibir, por ejemplo, las prácticas políticas afectadas de nepotismo o de sectarismo. Como escribió N. Chamfort, «aquel que disfraza la tiranía, la protección e incluso las buenas acciones con el aire y bajo el nombre de amistad, me recuerda a aquel porfiado sacerdote que envenenaba con una hostia».<sup>304</sup> A lo cuál, hay que sumar esas apelaciones a la amistad «auténtica» que, como veremos, no es precisamente la amistad verdadera. En este orden, compartimos la sospecha y el temor de M. de Cervantes cuando en la primera parte de su obra *Don Quijote de la Mancha* intercala el siguiente soneto:

Santa amistad, que con ligeras alas,  
tu apariencia quedándose en el suelo,  
entre benditas almas, en el cielo,  
subiste alegre a las impíreas salas,  
desde allá, cuando quieres, nos señalas  
la justa paz cubierta con un velo,  
por quien a veces se trasluce el celo  
de buenas obras, que a la fin son malas.  
Deja el cielo, ¡oh amistad!, o no permitas  
que el engaño se vista tu librea,  
don que destruye a la intención sincera;  
que si tus apariencias no le quitas,  
presto ha de verse el mundo en la pelea  
de la discorde confusión primera.<sup>305</sup>

213

Pero más allá de esta inicial cautela, nos obligamos también a ampliarla y pensar la amistad bajo la luz de la oscura experiencia de nuestro pasado totalitario: la *amistad debida* la pensamos contra esa mortífera dicotomía «amigo-enemigo» en la que alcanzaron (sin)sentido las políticas basadas en la auto-afirmación de un Pueblo, de una Raza o de una Clase. No hay, para nosotros, hipótesis de *amistad debida* sin tener en cuenta la experiencia del totalitarismo. Cuanto hablamos aquí de la servidumbre (voluntaria) y de la amistad (debida), lo hacemos conscientes de que hablamos después de Auschwitz y del Gulag, por muy a tópico manido que esto pueda resultarle a algunos representantes del pensamiento cordial. Si en nuestro propio discurso no asumimos que la responsabilidad tiene que ver también con *el otro* en el tiempo, entonces

---

<sup>304</sup> N. Chamfort. *Máximas, pensamientos, caracteres y anécdotas*. Epílogo de Albert Camus. Madrid. Aguilar: 1989, § 139 p. 78.

<sup>305</sup> M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, primera parte, capítulo XXVII. Cfr. C. Mata Induraín, 'Del amor y la amistad en la primera parte del Quijote: los sonetos de Cardenio y Lotario', en *Actas XI Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Seúl, nov 2004, coord. por Ch. Park, 2005, pp. 147-162.

nuestras palabras servirían solo para una perorata a la que le faltaría parte esencial de la sustancia ética.<sup>306</sup> Con modestia, con cautela, pero con la firme voluntad de una verdad extraña, nos avenimos a la advertencia que P. Levi dejó escrita en el prólogo de su *Si esto es un hombre*:

Habrán muchos, individuos o pueblos, que piensen, más o menos conscientemente, que “todo extranjero es un enemigo”. En la mayoría de los casos esta convicción yace en el origen de un sistema de pensamiento. Pero cuando este llega, cuando el dogma inexpresado se convierte en la premisa mayor de un silogismo, entonces, al final de la cadena está el Lager. Él es producto de un concepto del mundo llevado a sus últimas consecuencias con una coherencia rigurosa: mientras el concepto subsiste las consecuencias nos amenazan. La historia de los campos de destrucción debería ser entendida por todos como una siniestra señal de peligro.<sup>307</sup>

En consecuencia, nos preguntamos: ¿Cuáles son algunos de esos límites que hemos de tener muy en cuenta a la hora de valorar la virtud de la amistad como una virtud política? A su modo, cada uno de los que han reflexionado sobre la amistad han avisado de algunos de esos límites: que si la amistad es algo que tiene que ver con lo íntimo, que no es posible entre muchos, que no es susceptible de ser institucionalizada o juridizada, que en la práctica política tiene su perversión en el trato sectario de los enemigos y en el trato nepotista de los amigos, que si la fraternidad a la que se la asocia olvida el género femenino, que si la idea de comunidad a la que está vinculada privilegia la autoctonía nacionalista, que si su politización puede terminar hispotasiando la sangre, la tierra o la clase social, etc. Y esto, por no hablar de la degradación cainita en muchas culturas a lo largo de la historia.<sup>308</sup>

Debemos contar, en consecuencia, con la dificultad inherente que tiene la amistad para dejarse nombrar sin equívocos, sin ambivalencias, para ser definida de modo pleno y acabado. Esto lo destacó muy bien J. Derrida al hablar de lo aún por llegar a ser de la «democracia fraternal». Con esta idea de «lo por venir» se desacota al «sujeto del tiempo», o sea, se pone en circulación la idea de una amistad más allá de la amistad, una democracia más allá de la democracia, de un derecho más allá del derecho y una justicia más allá de la justicia.<sup>309</sup> A la postre, una subjetividad más

---

<sup>306</sup> Cf. T. Valladolid, ‘Filosofía, memoria y utopía: el *a priori* histórico del sufrimiento’, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, vol. 33, n° 107, 2012, p. 54.

<sup>307</sup> P. Levi, *Si esto es un hombre*, trad. P. Gómez Badate, Muchnik, Barcelona, 2000, p. 9.

<sup>308</sup> Además de la referencia al primigenio acto de Caín contra Abel, destacamos, por ejemplo, el relato bíblico de José y su hermanos (Génesis 50:22-26), así como el romance (y cuento-leyenda) de Antonio Machado «La tierra de Alvargonzález» (Cf. A. Machado, *Poesías completas, CXIV: La tierra de Alvargonzález*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980, pp. 159-191.)

<sup>309</sup> Cf. J. Derrida, *Políticas de la amistad*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid: Trotta, 1998, pp. 114ss; 307 y 338. T. Valladolid Bueno. «Justicia más allá de la justicia», en *Rev. Iglesia Viva*, n° 247, julio-septiembre. 2011, pp. 9-28.

allá de la subjetividad. Y es que la amistad, como lo muestra su urdimbre o constelación de virtudes éticas y políticas, la determina en su devenir una lógica que la lleva a trascenderse a sí misma, a recrearse en su propia revisión:

...hay una forma de amistad y fraternidad -escribe R. Mate comentando a J. Derrida-, allende la camaradería de los griegos y la exclusión femenina del cristianismo, que nos permite “pensar y poner en marcha una democracia, liberándola de todas esas referencias a la sangre y a la etnia androcéntrica de la fraternidad que acaban contaminando la amistad”. [...]...., la amistad y la fraternidad son lugares que desencadenan un proceso constante de superación, de suerte que una vez convocada la fraternidad como principio político, siempre habrá algo “más fraternal que el hermano y más amistoso que el amigo y más justo que la justicia.”<sup>310</sup>

En esta perspectiva de superación, P. Laín Entralgo habló de una amistad que se rehace contra sus propias patologías por medio de un tipo de «ascética de la amistad».<sup>311</sup> Este pensador, una vez expuestas las principales doctrinas filosóficas sobre la amistad, y establecido que la amistad surge de la «variada conjunción de fortuna, el carácter personal y la libertad», considera que desde ciertos esquemas o formas de la convivencia básicos (vgr. misericordia, camaradería, simpatía, enamoramiento, trabajo en común, la no aversión personal, el vínculo familiar y la comunicación) se levanta lo que conocemos con el nombre de amistad. Ahora bien, una vez que ha tenido lugar, la amistad precisa de su conservación y hay que prevenir o impedir sus patologías. P. Laín Entralgo tiene por notas esenciales de toda relación amistosa a la benevolencia, la beneficencia y la confidencialidad. Pero para que la amistad permanezca vigorosa estima que a estas tres es preciso añadir otras: respeto, franqueza, liberalidad, discernimiento afectivo y camaradería. Con la práctica de estos esquemas virtuosos, piensa que se pueden evitar los vicios de las relaciones amistosas, esos que son causados bien por un trato implacable de uno para con el otro (vampirismo, paternalismo tutelar y ejemplarismo desmedido) o bien por la laxitud en el trato de los afectados (la timidez transforma la delicadeza en inhibición y, por su parte, trastorna la debida resistencia personal en sumisión).

Sumado a esto, existen otras objeciones que no están exentas de base y que siempre ha de tenerse muy presentes. Vienen a decirnos que aunque uno no tuviese a nadie por enemigo, siempre cabría la más que

---

<sup>310</sup> R. Mate, *Tratado de la injusticia*, Barcelona: Anthropos, 2001, pp. 139-144; Tomás Valladolid Bueno. «Justicia más allá de la justicia», en Rev. Iglesia Viva, n° 247, julio-septiembre. 2011, pp. 9-28.

<sup>311</sup> Cf. P. Laín Entralgo, *Sobre la amistad*, Ed. Castilla, Madrid, 1972, capítulo VI, en [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/sobre-la-amistad/html/98bb4d62-0d51-11e2-b1fb-00163ebf5e63\\_15.html#I\\_87\\_](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/sobre-la-amistad/html/98bb4d62-0d51-11e2-b1fb-00163ebf5e63_15.html#I_87_). Una lectura de estas reflexiones de Laín Entralgo, desde lo que E. Tugendhat entiende por mística como superación de la egocentricidad, creo que puede resultar de interés: E. Tugendhat, *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*, Gedisa, Barcelona, 2004.



probable realidad de que alguien le tuviese a uno por tal. Por eso las preguntas aumentan: ¿Cómo llega a conformarse la fanática enemistad? ¿Cómo puede evitarse la aparición de esta o su erradicación? ¿Siempre, sin solución, habrá alguien que tome a alguien por su enemigo aunque este no lo tenga por tal? ¿Hay algún sentido en que debamos considerar a alguien enemigo? ¿Debemos de ser enemigos de los enemigos de la democracia? ¿Hay algún modo de tener enemigos sin odiarlos?, etc. A algunas de estas preguntas se puede responder, desde un concepto ampliado de amistad, como es el de la *amistad debida*, que ser amigo significa ser amigo no ya de quien nos quiere por amigo, sino incluso del enemigo. La contrarréplica no tardaría mucho en llegar: el amor al enemigo forma parte de lo supererogatorio, con lo cual ni siquiera podría formar parte de las connotaciones de ese denominada *amistad debida*. En este sentido, el siguiente texto de Ll. Duch y J-C. Mèlich es claro: «Los amigos nunca se imponen, nunca tenemos la obligación de tener amigos o de ser amigos. Es verdad que hay un mandamiento de la Ley de Moisés que manda amar y honrar al padre y a la madre, pero no hay ningún mandamiento que imponga y exija la amistad.»<sup>312</sup> Y no menos diáfanos son los términos en que se expresa A. Comte-Sponville: «La amistad no es un deber, puesto que el amor no se ordena; pero sí es una virtud, puesto que el amor es una excelencia.»<sup>313</sup>

¿Qué decir ante esto? No vamos a apelar sin más a la irresoluble complejidad del problema, que es la que, en definitiva, obliga a aclararnos sobre la amistad. Tampoco diremos que el amor al amigo, el cual también prescribe la moral judeocristiana, sea al pie de la letra el mandato de ser amigos, pero sí que el mandato evangélico del amor al enemigo supone, de algún modo, tomar a este por amigo. Y esto lo decimos a pesar de las razones que llevan a A. Comte-Sponville a considerar el amor al enemigo como *agape*, o sea, como un amor sublime que va más allá de la *philia* y del *éros*.<sup>314</sup> ¿Por qué, pues, insistimos nosotros en nuestra idea? Precisamente porque la amistad no es solo asunto de necesidad, sino que es una exigencia derivada de la condición ecuménica de lo humano. Esa exigencia de una *amistad debida* forma parte del espíritu con el que Pericles habló de tratar con magnanimidad al enemigo, y con el que Séneca adoctrinaba sobre hacer el bien a los malvados. Es el mismo espíritu del profeta Isaías cuando, dándole un sentido normativo al deseo, hablaba del día en que se terminen los tiranos y en que un niño pequeño conduzca como vecinos al lobo y al cordero, al leopardo y al cabrito, y guíe como compañeros a una vaca y una osa que acuestan juntas a sus crías. En compendio, lo debido de la amistad es la exigencia de proximidad en el sentido que H. Cohen le dio a esta. En efecto, la proximidad requiere de

<sup>312</sup> Ll. Duch y J-C. Mèlich, *Ambigüedades del amor. Antropología de la vida cotidiana* 2/2, Trotta, Madrid, 2012, p. 236.

<sup>313</sup> A. Comte-Sponville, *ob. cit.*, p. 274.

<sup>314</sup> Véanse las bellas y conmovedoras palabras con las que expresa este autor su posición filosófica sobre el amor al enemigo: A. Comte-Sponville, *ob. cit.*, pp. 277ss.

un amor al enemigo que incluye la humildad en el momento de corregirle por el mal que realiza, así como también supone la negación de un odio que sea sin razón ni motivo de moral universalizable.<sup>315</sup> Sin estas connotaciones de la *amistad debida*, todas las prescripciones dirigidas para evitar el odio al vecino o al forastero pueden caer fácilmente en lo que H. M. Enzensberger llamó la trampa moral del universalismo.<sup>316</sup> Como bien considera R. Mate, citando a J. Derrida, «si queremos dar un paso adelante y superar los límites de una política construida sobre el estrecho principio de la camaradería, habría que “darse al enemigo, algo que Aristóteles nunca hizo, y enfrentar el evangelio a la virtud aristotélica y al concepto griego de amistad”.»<sup>317</sup>

Ahora bien, por añadidura, debemos admitir que hay un límite afectando incluso a la amistad comprendida como deber de proximidad. Y este límite no lo mencionamos aquí aduciendo la opinión de F. Nietzsche de que el amigo no es el prójimo.<sup>318</sup> Hay en la misma proximidad un riesgo que, con espíritu levinaisano, ha sido destacado a su vez por LL. Duch y J-C. Mèlich: «el gran peligro que asedia a cualquier amistad —y, en el fondo, a cualquier forma de amor— son la asimilación, la fagocitación y la anulación de la libertad de aquel o de aquella que uno dice amar. Para el «yo», el «tú» es la condición esencial para el ejercicio del amor, pero es necesario que se mantenga en su condición de «tú», de «no yo», de «misterio» inalcanzable, incuantificable.»<sup>319</sup> Se resaltan aquí, como se ve, los peligros de esa proximidad a la que aludimos al referimos a la dialéctica relacional y, por ende, a la justa distancia que ha de imperar en cualquier vínculo de amistad. Las siguientes palabras de T.W. Adorno nos reafirman al respecto: «Pero la pretensión de la cercanía perfecta y lograda, la negación misma de la ajenidad, comete con el otro la máxima injusticia, lo niega virtualmente como persona singular, y, por ende, lo humano en él; “cuenta con él” y lo incorpora al inventario de la propiedad.»<sup>320</sup>

Pero con esto no está dicho todo sobre la difícil proximidad. Y es que el riesgo de anulación no cae solo sobre el «tú» al que se ama, sino también sobre uno mismo, sobre el «yo» que ama. Existe un grave riesgo de que el sujeto de amor ceda gustosamente como siervo, y no como servidor, al dominio subyugador que puede llegar a ejercer quien se siente y se sabe amado hasta tal extremo: «la relación con el otro -apunta E. Levinas- no podría pensarse como un encadenamiento a otro yo; ni como

---

<sup>315</sup> H. Cohen, *El prójimo*, trad. y prólogo de A. Ancona, Anthropos, Barcelona, 2004, pp. 80-83.

<sup>316</sup> Cf. H. M. Enzensberger, *Perspectivas de guerra civil*, trad. de M. Faber-Kaiser, Anagrama, Barcelona, pp. 11, 66 y 78-80.

<sup>317</sup> R. Mate, *Tratado de la injusticia*, ed. cit., p. 141.

<sup>318</sup> Cf. J. Derrida, *Políticas de la amistad*, ed. cit. pp. 312-320.

<sup>319</sup> LL. Duch y J-C. Mèlich, *Ambigüedades del amor. Antropología de la vida cotidiana 2/2*, ed.cit., p. 233.

<sup>320</sup> T. W. Adorno, *Mínima Moralia*, versión castellana de J. Chamorro Mielke, Taurus, Madrid, 1987, p. 182.

la comprensión del otro que hace desaparecer su alteridad, ni como la comunión con él alrededor de algún tercer término.»<sup>321</sup> Por eso, la *amistad debida* también advierte y exige para que la subjetividad no renuncie a la libertad. El sujeto de la amistad es el sujeto que se quiere a sí mismo y quiere al otro, solidario de sí y del otro porque es el sujeto de la libertad: «Pues la solidaridad -dice Gadamer- significa ahora un asentimiento aconsejado por la amistad, limitado, como lo es todo en esta vida, pero que ciertamente exige de nosotros toda la buena voluntad que estemos en condiciones de aportar. Esto nos sitúa ante la tarea tanto de estar de acuerdo con nosotros mismos como mantenernos de acuerdo con otros.»<sup>322</sup>

5. UN LÍMITE MÁS ALLÁ DE LOS LÍMITES. Pero con ser estos límites que hemos apuntado unas advertencias muy importantes acerca de la equivocidad de la amistad, hay otros que trataremos ahora y que se refieren a algo espantoso, lo suficientemente corrosivo como para que en raras ocasiones se aluda a ello en los estudios contemporáneos acerca de la amistad. En especial, hablamos de los límites o pruebas a los que fue sometida la amistad en los campos de exterminio: allí donde el rostro jánico del dualismo «amigo/enemigo» mostró con toda violencia su verdadera faz.

La experiencia sobre las relaciones amistosas que nos transmiten algunos testimonios sobre los campos de concentración no dejan lugar a una visión idílica ni monolítica sobre la amistad y la compasión. Estas dependieron allí de un singular golpe de suerte que demuestra la complicada relación que existe entre virtud y suerte moral.<sup>323</sup> Para salir adelante se necesita de la *suerte moral* que supone contar con un amigo, con su cuidado y su donación a cambio de nada, sin contraprestación, con desproporción sin término -que diríamos en clave de E. Levinas. La fortuna moral de contar con ese amigo que llega en el lugar y en el momento en que menos se le espera. Contar con él allí donde ya nada se espera porque en ese espacio comanda la soberanía de la inhumanidad.

---

<sup>321</sup> E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., 2010, p. 116.

<sup>322</sup> H-G. Gadamer, 'Amistad y solidaridad', *Acotaciones hermenéuticas*, ed.cit., p. 88.

<sup>323</sup> Cf. D. Galcerà, *La pregunta por el hombre: Primo Levi y la zona gris*, Anthropos, Barcelona, 2016, pp. 202-211 y 236-243; R. Mate, *Tratado de la injusticia*, ed. cit., pp. 201-202. Sobre la noción general de suerte o fortuna moral: Cf. J. A. Ribera, *El gobierno de la fortuna. El poder del Azar en la Historia y en los asuntos Humanos*, Crítica, Barcelona, 2000; D. Malvasio, 'El papel de la virtud y la fortuna en la vida buena aristotélica', *Revista ACTIO*, nº 9, noviembre de 2007, pp. 21-34; S. Rosell, 'Nagel y Williams acerca de la suerte moral', *Revista de Filosofía*, vol. 31, núm. 1 (2006), pp. 143-165; y también de S. Rosell Traver, su tesis doctoral *Carácter, circunstancias y acción. El papel de la suerte en la determinación de la responsabilidad moral*, Universidad de Valencia, Servicio de Publicaciones, 2009 ([www.tesisred.net/bitstream/handle/10803/10088/rosell.pdf?sequence=1](http://www.tesisred.net/bitstream/handle/10803/10088/rosell.pdf?sequence=1)); B. Williams y T. Nagel, *La suerte moral*, trad. e introducción de Sergi Rosell, KRK, Oviedo, 2013.

Con ese amigo, según V. Frankl, para algunos prisioneros que ya no esperaban nada de la vida, advino la constatación de que «la vida sí que espera algo de ellos».<sup>324</sup> En el Lager, como en la vida fuera de él, pero allí todavía mucho más radicalizada, es cuestión de suerte moral la llegada a tiempo de un amigo. La *amistad debida*, que es a la vez *amistad de vida*, tiene su propio *kairós*. Quien recibe la fortuna que es en sí misma esa amistad, resulta que recibe algo más que un trozo de pan que le da el amigo, recibe algo muy grandioso que le es donado con la donación y el cuidado material. ¿Qué es ese algo? La *palabra* y la *mirada* del amigo son ese algo -al menos tal y como lo cuenta V. Frankl.<sup>325</sup> Con la mirada y la palabra, que acompañan al mendrugo, viene la clave de lo que es ser un hombre, un ser humano, el fundamento de la esperanza dada a los desesperados.

También para P. Levi, la suerte de tener un amigo fue la suerte de sobrevivir y de revivirse como un hombre, la oportunidad de recuperar, no sin vergüenza, la dignidad de lo humano. La amistad aparece, pues, como el vínculo fundamental entre los seres humanos. Y, sin embargo, la congratulación y la compasión amistosas, que devuelven la conciencia de ser hombre, no borran sino que refuerzan también el sentimiento de vergüenza por serlo: «Después de Auschwitz -escribe D. Galcerà- al menos desde la perspectiva del superviviente, del que ha sido condenado a vivir con la sospecha de hacerlo en lugar de otro, sólo puede haber dignidad si también va acompañada de la vergüenza. Ni siquiera la compasión o la amistad son suficientes para recuperar un sentido más universal de hombre y de dignidad.»<sup>326</sup> El sentido de la urdimbre y de la constelación de las virtudes se revela aquí más que necesario.

Además de lo comentado, debemos tener en cuenta que el *universo concentracionario*, como espacio singular de *situaciones límite*, conmina a preguntarse no únicamente por las demarcaciones amistosas entre las víctimas, sino también entre estas y los victimarios.<sup>327</sup> Este es el caso, por ejemplo, de la falsa y forzada confraternidad en la celebración de competiciones deportivas entre verdugos y víctimas. Como bien explica D.

---

<sup>324</sup> V. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, trad. C. Kopplhuber y G. Insausti Herrero, ed. y prólogo de J. Benigno Freire, Herder, Barcelona, 2010, p. 103.

<sup>325</sup> V. Frankl, *ob.cit.*, p. 110.

<sup>326</sup> D. Galcerà. *ob. cit.*, p.243; también pp. 139-155 (sobre la compasión y la piedad en el campo) y pp. 191-202 (acerca de la noción de «nosismo»).

<sup>327</sup> En A. Surminski, *Los pájaros de Auschwitz*, trad. M<sup>a</sup> D. Ábalos Vázquez, Salamandra, 2013, se narra la difícil relación de proximidad entre una víctima y una verdugo. El caso de Helena Citronova, una mujer eslovaca a la que un oficial nazi la salvó, junto a su hermano, por enamoramiento (<http://www.dailymail.co.uk/news/article-3193520/Read-real-life-story-Auschwitz-prisoner-Helena-Citronova-falling-love-SS-guard-Franz-Wunsch-amid-controversy-Kate-Breslin-novel-Time.html?ito=social-facebook>; y en: <https://actualidad.rt.com/sociedad/183216-auschwitz-judia-salvar-nazi> ). Por último, otro caso, el de Alice Herz, quien fue ayudada por un vecino suyo que era soldado nazi: <http://www.abc.es/20121027/archivo-historia-abc/abci-alice-herz-holocausto-201210230822.html>.

Galcerà, no existe en esos casos el florecimiento de una comunidad verdadera, sino la reproducción de la jerarquía criminal y la representación de una hermandad falsa: la víctima, por una parte, es integrada o asimilada a los valores del verdugo; y, por otro lado, el hermanamiento (¡!) se produce en el crimen llevado hasta el extremo de la deshumanización: «Así, la confraternización une lo que está más allá y lo que está por debajo de lo humano mediante el crimen. La humanidad solo se da en su supresión. El amo sólo se reconoce a través del otro en cuanto lo hace partícipe del trabajo de destrucción física y moral. Y el esclavo vive su vida escindida, intentando escapar a su conciencia infeliz.»<sup>328</sup>

Y es que, como dijo T.W. Adorno con certera síntesis, «en la sociedad represiva, el propio concepto de hombre es una parodia de la semejanza humana»: en el antisemitismo, los judíos no podían ser mirados como hombres, sino solo como animales, puesto que hombre, en esa sociedad represiva, solo se es como reflejo de quien ostenta el poder.<sup>329</sup> Lo que está en riesgo de muerte, en la lucha del hitlerismo, con las armas de su idea de hombre es la idea misma de humanidad. Así lo dejó dicho D. Rousset: «el hombre desaparecía lentamente y se transformaba en el concentracionario».<sup>330</sup> Es decir, que el objetivo de la crueldad, en el espacio máximo de represión (los campos de concentración y de exterminio), al intentar que mermarse o desapareciese la capacidad de la solidaridad entre las víctimas, o sea, al querer imposibilitar el sentimiento de amistad o de fraternidad entre ellas, el objetivo era fundamentalmente arrancarles cualquier connotación de humanidad. Así también lo subraya Ph. Braud al afirmar que las crueldades de los verdugos están orientadas a ser una justificación del sin valor de sus víctimas: «la absoluta indignidad física y moral de los prisioneros presenta la “prueba” de que, decididamente, existe una sima infranqueable entre aquella infrahumanidad y el mundo de los seres humanos normales y, *a fortiori*, la raza de los amos. Las indignas condiciones de vida impuestas pregonan su indignidad.»<sup>331</sup>

En estas situaciones límite, de un límite más allá de los límites, los dilemas ético-morales no se plantean como meros dilemas. En efecto, esto nos enseña lo que un «kapo» dijo en presencia de E. Wiesel, y en contra de lo aconsejado por otro «kapo» que les apremiaba a luchar por sí sin cuidar de los demás: «Somos todos hermanos y sufrimos la misma suerte. Encima de nuestras cabezas flota el mismo humo. Ayúdense los unos a los otros. Es el único medio de sobrevivir».<sup>332</sup> Cuando en una caso así preguntamos si la amistad es tratada como utilidad, la sola pregunta tiene algo de obscenidad moral. Para comprender, si es que fuese posible comprender, la naturaleza simbiótica (¿?) de la amistad que hay

<sup>328</sup> D. Galcerà, *ob. cit.*, pp. 133-139.

<sup>329</sup> T. W. Adorno, *Mínima moralía*, ed. cit., p. 104.

<sup>330</sup> D. Rousset. *El universo concentracionario*, trad. M. Mújica, Anthropos, Barcelona, 2004. p. 46.

<sup>331</sup> Ph. Braud, *Violencias políticas*, trad. M. Villarino, Alianza, Madrid, 2006, p. 208.

<sup>332</sup> J. Mina, *El ojo del ciclope*, Editora Regional de Murcia, 2005, p. 300.

presente/ausente en el campo, resulta crucial un testimonio de Primo Levi en el que ilustra lo que nominó como el «nosismo»: «Escogí la tercera alternativa [es decir, la que se encuentra entre el “ni sólo él”, ni el “ante todo los demás”], la del egoísmo extendido hacia quien se siente más cercano a ti, que un amigo mío de tiempos lejanos ha llamado con propiedad nosismo.».<sup>333</sup>

Terrible fermento para la *alétheia* es el espanto de la *verdad extraña*. Y con ser ciertas estas reflexiones, sin embargo, en el asunto del mal y de las vidas dañadas, en materia del espanto y de su extrañeza siempre hay algo más que nos hace pensar. Y es que la voluntad de dominio tiene tales formas de ejercitarse, que puede llegar a convertirse en un absurdo, en algo que podríamos llamar, siguiendo de nuevo el pensamiento de E. Levinas, *el absurdo del odio* y su correlativa *puesta a prueba de la libertad*.<sup>334</sup> ¿De qué va esta lógica del *absurdo del odio*? Si la subjetividad es, como conciencia enraizada en la alteridad, una resistencia temporal a la violencia, no obstante, esa resistencia encuentra un dique - una especie de umbral- en el sufrimiento físico que tiene su origen en el odio encarnado en la violencia. Y tiene un dique porque, a pesar de que el sujeto deja de ser libre a causa del sufrimiento que se le infringe, sin embargo, ese dejar de ser libre no significa -con distinción levinasiana- «no-libre», porque se «es aún libre». Esta libertad residual es, precisamente, la persistencia de la temporalidad en la conciencia de quien sufre, o sea, en una conciencia de que el presente no es definitivo. Por esto, E. Levinas defiende que lo que pone a prueba la libertad, la voluntad, no es la muerte, sino el sufrimiento. Y aquí es donde la paradoja de la libertad, que permanece en su desaparición, da paso a la paradoja de una humanidad, que sobrevive a causa del mismo odio que la daña o violenta. No es solo ya que para el superviviente la violencia no se imponga como definitiva. Lo que sucede es que el perverso interés del odio del verdugo resulta ser una suigéneris manera en que la víctima mantenga siempre un mínimo resto de subjetividad para así poder seguir dañándola. Este largo texto de *Totalidad e infinito* creemos que es determinante para volver a pensar algunas situaciones que se dieron en la denominada *zona gris*:

La prueba suprema de la libertad no es la muerte sino el sufrimiento. Lo sabe muy bien el *odio* que busca apresar lo inapresable, humillar, desde lo más alto, a través del sufrimiento en el que otro existe como pura pasividad; pero el odio quiere esta pasividad en el ser eminentemente activo que debe atestiguarla. El odio no desea siempre la muerte del otro o, al menos, sólo desea la muerte del otro infligiéndole esta muerte como supremo sufrimiento. El que odia busca ser causa de un sufrimiento del cual el ser odiado debe dar testimonio. Hacer sufrir no es reducir el otro al rango de objeto, sino al contrario, mantenerlo soberbiamente en su subjetividad. Es necesario que, en el sufrimiento, el sujeto sepa su reificación, pero para esto es necesario que el sujeto siga siendo sujeto. El que odia quiere las dos cosas. De aquí el carácter

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>334</sup> Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, ed. cit., pp. 251-252.

insaciable del *odio*; está satisfecho precisamente cuando no lo está, porque el otro no lo satisface más que al convertirse en objeto, pero no podría a ser jamás lo bastante objeto porque se exige, al mismo tiempo que su caída, su lucidez y su testimonio. Aquí reside el absurdo lógico del odio.<sup>335</sup>

Y, sin embargo, lo absurdo del odio no deja nunca de sorprender con su capacidad de reproducir terribles y extrañas verdades de relación entre verdugo y víctima. Esto es lo que nos enseña, por ejemplo, un caso de represión política que tuvo lugar en una población del sur de España tras su Guerra Civil (1936-1939) y los primeras décadas del régimen dictatorial de Francisco Franco.<sup>336</sup> Con regularidad, un vecino de la localidad debía personarse en el cuartel de la Guardia Civil, donde era interrogado y sufría torturas a cuenta de su militancia de izquierdas en el periodo anterior de la II República. Durante el interrogatorio, el guardia encargado del mismo le daba unas descomunales palizas que provocaban en la víctima una tremendo dolor físico y un enorme desarme moral. Cuando ya no podía soportar más el daño que le causaban los golpes y los insultos, suplicaba de este modo a su torturador: «¡No me pegues, no me pegues más que luego te voy a dar lástima!» Trágica y desdichada, además de injusta situación en la que confluyen todos los demonios de una moralidad delictiva, en la que el verdugo y la víctima padecen, cada cual a su modo, la absurda escisión de la subjetividad moral, de la quiebra del ser humano. ¿No hay extrañeza en la verdad que quepa revelarse de todo esto a la luz oscura con la que ilumina la constelación que conforma la *amistad debida* de la que venimos hablando? «¡No me pegues, no me pegues más que luego te voy a dar lástima!»». ¿Qué añade a nuestra ordinaria idea de compasión la «relación» entre estos dos seres humanos?

6. LAS PALABRAS SOBRE LA AMISTAD. Somos conscientes de que si priorizamos los efectos que los totalitarismos dejan en la amistad, entonces esta se parapeta aún más -conceptualmente- y no se deja abordar así como así. Aquí es donde el pensamiento corre el riesgo de encenagarse moralmente con las palabras que usamos para hablar de algo que se resiste a ser hablado y de lo que algunos, por su penosa condición moral y política, nunca quieren hablar. Evidentemente, después de las barbaries del siglo XX, hablar de la amistad, aunque sea para recuperarla como virtud política democrática, nos obliga a pensarla a la luz de la oscuridad del totalitarismo y del espacio que en él se crea. No sin intención, P. Levi nos puso en alerta sobre la «miopía relacional» que había surgido en los campos de exterminio y en los campos de concentración.<sup>337</sup>

---

<sup>335</sup> *Ídem*, p. 252-253.

<sup>336</sup> Agradezco a mi buen amigo el doctor D. Cristóbal Auladell Saniger que me haya puesto en conocimiento de este singular caso de represión.

<sup>337</sup> Cf. Javier Mina, *ob. cit.*, especialmente el capítulo titulado «Miopía», pp. 299-305.

En algún sentido, por determinar, sería cierto que el lenguaje de la *amistad debida* cabría ser concebido -mirando desde la perspectiva de P. Celan- como un «lenguaje *in statu nascendi*, un lenguaje que deviene libre». <sup>338</sup> Pues como atestó Levinas, es el otro quien inviste mi libertad con la palabra que me interpela: «En el recibimiento del rostro la voluntad se abre a la razón. El lenguaje no se limita al sueño mayéutico de pensamientos, comunes a los seres. No acelera la maduración interior de una razón común a todos. Enseña e introduce lo nuevo en un pensamiento; la introducción de lo nuevo en un pensamiento, la idea de lo Infinito: he aquí la obra misma de la razón. Lo absolutamente nuevo es el Otro.» <sup>339</sup>

Pero seamos muy cautelosos, porque tratándose de esa zona de oscuro gris, la pregunta de P. Celan se nos impone igualmente: «¿se puede realmente describir un rostro?» <sup>340</sup> Y no solo es cuestión de describir, sino también del alcance transformador de esos lenguajes que intentan devolver la conmoción a las categorías, y de los que sabemos que «no cambian el mundo» aunque sí sea cierto que «ellos cambian el estar-en-el-mundo». <sup>341</sup> Todo lo cual puede que no sea poco, aunque tal vez desilusione a quienes fijan sus objetivos más allá de una amistad humana, demasiado inhumana por absoluta. En este sentido, también aquí nos son aplicables las siguientes palabras de E. Levinas referidas a la subjetividad y el tiempo: «Su descripción no puede, pues, hacerse en los términos de soberanía y de libertad bienaventurada que caracterizan la noción de absoluto en la tradición filosófica.» <sup>342</sup> Porque, como dice E. Levinas en otro lugar, «lo que es preciso no es la soberanía total sino la justificación, la investidura.» <sup>343</sup>

Las palabras clandestinas, entre las que ya dijimos que se encuentra el nombre de *amistad debida* (con su urdimbre de virtudes), se pronuncian para conjurar lo que nos espanta, pero no siempre se logra que en ellas pueda ser visto el hombre, a pesar de que sí pensemos en su encuentro. <sup>344</sup> Y es que a la servidumbre, en la que con apariencia de salud comienza el malsano totalitarismo -que dijo Blanchot-, se la intenta neutralizar con la incierta fuerza del discurso sobre la *amistad extrañada*. Ahora bien, aunque se hable apostado en lo alto de un lugar «invisible e incierto», también lo hacemos desde ese abajo que es «el abismo de la esperanza hacia el lejano, lejano en el futuro, prójimo». <sup>345</sup> Por eso, a pesar

<sup>338</sup> P. Celan, *Microlitos. Aforismos y textos en prosa*, trad. de J.L. Reina Palazón, Trotta, Madrid, 2015, p. 110 [§ 260.2].

<sup>339</sup> E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, ed. cit., p. 232.

<sup>340</sup> P. Celan, *Microlitos*, ed. cit., p. 113 [§ 265.2].

<sup>341</sup> *Ídem.*, p. 96 [§ 226].

<sup>342</sup> E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., p.106.

<sup>343</sup> E. Levinas, *Escritos inéditos 1*, ed. cit., p. 267.

<sup>344</sup> Cf. P. Celan, *Microlitos*, ed. cit., p. 87 [§ 194, 195.1 y 196].

<sup>345</sup> Cf. *Ídem.*, p. 73 [§ 156]. Un uso de las nociones de «extrañeza» y «extrañada» en el contexto de la amistad, Cf.: C. A. Delgado Lombana, 'Entre el extrañamiento y lo común. En torno a la noción de amistad desde la hermenéutica de Gadamer', *Rev. Folios*, n° 38, 2013, pp. 3-14; y H-G. Gadamer, 'Amistad y solidaridad', *Acotaciones*



de todo, la *amistad debida* es pensada como futura amistad, porque nace del recuerdo, de la necesaria memoria que es «conservación de aquello que podría ser».<sup>346</sup> Y, además, como recuerdo que es, es una amistad agradecida.<sup>347</sup> Todo lo cual la hace aún más extraña.

Nos preocupa cuánto de sana osadía conservamos aún a pesar de tanta cautela debida al hablar de la amistad política. Si mirando a la *amistad extrañada* del campo totalitario, hablamos de la *verdad extraña* que es el espacio potencial de la *amistad debida*, corremos el riesgo de perder la batalla temporal.<sup>348</sup> Porque las palabras, así proferidas, «no están tanto, en una relación con el tiempo, como con un tiempo universal».<sup>349</sup> Y así surge, tal como avisa P. Celan, la importante cuestión de cómo reacciona el tiempo ante las palabras que parecen darle jaque.<sup>350</sup> Y esto es importante por cuanto la soberanía temporal de quien domina es reactiva y reacia a la excepción que sería la amistad. La potencial soberanía de la *amistad debida* (¡el soberano amigo en lugar del soberano sin amigos!) corre el riesgo de no llegar a ser excepción real, de sucumbir ante la excepción permanente que es la presencia de una amistad extrañada a fuer de afinidades delictivas.<sup>351</sup>

En consonancia con la preocupación de la *osada cautela*, a la que no dejamos de apelar para hablar de la amistad como virtud política, escuchamos la voz de Ch. Delbo cuando escribe sobre «la medida de nuestros días», estos días nuestros que son de un tiempo después de Auschwitz, aunque no son todavía plenamente posttotalitarios:

No tenemos modo de influir en el presente. A veces intento imaginar cómo sería yo si fuera como todo el mundo, si no hubiera ido allí. No lo consigo. Soy otra. Hablo y mi voz resuena como una voz ajena. Mis palabras vienen de fuera de mí. Hablo, y lo que digo no soy yo quien lo dice. Mis palabras van por un camino muy estrecho del que no se deben apartar, so pena de adentrarse en regiones en las que se harían incomprensibles. Las palabras no tienen el mismo sentido. Les oyes decir: “He estado a punto de caerme. He pasado miedo”. Pero, ¿acaso saben lo que es el miedo? O bien: “Tengo hambre. En el bolsillo de mi chaqueta debe haber una chocolatina”. Dicen: tengo miedo, tengo hambre, tengo frío, tengo sed, tengo sueño, me duele, como si estas palabras no tuvieran ningún peso. Dicen: voy a ver a unos amigos. Amigos... ¿Qué saben ellos de la amistad? Todas sus palabras son ligeras.

---

*hermenéuticas*, ed. cit., p. 78. Así mismo, en conexión con la identidad y la hospitalidad: C. Thiebaut, ‘La identidad extrañada. Mapas, tiempos y figuras’, *Boletín de estética*, año I, octubre 2004, nº 1, pp. 2-20; C. Thiebaut, ‘Tolerancia y hospitalidad. Una reflexión moral ante la inmigración (A Rafael del Águila, in memoriam)’, en *Rev. Arbor*, 744, 2010, pp. 543-554.

<sup>346</sup> P. Celan, *Microlitos*, ed. cit., p. 74 [§ 161].

<sup>347</sup> Sobre recuerdo y gratitud: H-G. Gadamer, ‘Agradecer y recordar’, *Acotaciones hermenéuticas*, ed. cit., pp. 257-263.

<sup>348</sup> P. Celan, *Microlitos*, ed. cit., p.75 [§ 162.2].

<sup>349</sup> *Ídem.*, p. 76 [§ 163.3].

<sup>350</sup> *Ídem.*, p. 78 [§ 165.2].

<sup>351</sup> Sobre la excepción permanente, Cf. A. Valdecantos. *La excepción permanente. O la construcción totalitaria del tiempo*, Díaz & Pons, Madrid, 2014.

Todas sus palabras son falsas. ¿Cómo estar con ellos si sólo llevas dentro palabras pesadas, pesadas, pesadas?<sup>352</sup>

¿Querrá esto decir que después de *Auschwitz* no podemos ser ya amigos ni hablar de amistad? No, pero sí que al igual que tras la barbarie del *Holocausto* es un deber no escribir poesía diletante acerca de lo que espanta o de lo que atrae, también es un deber vivir en una amistad pública que no sea diletante en su afinidad, porque de serlo será una afinidad electiva, o sea, olvidadiza del deber de memoria. El siguiente poema de Ch. Delbo nos alecciona muy bien sobre este problema:

Aquel poeta que nos había prometido rosas.  
Habría unas rosas  
en nuestro camino  
cuando volviéramos,  
había dicho.  
Unas rosas.  
Pero el camino era áspero y seco  
cuando volvimos.  
¿Habría mentido el poeta?  
No.  
Los poetas ven más allá de las cosas,  
y este tenía doble vista.  
Si rosas  
no hubo,  
es que no volvimos.  
Y además,  
por qué rosas,  
no teníamos tanta exigencia.  
Es amor lo que habríamos necesitado  
si hubiéramos vuelto.

(Charlotte Delbo).<sup>353</sup>

¿Y a dónde podemos acudir nosotros, en nuestros días, para encontrar la medida de la amistad, para hallar palabras clandestinas que nos muestren cómo ha de ser la palabra que hable de la amistad, palabra que sea pesada sin ser vacua ni caer en la impostura del lenguaje? ¿Dónde podríamos posar nuestra mirada con «el ojo que escucha», como diría E. Levinas?<sup>354</sup> Probemos a ver en la escritura poética de otro testigo, con otras palabras de «*poiética*» necesaria para la «*poli-ética*». Tal vez estas palabras irradian una luminosa oscuridad con su pregunta final:

---

<sup>352</sup> Ch. Delbo, *Auschwitz y después III. La medida de nuestros días*, trad. de M<sup>a</sup> Teresa de los Ríos, Ed. Turpial, Madrid, 2004. pág. 52.

<sup>353</sup> Trad. propia de T. Valladolid Bueno del poema publicado en la edición digital (correspondiente a la edición en papel de 1971) de: Ch. Delbo, *Mesure des nos jours*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2013, posición 671 [de 2258].

<sup>354</sup> Cf. M. E. Vázquez, 'El precio de la justicia. La retórica hiperbólica de E. Lévinas', en A. A. Martos, ed., *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*, Universitat de València, 2008, pp. 233-248.

Exhausto amigo, veo tu corazón,  
Leo tus ojos, amigo dolido.  
Hay en tu pecho hambre frío nada  
Y roto llevas el último valor.  
Gris compañero, eras hombre fuerte,  
A tu lado caminaba una mujer  
Compañero vacío ya sin nombre,  
Hombre desierto que no tienes llanto,  
Tan pobre que no sientes ya el dolor,  
Tan fatigado que no sientes miedo,  
Hombre apagado, fuiste un hombre fuerte:  
si algún día nos viésemos de frente  
En lo dulce del mundo bajo el sol,  
¿Qué mirada tendrían nuestros rostros?

(Primo Levi).<sup>355</sup>

La respuesta que se dé a tan radical pregunta habría de incluir palabras que en sí mismas sean parte de esa mirada con la que el testigo interpela a quien no tuvo la fortuna (¿o fue que al no tenerla, sin embargo, sí la tuvo?) de habitar de nuevo bajo el sol de la plaza pública. Porque, al estar abierta la plaza pública, abierto queda su espacio para ser conformado a imagen de esa constelación de ideas que es la *amistad debida*, amistad que conserva la esperanza que pudo ser:

Allí, ¿quién lo reconocería? Allí con esperanza, con  
resolución o con fe, con temeroso denuedo,  
con silenciosa humildad, allí también  
transcurría.

Era una gran plaza abierta, y había olor de existencia.  
Allí cada uno puede mirarse y puede alegrarse y puede  
reconocerse.

Allí están todos, y tú entre ellos.

(Vicente Aleixandre).<sup>356</sup>

No obstante, y siempre habrá un no obstante, no podemos permitirnos, ni por un segundo, una confiada y absoluta esperanza. La palabra del testigo zumba contra las buenas conciencias de nuestros días, golpea con la fuerza de la memoria en la que se mide el alcance de nuestra potencia moral:

Mirad: nos está mirando.  
Nos mira siempre de frente.  
Nos está mirando fijo.  
Nos observa fríamente.

---

<sup>355</sup> Poema «Buna», 28 dic, 1945, en P. Levi, *A una hora incierta*, edición bilingüe, trad. y prólogo de J. Clariond, La Poesía, señor Hidalgo, Barcelona, 2005, p. 25.

<sup>356</sup> V. Aleixandre, fragmento del poema «En la plaza», *Noche cerrada*, Unidad Editorial, Madrid, 1998, p. 43.

Nos estruja con los ojos  
diciendo muy lentamente:

“Paciencia le traigo al mundo  
abrazándome a la muerte”

(M. Ruiz Amezcua).<sup>357</sup>

Ni por un segundo podemos esperar el futuro sin darnos cuenta de cómo fue el futuro que esperaron o soñaron las víctimas y los testigos de la barbarie: lo esperado se sueña también como una pesadilla. ¿Cómo sabemos que nuestra plaza abierta no será a imagen y semejanza de aquellas plazas en las que fueron liberados, pero a las que se sintieron arrojados? ¿Qué garantizará la eficacia de una esperanza en que la *amistad debida* sea efectiva condición de libertad? El testimonio de quienes esperaron con temor y temblor es una permanente cláusula de reserva en todo discurso sobre la liberación, en todo discurso sobre las prácticas de libertad que han de seguir a esta:

Y sin embargo -dice P. Levi- había ocurrido algo que solo algunos poquísimos sabios de nosotros había previsto. La libertad, la improbable, imposible libertad, tan lejana de Auschwitz que solo en sueños osábamos esperarla, había llegado: y no nos había llevado a la Tierra Prometida. Estaba a nuestro alrededor, pero en forma de una despiadada llanura desierta. Nos esperaban más pruebas, más fatigas, más hambres, más hielos, más miedo. [...] Sentí que la cálida oleada de estar libre, de ser un hombre entre hombres, de sentirme vivo, se alejaba de mí. [...] Una cosa así había soñado yo, todos la habíamos soñado, en las noches de Auschwitz: hablar y no ser escuchados, encontrar la libertad y estar solos. [...] me parecía revolverme entre turbas de deudores insolventes, como si todos me debiesen algo y se negasen a pagármelo. [...] Me parecía que todos habrían tenido que interrogarnos, leernos en la cara quiénes éramos, y escuchar con humildad nuestro relato. Pero ninguno nos miraba a los ojos, ninguno aceptó el desafío: eran sordos, ciegos y mudos; pertrechados en sus ruinas como en un reducto de voluntaria ignorancia, todavía fuertes, todavía capaces de odio y de desprecio, prisioneros todavía del viejo complejo de soberbia y culpa.<sup>358</sup>

Es cierto, pues, que en ese espacio de nuestra precaria justicia que es nuestra plaza pública, aparece lo que C. Moreno refiere como «*entrañada extrañeza*» de una verdad que surge en la relación con el otro: este está siempre presente, entrañado en mí y, a la vez, extraño para mí.<sup>359</sup> Esa verdad es la que E. Levinas considera que no puede nacer en el contexto de la tiranía ni en el de una autonomía del yo egoísta. Esa verdad es la que, dicho en nuestro discurso, no puede emerger en contextos

<sup>357</sup> M. Ruiz Amezcua, final del poema «Espejo ciego», perteneciente a su libro *Las voces imposibles* (1993), en M. Ruiz Amezcua, *Del lado de la vida*, ed. cit., p. 189.

<sup>358</sup> P. Levi, *La Tregua*, trad. de P. Gómez Bedate, Muchnik, Barcelona, 1997, pp. 36, 52 y 208.

<sup>359</sup> Cf. C. Moreno Márquez, 'Entrada extrañeza. Intriga y luz de alteridad en la metafenomenología lévinasiana', en *Rev. Anthropos*, nº 176, 1998, pp. 80-84.

totalitarios, autoritarios o de un liberalismo donde la autonomía de la subjetividad democrática se niega a sí misma. Por eso, el lenguaje, la palabra que se instauro en el encuentro con el rostro, delimita un espacio de escucha, socorro, donación, recibimiento, hospitalidad y servicio por parte de uno mismo hacia el otro. Resulta que, como diría E. Levinas, uno mismo «no recibe el rostro, y su voz que viene de la otra orilla, con las manos vacías.»<sup>360</sup>

7. SUBJETIVIDAD Y SERVIDUMBRE. En consecuencia con todo lo manifestado hasta aquí sobre nuestra idea de *amistad debida*, conscientes de la negatividad irreductible que hay en ella, intentamos poner contrapeso a las formas de dominio y de *servidumbre voluntaria* que se dan en las sociedades actuales del Occidente democrático, formas más difusas en sus medios que aquellas de las tiranías antiguas, pero no menos efectivas en sus resultados subjetivos. Ahora bien, con ese propósito, ¿cómo podría desarrollarse una concepción política de la amistad en el contexto de nuestras sociedades, donde se aspira a que el gobierno y los modos de vida estén determinados por principios democráticos?

De entrada, constatamos que la subjetividad autónoma, núcleo antropológico de lo político democrático, está amenazada por los efectos de una servidumbre que no solo vendría impuesta, sino que también presenta una buena dosis de voluntariedad por parte del sujeto que se dice democrático. Es verdad que las nuevas servidumbres, a diferencia de las pasadas, parecen caracterizarse por estar acompañadas de modalidades de control que parecen anónimas o impersonales. Así lo han considerado Y-Ch. Zarka y otros con él.<sup>361</sup> Y así lo cuestiona también H-G. Gadamer en su análisis de la amistad verdadera, lo que nos recuerda que andamos muy lejos aún del mejor modelo de nosotros mismos. De ahí que este último se pregunte por el sentido de nuestras angustias: «¿Qué pueden significar en una sociedad que se ha vuelto anónima? ¿Qué puede significar la necesidad de una existencia masiva y racionalizada, gobernada por ese elemento inquietante que es la estadística, sin la cual no sería posible una economía global? ¿No se nos priva de demasiadas cosas, de demasiados conocimientos, como para que podamos reconocernos realmente a nosotros mismos en todo esto?»<sup>362</sup>

Para que la libertad democrática sufra graves riesgos y severos ataques, no son precisas descomunales acciones de violencia ilegítima: bastaría que se den algunas circunstancias adversas para que los sujetos pierdan el coraje cívico al que tal libertad está necesariamente vinculada. Como reconoce C. Fleury, la ética del coraje y el ejercicio de este sirven de

---

<sup>360</sup> E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, ed. cit. p.229.

<sup>361</sup> Cf. Y. Ch. Zarka et Les Intempestifs, *Critique des nouvelles servitudes*, edición digital PUF, Paris, 2015 (ed. papel 2007).

<sup>362</sup> H-G. Gadamer, 'Amistad y solidaridad', *Acotaciones hermenéuticas*, ed. cit., pp.85-86. Cf. De Enrique Rojas, psiquiatra, el artículo 'Sobre la amistad verdadera' (2009) donde se da noticia de su libro *Amigos*, publicado por la editorial Ed. Temas de Hoy: <http://www.elmundo.es/opinion/tribuna-libre/2009/04/2627218.html>.

protección a la democracia cuando, en su permanente reforma, se intenta contrarrestar «a la entropía democrática».<sup>363</sup> Si ese coraje disminuye, entonces merma la libertad. Y es que a pesar de haber alcanzado considerables cotas de bienestar material, avisa Y-Ch. Zarka, se están dando «procesos insensibles y dulcificados» en los que la servidumbre hace o puede hacer acto de presencia.<sup>364</sup> Algunas condiciones antropológicas, sociales y políticas, que determinan el proceso de la democracia como forma social, dificultan que se instituya como sociedad de la libertad, y incluso facilitan que se degrade hacia una sociedad de especial servidumbre. De unas maneras distintas y sutiles, la libertad es utilizada para instaurar nuevos yugos: la apertura de nuevas oportunidades de libertad ocultan, a la vez, «dispositivos inéditos de dominación y, por tanto, formas de servidumbre que aún son desconocidas». Entre estos nuevos senderos que conducen o pueden conducir a formas inéditas de servidumbre, Y. Ch. Zarka destaca los siguientes: sistemas de información o de datos que son medios al servicio del hipercontrol de los ciudadanos (en materia de telecomunicación, finanzas, medicina, identidades personales, etc.); hegemonía de ciertos grupos mediático-políticos que ejercen el dominio homogeneizador de la vida cultural y pública; creación de formas de una subjetividad biopolítica que condiciona las filias y las fobias de unos individuos manipulables en un grado mayor del que cabe esperar; la codificación extrema de los trabajadores considerados como meros recursos fungibles; y, por último, el establecimiento de mecanismos para una sociedad internacional de mercado global que generan formas nuevas de pobreza y de exclusión.<sup>365</sup>

Como vemos, un considerable elenco de peligros para la subjetividad democrática. Pero quede bien claro que estas tempestades de servidumbre voluntaria pueden estar unidas a «mecanismos de dominación impersonal», es decir, a la potestad de un «amo anónimo».<sup>366</sup> A este amo es al que se apunta cuando hablamos del dominio de la opinión, ese que facilita que los ciudadanos puedan llegar a sentir la servidumbre como un sentimiento de libertad. Ciudadanos que viven y sienten disueltos en la paradójica homogeneidad de lo heterogéneo y lo diverso.

En este marco de referencia, y dado un momento de crisis extensiva e intensiva de la civilización occidental, no son de menor importancia las respuestas populistas -de variado pelaje ideológico- que amenazan con una deriva hacia sociedades de una «pos democracia» amparada, no sin paradoja, en el viejo ideal de una democracia directa, solo que ahora se apoya en las nuevas redes sociales de comunicación, información y presión. Así la realidad, los populismos actuales son reservas de autoritarismo en los que la servidumbre voluntaria encuentra un inmenso

---

<sup>363</sup> C. Fleury, *La fin du courage*, Fayard, Paris, 2010, p. 200.

<sup>364</sup> Y. Ch. Zarka et Les Intempestifs, *ob. cit.*, posición 52.

<sup>365</sup> *Ídem.*, posición 68.

<sup>366</sup> *Ídem.*, posición 85.

almacén de abastecimiento.<sup>367</sup> Las nuevas ideologías populistas y sus emparejadas servidumbres voluntarias, en cierto sentido caricaturas de las de otros tiempos, son objetos de consumo político, y su impostura consiste en ofertar democracia de las emociones en lugar de ofrecer emociones democráticas.<sup>368</sup>

A la sombra de este panorama, la subjetividad que se siente autónoma en su heteronomía, cree no estar bajo el control del «Uno», sin apercibirse que este adopta formas múltiples y anónimas: el amo, más que nunca, es proteico. De ahí que el ideal de autonomía, en su presente concreción, y causa de la conjunción de un individualismo atomizador con un comunitarismo identitario, se esté degradando en una peculiar heteronomía.<sup>369</sup> La democracia de mercado y la democracia de la identidad, cohabitando en un enmarañado proceso de globalización multisectorial, llevan adosadas su propias dosis de servidumbres voluntarias, de forma análoga a como É. de la Boétie consideró que la tiranía se alimentaba de las suyas. De una manera compleja, pero no por ello menos factual, nuestras sociedades democráticas regeneran y padecen el embrujo-encanto-magia del nombre de múltiples refiguraciones del «Uno». Por esto, y a tono con C. Lefort, leemos lo siguiente de M. Abensour: «igual que esa seducción vertiginosa que, al escuchar el nombre del Uno, se apodera del *todos-unos*, destruye sus vínculos de asociación, mejor, su amistad, y permite la aparición de una nueva forma, de una nueva configuración: el surgimiento del *todos-Uno*.».<sup>370</sup> Este, casi anónimo en su complejidad caótica, forma alianza con un batallón de cómplices pretorianos, que identificados con él y adulándolo, y movidos por la avaricia y la ambición, esparcen las semillas

---

<sup>367</sup> Para pensar el actual fenómeno populista y el contexto de malestar actual: , Cf., J.L. Villacañas, *Populismo*, La Huerta Grande, Madrid, 2015; y J. L. Pardo, *Estudios del malestar. Políticas de la autenticidad en las sociedades contemporáneas*, Anagrama, Madrid, 2016.

<sup>368</sup> Cf. T. Valladolid Bueno, 'Democracia de las emociones y emociones democráticas', *Claves de razón práctica*, nº 247, Mayo/Junio 2016, pp. 76-83; J.M. Ruiz Soroa, 'La democracia emocional', *El Correo*, 12/09/2013; M. Arias Maldonado, *La democracia sentimental: política y emociones en el siglo XXI*, Página Indómita, Madrid, 2016; T. Dalrymple, *Sentimentalismo tóxico. Cómo el culto a la emoción pública está corroyendo nuestra sociedad*, trad. D. Fernández Bobrovski. Alianza editorial, Madrid, 2016; M. C. Nussbaum, *Pasajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, trad. de A. Maira, Paidós, Barcelona, 2008; V. Camps, *El gobierno de las emociones*, Herder, Barcelona, 2011; y M<sup>a</sup> P. Sánchez Zamorano (coord.), 'Los sentimientos morales', *Rev. Cuaderno Gris*, 2003, nº 7.

<sup>369</sup> Cf. T. Valladolid Bueno. «Memoria, identidad y democracia», *Rev. Enrahonar*, 48, 2012, pp.111-132.

<sup>370</sup> M. Abensour. «Spinoza y la espinosa cuestión de la servidumbre voluntaria», en S. Pinilla Cañadas y J. L. Villacañas Berlanga (Eds.), *La utopía de los libros. Política y Filosofía en Miguel Abensour*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016, p. 30. Sobre el tratamiento que Spinoza da a la amistad como opuesta a la servidumbre, creemos muy aleccionador este estudio al que más adelante haremos más: D. Tatián, *La salvaje cautela. Pasiones y política en Spinoza*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2001, pp. 60-84.

que les aseguran la interiorización del dominio en el resto de los miembros de la sociedad.

Pero en asuntos de subjetividad y de servidumbre, cuando nos referimos a La Boétie, la cuestión siempre es susceptible de una vuelta de tuerca más, de una complicación añadida. Y esta es la que efectúa G. Albiac en su lectura del *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Para él, el rechazo pronunciado por La Boétie tiene por objeto la subjetividad misma, pues su discurso no sería tanto un discurso sobre el sujeto político, cuanto sobre la subjetividad. La Boétie habría teorizado sobre la cesión de sí o la «pérdida de sí» como causa misma de la subjetividad: «Llamamos sujeto a aquello que es impuesto por otro. Llamamos sujeto a aquello que no existe sino en tanto que lugar de ejercicio del poder del otro. Llamamos sujeto al que está sujeto.»<sup>371</sup> Y si avanzamos en esa línea de la interpretación de G. Albiac, la subjetividad misma sería pues la servidumbre. Debido a esa astucia del tirano, por la que al hacernos sujetos se nos sujeta en nuestra propia sujeción, la subjetividad se convierte en el modo acostumbrado de ser súbditos. A estos solo les queda la posibilidad de habitar un espacio de juego y de representación de subjetividades, en el que se completa la pérdida de la voluntad del sujeto en la entrega total a la voluntad o el deseo del amo. En ese espacio público donde lo real cede su puesto a lo escénico, el sujeto es un sujeto acostumbrado a negarse: el sujeto autónomo es en realidad un sujeto autómatas. Y sobre este recae, finalmente, la pregunta de La Boétie acerca de si vivir así es vivir felizmente, acerca de si en verdad eso es vivir. Y si bien él no responde, resuena en esas preguntas la doctrina de Cicerón: «La vida sin amistad es nula, si al menos quieren vivir como hombres libres de alguna manera».<sup>372</sup> Porque, como interroga G. Albiac, lo que queda no es precisamente lo que salva:

¿Qué es lo que queda de nuestro sujeto, construido en la costumbre y desplazado hacia los espacios de ficción? Una función de reproducción vacía de contenido. Y, hacia el final ya de su texto, ante el espectáculo de esos sujetos, La Boétie ha de preguntarse ¿qué queda de esos sujetos que, desplazados hacia la red de representaciones escénicas, son solo una función reproductiva del amo? Pues un espacio *anéanti*, anonadado; un espacio carente de cualquier plenitud ontológica.<sup>373</sup>

Es decir, lo que queda sería la identidad negada, ningún resto de autónoma humanidad. Ante lo cual, frente a esta complicación de la complicada subjetividad, no podemos más que preguntarnos si es posible que la amistad tenga que ver con otra alteridad, con otro modo de ser con el otro, con otro modo de subjetividad sin estar sujetos a esa ficción del «Otro» que no es -propriadamente- el otro, sino el «Uno», o sea, el Amo proteico. ¿Es posible una subjetividad que no sea la de un sujeto autómatas? O, al contrario, ¿la subjetividad moderna misma lleva en su

<sup>371</sup> G. Albiac, *ob. cit.*, p. 145.

<sup>372</sup> M. T. Cicerón, *Lelio o de la amistad*, ed. cit., p.28 [§ 86]

<sup>373</sup> G. Albiac, *ob. cit.*, p. 150.



constitución tanto la autonomía como la servidumbre? ¿Está presente en la subjetividad tanto la humanidad como la deshumanización de los seres humanos? ¿Hay en la amistad una potencia suficiente para hacer valer la primera en contra de la segunda, o la amistad misma estaría infectada de tan trágica dualidad? ¿Habría en *el sujeto de la amistad* algo opuesto a ese querer que es la negación del propio querer y del pensar? ¿Hay alguna *amistad debida* frente a ese deber que viene de la norma interiorizada que prescribe no querer y no querer pensar?<sup>374</sup> Lo que anda en cuestión, es un idea sobre la voluntad de hacerse y de pensarse, una concepción de la libertad que sin obviar la «subjetividad demediada», como propia de la condición humana, intenta ir más allá de ella.<sup>375</sup>

8. SUBJETIVIDAD DEMOCRÁTICA Y LIBERALISMO. Para encontrar respuestas que nos lleven a nuevos cuestionamientos, volvemos al ángulo de visión que nos abre la filosofía de M. Gauchet sobre el devenir de la democracia. Según sus últimos análisis, la aparición y el progresivo advenimiento de la democracia nos habría conducido a un nuevo mundo.<sup>376</sup> Ahora bien, piensa que los modos en los que hemos ido haciendo nuestra historia, la de ese acontecimiento dinámico e incierto que es la democracia moderna, nos desvían no ya del sentido de esa historia, sino que también nos conducen a no saber bien el alcance de la historia que hacemos. Estima la situación como si «la acción histórica se hubiese vuelto sonámbula». Pero, a la par, cree que una creciente inquietud estaría provocando la necesidad de despertar el control reflexivo sobre el mundo al que hemos llegado en este camino de la autonomía, de la subjetividad autónoma.<sup>377</sup> Algo así, en sustancia, expresó E. Levinas al decir que «la conciencia es una desconfianza de la libertad con respecto a sí misma».<sup>378</sup> Pues bien, en tal horizonte de conciencia de nuestro tiempo, entendemos estas líneas de M. Gauchet que designan muy bien la constatación que impulsa nuestro discurso:

En realidad, nunca hemos pensado verdaderamente la libertad política, estamos en camino de descubrirla. Solo la hemos percibido negativamente, bajo el sol de la liberación de todo tipo de tutelas, de la emancipación frente opresiones, servidumbres y trabas que se le oponían. [...] Sin lugar a dudas, subsisten numerosas ataduras, pero han cambiado de cara, puesto que aparecen como consecuencias de nuestra libertad, de una forma o de otra, lo que complica de manera singular la lucha contra ellas, hasta el punto de desmoralizarla. [...] La historia de la

<sup>374</sup> Cf. C. Lefort, *La complication*, ed. cit. pp. 229-230.

<sup>375</sup> Cf. L. C. Arias, *El pensar, el deseo y el goce: más allá de Hannah Arendt. La subjetividad demediada*, Anthropos, Barcelona, 2016; y L. Arias, 'Servidumbre, ¿dimensión real?', *Revista Enlaces*, nº 19, 2013. Por su parte, son muy importantes los apartados que E. Levinas dedica al gozo, la voluntad y la subjetividad en su libro *Totalidad e infinito*.

<sup>376</sup> M. Gauchet, *L'avènement de la démocratie IV. Le nouveau monde*, Gallimard, Paris, 2017.

<sup>377</sup> M. Gauchet, *Ídem.*, p. 485-486

<sup>378</sup> E. Levinas, *Escritos inéditos 1*, ed. cit., p. 210.

liberación la tenemos detrás; la historia de la libertad comienza. Y esta pasa por la conjunción de los términos que nuestra situación disocia. Solo hay libertad con los otros y en el conocimiento de lo que se tiene en común. El hombre no ha nacido libre. [...] El precio de la libertad solo se aprecia en el esfuerzo por conquistarla.<sup>379</sup>

Resuena en este texto la doble distinción de M. Foucault entre, primero, procesos de liberación y prácticas de libertad, y segundo, estados de dominación y relaciones de poder.<sup>380</sup> La cuestión es saber hasta qué punto las prácticas de libertad están tan inoculadas de dominación que haría falta algo más que una renovación de la libertad; se precisaría una liberación en la libertad o, incluso, una liberación de la libertad en el sentido dual del genitivo: una libertad que nos libera de esta libertad que nos ata. A esto lo significamos como conquista de la libertad. Y a propósito de esta, entendemos que la amistad puede jugar un importante papel de ser algo más que condición (política) necesaria, aunque no fuese totalmente suficiente. Porque, sin duda, tal conquista solo puede realizarse, como ya ha apuntado M. Gauchet, asociando lo disociado, o como dice A. Honneth, «con el acoplamiento de la idea de justicia a la de la autonomía».<sup>381</sup>

Para un tarea así, puede que resulte favorecedor el hecho de que en relación con la amistad no está todo perdido, a pesar de que esta no quede inmune a los riesgos de una sociedad de nuevo cuño liberal en la que, siguiendo el arrastre del proceso de globalización, tiene lugar esa doble consecuencia a la que ya aludimos antes: la aceleración del individualismo particularista y la cerrazón identitaria colectiva. En efecto, a pesar de los pesares, la creación de estructuras sociopolíticas de acogida, en términos de LL. Duch, puede valorarse si con ellas se refuerzan unas tendencias a favor de transformar «la amistad en un morada de la libertad social».<sup>382</sup> Aunque no puede negarse que en la institución moderna de los vínculos amistosos pervive un carácter informal, no estructural, es decir, emotivo y conectado con la intimidad. Incluso puede que, como indica A. Valdecantos, que al ser el yo contemporáneo un ávido consumidor de experiencias y de identidades, eso lo haga más un compañero de viajes que un amigo; y que a la vez sea un yo habitando en un espacio público

---

<sup>379</sup> M. Gauchet, *Ídem.*, pp. 741-743.

<sup>380</sup> M. Foucault, 'La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad', trad. D. Fonti, en <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/viewFile/2276/1217>. (El texto recoge la entrevista con H. Becker, R. Fornet-Bentancourt, A. Gomez-Müller, realizada el 20/01/1984, y publicada en *Rev. Concordia* n° 6, 1984, pp. 96-116. Hay versión del mismo, como anexo, en M. Foucault, anexo en M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, trad. de F. Álvarez-Uría, La Piqueta, Madrid, 1994.)

<sup>381</sup> A. Honneth, *El derecho a la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, trad. de G. Calderón, Katz, Buenos Aires, 2014, p. 31.

<sup>382</sup> A. Honneth, *Ídem.*, p. 185. Sobre la noción de «estructuras de acogida», Cf.: LL. Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 11-34.

donde la aproximación que procura el progreso es una cercanía que poco tiene que ver con la intimidad de la amistad.<sup>383</sup>

No obstante lo dicho, como sugiere H. Honneth, al tratarse de unas amistades que trascienden las clases sociales, que sortean las diferencias étnicas y de sexo, y que a la vez no se restringen a un lugar de nacionalidad ni de residencia, «entonces, tal vez se pueda reconocer en ellas el fermento más elemental de toda la eticidad democrática».<sup>384</sup> De ahí que no sea descabellado, siempre con la cautela crítica debida y sin escepticismo paralizador, percibir en las relaciones interpersonales de hoy, incluso si tienen lugar a través de la rarificación de las redes sociales, la posibilidad de una peculiar *amistad cívica*.<sup>385</sup>

Ante esa situación nuestra, que M. Gauchet identifica como la de una libertad sin poder, la historia del pensamiento práctico nos requiere y nos empuja. Por eso, en orden a renovar el contenido del *ethos democrático*, asumimos para hoy la intención de La Boétie de pensar la amistad como una categoría política, de pensarla como condición de posibilidad para revertir la dinámica de nuestras singulares servidumbres voluntarias. Y dado que, además, la amistad es, con todo y todo, asunto de miradas y de rostros, las palabras de La Boétie conformarían una voz filosófica junto a otras palabras que hablan, a su modo, de mirar un rostro en lo político que no sea el rostro del «Uno», donde las relaciones entre sujetos con rostro sean relaciones en las que se parten y reparten los panes de la libertad, la igualdad y la justicia.

De ahí que, a la vista de tan basta superficie, y dando más fondo histórico-filosófico a nuestro discurso, acudamos ahora a la obra de E. Levinas. Nos referimos a un *post scriptum* del año 1990, donde era presentado un artículo suyo publicado en 1934, tras la llegada de Hitler al poder, con el título de «*Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*». Este había sido escrito desde la convicción de que la filosofía occidental no se había precavido, de la manera debida, contra una lógica que en su despliegue condujo a la comisión de los horribles crímenes del nacional-socialismo. Pues bien, al leer el *post scriptum*, podemos ver que para E. Levinas la fuente de tamaña barbarie no está ni en una pasajera anomalía de la razón ni en un malentendido ideológico, sino en algo distinto:

Hay en este artículo -escribe Levinas- la convicción de que esta fuente radica en una posibilidad esencial del *Mal elemental* al que puede conducir mucha lógica y contra el cual no se había asegurado lo

---

<sup>383</sup> Cf. A. Valdecantos, *Teoría del súbdito*, edición digital citada, pp. 431-433 y 483-484 (de 792) y J. Cucó Giner, *La amistad. Perspectiva antropológica*, Icaria, Barcelona, 1995. Asimismo, sobre la intimidad: Cf. J.L. Pardo, *La intimidad*, Pre-Textos, Valencia, 2013; J.M. Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, Acanalado, Barcelona, 2015; J-C. Mèlich, *Ética de la compasión*, Herder, Barcelona, 2010.

<sup>384</sup> A. Honneth, *ob. cit.*, p. 187.

<sup>385</sup> Cf. R. Pahl, *Sobre la amistad*, trad. de A. Colodrón, Siglo XXI, Madrid, 2000, pp. 192 y ss.

suficiente la filosofía occidental. Posibilidad que se ha instalado en la ontología del ser preocupado de ser -del ser, “dem es in seinem sein um dieses sein selbst geht”, según la expresión heideggeriana. Posibilidad que amenaza todavía al sujeto correlativo del “ser-a-unificar” y “a-dominar”, este famoso sujeto del idealismo trascendental que, ante todo, se quiere y se cree libre. Uno debe preguntarse si el liberalismo es suficiente para la auténtica dignidad del sujeto humano. ¿Alcanza el sujeto la condición humana antes de asumir, en la elección que lo eleva a este grado, la responsabilidad para con el otro hombre? Elección que viene de un dios -o de Dios- que lo mira en el rostro del otro hombre, su próximo, lugar original de la Revelación.<sup>386</sup>

Obviando las connotaciones religiosas, o de antropología teológica, que pueden haber al final del texto de E. Levinas, hacemos nuestra la pregunta práctica de su pensamiento. Y en este sentido, también recuperamos con provecho una apreciación de M. Merleau-Ponty en su cuestionamiento del liberalismo, lo cual no es solo asunto de una cita más, por cuanto en su momento éste también cedió a cierta ambivalencia en el rechazo del otro totalitarismo, el totalitarismo comunista. En esa apreciación que encontramos en su libro *Humanismo y terror*, dice M. Merleau-Ponty: «Una sociedad vale lo que valen en ella las relaciones del hombre con el hombre.»<sup>387</sup> Ni más ni menos, que decía el grabado de F. de Goya. Y es que si el ser humano es dueño de algo, tal que considera E. Levinas, entonces lo es para servir al ser humano, al que solo se descubre «en la desnudez de su rostro».<sup>388</sup>

Hemos de reconocer que no todas las críticas al liberalismo están niveladas por el odio a la libertad. Como ya dejamos claro anteriormente, E. Levinas no cuestiona el liberalismo negando los principios del liberalismo democrático. Sin embargo, la tematización que hizo C. Schmitt de la amistad, con su conocida distinción entre amigo/enemigo, en tanto campo primordial de fuerzas de lo político, obligaba a este jurista nazi a denostar el liberalismo por parecerle que estaba ciego ante esa distinción fundamental. Y ciertamente, C. Schmitt estaba en las antípodas del modo en que el liberalismo es cuestionado en la filosofía de E. Levinas: lo que en esencia viene a declarar este último es que «al liberalismo le falta universalidad.»<sup>389</sup>

Ahora bien, los graves errores (¿sólo errores?) de la visión política schmittiana no justificarían que pasáramos por alto aquellas problemáticas del liberalismo democrático que llevan a este a negarse en

---

<sup>386</sup> E. Levinas, ‘Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo’, trad. y ed. cit., p. 72-73 (donde se cita como carta de E. Levinas dirigida al profesor Davidson, publicada en 1990).

<sup>387</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanismo y Terror*, trad. de L. Rozitchner, La Pleyade, Buenos Aires, 1968, p. 8. Cf. M<sup>a</sup> C. López Sáez, ‘Fenomenología y marxismo. El compromiso político de Merleau-Ponty’, *Revista Daímon*, n<sup>o</sup> 51, 2010, pp. 103-121.

<sup>388</sup> Cf. E. Levinas, *Difícil libertad*, trad. de J. Haidar, Caparrós, Madrid, 2004, p. 292.

<sup>389</sup> E. Levinas, *Escritos inéditos 1*, ed. cit. p. 65. Cf. Y-Ch. Zarka, *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, trad. del francés de T. Valladolid Bueno, Anthropos, Barcelona, 2007. pp. 27-49.

sus mismos principios democráticos.<sup>390</sup> Por eso, de acuerdo una vez más con M. Gauchet, la pregunta que pone en cuestión la suficiencia del liberalismo está marcada por la intención de asumir «la reconsideración radical de lo que nos hace hombres», o sea, de elucidar «las condiciones primordiales que nos dan la humanidad».<sup>391</sup>

La unicidad personal del sujeto, vuelto responsable por la alteridad, es irreductible a la insuficiente universalidad del Estado, cuya obra ha de programarse y ejecutarse en vistas a la realización del sujeto en tanto dicha unicidad, es decir, singularidad responsable.<sup>392</sup> La crítica de C. Schmitt, como bien destaca A. Lastra, en la óptica de E. Levinas, estaba orientada a deslegitimar el concepto político de la humanidad, a negar de raíz la validez política de la universalidad que se concreta en la tolerancia, la diversidad, la acogida y el cosmopolitismo: «La humanidad - argumenta A. Lastra- deja de ser una abstracción cuando aparece el extranjero. El imperativo racional de la paz se traduce en la hospitalidad que se procura al extranjero que tiene derecho a ser acogido porque representa a la humanidad».<sup>393</sup> Es claro que el maniqueísmo político del dualismo «amigo/enemigo» sería propio de lo que E. Levinas llamó la filosofía de hitlerismo, o sea, una filosofía política destinada a anular el pensamiento liberal, a oponerse a toda visión humanista sobre la humanidad del hombre.

El liberalismo, si bien perseguía sustituir la liberación religiosa por la autonomía, sin embargo, con esa libertad, incierta en su naturaleza, no llegaría nunca a comprometerse con ninguna verdad, de modo que todas las voluntades libres resultarán engañosas y falsas.<sup>394</sup> Frente a esta causa de desencanto, la filosofía del hitlerismo levantó una concepción biológica del hombre, donde la libertad es encadenamiento a la tierra, al cuerpo y a la sangre. El nuevo ideal antropológico extendía una «promesa de sinceridad y autenticidad».<sup>395</sup> Y en esa filosofía de la autenticidad, que es la del pensamiento hitlerista, la universalidad del liberalismo cede su puesto a la universalidad del expansionismo racista: «El antisemitismo -

---

<sup>390</sup> Cf. J. Taubes, *En divergent accord. À propos de Carl Schmitt*, Payot & Rivages, Paris, 2003, pp. 111-115.

<sup>391</sup> Cf. L. Ferry y M. Gauchet, *Le religieux après la religion*, Grasset, Paris, 2004, pp. 134-136. (Existe ed. en castellano con prólogo y traducción Esteban Molina: L. Ferry y M. Gauchet, *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Barcelona, 2007.) Para la crítica de Gauchet, aplicada al contexto francés y europeo, de la ideología neoliberal: Cf. M. Gauchet, *Comprendre le malheur français*, Stock, Paris, 2016. Para una síntesis de su pensamiento: T. Valladolid Bueno, 'La salida de la religión y la despolitización de la democracia', en R. Mate y J.A. Zamora (Eds.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Anthropos, Barcelona, 2006, pp. 229-257.

<sup>392</sup> Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, ed. cit. p. 304.

<sup>393</sup> Cf. A. Lastra, 'La tolerancia según Zarka', *Claves de Razón Práctica*, nº 189, 2009, pp.75-78.

<sup>394</sup> E. Levinas, 'Algunas reflexiones sobre a filosofía del hitlerismo', ed. cit., pp. 67-71.

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 71.

declara P. Manent- es el universalismo del nazi». <sup>396</sup> Una estrategia básica del hitlerismo fue propagar la fuerza de división entre amos/esclavos, para de ese modo crear una cascada de subordinación en la que el ideal de libertad y del pluralismo fuesen reemplazados por la jerárquica uniformidad que impone la conquista a través de la guerra. Como decía M. Blanchot: «La vida en manada acaso está jerarquizada, pero en la sumisión a uno o a otro, permanece la uniformidad que nunca se ha singularizado.» <sup>397</sup>

Pues bien, es en oposición a esta filosofía hitlerista, que E. Levinas defiende la propagación de ideas orientadas a lo universal de la verdad, a la creación de seres verdaderamente iguales, en un proceso de igualación equitativa donde la relación se basa en una *reciprocidad disimétrica* que respeta al diferente. Las ideas de autonomía y de subjetividad hunden así sus raíces en la alteridad, en la diferencia del diferente que es cada prójimo comprendido como *el otro*. Desde la mirada de este, a través de la cual vemos, el idealismo abstracto de la igualdad y la asimetría identitaria del nacionalismo solo dejan las cosas tan mal como ya estaban, si no es que las empeoran. De ahí que frente a la falsa idea de igualdad y a la falsa idea de diferencia, las filosofías de la alteridad pretendan hacer valer la *disimetría*. Valgan los siguientes versos como expresión poética de esta última:

Mas si comemos en los mismos platos  
y bebemos en los mismos vasos,  
al *ser*  
distinta el hambre que sentimos  
con diferente sed nos apagamos.

Más si con iguales lágrimas lloramos,  
al *no ser*  
idénticos nuestros sueños,  
bien ajenos florecen  
aquellos de los que despertamos.

(tvb) <sup>398</sup>

9. SUBJETIVIDAD AUTÓNOMA Y ALTERIDAD: LA LIBERTAD RESPONSABLE. Por tanto, viendo lo que dio de sí el sujeto político hitlerista, y viendo lo que el liberalismo da de sí en la administración de sus ideales, la pregunta que se dirige al núcleo de la subjetividad autónoma de la democracia nos aparece como una cuestión fundamental que no puede eludir la referencia a la

---

<sup>396</sup> Cf. P. Manent, '¿Existe un misterio nazi?', trad. M. Mayer, *Curso de filosofía política*, FCE, Buenos Aires, 2003, p. 216.

<sup>397</sup> M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. I. Herrero, Arena Libros, Madrid, 1983, p. 27.

<sup>398</sup> Cf. En T. Valladolid Bueno, *Luna, baja y trágame, Con tres Oteros* de T. Valladolid Torres, epílogo de J. E. Espinosa, dibujo de R. Álvarez Luna, «CARMINA» Libretos de la lectura nº 4, ed. L. Gandul Verdún, O. Duarte Piña y Padilla Libros, Sevilla, 2010, poema X, p. 27.

*alteridad*, por mucho que algunas filosofías se hayan despedido hoy del otro o del prójimo como tema esencial del pensar ético y político.<sup>399</sup> En efecto, la función de «el otro» o ha desaparecido del mapa práctico actual o se ha disuelto en la cosificación consumista de «lo otro».<sup>400</sup> Por nuestra parte, pensamos que habría que devolverle a la cuestión del otro y de los otros su puesto en la reflexión práctica sobre la libertad. Lo que llevaría a una reversión de los enfoques tradicionales de la autonomía y de la heteronomía, a un intercambio de posiciones entre ambas: hay un modo de ser libre que niega la egocéntrica autonomía, así como hay una heteronomía que inviste o justifica la libertad.<sup>401</sup> ¿Paradojas de una *verdad extraña y entrañada*?

Tal como venimos diciendo, la experiencia de la libertad no puede pensarse al margen de la experiencia del mal habido durante el siglo XX, porque esa experiencia muestra -tal como advierte E. Levinas- que «la libertad se vuelve subjetividad arbitraria, injusticia».<sup>402</sup> Y esto quiere decir que el pensamiento sobre la subjetividad autónoma, tal como a su vez indica J. L. Nancy, ha de «tomar la medida de un “saber” inédito del “bien y del mal”, y de un saber que no puede sustraerse a la inscripción del mal, de una manera o de otra, *en la libertad*».<sup>403</sup> Pero la experiencia de la libertad, en su negación, es la experiencia de una fuerza violenta que no solo daña y aniquila a las personas, sino que también obstaculiza e impide el encuentro entre ellas, las determina a incumplir el compromiso

---

<sup>399</sup> Cf. F. González Silva, 'Alteridad y su itinerario desde las perspectivas multidisciplinares', *Reflexiones*, vol. 88. núm. 1, 2009, pp. 119-135; A. Vázquez Fernández, 'Tres conceptos de alteridad: una lectura actitudinal', *Daímon*, n° 61, 2014, pp. 75-91; J. Ruiz de la Presa, *Alteridad. Un recorrido filosófico*, ITESO, Puebla, 2005.

<sup>400</sup> En relación con la idea del otro y de los otros, al menos: E. Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otros*, trad. J.L. Pardo, Pre-Textos, Valencia, 2001; E. Levinas, *Totalidad e infinito*, trad. D. E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1977. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, trad. de A. Neira Calvo, Siglo XXI, Madrid, 1996; C. Moreno, *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*, Pre-Textos, Valencia, 1998; P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro I y II*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1961; T. Todorov, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, trad. de M. Muy Ubasart, Siglo XXI, Madrid, 2010.; T. Todorov, *La vida en común. ensayo de antropología general*, trad. de H. Subirats, Taurus, Madrid, 1995.

<sup>401</sup> Sobre el enfoque heterológico de la libertad en E. Levinas, es decir sobre su forma de revertir la heteronomía en autonomía, y de investir la autonomía de libertad responsable: Cf. C. Chalier, *Por una moral más allá del saber: Kant y Levinas*, trad. de J.M. Ayuso Díez, Caparrós, Madrid, 2002, pp.87-105; y este mismo, vinculado con la vergüenza moral como contrapunto al neoliberalismo de la globalización, en T. Valladolid Bueno, *Por una justicia posttotalitaria*, Anthropos, Barcelona, 2005, pp. 58-63 y 69-73. El siguiente ensayo colectivo recoge, además de una entrevista con E. Levinas, textos muy clarificadores escritos por A. Alonso, F. Guwy, G. Bensussan, Z. Bauman, A. Pérez Quintana, A. Lastra, J. Urabayen, A. Sucasas, G. González R. A., A. Domingo M., C. Moreno, P. Peñalver, G. Bello, M. E. Vázquez, A. Domínguez R., A. Gabilondo y F. Amororaga M. ): A. Alonso, ed., *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*, Universitat de València, 2008.

<sup>402</sup> E. Levinas, *Escritos inéditos 1*, ed. cit., pg. 267.

<sup>403</sup> J.L. Nancy, *La experiencia de la libertad*, trad. de P. Peñalver, Paidós, Barcelona, 1996, p. 139.

adquirido con los demás, les impone un deber de conducta que no deja ya lugar a otro deber u otra conducta y, al final, las conduce a dejar de ser personas. De ahí que si un discurso parte de esa experiencia, entonces «presentará la subjetividad, recibiendo al Otro, como hospitalidad». <sup>404</sup> Y esta presentación del otro, en su rostro de miseria, concibe ahí la inauguración de las relaciones sociales, pero no las sumerge en la complicidad del «yo-tú» que se desvincula de todos los demás. Las relaciones de los hombres con los hombres son así presentadas como relaciones de fraternidad, de amistad que decimos, en las que al recibir el rostro del otro, uno(s) se hace(n) responsable(s) del (los ) otro(s). <sup>405</sup> Y es esa «responsabilidad infinita», de la que escribe E. Levinas, la que a nosotros nos hace pensar en la subjetividad autónoma de la *amistad debida*: «La conminación exalta la singularidad precisamente porque se dirige a una responsabilidad infinita. *Lo infinito de la responsabilidad no traduce su inmensidad actual, sino un crecimiento de la responsabilidad a medida que se asume*; los deberes se extienden a medida que son cumplidos.» <sup>406</sup>

Al principio del artículo afirmamos que la amistad, como virtud política debida, era uno de los elementos fundamentales del *ethos* democrático porque estaba asociada a la consecución del bien común. Y ahora, reivindicamos la alteridad, «la Relación con el Otro, como movimiento hacia el Bien» -que dice E. Levinas-, para señalar en qué sentido ético la idea del bien acompaña a la amistad como virtud política. <sup>407</sup> Así mismo, hemos asignado, para el sujeto político de la amistad, la clase de responsabilidad que lo constituye en la *amistad debida*. Esto nos lleva a parar mientes en una característica de nuestra época que deja aún más al descubierto la *difícil libertad* que hay en trámite con la *difícil amistad*.

En verdad, vivimos tiempos de esa distintiva «responsabilidad anónima» a la que H-G. Gadamer se refiere citando a K. Jaspers. Tiempos en los que se producen y reproducen contextos dificultosos para que los ciudadanos gocen solidariamente de la libertad. <sup>408</sup> Por esto, postulamos aquí una concepción de la responsabilidad que es contraria a esa responsabilidad anónima, a esa otra que tiene detrás la «experiencia de la despersonalización» como «la experiencia de la servidumbre». <sup>409</sup> No nos basta con cualquier responsabilidad, pues a esta también la acecha su cuota de falsificación, incluso bajo la apariencia de una domesticación del egoísta cuidado de sí. De este modo lo dice E. Levinas: «el salvajismo de sus *cuidados de sí* se civiliza, pero torna a la indiferencia, al equilibrio anónimo de las fuerzas y así, si hace falta, a la guerra. In-diferencia que se mantiene en el egoísmo de una salvación buscada más allá del mundo,

<sup>404</sup> E. Levinas, *Totalidad e infinito*, ed. cit., pp. 47 -48 y 52.

<sup>405</sup> Cf. *Ídem.*, p.227.

<sup>406</sup> *Ídem.*, p. 258.

<sup>407</sup> E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., p. 11.

<sup>408</sup> H-G. Gadamer, 'Amistad y solidaridad', *Acotaciones hermenéuticas*, ed. cit., pp. 77.

<sup>409</sup> Cf. E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., pp. 91 y 120.



pero sin consideración para con los otros». <sup>410</sup> Por tanto, desde una responsabilidad acorde a este *otro modo que ser*, la subjetividad podría ser de tal guisa que le fuese posible precaverse ante la puesta en marcha de la maldad. Como bien señala J.L. Nancy, la maldad se empareja con el odio a la singularidad y a las relaciones que las singularidades mantienen entre sí, relaciones de libertad, de igualdad, de fraternidad y de un solidario compartir. <sup>411</sup> Pero es importante destacar además, en este trasfondo filosófico, lo necesaria que se hace la responsabilidad para el sujeto político de la amistad, pues «la subjetividad -como preeminencia del sujeto sobre el ser- no es todavía la libertad». <sup>412</sup> Desde tal *otro modo que ser*, al hacerse cargo de los otros en su altura y en su humildad, con la cautela correspondiente, sí que podría un discurso sobre la *amistad debida* decir humanidad cuando dice subjetividad:

La epifanía del rostro como rostro -aclara Levinas- introduce la humanidad. El rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y del extranjero; [...] El pobre, el extranjero se presentan como iguales. Su igualdad en esta pobreza esencial, consiste en referirse a un *tercero*, así presente en el encuentro y al que, en el seno de su miseria, el Otro sirve ya. Se une a *mí*. Pero me une a él para servir, me manda como un señor. Mandato que solo puede concernirme en tanto que yo mismo soy señor, mandato, en consecuencia, que me manda a mandar. El *tú* se coloca ante *un nosotros*. Ser *nosotros* no es “atropellarse” o darse codazos en torno a una tarea común. La presencia del rostro -lo infinito del Otro- es indigencia del tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira) y mandato que manda mandar. <sup>413</sup>

Entendemos, por consiguiente, que se ha de pensar la libertad en relación con la amistad, conscientes de que la liberación es un trabajo infinito, como infinita es la tarea de la amistad verdadera. Ahora bien, en esta exigencia nuestra de pensar así la libertad de la amistad, E. Levinas vuelve a salirnos al paso. <sup>414</sup> Y es que pensar la libertad no es la libertad misma. No basta concebir o esperar la liberación para que se produzca la ruptura de los lazos que atenazan a la subjetividad. Ni siquiera el pensamiento negativo es realización de su opuesto: «de la experiencia de la servidumbre no se puede sacar la prueba de su contrario.» <sup>415</sup> Y, sin embargo, esa esperanza que es pensada, sí que nos orienta. Por eso no es ocioso determinar algo más sobre qué clase de esperanza estamos hablando cuando hablamos de la *amistad debida* como virtud política en movimiento hacia la libertad, que sería -no lo olvidemos- una condición del bien.

---

<sup>410</sup> *Ídem.*, p. 11.

<sup>411</sup> J.L. Nancy, *ob. cit.*, p.145.

<sup>412</sup> E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., p. 115.

<sup>413</sup> E. Levinas, *Totalidad e infinito*, ed. cit., p.226. Cf. B. Altuna, *Una historia moral del rostro*, Pre-Textos, Valencia, 2010, pp. 251-271.

<sup>414</sup> En lo que sigue, reinterpretemos básicamente, aunque no solo de ahí, algunas de las reflexiones de E. Levinas en *De la existencia al existente*.

<sup>415</sup> E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., p. 121.

10. LA ESPERANZA EN UN TIEMPO DE LA AMISTAD DEBIDA. Por tanto, ¿cómo estaría vinculada la *amistad debida* a esa otra virtud que llamamos «esperanza»? Sobre este tema, E. Levinas dirige su atención a lo que supone para uno mismo «alcanzar al otro». Y lo que esto supone es «la más radical de las rupturas de las categorías mismas del yo, pues es, para mí, estar en otra parte que en sí mismo, es ser perdonado, no ser una existencia definitiva.»<sup>416</sup> Investido, pero también impugnado. Potencia de ser en mi no-ser que me revela el extraño ser del otro.

La esperanza en un *tiempo de amistad debida* tiene mucho que ver, en nuestro discurso, con esa esperanza del tiempo de la alteridad que E. Levinas opone a lo que él llama «tiempo de la economía», y que nosotros interpretamos como nota distintiva de nuestra civilización.<sup>417</sup> En este tiempo economicista, la política tiene como objetivo la compensación o indemnización de los sufrimientos. Ahora bien, las políticas de la compensación del sujeto dañado corresponden a las expectativas del tiempo de la economía, pero no al tiempo de la esperanza de una subjetividad que se hubiese desprendido ya de su mala sombra.

Una esperanza debida, en el sentido que aquí venimos dando a la palabra “debida”, no desprecia necesariamente el objetivo de compensar al sujeto por el daño padecido. Pero no es esta su única finalidad: la esperanza es tanto asunto de retribución o corrección cuanto de justa reconstrucción compasiva. La esperanza atañe también al interior del sujeto dañado, y de no ser así, la subjetividad compasiva retorna al reino de las monadas egoístas. Al contrario, la justa reconstrucción compasiva comienza con lo que E. Levinas llamaría «*la caricia*», un gesto de virtud que consuela en el momento del dolor, aquello que P. Ricoeur denominó el suave apretón de manos en el momento de la agonía.<sup>418</sup> Esta compasión afecta de pleno a la subjetividad del sujeto, y con ella -añade E. Levinas- «encuentra “aire fresco” una dimensión y un porvenir. O más bien, esa caricia anuncia algo más que un simple porvenir, anuncia un porvenir en el que el presente gozará del beneficio de una revocación.»<sup>419</sup> Para Levinas, la compensación, que es a lo más que se puede llegar con el tiempo de la economía, no agota todo el significado de la esperanza. Y esto, sabiendo además, como nos sigue advirtiendo, que «la felicidad no justifica la desgracia del individuo.»<sup>420</sup> Estamos de lleno inmersos en la crítica al utilitarismo que sirve de justificación a las filosofías del progreso.

Ya H. Arendt, poniendo en duda el corto alcance de esa justificación, comentó ese tópico popular según el cual «donde se cepilla, caen virutas», el que sin duda está muy emparentado con las hegelianas

---

<sup>416</sup> *Ídem*, 116.

<sup>417</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 122-126.

<sup>418</sup> *Ídem.*, p. 124.

<sup>419</sup> *Ibíd.* Cf. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, ed. cit. p. 199.

<sup>420</sup> E. Levinas, *ibíd.*

florechillas que quedan pisoteadas en la orilla del camino como precio del progreso histórico. Más aún, lo que Arendt critica en dos notas de su *Diario filosófico*, es precisamente esa concepción sacrificial de la política que expulsa a la amistad del espacio de esta. Así lo escribe quien tanto pensó sobre los orígenes del totalitarismo: «Si alguien ha decidido: *donde se cepilla, caen virutas*, ya es inalcanzable para sus amigos, pues ha decidido no tener ninguno, ya los ha sacrificado a todos. Puras virutas.». Y a continuación, H. Arendt explica que quien opera desde tal principio «introduce en la política la idea del sacrificio, que por esencia es extraña a ella», con lo que, «destruye además la vida privada, por cuanto hace imposible la amistad, la confianza, etc.». Y concluye: «Por eso la amistad es una virtud tan eminentemente republicana». <sup>421</sup> Por todo lo cual, no nos resulta raro que H. Arendt, en su ensayo sobre W. Benjamin, confirmara del modo en que lo hizo su opinión de que las relaciones públicas judío-alemanas, en la época nacionalsocialista, eran causa de un inmenso sufrimiento. Para darle la razón a ese respecto, y mostrar así la evidencia de la cuestión judía en aquél tiempo, citó (iironía de la verdad extraña!) una frase de M. Heidegger: «la luz de lo público lo oscurece todo». <sup>422</sup>

Desde nuestra óptica, tal como lo interpretamos con ocasión de E. Levinas, el sujeto del tiempo de la economía, ese que está rodeado de otros o rodea a otros, pero que nunca está cara a cara con los otros, es un sujeto que se precipita hacia la una cascada de relaciones despersonalizadas. Ese sujeto es transportado, llevado por el tiempo del progreso (mecanicista o digital). Por contra, el sujeto que espera en la amistad no cifra su proyecto de vida, en tanto que existente, en «circular - a toda velocidad- por el tiempo» sin llegar a renovarse en medio de las sucesivas innovaciones que nada original comportan. La subjetividad debida, propia de la amistad como virtud debida, tiene puestas sus miras en recomenzar; su expectativa va más allá de las expectativas del tiempo de la economía, y el yo de esa subjetividad es otro yo distinto del sujeto de la compensación: «el yo como fermento mismo del tiempo presente, el dinamismo del tiempo. No el de la progresión dialéctica, ni el del éxtasis, ni el de la duración.» <sup>423</sup>

Por tanto, en este encuadre filosófico, podemos decir que la esperanza del tiempo de la amistad es la esperanza de un sujeto que no vive solo como productor y como consumidor, sino como un sujeto *fecundo* -que diría E. Levinas- al que le es dado volver a comenzar como otro distinto de sí. La esperanza de no perderse en el siempre idéntico y sucesivo comienzo del “*yo mismo*”; la de no seguir siendo ese sujeto producido -incluso en múltiples series de «lo otro»- como objeto de diseño de un sistema de innovación que lo engatusa con estrategias de

---

<sup>421</sup> H. Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, trad. de R. Gabás, Barcelona, Herder, 2006, p.12.

<sup>422</sup> H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. de Claudia Ferrari, Gedisa, Barcelona, 1990, p. 174.

<sup>423</sup> E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., p. 126.

compensación. En definitiva, pensamos en una esperanza enfrentada a aquella subjetividad del autómatas a la que se refería G. Albiac en su análisis de La Boétie: la esperanza incierta de una vida que, en la *amistad debida*, mereciese la pena vivir.

11. LAS BASES DE LA SOCIALIDAD: ¿AMISTAD COMO COMUNIDAD? De las ideas centrales de E. Levinas que hemos adoptado, derivamos la consideración de que la alteridad del propio sujeto solo es posible gracias a la alteridad del otro.<sup>424</sup> La reconstrucción del sujeto de la subjetividad autónoma, que trasciende la heteronomía del sujeto de la innovación economicista, necesita de la socialidad que emerge desde la alteridad. Todo lo cual, en lo que hace a nuestra idea de amistad, nos lleva a preguntarnos: ¿Qué cabe entender por socialidad?

De entrada, atacamos la cuestión continuando y complementando el argumentario de E. Levinas.<sup>425</sup> Para este, la socialidad procede del otro, de cuya alteridad como cualidad vendrá dada la libertad del sujeto que se cree autónomo. Ahora bien, ¿qué es y qué no es la socialidad de la alteridad que competiría a la *amistad debida*? Ante todo, se distingue absolutamente de cualquier vínculo relacional que esté inspirado por el «ideal de fusión». Por tanto, el amigo como sujeto político no es aquel que toma la socialidad política como un proceso de identificación con los otros, o de la imitación que se haría en razón de un ideal común que argamasa una colectividad situada por encima del sujeto y que vela como mediador/intermediario entre los sujetos. Esa socialidad de la colectividad, defendida por «las filosofías de la comunión», tiene un doble efecto perjudicial: primero, el retorno del sujeto a la soledad de un diálogo consigo mismo, a pesar de tener siempre alguien al lado; segundo, tratar a la colectividad misma como si de un sujeto aislado se tratase. «A esta colectividad de camaradas -dice E. Levinas- oponemos nosotros la colectividad del yo-tú que la precede. No es una participación en un tercer término -persona intermediaria, verdad, dogma, obra, profesión, interés, habitación, comida-, es decir, no es una comunión.»<sup>426</sup>

Por tanto, la idea de amistad que de este planteamiento pueda derivarse no se aviene sin más con la categoría de *comunidad*. Esta ha sido también abordada críticamente desde distintas doctrinas filosóficas, ya sean de corte antropológico o político, y no siempre han sido doctrinas bien avenidas entre sí.<sup>427</sup> De hecho, la idea de democracia, cuya

---

<sup>424</sup> *Ídem.*, p. 127.

<sup>425</sup> *Ídem.*, pp. 127-130.

<sup>426</sup> *Ídem.*, pp. 128-129. Esta soledad, claro está, no es la soledad originaria en la que el existente aparece una vez suspendida la fatalidad anónima del «hay», ocurrida la hipóstasis que significa el tránsito de la existencia despersonalizada al existente.

<sup>427</sup> Cf. H. Plessner, *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*, trad. de T. Menegazzi y V. Granado Almena, Siruela, Madrid, 2012. De R. Espósito, estas tres obras: *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, trad. A. García Ruiz, Herder, Barcelona, 2009; *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. C.R. Molinari Maroto, Amorrortu, Buenos Aires, 2003; *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre*

reactivación la hacemos depender de la posible recuperación de la amistad como una virtud política, ha sido comprendida -y no siempre con idéntica intención- como el régimen en el que está ausente la comunidad.<sup>428</sup> Y es a este respecto que reclamamos a continuación algunas de las apreciaciones de M. Blanchot que nos parecen susceptibles de acomodo a nuestros objetivos.<sup>429</sup>

Hemos visto decir a M. Merleau-Ponty que una sociedad vale tanto como vale la relación del hombre con el hombre que en ella tiene lugar. A partir de ahí, buscando sostén filosófico principalmente en textos de E. Levinas, hemos tratado de justificar lo imprescindible que es la alteridad para la institución de lo político democrático, es decir, para echar los cimientos de la libertad de un sujeto que, de otro modo, sería esclavo de sí y/o de los demás. Bajo estas perspectivas, las siguientes palabras de M. Blanchot son muy significativas:

Ahora bien, si la relación del hombre con el hombre deja de ser la relación del Mismo con el Mismo introduciendo al Otro como irreductible y, en su igualdad, siempre en disimetría en relación con aquel que lo considera, se impone una clase de relación totalmente distinta e impone otra forma de sociedad que apenas se osará denominar “comunidad”. O se aceptará llamarla así preguntándose lo que está en juego en el pensamiento de una comunidad y si ésta, haya existido o no, no plantea siempre al final la ausencia de comunidad.<sup>430</sup>

La dificultad nos asalta de inmediato: ¿Cabe pensar alguna clase de comunidad sin comunidad, o mejor, algún tipo de comunidad que no obedezca a los principios de la filosofía de la comunión totalizadora a la que se opone E. Levinas? M. Blanchot admite que la comunidad al uso, por decirlo así, «parece ofrecerse como tendencia a una comunión, incluso a una fusión, es decir, a una efervescencia que no reuniría los elementos sino para dar lugar a una unidad (una sobreindividualidad) que se expondría a las mismas objeciones que la simple consideración de un solo individuo, cerrado en su inmanencia.»<sup>431</sup> Así como para E. Levinas el otro *me inviste* en la libertad de la responsabilidad, para M. Blanchot el otro *me impugna*, es decir, que el sujeto necesita del otro para su puesta en duda y admitir la imposibilidad de ser plenamente él mismo: la alteridad abre a una comunidad con el otro que pone en cuestión la naturaleza absoluta de la potencia de ser sujeto, y en esta apertura que le impugna, el sujeto capta que la conformación de su subjetividad precisa

---

*política*, trad. de P.L. Ladrón de Guevara, presentación de P. Peñalver, Trotta, Madrid, 1996. G. Agamben, *La comunidad que viene*, trad. de J.L. Villacañas y C. La Rocca, Pre-Textos, Valencia, 1996.

<sup>428</sup> Cf. R. Espósito, ‘Democracia’, *Confines de lo político*, ed. cit., pp. 39-56.

<sup>429</sup> De la gran dificultad que supone interpretar el pensamiento de M. Blanchot sobre la amistad queda prueba más que fehaciente en J. Derrida, *Las políticas de la amistad*, ed. cit., pp. 327-337.

<sup>430</sup> M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. de I. Herrero, Arena Libros, Madrid, 1983, p. 15.

<sup>431</sup> *Ídem.*, p. 23.

de la descomposición de su propio subjetivismo. Por eso, esta comunidad por y para la impugnación que, según nosotros ha de añadirse a la investidura del sujeto como sujeto libre, es la única admisible para *el sujeto de la amistad debida*, porque la comunidad así concebida asume sin reservas la finitud que constituye a los sujetos que la conforman. Por eso, de algún modo, la *amistad debida*, percibida como virtud de la política democrática siempre por venir, habría de incorporar además la impugnación de la que habla M. Blanchot.

Como dejó escrito L. D. Izpizua en un breve y sustancioso artículo de prensa, es importante reflexionar desde estas filosofías de la amistad y encontrar en ellas «una vía, política, que rompa de alguna manera el cerco político de identidad y univocidad que está impidiendo ya entre nosotros toda posibilidad de convivencia.»<sup>432</sup> La libertad radical que no deshace vínculos, sino que los refuerza, es la libertad de una amistad determinada por la dialéctica entre distancia y proximidad. De no ser así, la palabra política no interpela (ni invoca ni convoca), sino que se convierte en un «llamamiento a filas» realizado con la voluntad totalitaria (o totalizante) de imponer «fidelidades cerradas» a favor de una «identidad absoluta».<sup>433</sup> A esta es a la que «apela al alineamiento, entendido como expresión fuerte y omnicomprendiva de la política.» Desde esta posición hostil a una amistad que abre sendas de democracia, la política -tal como leemos en L. D. Izpizua- «no es un terreno de coincidencias, una actividad en la que se confluye desde la libertad de una existencia que no se agota en ella, sino un ejercicio totalitario que trata de anular esa distancia infinita en la que el otro existe y desde la que nos reclama con su afecto.»<sup>434</sup> Y esa política identitaria, aunque quiera hacerse valer como democracia, no deja de ser otra figura de la política entendida como la relación amigo/enemigo, en la que al sujeto político ejemplar es el sujeto que aclama y que se inmola, el sujeto sujetado que obedece como esclavo a la prohibición de pensar, santo y seña normativo de toda concepción totalitaria que se precie de serlo.

12. LA COMUNIDAD DE LA FILOSOFÍA HITLERISTA. Cuando hablamos del *pensar*, no obstante, hay que mantener una gran reserva crítica, pues ha habido -y hay- exhortaciones o mandatos que llaman a pensar (o a la meditación) y que son en realidad, si no prohibiciones, sí condenas del libre pensamiento que se hace responsable del «otro». Esas llamadas a un excelso pensar provienen de filosofías que abogan por un tipo de comunidad a la que también definen en términos de autonomía y de responsabilidad, pero a los que en verdad conceden un significado opuesto al sentido democrático que los caracteriza.

<sup>432</sup> Cf. L. D. Izpizua, 'La amistad', en *El País*, 4/4/2003, ([https://www.google.es/amp/elpais.com/diario/2003/04/04/paisvasco/1049485205\\_850215.amp.html](https://www.google.es/amp/elpais.com/diario/2003/04/04/paisvasco/1049485205_850215.amp.html))

<sup>433</sup> Al contrario de «la verdadera fidelidad, la que no es servidumbre», tal como anota E. Levinas: Cf. E. Levinas, *Escritos inéditos 1*, ed. cit. p. 65.

<sup>434</sup> L. D. Izpizua, *art. cit.*, esta cita y las anteriores entrecomilladas.

Un caso de estos, no el único, es el de la filosofía de M. Heidegger. En efecto, en ella se preconizaba una comunidad alejada del sentimentalismo de las masas. Se prescribía, con ánimo cultural aristocrático, que no se cayese en lo que se desvaloriza como extravío de la comunidad, al que abocaría el concepto de comunidad que cacareaban los mediocres y vulgares líderes nazis. Por esto, desde esa filosofía se declaró con contundencia: «*La más auténtica comunidad* no exonera al individuo particular, sino que exige de él una suprema autonomía del saber y de la persistencia, es decir, un saber y una persistencia desligados del “yo”».»<sup>435</sup> Además, según este filósofo alemán, para construir tal comunidad auténtica, «la voluntad de saber y el servicio al saber tienen que estar anclados en temples de ánimo fundamentales y en apasionamientos». <sup>436</sup> Lo cual supone que el entendimiento del verdadero peso del principio comunitario requiere darse cuenta de que «*la masa* no es una comunidad del pueblo.»<sup>437</sup>

En consecuencia con estos planteamientos y para neutralizar la deriva vulgar del movimiento nazi, M. Heidegger estableció como «*objetivo inmediato*» del nacionalsocialismo «la creación provisional de la comunidad popular como “*el sí mismo*” del pueblo». Algo que estimó supeditado a conseguir dos metas mayores, que son: primero, el «objetivo próximo» de «que el pueblo *se recobre* desde su arraigamiento y desde la asunción de su misión a través del *Estado*»; segundo, el «objetivo auténtico» que es «la grandeza histórica del pueblo en la consecución y configuración de los poderes del ser.»<sup>438</sup>

Este recobrase el pueblo en el Estado, significa distribuirles la «misión suprema» y, de esta manera, entrelazar y amoldar uno al otro. El reparto misional se realiza, siempre según Heidegger, «acaudillando y obedeciendo» a esa misión que «vincula» y que «solo se preserva luchando». <sup>439</sup> Pero ¿qué clase de lucha? Una lucha, matizó el filósofo, que no debe limitarse al simple propagar, acrecentar o afirmar el nacionalsocialismo, sino que esencialmente «fuerza» e «impone» la misión, la tarea común que consiste en «una reconfiguración creativa de la existencia». Asimismo, esa lucha conlleva la formulación de preguntas esenciales: «¿*Dónde está el enemigo* y cómo se *crea*? ¿Hacia dónde se dirige el ataque? ¿Con qué armas?»<sup>440</sup>

Y es que cuando la cosa va, como va en el caso de la filosofía de Heidegger, de «la *necesidad del saber* como un modo fundamental del ser de nuestro pueblo», entonces *pensar* no es un pensar cualquiera, sino «una *forma elevada de pensar*» que se cultiva «forzando constantemente un determinado preguntar ligado a una misión.». Y la respuesta es, de

---

<sup>435</sup> M. Heidegger, *Cuadernos negros 1931-1938*, trad. A. Ciria Cosculluela, Trotta, Madrid, 2015, 143.

<sup>436</sup> *Ídem.*, p. 114.

<sup>437</sup> *Ídem.*, p. 96.

<sup>438</sup> *Ídem.*, p. 114.

<sup>439</sup> *Ídem.*, p. 96.

<sup>440</sup> *Ídem.*, p. 80.

nuevo, una reconfirmación de la(s) pregunta(s). Porque la pregunta es ya en sí misma «la asunción de una misión espiritual completamente nueva e inaudita», la que queda confirmada en la respuesta que en verdad es la lucha suprema: «Creciente endurecimiento en el ataque. Asegurar la superioridad en las frecuentes situaciones de emergencia propias del tener que acaudillar. Ninguna evasión, ningún agotamiento, siempre ataque. ¡No tener poderes plenos, sino *ser* el poder!».<sup>441</sup>

Así que, por tanto, para M. Heidegger pensar es algo relacionado con un trabajo de guía, de conducción, de acaudillamiento del «ser sapiente». Un trabajo que consiste en «la educación de una nueva estirpe», o sea, en la «educación en el saber encaminada a la selección».<sup>442</sup> Como se deja entender, es una tarea pedagógica -si es que esta palabra no mancilla tan alta filosofía del saber- a la altura de una época «que tiene que volver -según M. Heidegger- a enlazarnos por vía de una tradición, con los poderes originales». En razón de esto, en la tarea de acaudillar, «lo que ha de operar no es una configuración *liberadora*, sino una consecución que nos *vincule* construyendo hacia el pasado.»<sup>443</sup>

Expresamente, tal «*acaudillar*», con su inseparable «*obedecer*», es comprendido por Heidegger como «educar para la autonomía y la autorresponsabilidad», es decir, en cuanto conducción del espíritu cuya función básica es «despertar fuerzas creadoras y formarlas y elevarlas para que se conviertan en un caudillaje.»<sup>444</sup> De ahí que, en esa comunidad ordenada hacia el pueblo, en su ligazón misional con el Estado, deban estar excluidas las «clases» y los «estamentos», pero no «el rango» y la «superioridad». <sup>445</sup> De ahí también que la misión conlleve según Heidegger una «educación racial». Eso sí, aclarándonos él que el tema de la raza solo es una condición necesaria, pero no la única ni suficiente ni la esencial en lo que lo que se refiere al pueblo. Pero sí que es una condición de su voluntad de existir, o sea, para «experimentarse a sí mismo como empleado por la "diferencia de ser" y sacrificado a ella»<sup>446</sup>. Al cabo, es una condición para el campar del ser para la muerte. Y al cabo también, nos preguntamos nosotros, si para la muerte sería también el campar de esa forma elevada de pensar al que se exhorta desde este hitlerismo.

No es suspicacia, sino perspicacia práctica la que lleva a darse cuenta que en este tipo de filosofía no hay lugar para una subjetividad democrática.<sup>447</sup> No hay sitio en ella para la subjetividad fundada en el otro, ya que como dice J. Derrida, ni siquiera el amigo en que piensa M. Heidegger tiene rostro, no es un hombre ni un sujeto ni una persona. En ese amigo del pensar heideggeriano no hay rastro alguno de la

---

<sup>441</sup> *Ídem.*, p. 98.

<sup>442</sup> *Ídem.*, p. 98 y 104.

<sup>443</sup> *Ídem.*, p. 106.

<sup>444</sup> *Ídem.*, p. 115.

<sup>445</sup> *Ídem.*, p. 112.

<sup>446</sup> *Ídem.*, pp. 154; 174; 404.

<sup>447</sup> Cf. F. Savater, 'Heidegger para la ética', en *La ética como amor propio*, ed. cit. pp. 226-245.



subjetividad investida e impugnada por la disimetría, la heterogeneidad, la singularidad plena, etc., la cual se enmarcaría en los dominios de una responsabilidad moral y política. Al contrario, la responsabilidad heideggeriana es la responsabilidad en tanto hacerse cargo del *ser*, no más.<sup>448</sup> En esa responsabilidad sin responsabilidad, propia del neutro desvelamiento del ser, todo es y sucede -como dice M. García Baró- «a costa de diluir en el ámbito de impersonal claridad del ser la especificidad absoluta de lo humano.»<sup>449</sup>

No sorprende pues la discrepancia de E. Levinas con M. Heidegger, pues para el primero «no se trata de salir de la cotidianidad hacia la experiencia auténtica, sino de seguir al hombre de la cotidianidad en su pena misma.»<sup>450</sup> Para E. Levinas, hay que romper con «la filosofía de lo Neutro», o sea, con la «neutralidad impersonal» que lleva pegada como esencia «el ser del ente heideggeriano»; hay que romper con ese impúdico «logos que no es el verbo de nadie» y en el que, hegelianos y heideggerianos, «exaltan la obediencia que ningún rostro manda».<sup>451</sup> Para nosotros, desde esta valoración, la filosofía de la «diferencia de ser», del «campar» de esa diferencia, no es una filosofía de la libertad. En ese «campar», donde la cuestión fundamental es «*ser* el poder», el otro -tal como aventura E. Levinas- es «un esclavo que poseer, enemigo que vencer, colaborador en torno a una *tarea* común».<sup>452</sup>

A ese poder, en realidad, se reducen los poderes originales que según M. Heidegger serían devueltos por aquella época que él ensalzó con su filosofía. Como bien apunta L. Arias, «lo que esa época propuso fue la unificación de un goce universal que unificaba y como contrapartida segregaba.»<sup>453</sup> El llamado campar del *Dasein* era en esencia la eliminación del goce singular. Y el susodicho *Dasein* campeador, por mucho que desde esa filosofía de la «diferencia de ser» se insista en que no es un Yo, sin embargo, ese *Dasein* -lo diremos otra vez con palabras de E. Levinas- campa como «Yo exclusivo - Como exclusivo, acapara. Usurpa antes de matar. Es ladrón antes de ser asesino.»<sup>454</sup>

Y si aún esta reserva crítica que hacemos a esa determinada filosofía, la que pronuncia la llamada «a una *forma elevada de pensar*», le parece a alguien excesiva en nuestra hipérbole, entonces será necesario que veamos -con el ojo que escucha- a quién tuvo esa filosofía de M. Heidegger como garantía de que el pensar elevado no sufriese extravío alguno:

---

<sup>448</sup> Cf. J. Derrida, 'El oído de Heidegger', en *Políticas de la amistad*, ed. cit., p. 343; 369 y 378.

<sup>449</sup> M. García-Baró, 'El desafío de Levinas', en *Anuario colombiano de fenomenología vol. I*, Universidad Tecnológica de Pereira, 2007, p. 115.

<sup>450</sup> E. Levinas, *Escritos inéditos 1*, ed. cit. p. 204.

<sup>451</sup> Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, 302-303.

<sup>452</sup> E. Levinas, *Escritos inéditos 1*, ed. cit., p. 265.

<sup>453</sup> L. Arias, *El pensar, el deseo y el goce: más allá de Hannah Arendt. La subjetividad demediada*, Anthropos, Barcelona, 2016, p. 221.

<sup>454</sup> E. Levinas, *ibíd.*

La gran experiencia y el gran motivo de dicha es que el *Führer* ha despertado una nueva realidad que da a nuestro pensamiento el cauce y la fuerza de choque correctos. De lo contrario, a pesar de toda su hondura y minuciosidad, nuestro pensamiento se habría quedado por sí mismo extraviado y solo a duras penas hubiera hallado el camino para repercutir. Eso de la existencia literaria se ha terminado.<sup>455</sup>

Y vaya que se terminó; así como también terminaron, del modo que terminaron, los existentes que fueron declarados «Enemigo del Pueblo». Y terminó como tenía que terminar aquella dicha/goce causada por la realidad que descubrió el *Führer*; esa realidad que según se ve-escucha es más esencial que el mismísimo ser y su esencia; ese *Führer* que según se ve-escucha es el verdadero pastor de la realidad que funda incluso al mismísimo ser y al pensar que lo que piensa; ese *Führer* que según se ve-escucha es la clave de toda la estructura del cuidado de una *Sorge* en tanto cuidado que no es cuidado.

Por esto, cuando criticamos la decisión que es el pensar heideggeriano, y lo hacemos con la idea de una *amistad debida* como horizonte, es decir, en deuda con las víctimas del hitlerismo, también nosotros avalamos la necesidad de formular preguntas: ¿Esa realidad que descubre ese *Führer* es la que fundamenta ese pensar elevado de una rosa que no tiene un por qué ni propiedades, de una rosa en su nudo florecer? ¿La rosa de la que habla M. Heidegger es la misa rosa de la que escribe Ch. Delbo? ¿Quién es quien en esa fiesta hitlerista del pensamiento, en esa fiesta del pensar de la que habló Heidegger a propósito del origen de la obra de arte? ¿Quién es quién y qué es cada uno en todo ese campar de la verdad? ¿Quiénes están invitados como amigos o enemigos? ¿En qué sentido se habla de amistad, si es que acaso se habla en esa fiesta de amistad? ¿Es la fiesta del pensar hitlerista la fiesta de la amistad? ¿Esa fiesta que solo parece estar adornada con el florecer de la rosa es una fiesta de la amistad?<sup>456</sup> No, y lo decimos con un laconismo debido. Esa rosa sí que tiene un atributo, el del color pardo que muta en negro. En contraste, la fiesta de la *amistad debida* no celebra la realidad de un *Führer* que convoca a que la subjetividad sepa de sí misma como algo irrelevante. Al contrario, desde la alteridad del otro se cursa invitación para una responsabilidad infinita.<sup>457</sup>

13. LA CAUTELOSA COMUNIDAD DE LA AMISTAD DEBIDA. A tenor de lo expuesto, con las pertinentes matizaciones, y con la permanente oposición crítica a lo que de homogeneización, es decir, de universalismo totalizante y excluyente de la diferencia pueda haber en el concepto de comunidad, no obstante, pensamos que tal vez pudiera sernos útil prestar algo de atención a otra idea de comunidad. Eso sí, con la condición de que tal idea

<sup>455</sup> M. Heidegger, *Cuadernos negros 1931-1933*, ed. cit. p. 94.

<sup>456</sup> Cf. C. Moreno, 'Rosa y rostro', en A. Alonso Martos (coord.), *Emmanuel Levinas: la filosofía como ética*, Valencia, PUV, 2008, pp. 185-197.

<sup>457</sup> *Ídem*, p. 195.

vaya asociada a alguna dimensión política que se atribuya a la amistad en sentido democrático. Pues bien, algunas aportaciones de la filosofía de Spinoza creemos que sí pueden servir a nuestro propósito. Para el cual, en este caso, añadimos una segunda condición: nos serán de utilidad siempre y cuando en la idea de *conatus* dejemos inscrito «el otro» como condición de ser, desear, pensar, gozar y actuar uno mismo. En esto, la advertencia unamuniana no puede olvidarse: «digamos que una formidable corriente dolor empuja a unos seres hacia otros y les hace amarse y buscarse, y tratar de completarse, y de ser cada uno él mismo y los otros a la vez. [...] El alma de cada uno de nosotros no será libre mientras haya algo esclavo en este mundo de Dios, ni Dios tampoco, que vive en el alma de cada uno de nosotros, será libre mientras no sea libre nuestra alma». <sup>458</sup> Así pues, contando con este unamuniano *panteísmo de la libertad*, que seculariza tanto como singulariza, aceptamos que la idea spinozista de la amistad está en el extremo opuesto a todo lo que causa las afinidades propias de una amistad delictiva, en el sentido que ya especificamos de omisión a lo debido.

Tal como argumenta A. Comte-Sponville, la filosofía de Spinoza - con su recomendable sentido de la virtud y de la cautela- aporta una ética del deseo y de la potencia que permite desarrollar algo que había quedado inconcluso en las filosofías clásicas sobre la amistad. <sup>459</sup> Por su parte, en un libro dedicado al estudio de Spinoza, D. Tatián sintetiza muy bien lo que aquí nos interesa como contenido de la *amistad debida* en tanto que cautelosa virtud política. En efecto, la amistad según Spinoza fundaría otra ciudad distinta de la que tiene por cimientos el odio, la ambición y el miedo. La amistad vendría a hacer posible una liberación política que no caiga en la aspiración a una totalidad que, en sí misma, despliega espacios de servidumbre. En la amistad política, según el pensar spinozista, las diferencias son canalizadas por una recomposición de las singulares potencias de los sujetos, dando como resultado un conjunto dinámico que sería la comunidad política. <sup>460</sup>

Así, escribe D. Tatián, la ciudad spinozista es aquella en la que los hombres conservan su distinción sin no obstante alterar su naturaleza del todo, abierto a una incesante transformación. La amistad designa la lógica de una composición así experimentada. La ciudad spinozista opone la fluidez con que las potencias singulares se componen y transforman mutuamente a la “inercia de los súbditos”, cuyo efecto es la servidumbre y la obediencia estática; opone, en fin, la amistad a la “soledad”. [La opone, como dice Spinoza, contra] “una ciudad que es un efecto de la inercia de los súbditos, que son conducidos como rebaños y formados únicamente para la servidumbre, merece más bien el nombre de soledad (*solitudo*) que el de ciudad”. <sup>461</sup>

<sup>458</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Losada, Buenos Aires, 1973, pp. 185-186.

<sup>459</sup> A. Comte-Sponville, *ob. cit.*, pp. 256-264.

<sup>460</sup> D. Tatián, *La cautela del salvaje*, ed. cit., p. 74

<sup>461</sup> D. Tatián, *La cautela del salvaje*, ed. cit., pp. 74 y 83-84; además, cf. p. 217.

Anotadas las premisas anteriores, ¿qué podemos añadir o en qué hemos de insistir sobre «el espacio intersubjetivo» -abierto desde la alteridad- que dé sostén a *la amistad debida* y, con esta, a la subjetividad democrática, siempre invistiéndose y siempre impugnada? En primer lugar, con trasfondo levinasiano, diremos que lo interpersonal político se refiere a un tipo de relación en la que los sujetos de la relación no sean indiferentes ni intercambiables entre sí. En la amistad que consideramos óptima, con su siempre incompleta optimización, la singularidad o unicidad del sujeto es innegociable en un procedimiento contractual. El otro no es otro yo como yo, ni yo soy un yo como él, sino que es siempre alguien que yo no soy: «el otro -dice Levinas- es el pobre, es la “la viuda y el huérfano”, o bien el otro es el extranjero, el enemigo, el poderoso.»<sup>462</sup> Bien es verdad, añadimos nosotros, que esto obliga a preguntarnos qué son entre sí todos aquellos que, en un momento y un espacio determinado, no son el otro, y a cuestionarnos qué son todos aquellos que en ese mismo momento y espacio sí que son el otro. La respuesta es la afirmación de la alteridad indeleble: todos tenemos un otro, incluso el otro tiene «su» otro, o sea, que un pobre tiene también un pobre que es el otro. De no ser así, no se entendería la advertencia moral que anida en el escéptico tópico popular de que «a los pobres no los quieren ni los pobres». Sin embargo, esta reafirmación de la alteridad no ha de tomarse como si esta fuese una esencia, sino que más bien es esencial: el otro no es «lo» otro, es decir, la permanencia de la alteridad del pobre no es la permanencia sin cuento del otro en su pobreza. ¿Si no hay pobres, ni viudas, ni extranjeros, ni débiles, etc., no habrá el otro? El otro es y será siempre el diferente. Ahí reside la base del pluralismo como principio del espacio político, lo cual es muy distinto de la simple aplicación de la tradicional categoría de la multiplicidad.<sup>463</sup>

La razón -escribe Levinas- hace posible la sociedad humana, pero una sociedad cuyos miembros no fuesen más que razones se desvanecería como sociedad. ¿De qué podría hablar un ser íntegramente razonable a otro ser íntegramente razonable? Razón no tiene plural. ¿Cómo se distinguirían las numerosas razones? [...] El pluralismo no es multiplicidad numérica. [...] El pluralismo supone una alteridad radical del otro que yo no *concibo* simplemente en relación a mí, sino que *afrento* a partir de mi egoísmo. La alteridad del otro está en él y no en relación a mí, se *revela*, pero es a partir de mí y no por la comparación del yo con el Otro, como accedo a ella. Accedo a la alteridad del Otro a partir de la sociedad que yo mantengo con él y no al dejar esta relación para reflexionar sobre sus términos.<sup>464</sup>

---

<sup>462</sup> E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., p. 129. Sobre el prójimo que es el otro y el prójimo que es como tú, cf. F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, trad. e introducción de M. García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 266 y 290.

<sup>463</sup> *Ibid.*

<sup>464</sup> E. Levinas, *Totalidad e infinito*, ed. cit. pp. 138-140.

De esta visión se sigue que la alteridad hace al caso de la heterogeneidad. Por lo cual, la intersubjetividad de la *amistad debida* no es reciprocidad a secas, tal como dijimos en un apartado anterior, sino en todo caso una reciprocidad «*disimétrica*»: de iguales, pero heterogéneos. En la estricta reciprocidad, como dice E. Levinas, «las libertades entre ellas son fuerzas».<sup>465</sup> Diríamos, también con él, que en esa amistad no debe producirse una «nivelación de la fraternidad». Los amigos debidos son siempre heterogéneos entre ellos, de otro modo el yo no haría más que regresar a sí mismo bajo pretexto de una identificación empática con el pobre, el débil o el que merece piedad. La asimetría bien entendida es siempre disimétrica: «La intersubjetividad asimétrica es el lugar de una trascendencia donde el sujeto, aun conservando su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no retornar fatalmente a sí mismo, de ser fecundo».<sup>466</sup>

Para ahondar en nuestra comprensión de la disimetría, traemos ahora el ejemplo concreto de la relación amistosa entre F. Overbeck y F. Nietzsche.<sup>467</sup> El primero decidió no intentar, en ningún momento, situarse por encima de su amigo, pues esto hubiese destrozado la relación entre ambos. Y esa decisión no tuvo nada que ver con la contraprestación recibida por Nietzsche: «...en este punto Nietzsche y yo éramos antípodas: el se prestó atención a sí mismo hasta la extravagancia; yo he hecho todo lo contrario, y, justamente por ello, no creo en absoluto estar moralmente elevado por encima de él. Tan sólo creo haber sido el más feliz de nosotros dos, no, desde luego, el mejor ni el más grande».<sup>468</sup> Declaración que se aviene como anillo al dedo con la doctrina de Aristóteles y Cicerón acerca de la admiración como principio esencial de la amistad; algo que también C. Fleury señala como fundamental para la defensa de la democracia: «Sólo los cobardes no esperan nada del otro. Ser ejemplar es también creer en la ejemplaridad del otro».<sup>469</sup>

---

<sup>465</sup> E. Levinas, *Escritos inéditos 1*, ed. cit., p. 172. Para una aplicación de la idea de reciprocidad disimétrica, en un contexto de terrorismo, estos dos trabajos de G. Bilbao Alberdi: *Por una reconciliación asimétrica. De la geometría del terror a la superación*, Bakeaz, Bilbao, 2008; y *Víctimas del terrorismo y reconciliación en el País Vasco*, Bakeaz, Bilbao, 2007.

<sup>466</sup> E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., p. 130.

<sup>467</sup> No podemos detenernos en ello, pero la relación disimétrica -que no es la asimetría al uso- entre D. Quijote y Sancho es también muy ilustrativa de la complejidad de la cuestión. ¿Quién es el otro, D. Quijote o Sancho, el loco o el cuerdo? ¿Amistad entre caballero y escudero? No pocas veces D. Quijote se dirige a su escudero diciéndole «amigo Sancho». Y no insignificante resulta que la relación entre ellos se lleva a cabo en el contexto de la vida pública (política) -y no de vida privada- de un D. Quijote dedicado a deshacer injusticias.

<sup>468</sup> F. Overbeck, *La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche*, trad., introd. y notas. de I. de los Ríos Gutiérrez, Errata Naturae, Madrid, 2016, p. 24.

<sup>469</sup> C. Fleury, *ob. cit.*, p. 200. Sobre la admiración, estimo imprescindible el excelente libro de A. Arteta, *La virtud en la mirada. Ensayo sobre la admiración moral*, Pre-Textos, Valencia, 2002; y en menor medida, J. Gomá, *Ejemplaridad pública*, Taurus, Madrid, 2010.

En relación con esto que venimos tratando, parece que no pocos coinciden con la opinión de H. Arendt de que la conducta no tiene como criterio básico y exclusivo la relación con el sí mismo, sino con el otro.<sup>470</sup> Claro que esto nos lleva también a recordar que la relación interpersonal de la *amistad debida* está en radical oposición entre la amistad y la adulación, que es lo que también destacaron Cicerón y Spinoza.<sup>471</sup> Sirvan de muestra estas palabras de Cicerón como advertencia contra esa forma sutil de servidumbre voluntaria que es la adulación, o sea, ese procedimiento de pervertir la alabanza y el halago que debemos a quienes los merecen:

[...], apártese lejos la adulación, ayudante de los vicios, que no es digna, no sólo de un amigo, sino ni siquiera de un hombre libre; pues de un modo se vive con un tirano, de otro modo con un amigo. [...] Así pues, como es propio de la verdadera amistad no sólo amonestar, sino también ser amonestado, y hacer lo uno libremente, no ásperamente, recibir lo otro pacientemente, no con repugnancia, así se debe considerar que ninguna peste hay en las amistades mayor que la adulación, el halago, el servilismo; pues con cuantos nombres se quiera debe ser señalado este vicio de hombres ligeros y falaces, que dicen todas las cosas según el deseo, nada según la verdad. <sup>472</sup>

A las notas de singularidad, disimetría y heterogeneidad que, con la ayuda de algunos filósofos, hemos asignado a la intersubjetividad de la *amistad debida*, aún hay que sumar alguna más. En concreto, la de proximidad. Pero no sin advertir sobre los matices que la diferencian de esa otra proximidad propia del civilizado tiempo de la economía, del que hemos hablado anteriormente. Así lo aclara E. Levinas: «[La intersubjetividad] nos la proporciona el Eros, donde, en la proximidad del otro, se mantiene la distancia. [...] El otro es el prójimo, pero la proximidad no es la degradación o una etapa de la fusión. En la reciprocidad de las relaciones, característica de la civilización, se olvida la asimetría de la relación intersubjetiva».<sup>473</sup> Y es que mantener la distancia, como señaló L.D. Izpizua, es fundamental en la configuración del espacio intersubjetivo de cualquier política de la *amistad debida*. Esta no solo es cercanía, sino también lejanía, lo cual puede alumbrarse con el concepto clásico de «vecindad», el cual -claro es- tampoco está libre de equívocos y límites, pero que podrían ser limados con pertinentes referencias a los otros conceptos de la constelación que aquí vamos denotando con intrépida cautela.

---

<sup>470</sup> H. Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, ed. cit. p. 675.

<sup>471</sup> Cf. D. Tatián, *La tutela del salvaje*, ed. cit., pp. 85-112.

<sup>472</sup> Cicerón, *Lelio o de la amistad*, ed. cit., § 90 y 91, p. 30. Sobre cómo los tiranos no pueden tener amigos, el *Hieron* de Jenofonte, del que hay versión en L. Strauss, *Sobre la tiranía*, Presentación y traducción de L. Rodríguez Duplá, Encuentro, Madrid, 2005, pp.21-40.

<sup>473</sup> E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., p. 129.

De la lejanía, M. Blanchot supo ver su repercusión para concebir lo inédito que hay en la amistad.<sup>474</sup> Lo que él expone sobre esta a propósito de la muerte de un amigo, nos sirve a nosotros también para pensar la amistad entre vivos. Si para nosotros hay algún sentido moral y político en la afirmación de que somos seres para la muerte es precisamente este: mi relación para con el muerto orienta mi relación para con el vivo. Los amigos, dice M. Blanchot, «reservan, incluso en la mayor familiaridad, la distancia infinita, esa separación fundamental, a partir de la cual lo que separa se convierte en relación.»<sup>475</sup> Aquí cobra pleno sentido lo que al inicio de nuestro trabajo consideramos como la verdad extraña de la *amistad debida* que, y lo decimos hurtando palabras de M. Blanchot, «pasa por el reconocimiento de la extrañeza común que no nos permite hablar de nuestros amigos, sino sólo hablarles.» Así mismo, en tanto verdad extrañada, adquiere un sorprendente tono de claridad ante la amistad con el muerto:

De manera que, continua Blanchot, lo que nos fue cercano, no sólo ha dejado de acercarse, sino que ha perdido hasta la verdad de la extrema lejanía. De esa forma, la muerte posee esa falsa virtud de parecer devolver a la intimidad a aquellos a los que han dividido grandes discrepancias. Ocurre que con ella desaparece todo lo que separa. Lo que separa: lo que pone auténticamente en relación, el abismo mismo de las relaciones en que se mantiene, con sencillez, el entendimiento siempre mantenido de la afirmación amistosa.<sup>476</sup>

254

Ahora bien, de la lejanía que nos revela la amistad del muerto, sacamos también otra verdad extraña para nosotros mismos, para comprender qué metamorfosis ha de padecer nuestra subjetividad a tenor de la que vivió nuestro amigo muerto: «sustituyendo al “Yo” cerrado y único por la apertura de un “¿Quién?” sin respuesta; no que ese signifique que le haya bastado con preguntarse: “¿Qué es ese yo que soy yo?”, sino, mucho más radicalmente, recuperarse sin descanso, no ya como “Yo”, sino como un “¿Quién?”, el ser desconocido y deslizante de un “¿Quién?” identificado.»<sup>477</sup> Dicho a nuestro modo: el otro es también el amigo, de él extraigo lo que puede ser la *amistad debida*, y de esta lo que cada «quien» deba ser como un determinado «quien» de una subjetividad libre. Y esto hasta el extremo no de la soledad del yo, sino hasta el abandono total al que pudieran someternos los amigos, incluso los de una amistad no debida. Así comprendemos las palabras de G. Bataille recogidas como un epígrafe en la edición de *La amistad* de M. Blanchot: «... amigo hasta ese estado de amistad profunda en que un hombre abandonado, abandonado por todos sus amigos, encuentra en la vida al que, él mismo sin vida, le

---

<sup>474</sup> M. Blanchot, *La amistad*, trad. J. A. Doval, Trotta, Madrid, pp. 264-267. Cf. Ch. Domínguez Michael, ‘La amistad, de Maurice Blanchot’, *Letras Libres*, 30/11/2007, en: <http://www.letraslibres.com/mexico/libros/la-amistad-maurice-blanchot>

<sup>475</sup> M. Blanchot, *ídem.*, p. 266.

<sup>476</sup> *Ibíd.*

<sup>477</sup> *Ídem.*, p. 265.

acompañará más allá de la vida, capaz de la amistad libre, desapegada de todo lazo.»<sup>478</sup> En fin, que una vez más comprobamos que lo oscuro parece dar más luz que lo claro cuando se trata de la indómita *amistad debida*: cautos para no cegarnos con la luz, e intrépidos para caminar a través de la oscuridad.

14. LA DIFÍCIL ALTERIDAD: ¿CUIDADO DE SÍ, CUIDADO DEL OTRO? Insistimos, también para lo que sigue, en que el alcance que haya de darse a la temática de una existencia en común -en términos de fraternidad, amistad o comunidad- no es algo que pueda limitarse al ámbito de la eticidad o de la moralidad, sino que está afectado de lleno por la cuestión de lo político. Esto nos lleva a reconocer lo complejo que hay en la amistad como virtud política y a esforzarnos para pensarla «en su armonía, en sus disonancias».<sup>479</sup> Y con esta intención, extendiendo algunas cuestiones anteriormente planteadas, nos preguntamos: ¿No sería la *amistad debida* una práctica de la libertad -ejercicio de una virtud política- por la que los ciudadanos se cuidan de sí *y* se cuidan entre sí? Veamos cómo puede abordarse esto desde la perspectiva que hemos venido manteniendo en nuestro discurso.

Es cierto que la manera de rescatar la subjetividad, por la vía de una alteridad infinita, no está exenta, a la vez que disfruta de reconocimiento teórico, de críticas que la consideran un enfoque hiperbólico o excesivo, o sea, una seria amenaza de una nueva y paradójica destrucción heterónoma del sujeto.<sup>480</sup> No acaba de ser aceptada la advertencia de E. Levinas de que la peculiar heteronomía del extraordinario privilegio del otro, tal como él lo significa, no solo no destruye mi libertad o mi autonomía, sino que la inviste. Y es que algunos críticos aducen, por ejemplo, que la experiencia muestra cómo cuando el otro es un verdugo, entonces las cuentas no cuadran tal fácilmente. Así como tampoco parecen cuadrar en esas ocasiones, no infrecuentes por desgracia, en las que algunas personas se tienen a sí mismas por el otro de una manera definitiva, es decir, que utilizan de forma impostada y egoísta lo que, de suyo, debiera servir para todo lo contrario. El victimismo, interpretación escénica del otro, pervierte la victimización sufrida por el otro.<sup>481</sup>

---

<sup>478</sup> *Ídem.*, p. 7.

<sup>479</sup> Cf. P. Macherey, 'El *Lisis* de Platón: dilema entre la amistad y el amor'; F. Wolff, 'El amigo paradójico'; y J. Lagrée, 'El hombre, ¿un lobo o un dios para el hombre?', en S. Jankélévitch y B. Ogilvie (dir.), *La amistad. En su armonía, en sus disonancias*, trad. de F. González del Campo, Idea Books, Barcelona, 2000, pp. 59-79; 82-95; y 123-141.

<sup>480</sup> Cf. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, ed.cit., pp. 196-200 y 373-379; S. Critchley, *La demanda infinita. Le ética del compromiso y la política de la resistencia*, trad. de S. Jiménez, Marbot, Barcelona, 2010, pp. 80-94. P. Peñalver, *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*, Caparros, Madrid, 2000, pp. 235-244.

<sup>481</sup> Sobre la identidad de la víctima: Cf. M. Herrera Moreno, '¿Quién teme a la victimidad? El debate identitario en victimología.', en *Revista de Derecho Penal y Criminología*, nº 12, julio de 2014, pp. 343-404; y Jorge Úbeda. «Breve meditación filosófica sobre la víctima», en Miguel García-Baró López y Alicia Villar



No negamos el apoyo fáctico de estas objeciones. Sin embargo, entendemos que las críticas y las desconfianzas no hacen sino confirmar también lo que con denuedo advierten las filosofías de la alteridad: la libertad de la subjetividad autónoma es una *difícil libertad*. Por eso, el pensamiento que critica como hiperbólica a dichas filosofías no puede rechazar del todo la energía ético-política que estas acumulan en su núcleo. A fin de cuentas, lo quieran o no, el propósito que impulsa a las diversas éticas del cuidado, de la solicitud, de la compasión, de la consideración, de la justicia, en fin, de toda ética de la amistad, tiene un específico alcance político.<sup>482</sup> Algo de esto es lo que percibimos al leer las siguientes palabras de P. Ricoeur, filósofo que une a su reconocimiento de la filosofía de E. Levinas su valoración de que esta acaba con el «sí mismo» que habría que salvar. Veamos en este texto lo que escribe P. Ricoeur sobre la amistad:

La definición misma de ética que hemos propuesto -vivir bien con y para otro en instituciones justas- no se concibe sin la afección del proyecto de vivir-bien mediante la solicitud a la vez ejercida y recibida: la dialéctica de la estima de sí y de la amistad, antes de cualquier consideración que descansa en la justicia de los intercambios, puede reescribirse totalmente en los términos de una dialéctica de la acción y de la afección. Para ser “amigo de así” -según la *philautía* aristotélica-, se precisa haber entrado ya en una relación de amistad con otro, como si la amistad para sí mismo fuese una auto-afección rigurosamente correlativa de la afección por y para el otro amigo. En este sentido, la amistad crea el lecho de la justicia, en cuanto virtud “para otro”, según otro término de Aristóteles.<sup>483</sup>

256

Como se deja ver, el problema de la libertad del sujeto es un problema de alteridad, aunque esta no esté exenta de su propia problemática. Esto no impide que amplíemos la pertinencia de lo que H. Arendt pensaba sobre la relación a la que está vinculada la conducta del ser humano: «El criterio de toda conducta no es la relación con el sí mismo, sino la relación con el otro».<sup>484</sup> Aunque fue ella misma quien a la vez puso de manifiesto la tensión irreductible que existe en el «uno mismo» que somos cada quien:

---

Ezcurra. *Pensar la compasión*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2008, págs. 181-185.

<sup>482</sup> Al respecto: N. Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, pp. Payot & Rivages, Paris, 2005, pp. 199-230 (trad. de S. Vassallo, en *La ciudad dividida*, Katz, Buenos Aires, 2008, pp. 197-231.); y C. Chalier, *La fraternidad. Claro-oscuro de una esperanza*, trad. de J.M. Ayuso Díez, Diálogo, Valencia, 2003.

<sup>483</sup> P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, ed. cit., pp. 366-367.

<sup>484</sup> H. Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, ed. cit., p. 675. Cf. L. C. Arias, *El pensar, el deseo y el goce: más allá de Hannah Arendt. La subjetividad demediada*, Anthropos, Barcelona, 2016, pp. 19-25; y J. Urabayen, ‘La comprensión de la identidad y la alteridad en el seno de Europa en la obra de Arendt y Levinas’, *Revista Pensamiento*, vol. 63 (2007), núm. 237, pp. 413-436; J. Urabayen, ‘Europa bajo el prisma del paria en la obra de Hannah Arendt’, en E. Nájera Pérez y F. M. Pérez Herranz (ed.), *La filosofía y la identidad europea*, Pre-Textos, Valencia, 2010, pp. 203-221.

El lenguaje habla consigo mismo (como un amigo); el querer se manda a sí mismo, como un señor que manda al siervo; el siervo, oprimido, tiene su propia voluntad. ...Solo en la voluntad surge una disputa entre mí y mí mismo. La voluntad actualiza siempre un desgarró. ... Yo quiero, dice el yo como señor; yo no quiero, dice el mismo yo como siervo. El sí mismo en el pensamiento es un amigo, en el querer es un enemigo y en el juicio es el patrón del que parto cuando me formo un juicio.<sup>485</sup>

La sola asociación de lo dicho por P. Ricoeur con lo que leemos en H. Arendt, nos va abriendo un más allá de la cuestión planteada. En efecto, el amor al otro -y del otro al uno que es también *alter* otro- se opone, por un lado, al amor propio egoísta -al amor exclusivo y excluyente del yo al mismo yo- y, por otro, a la adulación como expresión de un falso y demagógico amor al otro. Además, y así insiste en decirlo M. Foucault, el amor al otro no excluye sino que incluye e, incluso, parte de la estima de sí o del cuidado de sí. Basta pensar, salvando las distancias, en lo que de común hay entre la consideración filosófica de Aristóteles sobre la amistad y la predicación teológica de Pablo de Tarso: ¿qué comparten el enunciado filosófico de que «*la amistad que da el hombre a un amigo procede de la que él mismo se tiene, en la medida en que se refiere a su amigo como a sí mismo*» y ese otro enunciado parenético de que «*la plenitud de la Ley se encierra en un solo precepto: amarás a tu prójimo como a ti mismo*»?<sup>486</sup>

Si bien la renuncia a la soberanía absoluta del yo, o del sí mismo, hace que uno se transforme en alguien a disposición de otro distinto de él mismo, sin embargo, esto no conlleva la absoluta negación de uno mismo: «no sería necesario -dice P. Ricoeur- que la “crisis” de la ipseidad tuviese como efecto sustituir la estima de sí por el odio de sí.»<sup>487</sup> Es más, no sólo no incluye el odio de sí, sino que para algunos presupone o, al menos, resulta complementario del amor a sí mismo. Es el caso tanto de P. Ricoeur cuando, al distinguir entre «estima de sí» y «estima de mí», aclara que «*Decir sí no es decir yo.*»<sup>488</sup> Y también es el caso de F. Savater, quien matiza su propuesta de una ética como amor propio diciendo: «Me parece más adecuado hablar de *ideal de amor propio* en lugar de ideal del yo. Podría definirse el ideal del amor propio como *el trato que el yo quiere para sí mismo.*» A lo que añade, para mayor hincapié, aclarando que esa modalidad de amor sería el trato que se quiere para uno, pero «no el culto que yo me rindo a mí mismo.»<sup>489</sup>

---

<sup>485</sup> H. Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, ed. cit., p. 734.

<sup>486</sup> Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, ed. cit., §11166a; y *Carta a los Gálatas* 5:14. Además: *Levítico* 19, 18 y *Mateo* 22, 39. Al respecto, P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, ed. cit., pp. 202 y 232.

<sup>487</sup> P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, ed. cit., p. 172.

<sup>488</sup> *Ídem.*, p. 187.

<sup>489</sup> F. Savater, *Ética como amor propio*, Mondadori, Madrid, 1988, pp. 90 y 91.

Pero aún se podemos dar un paso más, pues no basta con decir que al ser amigo de mí mismo me salgo de la órbita del «yo» para entrar en la órbita del «sí mismo». Y esto es muy significativo, pues como venimos sosteniendo, lo que determina la condición política de la amistad no es la alteridad de uno consigo mismo, sino la relación que un «sí mismo» que cuida de «sí» mantiene con el otro. Por lo demás, de algún modo, cuidar de sí comporta también cuidarse (ponerse a salvo) de sí mismo. Por eso, nos interesa acentuar que para P. Ricoeur «la estima de sí y la solicitud no puedan vivirse y pensarse la una sin la otra.»<sup>490</sup> En este sentido, tanto P. Ricoeur como F. Savater nos parecen en sintonía con M. de Unamuno cuando este, frente al egoísmo, opone y privilegia su idea de *egotismo*:

El amor espiritual a sí mismo, la compasión que uno cobra para consigo, podrá acaso llamarse egotismo, pero es lo más opuesto que hay al egoísmo vulgar. Porque de este amor o compasión a ti mismo, de esta intensa desesperación, porque así como antes de nacer no fuiste, así tampoco después de morir serás, pasas a compadecer, esto es, a amar a todos tus semejantes y hermanos en aparentialidad, miserables sombras que desfilan de su nada a su nada, chispas de conciencia que brillan un momento en las infinitas y eternas tinieblas.<sup>491</sup>

También para E. Lledó, el querer a sí mismo, aquel ser amigo de sí (*philautos*) del que habló Aristóteles, conllevaba una humanización primaria del egoísmo que convive de natural con el altruismo. En su opinión, esta metáfora aristotélica significaba que uno no puede mirar por y para sí mismo, y hacerlo sin ser enemigo de uno mismo, sin mirar también por y para el bien común como un principio rector de la compleja vida de los seres humanos. Para no permanecer en ese estado, que E. Lledó califica de «perdidos, naufragos en el oleaje desconcertado de nuestra propia intimidad», necesitamos lo que entiende como «la sublimación de la *philautía*, de esa amistad al propio ser que es digna de irradiarse hacia los otros».<sup>492</sup>

Como se ve, no estamos muy lejos de lo que M. Foucault expuso con su concepción ética del «cuidado de sí», a la que a continuación dedicamos nuestro empeño interpretativo en favor de la *amistad debida*. Entendemos que con análoga intención reflexiva, M. Foucault escribe sobre un necesario vínculo que es necesario resaltar, y lo hace con un compendio en el que las implicaciones políticas no son algo secundario:

El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida que este ethos de la libertad es también una manera de cuidar de los otros; [...] El ethos implica también una relación hacia los otros, en la medida que el cuidado de sí vuelve capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar que conviene -sea para ejercer una

<sup>490</sup> P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, ed. cit., p. 186.

<sup>491</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Losada, Buenos Aires, 1973, pp. 125 y Cf.185s.

<sup>492</sup> E. Lledó, *Palabra y humanidad*, ed. cit., pp. 558-568.

magistratura o para tener relaciones de amistad. Y después el cuidado de sí implica también la relación con el otro en la medida que, para cuidar bien de sí, hay que escuchar las lecciones de un maestro. Se tiene necesidad de un guía, de un consejero, de un amigo, de alguno que le diga la verdad. [...] el que cuidase como se debe de sí mismo, se encontraría por ese mismo hecho en grado de conducirse como se debe en relación a los otros y por los otros. [...] No hay que anteponer el cuidado de los otros al cuidado de sí; ....<sup>493</sup>

Por otro lado, la subjetividad no es pensada por M. Foucault como una sustancia acabada e independiente, sino como una forma que no se mantiene nunca igual a sí misma: «ejercicio de sí sobre sí por el cual uno intenta elaborarse, transformarse y acceder a un determinado modo de ser.»<sup>494</sup> El sujeto se va constituyendo por lo que él denomina «las prácticas de sí», que no son creadas por cada individuo en exclusividad, sino que se topa con ellas en modo de «esquemas» que desde le exterior le vienen en términos de sugerencia, propuesta o imposición. Pues bien, esas prácticas de sí se concretan relacionamente, pero con la particularidad de que las relaciones humanas son siempre «relaciones de poder», lo cual no es lo mismo que «relaciones de dominio». Y el control para que aquellas no se transformen en estas se lleva a cabo por las «prácticas de la libertad».<sup>495</sup>

Para M. Foucault, las *relaciones de dominio* son aquellas en las que las *relaciones de poder* son fijadas y se mantienen inamovibles como fuentes de desigualdad y de limitación extrema de la resistencia o de la libertad. «No puede haber relaciones de poder -dice M. Foucault- sino en la medida que los sujetos son libres.»<sup>496</sup> Pues bien, el cuidado de sí está relacionado con las prácticas de la libertad. Pero, al mismo tiempo, ese cuidado conlleva un saber que incluye tanto el conocimiento de sí como el de determinadas normas de conducta.<sup>497</sup> Cuidar de sí como se debe, supone que «se sabe lo que se es», que «se sabe también de lo que se es capaz» y que «se sabe lo que es ser ciudadano en una ciudad».<sup>498</sup> ¡*Thalassa*, que ya avistamos con algo de nitidez la almendra de lo político!

Nos detendremos, por tanto, en este aporte de M. Foucault que conduce a una formulación suficiente expresiva: «es un cuidado de sí el de quien, pensando en sí mismo, piensa en otro».<sup>499</sup> Incluso considera que «podrá ser, al mismo tiempo, un cuidado de otros, o al menos un

---

<sup>493</sup> M. Foucault, 'La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad', trad. D. Fonti, en <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/viewFile/2276/1217>, pp. 263-264. (El texto es de la entrevista con H. Becker, R. Fornet-Bentancourt, A. Gomez-Müller, realizada el 20/01/1984, y publicada en *Rev. Concordia* n° 6, 1984, pp. 96-116. Hay versión del mismo, como anexo, en M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, trad. de F. Álvarez-Uría, La Piqueta, Madrid, 1994.)

<sup>494</sup> *Ídem.*, p. 258.

<sup>495</sup> *Ídem.*, p. 260.

<sup>496</sup> *Ídem.*, pp. 268-269.

<sup>497</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 261-262.

<sup>498</sup> *Ídem.*, p. 265.

<sup>499</sup> *Ídem.*, p. 266.

cuidado de sí que será beneficio para los otros.»<sup>500</sup> Asimismo, el cuidado de sí es tomado como condición de subjetividad: «Constituirse como sujeto que gobierna implica que se sabe constituido como sujeto que tiene cuidado de sí».<sup>501</sup> En ese contexto, M. Foucault expone que el sujeto político concebido como sujeto de derecho se quedaría corto respecto del sujeto ético, ya que se limita la subjetividad a una determinada concepción jurídica en donde el acento no se pone en la libertad (en la relación de sí consigo mismo y la relación con el otro), sino en un relación con las instituciones.<sup>502</sup> En este sentido, la filosofía de Foucault no es solo una perspectiva contra los «estados de dominio» que provoca «una política indebida» con respecto a «las relaciones de poder» y, por tanto, respecto a las «prácticas de libertad» que en ellas se ejercitan, sino que apunta además a la posibilidad de otra racionalidad.<sup>503</sup> De ahí que el problema no deba ser planteado solo desde las cuestiones relativas a las normas jurídicas, a los procedimientos de gobierno, sino también -y fundamentalmente- como un asunto de «*ethos*, de práctica de sí y de libertad.»<sup>504</sup>

Con todo, M. Foucault es consciente de que la indeterminación de las relaciones de poder, en la que se basa la libertad misma de los sujetos, conlleva el riesgo de la dominación: «cuanto más los hombres son libres unos en relación a otros, más grande es el deseo de unos y otros de determinar la conducta de otros.»<sup>505</sup> Lo cual -entendemos nosotros- forma parte del deseo del otro, que tiene la ambivalencia de ser tanto deseo de controlar el dominio como voluntad de dominar. ¿Qué busca la *amistad debida* sino favorecer el deseo de lo primero en detrimento del deseo de lo segundo? La *amistad debida*, tal como dijimos, no niega con tono idealista la condición escindida de la subjetividad, pero tampoco se resigna a que el devenir del ser humano se decante del lado de lo inhumano.

En nuestra opinión, el amor de sí, como cuidado de sí, no es una especie de deber que nace reflexiva y exclusivamente de uno mismo. Aquellos que nos aman también exigen que nos cuidemos, y esto independientemente de que tengan un motivo altruista (porque así nos hacemos un bien) o «egoísta» (porque de ese modo le hacemos un bien a ellos conservándoles su objeto de amor). Esto es algo que sucede en las relaciones de amistad, de familiaridad, pero también entre las relaciones de los ciudadanos entre sí o con las instituciones, y a la cabeza de todas estas la institución del Estado. ¿Qué es en parte, si no, esa tendencia cada vez mayor a que -no sin tintes biopolíticos- se empuje a los ciudadanos a que sean responsables de su propia salud, la cual no sería ya un derecho a garantizar por los poderes públicos, y a respetar por los conciudadanos,

---

<sup>500</sup> *Ibíd.*

<sup>501</sup> *Ídem.*, p. 271.

<sup>502</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 272 y 279.

<sup>503</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 273-274.

<sup>504</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 277-278.

<sup>505</sup> *Ídem.*, p. 279.

sino también un deber para consigo mismos? ¿Cómo conjugar con este cuidado de sí la idea de un sujeto de derecho? ¿Qué decir de las razones económicas que se aducen para justificar tal tendencia y que, de manera velada, se nos recuerdan cada vez que se habla de una enfermedad y de los costos que su tratamiento genera? Desde esa óptica, no tan altruista como pudiera parecer en principio, quien no cuida de sí (y no se cuida de sus dañinos deseos) no solo se hace un mal a sí mismo, sino que perjudica al resto de la sociedad por los gastos que ocasiona al ser atendido por los servicios públicos de salud. Aquí la solidaridad colectiva se quiere colocar a salvo de la libertad individual. En realidad, al apelar a esas razones, de algún modo se tambalean las razones éticas del cuidado de sí. ¿Qué decir si uno puede cuidar de sí -a propósito de los males que uno se produce por no cuidarse bien-, procurándose los oportunos medios privados, es decir, sin causar gasto público que perjudique a los demás? No todo es tan diáfano y simple como aparenta serlo en un principio cuando nos ocupamos de la *amistad debida* en su vertiente de virtud política que cuestiona la suficiencia del liberalismo.

15. LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA DE LA AMISTAD DEBIDA. Dicho lo cual, no restamos importancia al problema del cuidado de sí o del amor propio. Al contrario, las dificultades que añade ayudan a ver hasta qué punto la subjetividad ética requiere de «la mediación del otro», y esto incide de forma crucial en la dirección que le demos a nuestra concepción de la política. ¿Por qué? Porque la aparición del otro muestra, ciertamente, las fallas del concepto de «sujeto de derecho» -ya sea de derecho natural o de derecho positivo-. En este asunto, coinciden P. Ricoeur y M. Foucault al señalar la necesidad de ir más allá de esa idea del sujeto político. Y, en el fondo, a esto responde también la tesis de M. Gauchet de que los derechos humanos no conforman por sí mismos una política basada en lo político común. Y es que un sujeto de derecho a secas estaría, en primera y última instancia, constituido fuera del dominio socio-político. La consecuencia es que el Estado siempre podrá actuar al margen de la protección de tales derechos: bien porque no son instituidos por él, sino por el derecho natural previo; o bien porque al ser el Estado quien los instituye a su arbitrio puede destituirlos arbitrariamente. El sujeto de derecho, a secas sujeto jurídico, es más débil sin su condición de sujeto de responsabilidad infinita -expansión del deber que alcanza de lleno hasta las instituciones mismas.

Por tanto, ¿qué es aquello que puede aportar una concepción política de la subjetividad que no conduzca a una merma política del sujeto de derecho, que no lleve a que el sujeto se levante desvinculado de la institución de lo social y de lo político, sino que enraíce la subjetividad tanto en la unicidad del singular como en la universalidad de lo común? La respuesta pasa, desde nuestra óptica, por referir la constitución de la subjetividad a la alteridad y por conectar esta respuesta con la virtud de la

amistad como virtud política<sup>506</sup>. Claro está también que la concepción de la amistad ha de ser tal que en ella la alteridad englobe conjuntamente, y no en oposición, esas dos fórmulas que de mantenerse unilaterales dan una versión delictiva de la amistad: no hay «otro» sin un «sí mismo» y no hay un «sí mismo» sin un «otro» que lo convoque a la responsabilidad.<sup>507</sup> Es por esto que aquí estamos tratando de darle un lugar en el logos a lo que llamamos *amistad debida*.

A diferencia de P. Ricoeur, consideramos que la amistad sí pueda incluir los elementos que él atribuye a la solicitud y otros que E. Levinas asigna a la alteridad.<sup>508</sup> Precisamente, lo que la amistad aporta al deber es que este no sea «triste» por normativo, sino que dé cobijo a una espontaneidad que dote al deber del ánimo de la virtud. A la *amistad debida* pueden pertenecerle, como elementos distintivos, tanto la iniciativa del otro en la que este conmina a uno, como la iniciativa de uno en que este sufre o goza, respectivamente, por el sufrir y el gozar del otro. Más aún, no porque la compasión sea sentida por uno mismo ha de tener su causa única en él: la compasión es iniciativa, sí, pero como respuesta. Asimismo, la reciprocidad de la *amistad debida*, como hemos mostrado, no ha de ser una reciprocidad o una igualdad simétricas. Además, la igualdad de esta amistad no puede ser enclaustrada en el redil de las meras relaciones interpersonales, las que se establecen al margen de la voluntad de justicia en instituciones sociopolíticas.<sup>509</sup> Si no queremos reducir el sujeto político a sujeto jurídico, entonces no podemos hacer compartimentos tan estancos en las estructuras de la praxis de la libertad. De ahí que en la relación de *amistad debida* entre uno mismo y el otro, en la que este adquiere preponderancia, pero no exclusividad, tenga sentido referirse a la «insustituibilidad e irreemplazabilidad» de uno y otro, pero no afirmar la «reversibilidad» y la «similitud» entre ellos.<sup>510</sup> Y esto porque, como el mismo P. Ricoeur reconoce, la disimetría es el punto de

---

<sup>506</sup> Y-Ch. Zarka ha defendido la idea de sujeto derecho por una vía diferente a la que funda los derechos humanos en el individuo entendido al margen de la alteridad. Para este fin ha mostrado cómo la subjetividad moderna encuentra otra vía si se estudia el concepto de sujeto de derecho tal como lo fundó Leibniz en su doctrina del derecho natural, en la cual reconoce a la alteridad y al amor como fuentes de la constitución intersubjetiva y universal de tal sujeto. La profundización y corrección leibniziana de las teorías de Grotius, Pufendorf y Locke, hicieron posible que se fijase una idea del sujeto de derecho abierta a la perspectiva moral y política de la reciprocidad de las personas concebidas como sujetos. Lo esencial, como dice Y. Ch. Zarka, es el vínculo que Leibniz establece entre la relación con el otro y la teoría del amor como congratulación para reconstruir -a partir de la responsabilidad y de la equidad- la definición de justicia, algo que tiene una gran incidencia no solo para la identidad personal, sino también en el plano moral y político. Cf. Y-Ch. Zarka, *L'autre voie de la subjectivité*, Beauchesne Éd., Paris, 2000, pp. 24-30; 77; 88-94 y 95-108. (Existe traducción castellana de esta obra: Y. Ch. Zarka, *La otra vía de la subjetividad*, trad. de M<sup>a</sup>. Venegas Grau, Dykinson, Madrid, 2006).

<sup>507</sup> Cf. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro.*, ed. cit., p. 194.

<sup>508</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 195-200; 351-353; 372ss:

<sup>509</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 207-212.

<sup>510</sup> *Ídem.*, ed. cit. p. 201.

partida del pensar práctico, es decir, de lo que M. Foucault llama la ética como reflexión acerca de las prácticas de la libertad.

Nos parece que, de algún modo, P. Ricoeur no es del todo coherente cuando no amplía la intensión política de amistad sirviéndose de su hipótesis de que en la moral del deber está ya presente un elemento de la ética teleológica. Y, viceversa, nos parece que este pensador no se atiene, en este asunto, a su postulado de que en la estructura de la ética hay inscrita la señal de la obligación, aunque solo sea en términos de prohibición.<sup>511</sup> A estas razones apelamos nosotros para reconocerle la centralidad que le reconocemos al pensamiento de E. Levinas y, de esa manera, ayudarnos a pensar la amistad como un campo constelacional, si se puede decir así, de virtudes políticas que minan las bases de la servidumbre y, por ende, posibilitan el ejercicio de la libertad a los sujetos democráticos.

Efectivamente, para E. Levinas, «mi responsabilidad frente a un rostro que mira absolutamente extraño es lo que constituye el hecho original de la fraternidad.»<sup>512</sup> La relación social en sí misma es presentación de otro a uno mismo, y una presentación que se expresa como «presencia de un rostro», lo que significa que es la expresión del lenguaje.<sup>513</sup> De forma que el otro no se presenta para ser sometido y dominado por mi libertad de acción, sino que yo veo y escucho en el rostro la miseria que exige justicia, que me reclama responsabilidad y me recuerda que soy un sujeto de obligado recibimiento y cabal respuesta a tales exigencias. El otro me conmina a responder, me juzga a mí y a mi libertad.<sup>514</sup> Y todo esto porque la justicia consiste también en hacer posible el lenguaje: «la justicia es derecho a la palabra.»<sup>515</sup> El derecho del otro funda mi derecho en el deber. Así como veo al ser visto, también hablo al ser hablado. Por eso, en el encuentro, en tanto que juicio de conminación-respuesta, surge la verdad en la que se justifica mi libertad más allá de una libertad arbitraria y parcial de mi yo.<sup>516</sup>

Todo esto significa, asimismo, que la relación con el rostro, con el otro, se efectúe como «como bondad». Así, toda relación que no tenga lugar como bondad tiene la consecuencia de «el *apresamiento* de un ser por otro o su participación común en la razón donde ningún ser se mira al rostro del otro, sino que todos los seres se niegan.»<sup>517</sup> Por contra, responder a la llamada de justicia del otro es la bondad, es decir, que el otro cuente más que uno mismo. ¿Este desmedido contar con el otro niega la subjetividad de uno? No, al menos desde el punto de vista de E. Levinas que hacemos nuestro: la subjetividad sería confirmada, pero

---

<sup>511</sup> *Ídem.*, pp. 212-215; 230-236; y 256-257.

<sup>512</sup> E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de D. E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 227.

<sup>513</sup> *Ídem.*, p. 226 y p. 301

<sup>514</sup> *Ídem.*, p. 228.

<sup>515</sup> *Ídem.*, p. 302.

<sup>516</sup> Cf. *Ídem.*, pp. 258 y 307.

<sup>517</sup> *Ídem.*, p.306.



confirmada «en existir para otro, es decir, en cuestionarse y rechazar el asesinato mas que la muerte».<sup>518</sup> De este modo se estructura un espacio de disimetría moral «que se extiende infinita e inexplorada», un espacio de justicia que «va más allá de la línea recta de la justicia; detrás de la línea recta de la ley».<sup>519</sup> En cierta forma, como añade E. Levinas, ese ir más allá que es la bondad sería también «aventura absoluta» e, incluso, «imprudencia primordial».<sup>520</sup> Lo cual aporta, en nuestra consideración, la imprescindible osadía a la cautela necesaria de *la amistad debida*.

Adicionalmente, esta confirmación o rehabilitación de la subjetividad es una rehabilitación en un renovado espacio moral de acogida y encuentro, un entranarse en lo extraño de «la obra de la verdad».<sup>521</sup> En este proceso relacional, comandado por la alteridad, «el sujeto es un anfitrión» y «la ipseidad es graciosa, aligerada de pesos egoístas.»<sup>522</sup> Por eso, el cuidado del otro no supone nunca el descuido de sí, pero tampoco la regresión al sí mismo egoísta. Es más, el genuino cuidado de sí, la confirmación de uno mismo, tiene su origen en el cuidado del otro. Por eso, E. Levinas es muy contundente cuando niega que «ser para otro» signifique «la negación del Yo», ya que según su argumento «el yo se conserva en la bondad», sin que a esta le quepa «irradiarse sobre el anonimato de una colectividad».<sup>523</sup> La subjetividad investida por la alteridad no deja de ser subjetividad a causa del aislamiento ni tampoco por dilución. La subjetividad así investida-impugnada con la reversión del yo subjetivo, sería la subjetividad de nuestra *amistad debida*. Plantear de este modo su confirmación supone afirmar lo que atestatan las siguientes palabras:

[...]; que la esencia del lenguaje es bondad, o aún, que la esencia del lenguaje es amistad y hospitalidad. El Otro no es la negación del Mismo, como querría Hegel. El hecho fundamental de la escisión ontológica en Mismo y en Otro es una relación no alérgica del Mismo hacia el Otro. [...] la bondad se produce como pluralismo. [...] El pluralismo se cumple en la bondad que va de mí al otro, [...] La unidad de la pluralidad es la paz [...]La paz debe ser mi paz, en una relación que parte de un yo y va hacia el Otro, en el deseo y la bondad donde el yo, a la vez, se mantiene y existe sin egoísmo.<sup>524</sup>

CONCLUSIÓN ABIERTA... A lo largo de nuestro discurso hemos intentado pensar contra la mortífera enemistad, la que defienden o sugieren las filosofías que afirman la posibilidad ser amigos en privado, pero enemigos en lo público. Desde nuestro punto de vista, lo que oculta esa idea, en realidad, es que ni siquiera en su lógica mortífera cabría ser enemigo

---

<sup>518</sup> *Ídem*, p. 258, 260 y 261.

<sup>519</sup> *Ídem*, pp.258-259.

<sup>520</sup> *Ídem*, p.309.

<sup>521</sup> *Ídem*, p. 304.

<sup>522</sup> *Ídem*, p. 303 y 305.

<sup>523</sup> Cf. *Ídem*, p. 309.

<sup>524</sup> *Ídem*, pp. 310-311.

privado y amigo público. Esto es algo que, aun admitiendo dicha dualidad como ineludible, solo podría darse en el marco de una *amistad debida*, de una amistad democrática. A fin de cuentas hemos defendido que no hay legitimidad, desde el *ethos* democrático, para la enemistad pública que se enraíza en el partidismo sectario. Antes bien, desde ese *ethos*, lo que procede es la concurrencia de los adversarios sociales y políticos, que siendo sujetos «partidarios» no son militantes «partisanos». Rechazar la existencia de la idea de enemigo público no quiere decir que no se estime el conflicto y el disenso como constitutivos de las sociedades democráticas. Pero la dicotomía mortífera «amigo/enemigo» está ordenada por el principio de «conmigo o contra mí». Mandato que se ajusta a lo que T.W. Adorno llamó el *pensamiento administrativo* o *administrado*: «con el pretexto del *ethos*, es decir, con el pretexto de que no hay que ser tibio sino que hay que decidirse, uno es obligado a asumir algún tipo de alternativa o algún tipo de decisión que, en la realidad, no se siguen de esa instancia del pensar autónomo a la que se apela a través del concepto de decisión, sino que, de una forma heterónoma, nos son prescritas desde afuera.»<sup>525</sup> Es decir, que en el pensamiento administrado siempre es el «Uno» quien impone su decisión y los demás los que a ella se sujetan.

Consecuentemente, hemos abogado por pensar y actuar en oposición a las amistades delictivas, para que nunca más se reproduzcan aquellas sombrías condiciones de unas oscuras políticas de la enemistad, en las que de nada sirve lamentarse, con ambivalencia heideggeriana, de que «la luz de lo público lo oscurece todo». Por tanto, proponemos pugnar para que en nuestra época, y en otras que la sigan, la política democrática esté al servicio de unos hombres en *tiempos de amistad*. Trabajar para que nuestro tiempo sea un tiempo en el que ningún día sea el día previo a la barbarie: «Toda civilización -escribe E. Levinas- que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara».<sup>526</sup> Eso sí, no debemos abandonar el propósito de una cauta osadía cuando hablemos, precisamente, de la *amistad debida*. Hablar, sí, hablar del arte de la amistad para vencer el miedo a la libertad, pero muy conscientes de lo inhumano que habita en el corazón de los hombres: «Hay en cada hombre -escribió G. Bataille- un animal encerrado en una prisión, como un forzado, y hay una puerta: si la entreabrimos, el animal se precipita fuera, como el forzado, encontrando su camino; entonces, y, provisionalmente, muere el hombre; la bestia se conduce como bestia, sin ningún cuidado de provocar la admiración poética del muerto. Es en este sentido que puede verse al hombre como una prisión de apariencias burocráticas.»<sup>527</sup>

<sup>525</sup> T.W. Adorno, *Introducción a la dialéctica* (1958), ed. de C. Ziermann, trad. de M. Dimópulos, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2013, p. 328.

<sup>526</sup> E. Levinas, *De la evasión*, trad. I. Herrera, Arena Libros, Madrid, 1999, p. 116.

<sup>527</sup> G. Bataille, *Historia del ojo*, trad. de M. Glantz, Ed. Coyaoacán, México, 1995, pp. 82-83.

Darnos cuenta de esto, no ha de sumirnos en una desesperanza absoluta respecto de la fuerza de lo humano. Conscientes, sí, del peligro que nos acompaña, así como de lo inalcanzable que hay en lo que entendemos por amistad verdadera. Pero también muy conscientes de que la finitud puede estar a favor de lo humano que hay en los hombres: «saber o ser consciente, dice E. Levinas, es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad». <sup>528</sup> Lo cual nos obliga a ir potenciando, con extrema y humilde voluntad, los «granitos de amistad» de los que hablaba A. Schopenhauer:

Se opone de tal manera al egoísmo de la naturaleza humana, que una amistad verdadera pertenece a ese tipo de cosas que, (...), no se saben si existen realmente o si sólo habitan en el reino de la fábula. No obstante, hay lazos entre los hombres que si bien se basan en ocultas motivaciones egoístas de muy diversa índole, poseen un granito de esa verdadera y genuina amistad; lo que basta para ennoblecerlos de tal modo que muy bien puede permitírseles adoptar con cierto derecho, en este mundo de tantísima imperfección, el nombre de “amistad”. <sup>529</sup>

Por eso hemos querido pensar cómo se podría acoger, en el marco de unas democracias del *tiempo de la economía*, la propuesta de La Boétie de tomar la amistad como condición esencial para la libertad del sujeto, para salir o no caer en la servidumbre voluntaria. Para tal acto de pensar, en concordancia con la advertencia de C. Campoamor citada al inicio de este escrito, nos hemos ido conformando, de manera implícita, al espíritu con el que A. Camus intervino en una breve alocución sobre la amistad. <sup>530</sup> Tampoco nosotros hemos hablado de la amistad como «simple efusión sentimental de emociones». De la amistad que hemos querido hablar, al igual que en su día lo hizo este pensador francés, es «una amistad más difícil y que fuera constructiva.» Ahora bien, por eso, todo lo que hemos hablado va contra aquello que «se opone siempre a la amistad: la mentira y el odio.» <sup>531</sup> Por tanto, nuestro discurso sobre la «amistad debida» no es un discurso sobre la amistad *auténtica*. Quien dice «amistad verdadera» no dice «amistad auténtica». Todo lo contrario, pues lo auténtico es otra figura, quizá la más sutil figura de lo falso.

En común agudeza con Adorno y otros filósofos, E. Levinas se percató de que la autenticidad fue una coartada de del hitlerismo para ensalzar lo puro frente a la decadencia de un humanismo en crisis. La autenticidad vino a transvalorar lo humano en un momento que lo humano del humanismo aún estaba en pañales. La inicial e incierta libertad del humanismo liberal y democrático, deambulaba sin vínculo con el valor de la verdad, el pensamiento se convertía en asunto lúdico y,

---

<sup>528</sup> E. Levinas, *Totalidad e infinito*, ed. cit., p. 59.

<sup>529</sup> A. Schopenhauer, *Aforismos sobre el arte de saber vivir*, trad. y prólogo de L. F. Moreno Claros. Presentación C. García Gual, Debate, Madrid, 2000, pp. 185-186.

<sup>530</sup> Cf. A. Camus, ‘Defensa de la inteligencia’, *Moral y política*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 64-66.

<sup>531</sup> Para estas tres últimas citas: *Ídem.*, p. 64.

en su auto-complacencia, la civilización cayó en descrédito «por los sucedáneos puestos al servicio del interés, de la moda». <sup>532</sup> En esas circunstancias mayúsculas, el nihilismo se enrocó en el encumbramiento de la autenticidad, la cual nada tiene que ver con la extraña verdad que nos puede hacer libres. De ese modo, en el reinado filosófico del valor de la autenticidad y de la pureza, estímulos propagandísticos de aquella política criminal, «la esencia del hombre no está ya en la libertad, sino en una especie de encadenamiento». <sup>533</sup> Y la duda de la incertidumbre es rechazada por la certeza absoluta de lo auténtico, fundamento del decisionismo más obscuro, el de un sí o un no parejo a esa amistad auténtica que se desdobra en el par amigo/enemigo.

La amistad auténtica es la amistad de la sangre, la tierra o el espíritu nacional o popular, que son sus elementos aglutinadores. Por contra, la condición de ciudadanía es el vínculo cohesivo de la amistad debida. Como reconoce L. Strauss, «el término civilización pretende hacer del hombre un ciudadano y no un esclavo». <sup>534</sup> La amistad auténtica, la de unas elecciones delictivas fundadas en la división amigo/enemigo, es la amistad de los himnos, de los cánticos patrios, de los sacros trajes y sacras danzas populares, de las leyendas ancestrales, de los mitos y de los arcanos, etc. En oposición a la *amistad debida*, se enaltece la amistad auténtica de un ser conquistador y guerrero que impera contra cualquier «*otro modo que ser*». En la conquista y en la guerra de lo auténtico, la virtud suprema es el sacrificio de sí y la negación de sí, que no son lo mismo que la reinversión del yo en su apertura al otro. El sacrificio de sí y la negación de sí conducen a la esclavitud de uno en el Uno, es decir, a la servidumbre voluntaria al Uno. Sin embargo, en la reinversión amistosa del yo, este queda investido e impugnado para otra conquista, la conquista de la libertad. Por eso, la *amistad debida* se basa en otra cultura, la cultura de una civilización que, en términos de L. Strauss, es consciente de la humanidad, es decir, de lo que hace que un ser humano sea un ser humano, que la moral no degenera en cinismo ni el conocimiento en superstición hasta convertirse en fuente de fanática crueldad. <sup>535</sup>

Así considerada, nuestra propuesta de *amistad debida* no tiene el correlato de una eidética humanidad que se niega a sí misma en la clausura de un totalismo factual que, a la vez, está orientado *a priori* por una totalidad auténtica. Si hablamos de humanidad, lo hacemos -en consonancia con P. Ricoeur- no para referirnos a una especie, sino «como una tarea, puesto que la humanidad no está dada en ningún lugar». <sup>536</sup> Y así es como también entendemos el significado de las siguientes líneas de un texto de C. Moreno:

---

<sup>532</sup> E. Levinas, 'Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo', ed. cit., p. 34.

<sup>533</sup> *Ídem.*, p. 33.

<sup>534</sup> L. Strauss, *Nihilisme et politique*, traduit par O. Sedeyn, Payot & Rivages, Paris, 2001, p. 52.

<sup>535</sup> Cf. *Ídem.*, p. 53.

<sup>536</sup> P. Ricoeur, *Ideología y utopía*, trad. de A. L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 173-174.

Nada hay, en el orbe fenoménico, en lo que sea más cierto que en el contexto humano que lo *interindividual* penetra en lo *intraindividual*. Por eso el eidos *Ser Humano*, y el propio ser humano, son solo posibles como *Interhumanidad*. [...] Lo que se dilucida [...] es la posibilidad de pensar no tanto *patrones* cuanto *orientaciones* (y debo añadirlo ya, para finalizar: *meliorativas*) *de cultura y cordura* para *máximos crecientes* de diversidad.<sup>537</sup>

Dicho todo esto, y a tono con el pensamiento de A. Camus, la virtud política que hemos llamado *amistad debida* la concebimos con la finalidad de «rehacer nuestra mentalidad política» en el seno de la subjetividad. Lo cual significa «entablar la lucha en nosotros mismos con ese esfuerzo superior que transforme nuestra sed de odio en deseo de justicia. No ceder al odio, no hacer ninguna concesión a la violencia, no consentir que nuestras pasiones nos cieguen, esto es lo que todavía podemos hacer por la amistad y contra el hitlerismo.»<sup>538</sup>

Mas la recreación de la virtud política no se agota solo en una solución no violenta de los conflictos, pues tal cosa exige previamente que reconozcamos al otro como fuente de razón común. Se trata de algo que también ha sido bien indicado por F. Savater: «Antes de requerir el debate con el otro ni mucho menos su aquiescencia consensual, el gesto de virtud comunica de por sí la disposición del sujeto hacia la perpetuación común de lo mortalmente amenazado».<sup>539</sup> Y esto, de nuevo con A. Camus, quiere decir que debemos afanarnos en el desarrollo de «la inteligencia», de la comprensión práctica, sin ceder ante los exclusivos imperativos emocionales. Debemos impedir que triunfen «las filosofías del instinto y, con ellas, ese romanticismo de mala calidad que prefiere sentir a comprender, como si ambas cosas pudieran separarse.»<sup>540</sup> Sin el refuerzo permanente de la inteligencia, la amistad política no es posible; y sin esta, «la noche oscura de la dictadura» puede que se eche encima de los días sin darnos cuenta, o, lo que sería peor, a pesar de darnos cuenta. Por eso hay que promover la inteligencia moral y política: «Porque la amistad es la ciencia de los hombres libres. Y no hay libertad sin inteligencia y sin comprensión recíprocas.»<sup>541</sup>

Hay que evitar a toda consta, haciendo caso de lo aconsejado por el autor de *La Peste*, la caída en la tentación de justificar la astucia de la mentira como medio para alcanzar el bien común. Para evitarla, hay que hacerse fuerte no solo contra los actos violentos, sino también rechazar las intenciones insidiosas y las actitudes de indiferencia. Y aunque con esto no se tendría todo a favor, ya que siempre se precisará de cierta *fortuna moral*, sin embargo, solo así la amistad sería algo más que un

<sup>537</sup> C. Moreno, 'Eidos y periferia. Rutina y trascendencia in extremis en el horizonte de una humanidad proteica e híbrida', *Recerca*, 2012.12.3, p. 46.

<sup>538</sup> A. Camus, 'Defensa de la inteligencia', en *Moral y política*, ed. cit., p. 65.

<sup>539</sup> F. Savater, *ob. cit.*, p. 110.

<sup>540</sup> A. Camus, *Moral y política*, ed. cit., 65-66.

<sup>541</sup> *Ídem.*, 66.

asunto de discursos políticos sin sustancia, de inútil palabrería, o de discursos terribles en los que cualquiera puede ser declarado un enemigo del Pueblo, de la Nación o de la Gente, es decir, enemigo del «Uno». Quizá de esa forma tengamos posibilidades de construir un espacio común de libertad, de albergar la fundada esperanza de una *polis* donde «el hombre volverá a sentir ese amor por el hombre sin el cual el mundo jamás será otra cosa que una inmensa soledad». <sup>542</sup> Tal vez, decimos, vayamos construyendo con solidez una sociedad política en la que la paz no dependa de unos súbditos que únicamente actúan como siervos, o sea, una sociedad democrática que merezca el nombre de sociedad y no, como decía Spinoza, el nombre de «soledad». <sup>543</sup>

Y decimos «quizá», decimos «tal vez», decimos «posiblemente», y decimos «acaso», porque a pesar de lo necesaria que es la amistad, y de que nos sea preciso hacer virtud de esa necesidad, sin embargo, sobre lo que ella sea en verdad sabemos como si viésemos a través de la niebla, que dijo Plauto. Y, a pesar de esto, es la misma idea de *amistad debida* la que nos exige un permanente esfuerzo para prever e impedir que nuestro vivir en la niebla se transforme en el sin-vivir de las tinieblas. O sea, que lo debido de la amistad nos cuestiona a cada instante de nuestro tiempo político sobre la subjetividad de la democracia que siempre está por venir, por hacerse y rehacerse: «¿Cuándo estaremos preparados -pregunta J. Derrida- para una experiencia de la libertad y de la igualdad que haga la prueba respetuosa de esa amistad, y que sea justa por fin, justa más allá del derecho, es decir, que esté a la medida de su desmedida? Oh, mis amigos demócratas ...» <sup>544</sup>

Cautela y osadía, es decir, inteligencia en la «imprudencia primordial» de la habló E. Levinas. Porque como bien advierte C. Moreno, en su análisis del proceso por el cual la alteridad se ha convertido hoy en un producto más de consumo y de mercancía, estamos tocados mortalmente por una soledad en medio de las cosas, a las que se les habla esperando que de ahí surja «alguna palabra amistosa». Y en ese contexto de «tráfico de almas», entiende C. Moreno que «nunca encontrarían los Otros una presencia a la medida o desmesura de su alteridad, ni nuestro deseo un motivo de amistad al fin suficiente.» <sup>545</sup> En estos tiempos en los que la servidumbre del sujeto se ofrece y se consume con la producción y el tráfico de los otros y de sus diferencias, el deseo de amistad está viciado por la disolución de la alteridad en la mercantil alteridad de los otros, por la disolución de la amistad en el tráfico de la amistad. Paradójica situación, pero no por ello menos real, que empuja a reinventar el imperativo ilustrado no ya en un atreverse a desear la alteridad, sino -con

---

<sup>542</sup> *Ibíd.*

<sup>543</sup> Cf. Spinoza, *Tratado político*, V, 4, trad. intro. y not. de A. Domínguez, Alianza, Madrid, p. 120.

<sup>544</sup> J. Derrida, *Políticas de la amistad*, ed. cit., p. 338.

<sup>545</sup> C. Moreno, *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*, ed. cit., p. 24.

formulación de C. Moreno- en un «*Atrévete a desear al Otro por ti mismo*».<sup>546</sup>

Lo cual, inmersos en un proceso de banalización de la alteridad, quiere decir para nosotros que hay que recuperar la atracción ética que la amistad tiene para la política. Y esto ha de llevarnos a pensar, según indica C. Moreno, qué es aquello que sigue habiendo de deseable en el ser humano como ser humano, de deseable en el otro como otro: «el deseo de alteridad se hermana con el deseo de Hombre».<sup>547</sup> Porque, como dijo M. de Unamuno, «el mayor goce de un hombre es ser más hombre».<sup>548</sup> Ahora bien, preguntamos: ¿De qué ser humano se trataría en ese «más hombre»? Para C. Moreno, a cuyo pensamiento seguimos en esto, «el *más hombre que el hombre*» se refiere a un otro hombre que «en su deseo se ubicase precisamente la humanidad».<sup>549</sup> Y para esto no hay más remedio que situarse -reflexiva y prácticamente- en «una situación existencial» apropiada donde «*poder estrechar una mano amiga*».<sup>550</sup> Dicha situación existencial vendría enmarcada por ciertos ámbitos cotidianos de los que no podemos negar que sean asuntos de la *res-pública* y, en consecuencia, de la amistad como virtud política. En esos ámbitos, nos relacionamos «tanto prójimos del hombre como extraños a su inmensa diversidad».<sup>551</sup> Por ello, y lo decimos a tenor de lo que venimos recuperando de las reflexiones de C. Moreno sobre el deseo de alteridad, las políticas de una amistad debida no serán tales si no están programadas y ejecutadas para asumir «el reto de *un aprendizaje del extrañamiento*».<sup>552</sup>

270

Para lo cual, el «*tráfico de almas*» -mercadeo de la subjetividad misma- no solo ha de percibirse como un obstáculo, sino también como ocasión para que críticamente nos ejercitemos en tanto que sujetos de una convivencia cotidiana. Convivencia que en su conexión con la libertad de lo político debe ser refractaria a todo tipo de servidumbre. Es en el transcurrir de nuestro aprendizaje de la «*entrañada extrañeza*» de la *amistad debida*, pensada como práctica de la libertad responsable nacida de la alteridad, donde la subjetividad democrática puede, tal vez, no sucumbir a la seducción del proteico *Uno* del que hablamos recordando a La Boétie. Y, de ese modo, tal como él postulaba, no ceder a la seducción del «*todos-unidos*» en que se funda la servidumbre, sino que sustituirla por la atracción del «*todos-unos*» y únicos. Es decir, según palabras de C. Moreno, «como si dijésemos, Todos para Uno (pues aún el Uno se mantiene milagrosa, extraña, incluso angustiosamente), y pérdida de este Uno en Todos: Uno para Todos.»<sup>553</sup>

---

<sup>546</sup> *Ídem*, p. 21.

<sup>547</sup> *Ídem*, p. 255.

<sup>548</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, ed. cit. p. 207.

<sup>549</sup> C. Moreno, *Tráfico de almas*, ed. cit., p. 256.

<sup>550</sup> *Ídem*, p. 258.

<sup>551</sup> *Ídem*, p. 259.

<sup>552</sup> Cf. *Ídem*, p. 263-262.

<sup>553</sup> *Ídem*, p. 264.

Tal vez, con cautelosa e intrépida esperanza, la *amistad debida* abrirá espacios en los que el otro, y con él el ser humano, no sean desdeñados como las «florecillas» de Hegel o las «virutas» de las que habló H. Arendt o «la rama del lentisco» que dice C. Moreno. Tal vez, y por más de una vez en este tiempo de la economía, el ser humano no sea pisoteado y arrojado a las cunetas del camino del progreso ni tampoco del camino al bosque.