

Amigos: el goce y la pena

Carlos Thiebaut
carlos.thiebaut@uc3m.es

A todos vosotros, los cercanos

Solíamos pensar la relación con los amigos como un don y como un gozo. En la meditación clásica, desde Sócrates a Aristóteles o Epicuro, ese don se da en el bien, en su búsqueda o en su consecución. Pero, calladamente, hay otro escondido bajo continuo que dice, más bien, que los amigos se prueban tales en la pena. Estos párrafos quieren subrayar esa veta y meditar sobre cómo lo que generalmente entendíamos como el bien y el goce de la amistad pueden operar, ser buscados, en unas condiciones que vienen marcadas por la negatividad, por el daño, por lo que podemos llamar menesterosidad, una vieja palabra castellana que junta la penuria y la pobreza, es decir, las carencias de lo precario. Es más, de la mano de dos clásicos, Aristóteles y Montaigne, sostendré que el goce y el don de la amistad adquieren su perfil más nítido cuando se despojan de la abstracción de las meditaciones clásicas sobre la idea de bien y se enraízan en la particularidad concreta de la pena del amigo. Cambia, pues, su sentido o el sentido que la reflexión filosófica le ha atribuido a la amistad, como si habiendo olvidado el daño y la menesterosidad como condición de las personas hubiéramos invertido el orden de los factores en la relación entre amistad y bien, y se hubiera antepuesto éste como condición necesaria sobre la realidad, resistente y compañera de la pena que define el corazón de aquella. Que la amistad descubre su desnudo y exigente rostro en la menesterosidad es parte del saber común; pero parece oportuno generalizar o hacer estructural ese recordatorio en momentos históricos de opacidad. ¿Pero cómo pensar juntos la fragilidad en condiciones de penuria y de precariedad y el bien que comporta el goce de la amistad, aparentemente contra la lectura hegemónica? No faltan ni argumentos ni experiencias que apuntan a que la menesterosidad –y más en condiciones específicas de daño, de sufrimiento, de negación de la vida o de algunas de sus principales dimensiones– amenaza hasta hacer imposible el goce del encuentro y del afecto, un vínculo que parecería anticipar, como en Epicuro, una prometida y acogedora sombra en un pacífico jardín. ¿Estaremos, también aquí, como en tantas experiencias del daño, dividi-

dos? ¿O será que penamos pero también, en ello o por ello, gozamos, al menos como promesa de felicidad? Intentar entender la verdad que pudieran contener esas preguntas me lleva a detenerme en los significados que se agolpan en los términos –amigos, goce, pena– que van al comienzo.

Aunque sea a contracorriente de la hermenéutica consagrada, esas preguntas incitan a no cejar en el recordatorio de la filosofía y a recorrer de nuevo algunos lugares clásicos en los que se ha pensado la amistad y a los que ahora llevamos el daño y esa su forma concreta que es la de una condición humana menesterosa. Me aproximaré al que es el lugar clásico por excelencia, las éticas de Aristóteles y su peculiar coda que son algunas palabras de Montaigne. Cuando regresamos a Aristóteles o a Montaigne y a sus textos, cuando «oímos con los ojos a los muertos» por decirlo en las palabras de Quevedo, debatimos nuestras plurales y diferentes vidas personales y las formas de la pluralidad y de las diferencias en el espacio público de las ciudades que habitamos. Acercarnos de nuevo al *topos* de la amistad desde el presente, como si las meditaciones clásicas lo interpelaran o como si ese presente las pusiera a ellas mismas en cuestión, es lo que lleva a la indagación que aquí se persigue y es, como apuntaba, lo que lleva a pensar que la experiencia más perfilada o decantada de amistad se nos da en condiciones estructurales de menesterosidad y de injusticia así como en la contingencia herida de la vida, como si fuera una de las formas de resistir al daño y de compartir la pena. Ahí –es decir, aquí, ahora– el don y el goce de la amistad del amigo se ha desnudado de las comprensiones –abstractas, genéricas– de lo que fueran otrora sus moldes filosóficos, el bien y la virtud en la búsqueda de él, y, aun pagando el coste de su definibilidad y su capacidad para poder ser glosado, ese don y ese goce aparecen y se descubren en su particularidad con toda su capacidad de interpelación y de descubrimiento.¹

Por ello, inquiriré cómo esos textos sobre la amistad nos pueden iluminar o problematizar si son leídos desde la condición de menesterosidad, desde esa condición específica de ser dañados que, por ejemplo, Judith Butler ha llamado precariedad. La menesterosidad, nos dice la Real Academia, es «pobreza, penuria, precariedad». Las formas inglesas que Butler emplea –*precarity*, *precariousness*– que atienden, más bien, a la posibilidad de ser dañados en condiciones de inseguridad, cubren parte del campo semántico de nuestra palabra menesterosidad; pero ésta añade a ese campo de amenaza y de lo inseguro también condiciones estructurales, sociales y no naturales, como la penuria, unas formas de carencia

1. La reconstrucción que Derrida hace de la historia de la amistad (*Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998) establece discontinuidades, entre ellas una entre Aristóteles y la reflexión de Montaigne: desde un paradigma de la simetría a otro de la infinita diferencia de la particularidad. Se verá que aquí se busca un hilo entre esos dos momentos (sin negar sus diferencias históricas y conceptuales, como es el de la aparición de una nueva forma de subjetividad y su textualidad) precisamente en la relevancia de la negatividad para definir el vínculo amistoso. En Aristóteles, en Montaigne, ahora.

que van más allá de un momento o de una condición o una emoción vivida puntualmente, como el miedo, la inseguridad o la indignación. Bien es cierto que los últimos trabajos de Butler han ido añadiendo también rasgos sistémicos o estructurales a la sensación de vulnerabilidad que ella empezó a explorar a raíz del Once de Septiembre; ha ampliado también ese concepto de lo precario a las situaciones de guerra en las que la vida humana dañada y sus heridas resaltan frente al olvido y la ceguera que hace que esas vidas y esas heridas ni siquiera pueden ser lloradas. Por estos rasgos añadidos, y a los efectos de este texto, podemos tomar a la precariedad y la menesterosidad como sinónimos.² En cualquier caso, lo importante ahora es el concepto de una condición humana –en un momento, pero también en un periodo estructural– que está marcada por la negatividad de la carencia y del daño. Pongamos algunos nombres a ese daño, al menos como indicadores de a qué experiencias nos referimos para saber cómo esas experiencias de negatividad pueden ser la lente desde la que atender, aunque sea problemáticamente, a la amistad y a su goce.

Cabe seguir con Butler un momento más para empezar a poner esos nombres. En uno de sus últimos textos, «¿Podemos llevar una vida buena en una vida mala?»,³ que casi pudiera ser otro título para estas páginas, Butler se interroga cómo articular respuestas éticas y políticas en condiciones de precariedad y su tesis es que

no cabe la supervivencia o la persistencia de la vida sin un entorno de sostenimiento, sin formas sociales de relacionalidad y formas económicas que soporitan y estructuran la interdependencia. (...) La dependencia implica vulnerabilidad y esa vulnerabilidad lo es precisamente a veces a las formas de poder que amenazan o disminuyen nuestra existencia.⁴

Esta tesis general tiene una importante cadencia que, a la vez que presenta su acercamiento, puede conducir a plantear alguna duda especialmente relevante para analizar si la amistad, como un vínculo que nos sostiene a las personas, puede tener lugar en condiciones, al menos extremas, de daño.

No quisiera decir que la lucha por la supervivencia preceda al ámbito de la moralidad o de la obligación moral como tal, ya que sabemos que incluso bajo condiciones de una amenaza extrema, las personas ofrecen de hecho cuantos actos de apoyo sean posibles. Lo sabemos por algunos de los extraordinarios informes de los campos de concentración. Por ejemplo, en el trabajo de Robert Antelme aparece un intercambio de cigarrillos entre aquellos que ni siquiera

2. Para la discusión de los sentidos del término precariedad y para su perfil más nítido en las condiciones del capitalismo tardío, cfr. Gerard Vilar, *Precariedad, estética y política*, s. l., Círculo Rojo, 2017, pp. 19-38.
3. J. BUTLER, cap. 6, de *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, s. l., Harvard University Press, 2015, pp. 193-218.
4. *Ibid.*, pp. 209 s.

comparten una lengua pero que se encuentran en las mismas condiciones de prisión y peligro en el campo de concentración. O, en el trabajo de Primo Levi, la respuesta al otro puede tomar la forma del simple escuchar, y anotar, los detalles de una historia que se pudiera contar, permitiendo que esa historia formara parte de un archivo que no puede ya ser negado, la persistente traza de la pérdida que fuerza la continuada obligación de un duelo; o, en los escritos de Charlotte Delbo, el súbito ofrecimiento del último pedazo de pan que ella misma necesitaba desesperadamente. Y, sin embargo, en esos mismos relatos, también estaban quienes no quisieron extender la mano, quienes rapiñaron el pan para sí mismos, quienes atesoraron el cigarrillo y a veces sufrieron la angustia de despojar a otros en condiciones de miseria radical. *En otras palabras, en condiciones de extremo peligro y de precariedad acentuada, el dilema moral no desaparece; persiste, precisamente, en la tensión entre querer vivir y querer vivir de una determinada manera con otros.*⁵

La referencia de Butler a la experiencia concentracionaria pone un primer nombre, un nombre radical, a las condiciones de menesterosidad que, en su negatividad, hacen frágil y precaria la amistad, quizá hasta el punto de hacerla imposible. Tal vez Butler, a fuer de indicar que incluso en las formas de una vida negada ha de persistir la mirada moral de la responsabilidad, el cuidado y la cercanía concernida por el próximo, una tesis normativa que no dudaría en suscribir, no menciona tanto el carácter de resistencia en condiciones de opresión, y al que regresaré más adelante, como, sobre todo, la crudeza de muchos testimonios –entre otros del mismo Primo Levi– que señalan, más bien, que eran mayoría aquellos que «no quisieron extender la mano». Tal vez por la culpa sobrevenida de la supervivencia, los testimonios que poseemos no esconden sino que subrayan esa imposibilidad del vínculo amistoso e incluso de cualquier vínculo humano. Por ejemplo, Levi señala en *Si esto es un hombre*, que

no merece la pena hablar con los *musulmanner*, los hombres en la fase final, pues ya se sabe que se quejarán y hablarán de lo que solían comer en casa. Menos pena merece, incluso, hacerse amigo suyo, pues no tienen conocidos importantes en el campo, no ganan raciones extra, no trabajan en Kommandos rentables y nada saben de los métodos secretos de organización. En cualquier caso, uno sabe que (...) en unas semanas nada quedará de ellos.

La amistad, o simplemente la humanidad, aparecen solo como un mecanismo instrumental, el de una supervivencia cuya única meta es el interés en la propia vida. En condiciones de destrucción de todo lazo humano, el gesto de compartir o de alargar la mano, aparece ya como si fuera supererogatorio, no obligado moralmente, no basado en ningún deber de humanidad. La mirada moral había quedado desterrada. La fiera vida, la nuda vida, imponía el único

5. *Ibid.*, pp. 202 s. (Subrayado mío, CT).

deber del autointerés en la supervivencia al que se subordinaba instrumentalmente todo gesto.

Pero no es solo que las formas amistosas del vínculo humano estuvieran sistemáticamente excluidas de la lógica de los campos. El psicoanalista Bruno Bettelheim, en un temprano estudio publicado en 1944, que refleja tanto su experiencia como su estudio de la de sus compañeros, acentúa que esa imposibilidad de la amistad obedecía a una alteración profunda de la subjetividad de las personas. Bettelheim señala que

los prisioneros vivían, como niños, solo el presente inmediato; habían perdido el sentido de la secuencia del tiempo, eran incapaces de planificar el futuro o de abdicar del placer inmediato en aras de satisfacciones mayores en un futuro cercano. Eran incapaces de establecer relaciones de objeto duraderas. Las amistades se desarrollaban con tanta celeridad como se rompían.⁶

O, por último, Elie Wiesel relata en *Noche*, el aterrador relato de su internamiento y de la pérdida de su fe judía, los consejos del anciano responsable de un bloque a otro internado, Elizer, para hacer posible su supervivencia:

No hay aquí ni padres, ni hermanos, ni amigos. Todos viven y mueren para sí mismos solos. Te daré un consejo: no des tu ración de pan ni tu sopa a tu viejo padre. No hay nada que puedas hacer por él. Y te estás matando a ti mismo. Más bien, deberías quedarte con su ración.⁷

La pérdida de las condiciones sociales, psicológicas y creenciales del vínculo personal en esa constelación negativa de la ausencia de las lógicas estructurales, personales y simbólicas de la relacionalidad, fue analizada por Hannah Arendt como la forma del *aislamiento*, de la separación absoluta entre las personas, que imponían los totalitarismos nazis y soviéticos en las espantosas décadas de los treinta y los cuarenta del pasado siglo. El totalitarismo anula toda socialidad y, consiguientemente, toda humanidad. En nítido contraste con la soledad buscada del pensamiento –cuando nos retiramos a la «soledad sonora» para conversar con «el hombre que siempre va conmigo» y de practicar en y con nosotros mismos el vínculo de la amistad, el vínculo de no odiarnos y de entendernos aún en la discrepancia y la perplejidad que nos acompaña– Arendt hallaba en aquel aislamiento la separación absoluta de las personas, la desaparición de la dimensión de lo interpersonal y de lo político, el espacio donde los siempre-diferentes que somos las personas nos encontramos y nos vinculamos. En los campos, y cabe arriesgarse a generalizarlo a situaciones extremas de violencia y desposesión, cualquier vínculo humano queda disuelto.

6. B. BETTELHEIM: «Behavior in Extreme Situations», *Politics*, March 1944, p. 207.

7. E. WIESEL: *Night*, Nueva York, Hill and Wang, 2006, p. 110.

Pero con ese retrato aterrador de la absoluta negación de lo humano, y con ella de la amistad, parece que hemos afirmado, desde su envés, el vínculo entre amistad y bien, entre amistad y humanidad cumplidas, que subyace al tratamiento clásico de la amistad, aquel que, comenzaba diciendo, quizá se nos haya hecho remoto porque se aleja, si es que no es la inversión absolutamente idealizada, de las condiciones de menesterosidad y daño. Si no era posible la amistad en los campos como los testimonios parecen indicar, o si sólo lo era como forma de resistencia en el mejor de los casos, la negatividad –lo opuesto, como condición, al bien– no es espacio donde pudiera no ya florecer sino ni siquiera sobrevivir el vínculo de amistad y, por supuesto, su goce.

Y sin embargo ¿son las condiciones de los campos y, detrás, las del totalitarismo, el paradigma de una negatividad que destruye el carácter vincular de la condición humana? La respuesta debería ser más radical que lo que la pregunta parece demandar: en tales condiciones extremas, la nuda vida como primera naturaleza y la vida humana como segunda naturaleza, son destruidas. Esa forma de negatividad es, sencillamente, el final. Reiteremos: en la negatividad radical no solo no cabe la amistad, sino la posibilidad misma de lo humano. Tal vez por esa experiencia los supervivientes quedaron marcados sin remisión con las heridas o la culpa al haber vivido ese abismo. No hay en esa negatividad espacio alguno para la moralidad excepto en la única forma que puede reclamar, una forma de resistencia que se resume en el nuevo imperativo categórico de que Auschwitz nunca se repita, por decirlo con las palabras de Adorno. Esta demanda moral se presenta después, y desde fuera, como una pesada y demandante exigencia. ¿Pero no sería acaso vivida ya, entonces y allí mismo, por las víctimas, aunque fuera en las formas de una insolidaria soledad? Acierta Butler cuando indica que ni siquiera en las condiciones de absoluta negatividad el imperativo moral queda abolido. Más bien, podemos añadir, esas condiciones subrayan el carácter de imperativo contrafáctico que tiene toda consideración moral: cuando está, cuando puede estar, siempre está frente y contra los hechos –oponiéndose a ellos. El imperativo moral es una demanda, ante todo, de resistencia. Y más radical cuanto mayor sea esa negatividad de lo real. La amistad que pueda quedar en condiciones de radical negatividad es, pues, si lo es y cuando lo es, una amistad de resistencia y en la resistencia.

Pero al haber puesto ese primer nombre radical, el de los campos, a las condiciones de lo que Butler llama precariedad, pareceríamos habernos alejado de la pregunta por la amistad en condiciones de la cotidiana menesterosidad y precariedad del mundo que habitamos hoy⁸ hasta hacerla imposible, aunque también hayamos constatado la radicalidad moral de los mandatos de oposición y de

8. Que este mundo que habitamos no es el de los campos ni excluye ni olvida que hay formas radicales de negación de lo humano, hasta su destrucción, en las que habitan millones de personas ahora mismo, en las guerras, en las hambrunas. Este texto y sus preguntas se enuncian, ay, desde la perspectiva de los salvados.

resistencia a la negación, de allí y de aquí, de entonces y ahora, de lo humano. Cabe volver a Aristóteles, el primer clásico que anunciaba, para indagar cómo también en otras condiciones no tan absolutas, pero quizá también radicales en otras formas de negatividad, las de la menesterosidad o el infortunio, las del daño y de la pena, aparecen los vínculos humanos y cómo lo hacen. Pero antes es necesaria una nota de atención que no es, se verá, irrelevante. He empleado el término «vínculo» para referirme a la amistad. Me atrevo a traducir así la palabra *philia* que tradicionalmente se vuelca como amistad y, también con frecuencia, como afecto o como amor. Los motivos para ello pueden resumirse en que para Aristóteles el término *philia* abarca un amplio espectro de relaciones humanas en las que se dan –y eso es lo importante– indisolubles e indiferenciables implicaciones personales, emocionales y cognitivas: él suele llamarlas explícitamente afectos y son estructuras de relación que para el griego tienen un fuerte fundamento natural. En los tratamientos de las tres éticas aristotélicas encontramos una gama de formas relacionales que se denominan *philíai* y que abarcan desde las relaciones familiares a las relaciones privadas de los ciudadanos en el mercado y el intercambio y llegan hasta los vínculos de la amistad política o de la amistad cívica. Como si fuera un atento psicólogo social o un perspicaz fenomenólogo, Aristóteles gradúa cada uno de esos sistemas de acción, o niveles o formas de relación y va matizando en qué maneras se produce y se resalta en cada uno ellos el vínculo, y va acentuando diversas dimensiones de los caracteres, de las actitudes y de la psicología de las personas que están implicadas en estos diferentes tipos de afectos.

Pero no se trata sólo de sensibilidad fenomenológica ante la pluralidad de las maneras de la vida humana en sociedad. Es también tópico bien sabido, y de importancia en la historia de la idea de amistad, que, cruzándose ortogonalmente con la gama de esos espacios relacionales de la reciprocidad de los afectos, y atravesándolos a todos, Aristóteles nos propone tres tipos ideales de vínculos que tienen jerarquía normativa: la amistad en el bien, la amistad por interés, la amistad en el placer. Aristóteles construye estos tipos ideales para iluminar las formas, bien de realización o bien de frustración, de ese espectro vincular. No me detendré en esta forma de entender el tratamiento aristotélico de las *philíai* y cómo el cruce entre la antes mencionada descripción de la pluralidad de los afectos y esta de la reconstrucción conceptual y normativa de los tipos ideales del vínculo atiende tanto a la particularidad de cada relación –una sensibilidad descriptiva que se acentúa en la *Ética a Eudemo*– como a su ponderación.⁹ El proyecto de Aristóteles, a caballo entre lo que hoy llamaríamos una psicología, una sociología y una filosofía política, por una parte, y una ética normativa, por otra –una diferencia disciplinar que a él le resultaría extraña y ajena–, es iluminador de la manera clásica de entender tanto la individualidad como las formas

9. Cfr. C. THIEBAUT: *Cabe Aristóteles*, Madrid, Visor, 1988, pp. 143-172.

de pensar lo público, una manera de percepción densa que a su vez nos es tanto cercana como distante. Cercana en muchas de sus reflexiones, pero sobre todo en su capacidad heurística; distante en sus supuestos ontológicos naturalistas, en sus implicaciones jerárquicas –por ejemplo, y señaladamente, en lo que concierne al género y a la esclavitud– y en el orden culturalmente determinada de los tipos ideales que nos propone. Tal vez, no obstante, la diferencia fundamental que nos separa de Grecia sea que nuestra concepción ilustrada y post-ilustrada de la moral, marcada por la universalidad y la imparcialidad, y cualesquiera que sean sus métodos de justificación y sus contenidos, se distancia radicalmente de la metodología fenomenológica y descriptivo-evaluativa del griego, una aproximación que nosotros emplearíamos tal vez solo en la esfera de la vida ética o la eticidad, por decirlo a la hegeliana. Esta distinción misma, entre moral y eticidad, como he dicho, sería incomprensible para el griego, y es uno de los temas de debate en la filosofía práctica de hoy en día que, con frecuencia, quiere deshacer el camino ilustrado. No importa eso ahora, aunque este ámbito de problemas de traducción, de diferencias y cercanías, esté siempre presente en las reflexiones, como la reciente de Alexander Nehamas, cabalmente iluminadora¹⁰ sobre lo que anda implicado en nuestras formas contemporáneas de amistad que han recuperado una percepción de la particularidad de cada vínculo de amistad. Esa singularidad pudo quedar oscurecida no sólo en la idea abstracta de bien y no encontró fácil acomodo en las dimensiones de la universalidad e imparcialidad que, más bien, potenciaron otra forma de vínculo normativo, el de la justicia.

El modelo normativo robusto de amistad es, para Aristóteles, el vínculo en el bien, el que viven y practican los mejores, los virtuosos, y es el que opera aún como paradigma de los lazos de amistad en el imaginario occidental y en no pocas lecturas teóricas contemporáneas de lo que ella sea, como incluso sucede en la interpretación schmittiana que contrapone la amistad con las formas de la enemistad pero que mantiene a aquella en una sólida abstracción equivalente a la del bien.¹¹ La persistencia del nexo entre amistad y bien se mantiene, como veremos, en Montaigne para quien, no obstante, la particularidad de los individuos rompe también el molde de la expectativa social o cultural, como era el que operaba en el modelo clásico de virtud.¹² Pero el bien, como el ser, se dice de muchas maneras y no cabe excluir, entonces, que la amistad se dé también incluso fuera de la virtud, entre los malos –un tema inquietante para el mismo Aristóteles con respecto al cual mantiene no pocas ambigüedades, aunque sostenga que solo en la virtud brilla la constancia, la estabilidad y la capacidad de crecimiento y de

10. Cfr. para estas cercanías y distancias, A. NEHAMAS: «Aristotelian *Philia*, modern friendship?», en B. INWOOD (ed.): *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, vol. XXXIX, Winter 2010, pp. 213-248. También, A. NEHAMAS: *On Friendship*, Nuev York, Basic Books, 2016.

11. Cfr. en este sentido el tratamiento de DERRIDA: *Políticas de la amistad...*

12. No debiéramos olvidar, no obstante, que Aristóteles mismo había reconocido que la amistad de los virtuosos y en la virtud es rara porque escasos son los virtuosos (EN, 1156 b, 24-5).

descubrimiento que atribuiríamos a la *eudaimonía*, el bien ser y el bien hacer que hoy maltraducimos como felicidad.¹³ También la amistad del interés y del placer, aunque nos parezcan incompletas e inestables a la luz de la amistad del bien, son, sin embargo, formas de vínculo en las que se da una forma de afecto y de interés por el otro y, en su nivel, por su bien.

Pero es adecuado para el tema de estas páginas girar la mirada positiva hacia la vía negativa y, así, atender a qué nos dice Aristóteles en lo que concierne a los vínculos amistosos en condiciones de menesterosidad o de infortunio. ¿Cómo puede la amistad, que busca el bien y que es un bien, existir en condiciones marcadas por la pena y el daño? ¿Qué marca imprime ese daño sobre un vínculo que es, no obstante, vivido como bueno? Estas condiciones de menesterosidad hacen que muchas veces Aristóteles deje de lado su robusto modelo normativo y, de manera quizá sorprendente, casi llega a hacerlo irrelevante. En los pocos pasos que se referirán ahora, no aparece la idea de virtud, sino la realidad, quizá más básica e incontestable, del afecto mutuo de la *philia*. Esa realidad del afecto recorre todos los tipos de amistad y, cabe proponer, recorrerá también todas las formas del penar del otro y con el otro, del acompañar al amigo en la menesterosidad del daño. Atendamos a un primer texto. Dice Aristóteles en la *Ética* a Nicómaco, subrayando el carácter transversal de la amistad como sostén de las formas significativas de la vida humana:

Sin amigos nadie querría vivir aunque tuviera todos los otros bienes; incluso los que poseen riquezas, autoridad o poder parece que necesitan sobre todo amigos; porque ¿de qué sirve esta abundancia de bienes sin la oportunidad de hacer el bien, que es la más ejercitada y la más laudable hacia los amigos? ¿O cómo podrían esos bienes ser guardados y preservados sin amigos? *Pues cuanto mayores son, tanto más inseguros. En la pobreza y en las demás desgracias, consideramos a los amigos como único refugio* (EN, VIII, 155 a 4-11) (Subrayado mío, CT).

Esta amistad-refugio, como antes la amistad-resistencia que vimos a propósito de Butler, es una idea potente que forma parte de nuestra experiencia común. ¿Qué nos queda, cuando el mundo quiebra, sino la confianza en los lazos de afecto para sostenernos? ¿Qué nos queda, cuando somos dañados, sino la expectativa y la confianza en que seremos acogidos y curados?¹⁴ Precisamente el carácter transversal de los vínculos de afecto y la fragilidad o menesterosidad de la vida misma –proclive siempre a los envites de la fortuna–, los hace condición

13. El caso significativo al respecto es el problema de si puede darse *philia* entre los «malos». Aristóteles oscila aquí, negándola en el modelo normativo pero reconociéndosela en el nivel descriptivo; ello es la otra cara del reconocimiento de que también la amistad en la virtud recoge el interés y el placer.

14. Así, siguiendo a Antelme, lo presenta con claridad J. CORBÍ: *Morality, Self-Knowledge, and Human Suffering. An Essay on the Loss of Confidence in the World*, Nueva York, Routledge, 2012.

estructural de la posibilidad misma de una vida que busca el bien. También en la *Ética a Nicómaco* medita:

¿Es en la prosperidad o en la desdicha cuando los amigos son más necesarios? En ambas son buscados, pues los desgraciados necesitan asistencia y los afortunados amigos con quienes convivir y a los cuales puedan favorecer, porque quieren hacer el bien. Así pues, la amistad es más necesaria en el infortunio y, por eso, hay necesidad de amigos útiles, pero es más noble en la prosperidad y por eso se buscan buenos amigos porque es preferible, en este caso, favorecer a estos y vivir con ellos. (...) *De aquí uno podría preguntarse si, compartida con el amigo la desgracia, como si se tratara de una carga, hace menor la pena, o no es esto, sino su presencia la que es grata y la conciencia de que se duelen con nosotros* (1171 a 20-20) (Subrayado mío, CT).

Pareciera, pues, que la necesidad de la amistad-refugio o la amistad-compañía es una cadencia de la amistad plena y vemos así que esta forma de pensar la relación entre amistad y menesterosidad vuelve a pivotar, sobre todo y de nuevo, sobre una idea de bien. Existe y se busca la amistad en la fragilidad de la vida, pero la perspectiva normativa de Aristóteles no puede abandonar aquí la primacía del bien, de ser una ética del bien. Por defecto, los conceptos morales operan en ese horizonte. Pero también al final de la cita aparece ya la duda de si no será la mera presencia del amigo –y no la búsqueda común del bien o conjuntamente del bien de cada uno– lo que hace necesaria la amistad. La presencia y la figura del amigo, no obstante, es paradójica: si penamos, queremos que estén, pero también queremos que no estén, precisamente porque nos pesará su propio penar a causa de nuestra desgracia. Así, en la *Ética a Eudemo*, siempre más atenta a los sutiles pliegues de los afectos, indica:

Y algo semejante ocurre también con las desgracias: ya deseamos que los amigos estén ausentes y que no sufran (...), ya pensamos que es más agradable para ellos estar presentes. Y la existencia de esta contradicción es completamente racional, pues esta situación se presenta a consecuencia de lo que hemos dicho, y también porque evitamos generalmente contemplar al amigo que sufre o que está en una mala situación, como lo hacemos en nuestro propio caso; pues ver a un amigo es una de las cosas más agradables por la razón mencionada, e incluso verlo enfermo si uno también lo está (EU, 1246 a 10-17).

Pero si estos pasos han fijado hasta ahora la atención en nuestra condición sufriente, empieza a aparecer, en un pliegue descriptivo más, la sensibilidad ante el amigo doliente, hacia él y desde él. La siguiente cita acentúa ahora un cierto pudor al compartir la fragilidad humana, un pudor que está marcado por una concepción de la virilidad que parece tener –decimos ahora nosotros– fecha histórica de caducidad (aunque de ello nuestra cultura se haya dado cuenta con siglos de retraso):

es doloroso ver al amigo afligido por nuestras desgracias, porque todo hombre evita ser causa de dolor para los amigos. Por eso los hombres de naturaleza viril evitan compartir sus penas con los amigos, y si no son muy insensibles al dolor no pueden soportar la pena de aquellos, y, en general, no admiten compañeros de duelo, porque ellos mismos no están inclinados al dolor; en cambio las mujeres y los hombres semejantes a ellas se complacen en tener otros que se lamenten con ellos y los quieren como amigos y compañeros en el dolor (EN, IX, 1171 b 6-13).

No he querido ocultar esta cita aunque parezca caer ya víctima de irredimibles sesgos de género; pero también notemos que se acentúa en ella una razón o un principio de la amistad que complementa su carácter de refugio: no queremos, no quisiéramos, que nuestra pena fuera causa de la pena del amigo. Las situaciones de menesterosidad invierten, y refuerzan en esa inversión, la reciprocidad que antes se daba en el bien y que en estas nuevas condiciones aparece como la atención cuidadosa hacia el otro. La necesidad de la amistad en momentos de negatividad, le llevan a Aristóteles, tal vez, a una consideración en la que el vínculo no es ya el del bien buscado sino el de la pena compartida. Con una nueva mirada, la amistad-refugio se va a tornar en un nuevo tipo –que cabe añadir a los dos anteriores, el de la resistencia y el del refugio–: el que cabe llamar el desnudo vínculo en la pena.

Consideramos, también, que es *philia el penar con el que pena, por ningún otro motivo que su dolor* (no como cuando, por ejemplo, los esclavos se duelen con sus amos cuando éstos sufren porque entonces los amos son duros con ellos, y los esclavos se duelen por ese trato y no por los amos mismos) como sucede con lo que las madres sienten hacia sus hijos y los pájaros que comparten la pena de sus semejantes. Pues el amigo quisiera, si fuera posible, no solo sentir pena junto a la pena de su amigo, *sino sentir la misma pena*, como por ejemplo, *sentir sed cuando él siente sed*, y si no, sentir una pena lo más parecida posible (EU, 1240 a 33-35) (subrayados míos, CT).

Esta última cita, que subraya y acentúa una percepción ya apuntada en las citas anteriores, es sorprendente por varios motivos. No solo se ha invertido o ha obviado la primacía del bien como requisito del vínculo amistoso, sino que se ha invertido, también, la dirección del afecto. Hasta ahora las citas o bien operaban en abstracto, en una perspectiva de tercera persona, objetiva, o bien explicaban los motivos de un doliente para buscar el refugio de la amistad aunque la duda ante el hecho de que el amigo se doliera apuntaba ya a lo que aquí ahora se dice. La depurada sensibilidad de Aristóteles le lleva a fijarse en la perspectiva de quien atiende a quien padece, en la actitud de compañía y de cura. Ahora el amigo quiere, como un vínculo de afecto que llega a la médula de la relacionalidad humana, vivir el mismo dolor de quien pena. Y notemos también cómo han variado las imágenes: desde el vínculo de los amigos varones, casi en un modelo

hoplita, militar, callando sus dolores, al acogimiento de la madre hacia su hijo doliente o –sorprendente, bellamente– al dolor compartido de los pájaros.¹⁵ No ya es la pena propia que busca refugio, sino la pena ajena que se hace propia. No es, veremos ahora en Montaigne, la muerte propia y el cuidado de sí preparándola, sino la muerte del amigo; de la misma manera que nuestra propia muerte lo será para otros. Es la pena y la muerte del otro concreto, particular, irremplazable; como lo seremos cada uno de nosotros para otros, concretos, particulares, irremplazables.

La amistad-resistencia, la amistad-refugio y éste tercero que he llamado el desnudo vínculo en la pena responden a la pregunta que inicialmente formulaba, ¿cómo pensar conjuntamente el goce de la amistad y el penar en la menesterosidad? Y he apuntado que quizá la condición menesterosa de los seres humanos nos aleja de la primacía o de la prioridad de la búsqueda del bien para comprender los vínculos humanos y nos acerca a percibir la menesterosa fragilidad para encontrar en ella el lugar de los vínculos de afecto y de reciprocidad. En efecto, tal vez lo importante no es ya cómo en condiciones de precariedad pueda persistir el bien –como en la amistad-refugio o incluso en la amistad-resistencia– sino si en nuestros conceptos de la amistad y de sus bienes no anida ya, dada la frágil menesterosidad de la condición humana y dadas las condiciones depredadoras del capitalismo, una negatividad ante la que esos mismos bienes de la amistad se enfrentan y que, como la imagen invertida de lo negativo, se presentan como horizonte del goce y del encuentro. Se podrían explorar diversas formas en las que encontraríamos una pista para esta consideración. Un ejemplo de la amistad-resistencia, que no cabe aquí desarrollar, es el de la fraternidad del proletariado, la de los subalternos o la de los desposeídos frente al capitalismo de los tres últimos siglos, a pesar de las reticencias –creo que no del todo acertadas– de Derrida o de Arendt a ese concepto de fraternidad dados los sesgos biológicos, naturalistas y familiares que puede arrastrar. Quizá Derrida y Arendt obvian que la fraternidad moderna es desde el dieciocho ya un concepto político, potencialmente inclusivo y cosmopolita, un concepto en el que aquellas peligrosas raíces naturalistas han sido resignificadas como forma de resistencia de y en la segunda naturaleza humana, por emplear las palabras de Marx.¹⁶

15. No he hallado en los tratados naturales ulteriores referencias a esta consideración, aunque en *Pol.* 1253 b 7 ss. se indica que los animales se dan señales mutuamente sobre su pena, una pena que es biológica y que carece de las nociones de bien, mal, justicia o injusticia. ¿Se incluirá a las madres en esta forma de *philia* por su carácter «biológico»? Tal vez no, si recordamos que Aristóteles incluye también las relaciones paterno-filiales en ese vínculo.

16. Cfr. M. BORREN: «Arendt and Derrida on Friendship and Political Community», cap. 5, en *Amor Mundi: Hannah Arendt's political phenomenology of the world*, Ph. D. Thesis, s. l., Instituut voor Cultuur en Geschiedenis, 2010, con referencias básicas a las obras de Derrida y de Arendt relevantes. Sobre el concepto político de fraternidad: A. DOMÉNECH: *El eclipse de la fraternidad. Una versión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004.

Pero acudiré a otro caso en el que cabe hallar algún significado más del vínculo de la pena al que apuntaba la última cita de Aristóteles. Es el del segundo clásico que anticipaba, Michel de Montaigne, cuyo relato de una amistad sin parangón, la que disfrutaba con Étienne de La Boétie, quizá el retrato más preciso y sublime de la amistad moderna –ya no de la plural *philia* aristotélica–, una amistad signada por la absoluta particularidad –«porque él era él, porque yo era yo»– o por la irremplazable ipseidad de cada uno de los amigos, muestra en su mismo centro la más radical de las menesterosidades, la de la muerte y la de las palabras que nos deja la experiencia de la muerte del amigo. Hay dos conocidos textos de Montaigne sobre los que quisiera llamar la atención. El primero es la carta que le dirige a su padre relatando la muerte de Étienne de La Boétie¹⁷. El segundo es el bello y hondo capítulo 27, «La amistad», en el centro del primer tomo de *Los ensayos*.

Montaigne había publicado ya la traducción de la *Teología Natural* de Ramón Sibiuda que le había encargado su padre cuando hace pública la carta mencionada y que quizá sea el primer ejemplo de discurso sobre los más hondos, y a veces escondidos, motivos que luego aparecerán en *Los ensayos*. El relato detallado de los últimos días de La Boétie, de esta muerte antigua y ceremonial, conmueve por el cuidadoso, atento, acercamiento final de Montaigne a su amigo. La carta es el relato de una pérdida –un término que se repetirá en otros pasos de Montaigne, como rondándole– que se nombra una y otra vez en oposición a la presencia junto al lecho que se está retratando. En otros momentos, como en un fragmento también conmovedor del *Diario de Viaje*, Montaigne refiere cómo se apena a causa de un repentino recuerdo de la ausencia, como si La Boétie fuera el centro ausente que ahora, siempre, se hace presente en el texto; y como si el texto, el relato de *Los ensayos* o el relato del viaje, fuera la forma de hacer presente siempre lo que ya nunca será, lo ausente por la muerte. La carta a su padre contiene, entre otros, dos momentos o temas que son especialmente importantes para lo que aquí se aborda. Empezaré por el momento político para luego apuntar lo que cabría llamar un momento retórico, el de la fuerza que construye el texto. Cuenta Montaigne cómo La Boétie reclama junto a su lecho la presencia del hermano de Montaigne, Thomas de Beauregard, quien a la sazón era una de las figuras significativas del movimiento hugonote, uno de los partidos de la terrorífica guerra de religión que estaba asolando el cercano sudoeste francés. Montaigne vive esa guerra civil y fratricida –y nunca más adecuado este adjetivo– con un pesar contenido que aparece en diversos momentos de *Los ensayos*. En la carta, Montaigne apunta con cuidado las palabras que La Boétie le dirige a Beauregard:

17. Cfr. J. STAROBINSKI: *Montaigne en mouvement*, París, Gallimard, 1993, pp. 82-136; P. DESSAN: *Montaigne: a Life*, s. l., Princeton University Press, 2016, pp. 117-123; F. RIGOLOT: «Montaigne's Purloined Letters», *Yale French Studies*, núm. 64, Montaigne: Essays in Reading (1983), pp. 145-166.

No pretendo conmoveros en esta situación, pues a nadie le pediría nunca que diese un solo paso en contra de sus convicciones, pero (...) os ruego que no seáis demasiado colérico en adelante, que huyáis de los extremos, que os acomodéis en la medida, que no forméis un bando propio y aparte (...) Habéis sido testigo de cuántas ruinas han ocasionado en este reino tales disputas. Y os aseguro que todavía pueden sobrevenir desastres mayores.

Estas palabras de La Boétie suelen interpretarse como una reconvencción para que Beauregard abandonase el bando hugonote y para que regresara al seno de las creencias católicas de su familia. Tanto él, como Montaigne mismo, mantuvieron claras distancias con la reforma aunque Montaigne adoptaría después una política de tolerancia y fomentara la libertad de culto como una manera de evitar «los desastres mayores» a los que había hecho alusión La Boétie. El hecho mismo de que Montaigne, contra sus primeros planes, decidiera no proseguir con el proyecto de insertar en *Los ensayos* el tratado de *La servidumbre voluntaria* de La Boétie y lo sustituyera, en la primera edición de ellos, por sus sonetos, y ello a causa de que el tratado de La Boétie se había convertido en uno de los textos de referencia de los hugonotes, atestigua también esas reticencias hacia la reforma. Pero parece más sugerente interpretar las palabras de La Boétie como una apelación a lo que Judith Shklar ha subrayado como el mensaje político central de Montaigne. Es oportuno detenerse un momento en ello porque es significativo para la cuestión que tratamos.

Shklar titula uno de sus más iluminadores trabajos «Anteponer la crueldad», anteponer el rechazo de la crueldad, como lo que propone es un lema motor del pensamiento de Montaigne. Éste, en *Los ensayos* dirá que «odio cruelmente la crueldad» y quizá podamos percibir en la admonición de La Boétie un anticipo de ese acendrado rechazo. La anteposición del rechazo de la crueldad implica dos cosas: en primer lugar, sugiere Shklar, apunta a un desplazamiento –tal vez el mismo que veíamos ya en la cita final de Aristóteles respecto a la amistad desnuda en la pena– desde la perspectiva del agente a la del paciente de las acciones, un desplazamiento que, contra las lecciones de Maquiavelo –para quien lo importante en el ejercicio de la política es la propia fortaleza, la propia *virtú* del soberano–, fija la atención más bien en quien es objeto de esa acción política y sufre su resultado. Es como un eco de la reflexión socrática, tal como nos la relata Arendt para atender a una posible reflexión sobre el mal, según la cual es «mejor padecer la injusticia que cometerla» o, en el campo de la violencia política, atender no a los motivos de quien la ejerce sino al padecer de quien la sufre. El rechazo de la crueldad implica disolver o borrar el privilegio de la perspectiva del cruel que solo ve su acción desde sus propias motivaciones y la mirada se desplaza, como único lugar ya normativamente posible, a lo que ahora llamamos el lugar o la experiencia de la víctima. Podemos ver esa estrategia o ese modo intelectual en muchos lugares de *Los ensayos*: atender a los actos desde el punto de vista del otro, hacerse «compañero del dolor» del que pena, como cuando Montaigne percibe la colonización de América dándole la voz a los conquistados. La lección política

–antimaquiaveliana– disuelve, también, el punto de vista según el cual nuestra identidad se define por la de aquel que nos violentó o a quien agredimos. Le da la vuelta a la idea schmittiana –si se permite el salto histórico– de que la relación amigo-enemigo fuerza a pensar en la prioridad ontológica de éste para definir, por contraposición, el espacio de la amistad.¹⁸

Mas solo es posible esa inversión si le suponemos, como creo que aparece en Montaigne, una prioridad, de nuevo existencial u ontológica, a la menesterosidad de la condición humana. Como hiciera en otros momentos respecto a Levinas, Butler, en el texto antes recogido, cita a Roberto Esposito en su libro *Communitas* en ese preciso sentido:

Lo que los seres humanos tienen en común, lo que les hace iguales más que cualquier otra cosa, es su capacidad generalizada de poder ser matados: el hecho de que cualquiera puede ser muerto por cualquier otro. Esto es lo que Hobbes percibe en las oscuras profundidades de la comunidad; así es como interpreta la indiscifrable ley de la comunidad, que la *communitas* lleva consigo el don de la muerte.¹⁹

No obstante, no creo tampoco que sea esa la ley de la comunidad, a no ser que suscribamos el supuesto hobbesiano (o maquiavélico o schmittiano) de que toda comunidad se define agónicamente entre la muerte sufrida y, potencialmente, la muerte causada. Pero es cierto que la susceptibilidad de ser dañado, que es una condición pre-política existencial, y que puede adquirir o no la forma comunitaria, está en la base de la posibilidad misma de la política. También, entonces, a la base de toda tarea vincular; también a la base, incluso, de la *philia politiké*, del vínculo de los ciudadanos.

Acompañar y atender la menesterosidad de la vida cívica se muestra ya en la carta de Montaigne sobre los últimos días de La Boétie que comentamos. Como si ese momento de duelo fuera su metonimia. Acompañar la muerte del amigo, atenderla, elaborar los significados de esa pérdida y de esa ausencia reclama declinar –nominativo, acusativo, genitivo, dativo, ablativo—y ponerle nombres a la menesterosidad y articular el discurso sobre ella, darle palabras, contextos, para saber de qué maneras se establece como percepción central, casi diría ontológica, de lo que es la condición humana. Una de las formas de esos nombres es el que acabamos de ver, el del rechazo de la crueldad como actitud no ya solo en la política sino en el mero vivir. Pero hay más formas o motivos, como el del segundo momento retórico que anunciaba, el de la escritura y su fuerza o impulso.

18. Me temo que discrepo aquí también de la lectura con la que Derrida reconoce la fuerza definitoria de lo político en los argumentos de Carl Schmitt, para quien la amistad se define ontológicamente por la oposición amigo/enemigo. Esa fuerza, que genera lo político mismo (y ante la que Derrida opone la promesa de otra forma de comunidad), procede de una «catástrofe» en la historia de la amistad que había anticipado Nietzsche. Cfr. *Políticas de la amistad...*

19. R. Esposito, *Communitas*, Stanford, Stanford Univ. Press, 2010, p. 13.

En la carta ese momento es el que apunta a la inacabable tarea de *Los ensayos* cuya lectura puede quizá proponerse entonces como una lección de los vínculos humanos en condiciones de menesterosidad. Montaigne concluye el relato de la muerte de La Boétie, un relato que se le dirige –un hecho que es de subrayar– a la figura que encarna la segunda gran pérdida que recorre *Los ensayos*, la del padre, con estas palabras:

Justo en ese momento [final] empezó a rogarme y a suplicarme con una solicitud extrema que le *hiciera un lugar*. Me asusté al pensar que su mente podía estar dañada irremediablemente. Le regañé con dulzura (...) Pero no me atendió y en lugar de resignarse, redobló sus ruegos: «¡Hermano, hermano! ¿Me niegas, pues, un lugar?» Siguió insistiendo hasta que me obligó a recordarle que puesto que tenía un cuerpo, y que todavía respiraba, ya ocupaba un lugar. Me respondió: «Es cierto, es cierto, pero *no es el que necesito* y, en cualquier caso, ya no me queda ser». (...) Una hora después como mucho le escuché como me llamaba una o dos veces, y después exhaló en un profundo suspiro su alma a Dios. Eran las tres de la madrugada del miércoles 18 de agosto del año 1563; había vivido treinta y dos años, nueve meses y siete días. (Subrayado mío. CT).

En el ámbito de las cuestiones que tratamos, no es idea nueva en la crítica que *Los ensayos* no solo declinan, nombran, las formas del rechazo de la crueldad sino que también, callada y veladamente, construyen el lugar que La Boétie demandaba. Montaigne no le promete a La Boétie darle un lugar, no responde a su demanda de esa manera. No aplaza el cumplimiento de ese ruego. Más bien, su respuesta se va descubriendo como su misma escritura, la de los *Ensayos*. «Desde el día que le perdí (...) no hago más que arrastrarme lánguidamente» dice en el capítulo de «La amistad».²⁰ En ese capítulo, y como exponiendo a la mirada pública su propio trabajo de duelo, Montaigne describe una forma superior de amistad que quizá solo pueda tejerse desde el lugar de la pena y de la ausencia, desde la ausencia que ha dejado la muerte. Si leemos sus palabras como articuladas desde esa pena, percibimos una forma de respuesta a nuestras preguntas iniciales y, de manera sorprendente, como si elaborara y radicalizara el desnudo vínculo de la pena al que –rompiendo tantas expectativas incluso propias– nos encaminaba Aristóteles. El capítulo sobre la amistad intenta infructuosamente, una vez y otra, describir el vínculo con La Boétie. Años después, Montaigne regresa a su mismo texto ya publicado y añade a mano, en el ejemplar de Burdeos, palabras que intentan aprehender lo que no puede describir. Porque la amistad, como ha señalado acertadamente Nehamas, ya nuestra forma moderna de amistad, se escurre por su particularidad entre las líneas del discurso y entre la maraña de formas difractadas en la que nos construimos por y en nuestros vínculos. Así, escribe:

20. MONTAIGNE: *Los ensayos*, I, 27, trad. de J. Bayod, Barcelona, Acanilado, 2007, p. 259.

Fue no sé qué quintaesencia de toda esta mezcla lo que, captando mi entera voluntad, la llevó a hundirse y a perderse en la suya *lo que, captando su entera voluntad, la llevó a hundirse y perderse en la mía, con un afán y empeño semejante*. Digo «perderse» de verdad, sin nada que nos fuera propio, ni que fuera suyo o mío.²¹

Y,

Si me instan a decir por qué le quería, siento que no puede expresarse *más que respondiendo: porque era él, porque era yo. (...) Nos buscábamos antes de habernos visto y por noticias que oíamos el uno del otro, las cuales causaban en nuestro afecto más impresión de la que las noticias mismas comportaban, creo que por algún mandato del cielo. Nos abrazábamos a través de nuestros nombres.*²²

La particularidad inaprensible de cada uno de los amigos, camina en paralelo con la particularidad de la menesterosa fragilidad que constituye la condición humana: *cada* realidad menesterosa, *ese* amigo doliente. El vínculo de la pena es, así, el vínculo de los menesterosos, de los frágiles, tanto en lo público como en lo privado y en lo íntimo. En esos espacios diferentes el vínculo se construye de maneras diversas y tiene diversas cadencias, pero en todas muestra nuestra quebradiza naturaleza y su irredimible, y no resumible, particularidad. El bien, o la virtud, que desde Aristóteles hasta el mismo Montaigne, enmarcaba la tradición de los pensamientos sobre la amistad, es tal vez una abstracción necesaria, casi en el límite de lo que puede ser pensado o resumido como condición estructural de la relacionalidad que nos hace personas. La amistad y la justicia son, así, virtudes relacionales enmarcadas, en esos momentos clásicos, bajo aquella abstracción de la idea de bien. Pero, como estaba sugiriendo, el daño y la pena –quizá, también, formas genéricas de pensar lo que también llamamos condición menesterosa, o precaria, de lo humano– nos traen a una particularidad no definible, la que al final se concreta en el *nombre propio* del amigo y en *su* condición doliente, la relacionalidad misma: no definible porque no puede ya pertrecharse o esconderse en la generalidad de la idea de bien –o en las ideas subsiguientes de las virtudes o de los papeles de cada cual en la vida social vincular– para poderse pensar.

Concluamos el apunte aquí sólo esbozado. Se habrá notado que he ido empleando el término goce cuando me refería a los vínculos de la *philía*. El término goce es de Montaigne mismo –su *jouissance*, presente en mil formas y contextos en *Los ensayos*. El goce lo es en un bien, y él mismo es un bien, y ello no debe ser olvidado; pero quizá solo podamos gozar ese goce, o alcanzar su significado, desde la vía negativa, aquella que ha percibido, en la médula de nuestra comprensión relacional con los otros, que solo florece entre negatividades o en la conciencia de su posibilidad. Erraríamos, y mucho, o mostraríamos que solo es-

21. *Ibid.*, pp. 251 s. (en cursivas los añadidos del ejemplar de Burdeos).

22. *Ibid.*, pp. 250 s. (en cursivas los añadidos del ejemplar de Burdeos).

tamos al comienzo del camino –un comienzo, bien es cierto, que casi ni requiere el pensamiento dada la mera fuerza de la vida que promete–, si pensáramos que los gozos del encuentro en la pluralidad de nuestros vínculos pueden darse sin saber, en nuestra carne y en nuestra mente, que lo bello es frágil y concreto y que nace en el terreno de lo contingente y lo menesteroso. (Como sucede en esa recurrente figura en la que recalca una vez y otra Aristóteles para explicarse a sí mismo cómo podía discrepar de su amigo y maestro Platón: la rosa blanca no lo es menos porque sólo dure unos días y no sea eterna.) Más bien, no es descaminado pensar que precisamente porque lo bello y lo bueno son menesterosos y contingentes permiten e incitan el goce y el descubrimiento. La amistad ilumina el daño y la pena –como resistencia, como refugio, como el encuentro con el otro y la otra concretos, particulares– y ahí anticipa y promete lo que sea lo otro del daño y la pena, como su clausura o como su acompañamiento. Cosa distinta, y crucial a otros respectos, es el olvido de la menesterosidad a manos del gozo de la vida. Pero esta reflexión, quizá sobre todo nietzscheana, era tarea distinta a la búsqueda aquí bosquejada.

.....
 CARLOS THIEBAUT (Madrid, 1949) es catedrático de Filosofía en la Universidad Carlos III de Madrid. Su libro más reciente, con Antonio Gómez Ramos, es *Las razones de la amargura: Variaciones y tientos sobre el resentimiento, el perdón y la justicia* (en prensa). Datos de contacto: Facultad de Humanidades, Comunicación y Documentación. Universidad Carlos III de Madrid. C/ Madrid, 126. 28903 Getafe (Madrid).