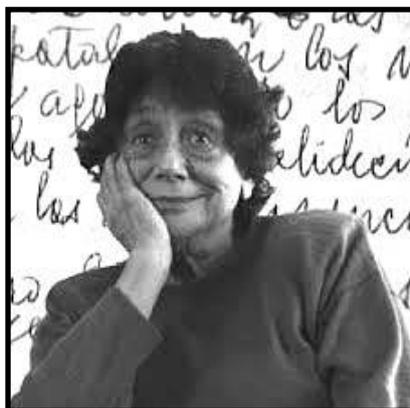


Formas del reconocimiento mutuo en la poética de Olga Orozco

Paola Ambrosoni (UCA)

Resumen: Esta comunicación incorpora la noción de reconocimiento de Paul Ricoeur (que implica no sólo *philia*, sino también *éros* y *agápe*) al análisis de la poesía de Olga Orozco. En ella, argumenta, la experiencia de la propia corporeidad y del cuerpo de los otros pueden entenderse como forma ampliada de *philia*, que sirve de base, en clave poética, a una ética para nuestros días.

1. ¿Por qué Olga Orozco?



Olga Orozco fue una poeta argentina contemporánea, muy reconocida nacional e internacionalmente. Nacida en 1920 en Toay, La pampa y fallecida en Buenos Aires en 1999. Escribió 10 poemarios y dos libros en prosa, además de unos pocos ensayos y una obra de teatro. Se la suele inscribir dentro de la llamada “generación del 40”, aunque ella gustaba diferenciarse de la tendencia surrealista de su época, asegurando “nunca hice automatismo, ni poemas subconscientes. Todo lo contrario: he escrito poemas de gran coherencia, muy contruidos, muy orgánicos” (Orozco, 1999). Su obra es de una densidad inusual, atravesada por inquietudes existenciales, que expresa una profunda búsqueda de la identidad propia y de la unidad perdida con lo divino.

Sobre el final de su estudio VIII en *La metáfora viva*, Ricoeur (1977) señala la diferencia y la proximidad entre pensamiento y poesía. Su intención es, por un lado mostrar la posibilidad de enriquecimiento mutuo de ambos modos del discurso, gracias precisamente a la diferencia que los separa. Por el otro, salvar la autonomía del quehacer filosófico frente a quienes caen en la tentación de subsumirlo dentro del lenguaje poético.

Lo que se dice haciendo poesía y lo que se dice pensando nunca son cosas iguales; mas en ocasiones son lo mismo [...] Esto puede ocurrir cuando la poesía es sublime y el pensar profundo. (Heidegger, 2005 p 27)

Heidegger lo dice respecto de Rainer María Rilke, yo lo propongo respecto de Olga Orozco, ya que creo que en su obra se da esta maravilla, de la “poesía sublime” y el “pensar profundo”. Tanto por la hondura del contenido como por la belleza de la forma, su lenguaje poético es una cantera de la cual podemos extraer preciosas intuiciones. No todos los poetas ni todas sus obras logran poner en diálogo poesía y pensamiento. Pero me animo a afirmar que Orozco se inscribe dentro de lo que llamaríamos los grandes poetas, aquellos que saben “incidir creativamente sobre una posibilidad escondida en las entrañas mismas del Ser” (Mandrioni, 2008, p.24).

Por todo lo dicho, propongo intentar la exégesis de algunos de sus poemas desde la obra de Paul Ricoeur *Caminos del reconocimiento*. Creo que la reflexión del filósofo francés sobre el reconocimiento de sí y el reconocimiento mutuo, una de cuyas formas es la *philia*, puede ayudar a interpretar los poemas, dejándose al mismo tiempo iluminar por la riqueza de las imágenes y el valor simbólico del lenguaje poético.

2. El reconocimiento de sí a través de la experiencia del propio cuerpo

Museo Salvaje es un poemario publicado en 1974. Se trata de una obra que tiene al cuerpo como eje temático, en la que conviven sentimientos muy variados al respecto. Sorprende al lector un amplio arco que va desde el extrañamiento hasta cierta admiración sincera y maravillada. Cada poema es un itinerario lúdico, metafórico y creativo que explora cada parte del cuerpo, como si el yo lírico se mirase en un espejo de aumento. Para Orozco, que parte de una mirada de fuerte desprecio por el cuerpo como obstáculo, este libro es un rodeo inevitable hacia la aceptación de la propia condición encarnada.

Si bien Ricoeur no tematiza en su obra el reconocimiento del cuerpo propio, lo da por supuesto. En su fenomenología del hombre capaz, las capacidades de decir, de hacer, de responder por los propios actos, etc., están ancladas en un cuerpo, único modo humano de estar en el mundo. Es por eso que este poemario en especial ilustraría el comienzo de la búsqueda del reconocimiento de sí misma de la autora.

Es de subrayar que, en este ejercicio de auto-reconocimiento, la voz lírica descubre en el cuerpo la presencia de la conciencia propia, “un metro sesentay cuatro de estatura sumergido en la piel, lo mismo que en un saco de obediencia y pavor. Cautiva en esta piel [...]” (Orozco, 2013,

p.179), pero también algo más. En el poema dedicado al corazón, por ejemplo, pregunta: “¿y el corazón de quién?” [...] “¿de quién sino de todas las remotas criaturas que prolongan tu credo, sin saber;” [...] “¿de quién sino de quienes escarbaron en ti, con uñas y con plumas, un lugar a su imagen y a su tan pasajera semejanza?” (Orozco, 2013, p.167) Claramente se intuye aquí la inevitable presencia de la alteridad en el proceso de constitución de la identidad propia. En el centro más vital del yo, en el corazón, allí aparecen los otros.¹ Este rasgo del reconocimiento de sí mismo, que siempre se conjuga con el reconocimiento de los otros, será la piedra sobre la que se va a apoyar la teoría del reconocimiento mutuo (Ricoeur, 2006 p.125-126)

Volviendo al tema del cuerpo, se advierte en los poemas escritos por Orozco veinte años después de *Museo Salvaje*, una superación de algunos viejos enconos o resentimientos, que deja lugar al reconocimiento de la propia corporeidad como constitutiva de la identidad. “Himno de alabanza” pertenece a los últimos poemas, publicados póstumos. El sólo título ya nos habla de un registro propio del *agape*: “lo festivo del don es, en el plano de la gestualidad, lo que es, por otra parte, el himno en el plano verbal” (Ricoeur, 2006, p.307). Se trata en este caso de un himno que se canta en agradecimiento por los dones recibidos en la vida, y en especial por el propio cuerpo. Es visible el cambio de perspectiva. No sólo la aceptación, sino el agradecimiento, que según Ricoeur es, junto con el perdón, uno de los gestos del reconocimiento por excelencia.

Te agradezco estos ojos que se agrandan para ver
tu escritura secreta en cada piedra,
esta boca con el sabor de *siempre, tal vez y nunca más*,
las manos y la piel donde arrojan su aliento los emisarios de territorios invisibles,
El perfume de la estación que pasa, su ráfaga hechicera ceñida a mi garganta
Y el reclamo insistente del sonido que atruena con el cuerno para las cacerías,
¡Ah, sentidos, mis guardianes insomnes,
Refugios instantáneos en un mundo improbable y sin fondo como yo!
Desde lo más profundo de mi estupor y mi deslumbramiento yo te celebro,
cuerpo, suntuoso comensal en esta mesa de dones fugitivos,
a ti, protagonista de paso en cada historia del amor que no muere
intermediario heroico en todas las batallas de la tierra y el cielo,
tú, mi costado de inevitable realidad[...] (Orozco, 2013 p. 441-442)

Tal vez sirva para ejemplificar esta evolución, este avance hacia el reconocimiento de sí, la comparación con algunos de los poemas de *Museo Salvaje*. Los mismos ojos que aquí se dice que

¹ Podría relacionarse este poema también con la experiencia del trasplante de corazón sufrido por el filósofo francés Jean Luc Nancy, relatada en *El intruso* (2006) trad. Margarita Martínez, ed. Amorrortu.

“se agrandan para leer tu escritura secreta en cada piedra”, eran allí, “la ciega condena de estos ojos que me impiden mirar, y que sólo atestiguan la división debajo de estos párpados” (Orozco, 2013, p.176). Respecto del cuerpo sexuado, de la posibilidad de la donación de sí en el amor, hay una enorme distancia entre haber dicho, en *Museo Salvaje*: “El sexo, sí. Más bien una medida. La mitad del deseo, que es apenas la mitad del amor” (Orozco, 2013 p. 178). Y decir en cambio en uno de los *Últimos poemas*:

[...] pero cuando dos cuerpos elegidos para el amor se buscan y se encuentran,
cada cuerpo es entonces una respuesta exacta para cada pregunta del deseo
y la carne vertiginosa asciende por el revés de la caída,
y es delirio de fuego y alabanza, un aluvión de soles
hasta precipitarse en el suspenso donde se vuelan juntas las dos almas
y hay un solo aleteo enamorado contra las puertas de la eternidad.
(Orozco, 2013 p.439)

Queda entonces abierto, a partir de aquí, el camino hacia lo que Ricoeur llama el reconocimiento mutuo. Este puede darse y de hecho se da, sostiene el filósofo, en estados de paz, en un plano pre-jurídico y bajo los nombres que los griegos usaron para el amor. En el caso arriba citado, amor erótico, pero en sentido amplio, también de amistad (*philia*) o de sobreabundancia (*agápe*) (Ricoeur, 2006).

3. *Eros, philía y agápe* en algunos poemas de Orozco

Siguiendo el recorrido propuesto por Ricoeur, es necesario inscribir el reconocimiento de sí en el ámbito de la mutualidad, si no queremos que este quede mutilado. Sólo allí puede alcanzar su grado pleno. Y sobre todo bajo las formas de la gratitud y el perdón, donde no hay equivalencia posible entre lo recibido y lo dado a cambio: ya sea por imposibilidad de retribución, implicada en el agradecimiento, como por el olvido de la ofensa, que corta la cadena de la venganza y engendra el perdón. Propongo traer aquí algunos poemas de Orozco que podrían ser tomados como ejemplos del reconocimiento mutuo.

Me refiero, para nombrar uno, al poema dedicado a la abuela de la autora, en *Últimos poemas*, titulado “*Había una vez*”. Allí la voz poética recuerda la infancia como un momento especialmente habitado por la presencia de esa abuela prodigiosa, que llenaba de magia con sus cuentos la vida de la hablante, cuando niña. Recuerda que la abuela repartía premios y castigos. Recuerda también que perdonaba, y le pide “perdón por los bienes perdidos, por los pasos no

dados”, “por la fe inquebrantable y traicionada”. Sobre el final, le pide, “para cuando recorra la real eternidad”,

un espacio de luz a la medida de un sueño perdurable”, y agrega: “podrás *reconocerme* por mi color de invierno neblinoso/tengo las mismas manos ahuecadas para guardar el vaho de los mejores años y los húmedos ojos siempre nuevos, para cada milagro (Orozco, 2013 p. 439).

Se otorga como un don el reconocimiento a la abuela, en una bellísima y emotiva descripción de los rasgos de su identidad, y a su vez se pide el reconocimiento a partir de alguna señal de la identidad propia,² que se inscribe en el cuerpo. En las manos y en los ojos de este cuerpo, que claramente no es el mismo de cuando la hablante era niña, pero mantiene los rasgos de su “ipseidad”.³

Otro modo de reconocimiento en el marco de la *philia*, se deja ver en el poema “Tú, la más imposible” dedicado a Yola, la hermana de Olga, en ocasión de su muerte. Allí se recuentan momentos compartidos de la infancia y la memoria de la poeta evoca la vida de la hermana entrelazada con la propia. Celebra lo vivido y sufre el dolor de la separación: “Quiero partir en dos lo indivisible/ pero entonces se desmorona el mundo, se me desteje todo el universo/ [...] ahora soy yo sola para toda la pena” (Orozco, 2013 p.395). Se intuye aquí la dimensión constitutiva, de la *philia* al reconocer la importancia de la existencia de la hermana en la configuración del mundo personal de la hablante, como también su virtud fraternal y amical para compartir las penas haciéndolas más livianas.

En la misma obra⁴ se inscribe uno de los más bellos poemas de Orozco, dedicado a su marido Valerio, fallecido en 1990. Es notable cómo se describen los rasgos del reconocimiento mutuo en el marco del amor de pareja. No se trata de un caso de amor puramente erótico, sino que supera ese interés en la benevolencia mutua, más elevada. Cuando un ser siente que otro confirma su existencia, cuando el grado de aceptación es tal que uno puede mirarse en el otro y verse “más desnudos que nunca”...

[...]y hasta quizá podríamos nombrarnos con los últimos nombres,
esos que solamente Dios conoce,
y descubrir los pliegues ignorados de nuestra propia historia

² Como en el caso de Ulises citado por P. Ricoeur, cuando la nodriza lo reconoce por su cicatriz, (ob.cit, pp 104-105) aquí una vez más aparece una marca o señal para el reconocimiento. Pensemos que la abuela no ve a la nieta desde su propia muerte y ésta, no pudo permanecer idéntica en el sentido del ídem, pero sigue siéndolo en su ipseidad.

³ Otro pasaje que alude a la dialéctica entre identidad ídem e ipse, según Ricoeur, podría ser cuando Orozco describe a la piel como “esa urdimbre cerrada donde cruzan sus hilos la permanencia y la mudanza”, Orozco, ob cit, p180.

⁴ Nos referimos al libro *Con esta boca en este mundo*, del año 1994.

cubriendo las respuestas que callamos,
incrustadas tal vez como piedras preciosas en el fondo del alma.
(Orozco, 2013 p.415)

Para ilustrar el sentimiento de *philia* en el sentido aristotélico, me gustaría tomar un último ejemplo. Se trata del poema dedicado por la autora a Alberto Girri, poeta contemporáneo y entrañable amigo de Orozco. Es una elegía, un lamento por su muerte, pero implica sin duda la mutualidad del reconocimiento en la forma de la gratitud. Se titula “Espejo en lo alto”. En el texto se enumeran y se reconocen dones del amigo como:

[...] medio siglo de amistad, permanencia, emociones y amparo [...]
[...] tu modo de dictarme lo más justo, lo más bello y lo más verdadero,
como antes, como siempre, con un gesto, con un talismán, con una lágrima [...]

Y se pregunta la poeta, ¿cómo responder entonces? ¿Cómo agradecer? ¿Cómo hacer recíproco, a su vez, el don? El don recibido ya no puede devolverse con justicia, que pide ser superada. La respuesta no puede estar más alineada con lo que sostiene Ricoeur acerca del himno y la plegaria como formas literarias del *agápe*:

[...] a partir de mi boca, de mi congoja y de mi ignorancia, *sólo puedo rogar*:
“Señor:
Haz que tu hijo sea como el más incontaminado de todos tus espejos
y muéstrale las cosas así como él quería,
tales como son”
(Orozco, 2013 p.407)

Estrictamente hablando, si bien es una relación de amistad, ya no se ajustaría a lo que Aristóteles define como la amistad perfecta, “la de los hombres buenos e iguales en virtud” (2008, p.217), porque el amigo muerto ya no es un igual. No podría siquiera recibir el poema como un don, ni tampoco devolverlo en reciprocidad. ¿Sería entonces un amor más desinteresado, la generosidad del deseo, la sobreabundancia a la que Ricoeur llama *agápe*?

Resulta inútil distinguir o clasificar. El amor no tiene definición y supera toda lógica. Es, en palabras de Orozco, “la bendición de un prodigioso encuentro/ que nos lleva más lejos que todas las victorias/ sobre los límites del mundo” (2013, p.439). Por eso tal vez sea más adecuado cantarlo poéticamente, que intentar atraparlo en la estrechez de nuestros conceptos.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (2008). *Ética Nicomaquea*. RBA.
- Mandrioni, H. (2008). *Hombre y poesía*. Agape.
- Heidegger, M. (2005). *Qué significa pensar*. Terramar.
- Orozco, O. (1999). entrevista por Marco Antonio Campos. *Letralia*, 77.
- Orozco, O. (2013). *Poesía completa*. Adriana Hidalgo.
- Ricoeur, P. (1977). *La metáfora viva*. Asociación editorial La aurora.
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica.

Philía: raíces platónicas de la concepción aristotélica

Ivana Eva Costa (UBA-UCA)

Resumen: En la exposición dedicada a la *philía* en Platón y Aristóteles tomaré el *Lisis* –un diálogo de juventud y aporético– para argumentar que en él aparecen ya delineadas tres modalidades de la amistad, que pueden considerarse la base para la concepción ético-política de la *philía* de las *Leyes*; distinción que sirve de fundamento, a la vez, a la teoría aristotélica elaborada de las *Éticas*.

El diálogo platónico dedicado a la *philía*, *Lisis*, es un escrito de juventud, cuyo carácter aporético suele dejar perplejos a los lectores. Puesto que el querer (*phileîn*) que se discute en el *Lisis* tiene un alcance amplio (que en diversos momentos del diálogo se asocia a *erân*, desear eróticamente, *agapân*, tener aprecio o afecto, y *epithymeîn*, apetecer)¹ los estudiosos del *Lisis* trataron de conectarlo con el *Banquete* y con el *Fedro*, que expresan una teoría erótica, entendida como metáfora o contenido de la filosofía. Sin embargo, incluirlo entre los diálogos sobre el *éros* implica de considerar al *Lisis* como la pieza ancilar, incompleta de un entramado mayor que en buena medida le es ajeno. El *Lisis* se pregunta –y por su estilo aporético, nos fuerza a seguir preguntándonos– cómo nos volvemos *phíloi* (amigos, queridos) pero en un sentido muy general, en vínculos que no apuntan a la vida filosófica ni la presuponen. A pesar de que la pregunta no recibe una respuesta positiva y concluyente, en los diversos planteos del *Lisis* está ya la base para una concepción coherente de la *philía*, que se insinúa en la madurez y se conceptualiza en *Leyes* VIII.²

En *Leyes* VIII, en el contexto de la exposición acerca de las regulaciones de la vida sexual de los ciudadanos, el Ateniese advierte que no se puede usar el mismo nombre para situaciones tan diferentes referidas por el *phileîn*. Distingue así “a lo que en excelencia es semejante a lo semejante e igual a lo igual” de lo que es “es de clase contraria” (como lo carente o necesitado es

¹ *Epithymeîn* aparece en *Lisis* 207e (“¿Y crees que podría ser feliz un hombre esclavizado, a quien no se le permitiera hacer lo que desea?”); *agapân*, en 215a (“Las cosas de este tipo, ¿cómo podrían ser objeto de afecto las unas de las otras, no teniendo ninguna ayuda las unas de las otras?”); y *erân*, en 221b (“Por eso, entonces, ¿es posible que quien apetece y desea no sea amigo¹ de lo que apetece y desea?”). En todas las citas del *Lisis* de Platón empleo mi traducción (Costa, 2019)

² Sobre la continuidad de los planteos de *Lisis* y *Leyes* VIII, y entre esos dos planteos y las observaciones al respecto en el *Fedro*, cf. El Murr, 2014: 3-34.

amigo de lo rico) y de “una tercera clase diversa” que surge de la combinación de las dos primeras.³ La *philia* de contrarios “es terrible y salvaje, y a menudo no cultiva en nosotros la reciprocidad”, está ligada a la búsqueda del placer sensual y en ella el amado es medio para los placeres del amante: “ama el cuerpo y tiene hambre de la belleza de la juventud como de un fruto maduro”⁴. En cambio la *philia* que nace de la semejanza “es tranquila y mutua durante toda la vida”, y en ella amante y amado procuran lo bueno para el otro: el que quiere con esta clase de *philia* “siente un deseo por el alma, considera una profanación la satisfacción del cuerpo en el cuerpo y, dado su respeto y veneración por lo prudente, valiente, magnánimo e inteligente, querría ser siempre puro con lo que es puro del amado”.⁵ En cuanto a la tercera clase, la tendencia a hacer del amado instrumento para la satisfacción de los propios placeres puede llegar a ser parcialmente acotada por el compromiso altruista; quien quiere al otro de esta manera es “arrastrado en sentidos contrarios por ambos tipos de pasión, no sabe qué hacer, porque uno le manda atrapar la juventud, el otro se lo prohíbe.”⁶

Siguiendo esta huella, Aristóteles también distinguirá, en las *Éticas*, tres especies de *philia*, diferentes en cuanto a su finalidad: la amistad en vista del placer, o de lo que es útil, o en vista del bien, es decir, “amistad por sí” o perfecta. Me gustaría poner de relieve, con algunos ejemplos, que la triple clasificación de *Leyes VIII* se puede vislumbrar ya en el *Lisis*, y que incluso las maniobras que Platón lleva a cabo en este diálogo para hacer fracasar la discusión, o mejor: la reflexión que esas maniobras llevan implícita es la que se reencuentra luego explicitada tanto en la tipología planteada en *Leyes VIII* como, sobre todo, en la que provee Aristóteles. La conversación entre Sócrates, Lisis y Menéxeno problematiza tanto la *philia* que surge de la semejanza (214a-b), como la que surge de la desemejanza u oposición (215d-216c), y también una tercera posibilidad, que se insinúa a partir de la inclusión de fin bueno no instrumental (216c-219c). Puesto que en el *Lisis*, el énfasis está puesto en sumir a los interlocutores de Sócrates en el desconcierto, suelen pasarse por alto los planteos tácitos que luego se formulan, de manera explícita, en los tratamientos sucesivos, tanto de Platón como de Aristóteles.

³ Cf. *Leyes VIII* 836e-837a. En todas las referencias a las *Leyes*, de Platón, empleo la traducción de Francisco Lisi (Lisi: 1999).

⁴ *Leyes VIII* 837b-c.

⁵ *Leyes VIII* 837c.

⁶ *Leyes VIII* 837b.

1. *Philía* por semejanza

Veamos el primer caso, el de la amistad como vínculo por semejanza. Cuando en el *Lisis* se plantean las consecuencias de afirmar que la *philía* se da entre dos semejantes, Sócrates pregunta si dos malvados (*ponerós*, 214b7) que se asocian podrían volverse amigos. Más bien –responde– parecen volverse enemigos, ya que al ser malvados cometerán injusticia el uno contra el otro, y así no podrán ser amigos. Sócrates afirma que la inestabilidad que es propia de los malvados les impide fijar un querer.⁷ De ahí, se concluye que lo malo no puede ser amigo ni de lo malo ni de lo bueno (214d3-7). El argumento parece apuntar a que lo bueno es, en realidad, condición de la auténtica *philía*.⁸ Es decir, que no alcanza con que dos personas sean semejantes para que haya *philía* entre ellas; o también: que no son *phíloi* por el hecho de ser semejantes sino por el hecho de ser buenas (215a3-5). Esto aparece de algún modo precisado en la distinción entre tipos de *philía* de *Leyes* VIII 837a, ya que allí se agrega a la amistad entre semejantes una calificación decisiva: los amigos que son semejantes lo son «en excelencia» (*kat'aretén*). No se trata, por lo tanto, de cualquier semejanza, sino sólo la de los que son semejantes por ser virtuosos.

En cuanto a la exclusión que hace Sócrates, en el *Lisis*, de toda posible relación de amistad entre malvados –exclusión un tanto apresurada, y que sus jóvenes interlocutores no objetan– ella aparece reformulada en Aristóteles. Efectivamente, la tesis de Sócrates es discutible: ¿realmente no pueden dos malvados ser amigos? ¿Ni siquiera por el mismo interés que los lleva a asociarse? El *Lisis* plantea otra dificultad añadida a la *philía* entre semejantes: en rigor, “un semejante cualquiera ¿qué ventaja o qué perjuicio sería capaz de producir a un semejante cualquiera, que no pudiera producirse también él mismo a sí mismo?, ¿o cuál podría padecer que no padeciera también por sí mismo? Las cosas de este tipo, ¿cómo podrían ser objeto de afecto (*agapân*) las unas de las otras, no teniendo ninguna ayuda las unas de las otras? (...) Y el que no fuera objeto de afecto, ¿cómo sería amigo? ¿Pero entonces el semejante no es amigo del semejante, sino que el bueno sería amigo del bueno en la medida en que es bueno, no en la medida en que es semejante?”⁹ Efectivamente, Aristóteles tiene en mente esta aporía cuando afirma que “por el placer y por el interés pueden ser amigos entre sí hombres malos, y buenos y malos, y quien no

⁷ Aristóteles retoma esta asociación entre el malvado y el carácter inestable: “El malvado no es uno solo sino muchos, diferente en el mismo día, y voluble (*éplektos*)”, en *Ética Eudemia* VII 6, 1240b16-17. En todas las citas de la *Ética Nicomaquea*, empleo la traducción de María Araujo y Julián Marías (Araujo y Marías, 1982).

⁸ Cf. *Lisis* 214c6-7 (“Pero a mí me parece que dicen que los buenos son semejantes entre sí y amigos”) y 214d5-6 (la respuesta al enigma de los poetas y prosistas consiste en comprender que “sólo el bueno es amigo sólo de lo bueno”).

⁹ *Lisis* 214e3-215a2.

sea ni lo uno ni lo otro puede ser amigo de cualquier clase de hombre, pero por sí mismos, sin embargo, evidentemente sólo pueden serlo los buenos”.¹⁰

Ahora bien, al introducir Sócrates en el *Lisis* la noción de utilidad (*chrésimos* en 214e4), y con ella, la idea de ventaja o perjuicio (*ophelía, blábe*, en 214e6) que obtendrían los amigos de su mutua relación, aquella conclusión parcial de la *philia* entre semejantes, la que afirmaba que sólo lo bueno es amigo de lo bueno, también resulta cuestionada. Si se enfatiza el sentido utilitario, la “ayuda” (*epikouría*, en 215a2) que se espera obtener del amigo, habrá que concluir que, “el bueno, en la medida en que es bueno, no sería en ese sentido suficiente para sí mismo”, y que “el que es suficiente [para sí mismo] no necesita de nada en la medida de su suficiencia”, y si no necesita nada tampoco sentiría afecto por nada”.¹¹ En el diálogo no queda claro en qué sentido piensa el Sócrates platónico que es posible, en este contexto, ser autosuficiente.¹² Pero Aristóteles, en *Ética Nicomaquea* 1169b3 y ss., retoma la pregunta de si el hombre feliz “necesitará amigos o no”, si viven felices quienes “se bastan a sí mismos y nada requieren”, o si en realidad –y esto va a concluir– los amigos constituyen “el mayor de los bienes exteriores” y son necesarios. Puesto que la virtud –razona Aristóteles– consiste en hacer el bien más que en recibirlo y en favorecer a los amigos, entonces el virtuoso no será autosuficiente y por lo tanto tendrá necesidad de amigos a quienes favorecer.

2. *Philia* por desemejanza

En *Lisis* 215c4, Sócrates introduce una segunda posibilidad: que los amigos lo sean no a partir de la semejanza sino a partir de la desemejanza (o contrariedad). Evocando versos de Hesíodo, trae a consideración la tesis de quienes opinan que “es necesario que sobre todo las cosas más semejantes estén llenas de envidia, de rivalidad, de enemistad entre sí, mientras que las más desemejantes lo estén de amistad: en efecto, el pobre está obligado a ser amigo del rico y el débil, del fuerte, para recibir ayuda; el enfermo, del médico, y todo el que no sabe [está obligado] a tener afecto por los que saben y a ser su amigo” (215d2-7). Desde esta perspectiva, querer es producto de una carencia y búsqueda de un beneficio, por lo tanto no puede provenir de una semejanza: “en efecto, lo semejante nunca sacará ningún beneficio de lo semejante” (215e9-216a1). Al presentar esta otra fuente del querer, la desemejanza, se produce un

¹⁰ *Ética Nicomaquea* 1157a16-19.

¹¹ *Lisis* 215a6-b2.

¹² Trabattoni (2004: 162-171) sugiere que aquí Platón, haciéndose eco de lo que cuenta Jenofonte en *Memorabilia* II, 5.1-10 y II, 6.16, estaría aludiendo a un debate sobre este tema entre Sócrates y Antístenes.

deslizamiento argumental desde «el principio de reciprocidad» hacia un «modelo asimétrico» en el que una parte necesita de la otra en virtud de una carencia, algo que si bien había sido anticipado (215a-b y 215d) alcanza aquí «su formulación completa».¹³ Esta caracterización de la *philia* como efecto de una necesidad y dirigida a la obtención de un beneficio puede bien entenderse como egoísta. En su artículo, ya clásico, “The individual as an Object of Love in Plato”, Gregory Vlastos comparó *Lisis* 216d-217a con *Banquete* 201b-204c y sugirió que la concepción de Sócrates es la de un querer utilitario. Así como se describe el fenómeno en estos pasajes del *Lisis*, da la impresión de que para una persona no tendría ningún sentido querer a otros si ellos no fueran causa para ella de alguna clase de beneficio.¹⁴ A juicio de Vlastos, este enfoque utilitario de la *philia* no llega a ser reemplazado, en este diálogo, por la apelación al “amigo en sentido primario” (*prôton philon*) identificado con lo bueno (220b7) que se busca por sí y no por alguna otra cosa que sería, en cambio, mero *eîdolon*, imagen o fantasma de lo *realmente amigo*.¹⁵ Vlastos entiende que, además de generar nuevos problemas filosóficos (“¿acaso precisaríamos a un filósofo como Sócrates que rompa la ilusión y nos diga cuál es el auténtico *prôton philon* al que se debe amar?”), apelar al amigo en sentido primario implica confundir la distinción entre valor instrumental y valor intrínseco (lo que –a su juicio– plantea el *prôton philon*) con la valoración egoísta o no-egoísta del querer.

Ahora bien, en el *Lisis*, Sócrates asocia el ser querido con lo que es propio y viceversa: la falta de afecto con lo ajeno. Precisamente en el primer intercambio con el niño que da nombre al diálogo (206e-210e) concluye que hacemos propias las cosas que conocemos, y así nos volveremos queridos y requeridos, mientras que aquello que ignoramos nos resulta ajeno, por eso nadie nos querrá si somos ignorantes e inútiles. Quisiera hacer notar que en esta asociación están cifrados los dos primeros significados del término griego *philos*. Como revela la investigación lexical, en sus usos arcaicos la palabra no sólo significa «amigo», sino que también aparece como pronombre posesivo, como simple marca de posesión.Cuál de los dos significados, el afectivo o el posesivo, es el originario ha sido materia de discusión, aunque en general se identifica como

¹³ La expresión “modelo asimétrico” (que caracteriza a la *philia* del *Lisis* y también al *eros* de *Banquete*) es de Kahn, 2010: 294-295.

¹⁴ Vlastos (1973: 13-34) atribuye al Sócrates histórico la perspectiva egoísta del *Lisis*, mientras que entiende que la concepción propiamente platónica (egoísta ella también) se expresa en el *Banquete*, en el discurso de Diotima. El texto original fue expuesto en 1969, reimpresso con apéndices, y debatido a lo largo de las décadas.

¹⁵ Retomo esta caracterización de lo realmente amigo en el apartado que sigue.

primero al valor posesivo.¹⁶ De hecho, en la literatura homérica, *phílos* como posesivo es recurrente ya sea calificando partes de un yo (alma, corazón, vida, aliento, partes del cuerpo), o términos que designan lugares queridos (tierra, patria), u otros (dones, casa, vestidos, lecho) que no involucran de manera necesaria connotaciones afectivas. Más que el lazo del afecto, lo que parecen compartir estas tres clases de cosas que son *phíloi* es que todas ellas funcionan como marcas de identidad: tanto el propio «yo» (*egó*), que en Homero es designado a través de sus *partes*, como la patria, o las pertenencias que dan cuenta de una cierta posición familiar o social son todas marcas de identidad. Así, *phílos* se encuentra originalmente asociado con «la pertenencia al yo, como propiedad, y como propiedad que se aprecia (...) porque eso es *phílos*, lo que nos es más próximo: el propio cuerpo, la propia vida»¹⁷. Y si el vínculo entre los dos sentidos, posesivo y afectivo, de *phílos* está dado por la referencia inmediata a lo identitario, el querer supuestamente egoísta con el que Sócrates confunde en el *Lisis* a sus jóvenes interlocutores encuentra sentido en la velada alusión a valores tácitos encriptados en la lengua compartida.

Vlastos entiende que esta concepción egoísta es corregida por la definición de amistad en sentido propio que proporciona Aristóteles en *Ética Nicomaquea*: la que “define al amigo como el que quiere y hace el bien, o el que a uno le parece [que es el bien] en vistas del otro (*ekeínou héneka*), o como el que quiere que su amigo exista y viva por amor del amigo mismo”.¹⁸ Esta idea de que *phílía* significa querer al otro por sí mismo y en virtud de sí mismo es –afirma Vlastos– lo más próximo a la idea kantiana de tratar a cada ser humano “como un fin en sí mismo” que podemos encontrar en la Antigüedad. Sin embargo, la clasificación de formas de *phílía* planteada en *Leyes VIII* podría leerse ya como un ajuste o corrección de la concepción egoísta de la *phílía*, entendida como simple anhelo de un beneficio o ventaja que puede proporcionar el amigo. En *Leyes*, luego de aclarar que son varias las especies de *phílía* y que designarlas mediante “un nombre único produce todo tipo de dificultad y oscuridad”, el Ateniese sostiene que la *phílía* por semejanza implica no sólo reciprocidad sino cuidado sensato, ya que esta clase de amigo busca en toda ocasión ser “puro con lo que es puro” de su amigo.¹⁹ Egoísta o utilitaria es, en todo caso, la *phílía* que en *Leyes VIII* surge de la contrariedad. Como el deseo y el apetito, ella no supone

¹⁶ Entre otros, Florenski (2010: 354-356), cuyo original es de 1914; Kretschmer (1927: 267-271), Dirlmeier (1931: 19-37) y Kakridis (1963: *passim*) defendieron la prioridad del significado posesivo. Emile Benveniste (1969: 127) manifestó sus dudas y discrepancias al respecto, aunque su indagación no logra dar una respuesta alternativa positiva y exhorta a seguir investigando la cuestión.

¹⁷ Cf. F. Dirlmeier, 1931: 7; también Lledó Iñigo, 2009: 23.

¹⁸ *Ética Nicomaquea* 1166a3-5.

¹⁹ A la vez, la clase mixta de *phílía* en *Leyes VIII* revela la tensión del intento por subsumir el egoísmo dentro de una tendencia altruista superadora.

reciprocidad, ni el cuidado del amigo. Esta clase podría bien asimilarse a las dos especies de *philia* “por accidente” de la clasificación aristotélica: la amistad por placer y la amistad por interés o utilidad. A juicio de Aristóteles, estas amistades suelen durar poco, son fáciles de disolver y no implican ni la convivencia, ni siquiera la necesidad de que los que son amigos en alguna de estas formas sean mutuamente agradables para ellos mismos.²⁰

John Cooper argumentó²¹ que en las tres formas de amistad que distingue Aristóteles el *phílos* quiere el bien del otro *por sí mismo*, no de manera egoísta o instrumental, y sobre todo en los casos en los que existe una prolongada frecuentación. Cooper pone el ejemplo de un hombre de negocios que, al cabo de muchos años de intercambios provechosos con un cliente, termina por volverse amigo suyo, como dos amantes que al cabo de los años llegan a apreciarse no sólo ya por el placer físico sino por su carácter.²² Me animaría a sugerir sin embargo que, dada la predisposición de Aristóteles a analizar en detalle los casos en los que la *philia* se extingue o se transforma en algo diferente de lo imaginado al comienzo del vínculo,²³ no habría mayor dificultad para interpretar que esas amistades se volvieron amistades en sentido propio, altruistas, es decir que en algún momento dejaron de ser egoístas, sin forzar la caracterización original de las dos clases de *philia* por accidente.

3. Lo verdaderamente amigo

En *Lisis* 220d5-6 Sócrates abre la puerta a un nuevo planteo, especulativamente mucho más audaz. Teniendo en cuenta los fracasos que viene teniendo la indagación conjunta con sus interlocutores, les propone: “¿acaso no es necesario que renunciemos a avanzar de este modo y que nos remontemos hasta un cierto principio, el cual ya no remitirá a otra [cosa que sea] amiga, sino que habrá llegado al que es amigo en sentido primario (*prôton phílon*), aquello en vista de la cual también, decimos, todas las otras son amigas?”²⁴ Es en vista de este *prôton phílon* que “todas las otras cosas que dijimos que eran amigas”, ellas son ahora “como sus representaciones imaginarias” mientras que “aquella, la primera, es la que verdaderamente es ‘amigo’”.²⁵ Unas

²⁰ Cf. *Ética Nicomaquea* VIII 1156a19-34.

²¹ Cf. Cooper, 1977: 619-623.

²² Así, como *philia* “por el carácter”, Aristóteles se refiere en ocasiones a la *philia* en sentido estricto, y esa –dice Cooper (1977: 625)– sería una definición más exacta de la auténtica amistad.

²³ Cf., por ejemplo, *Ética Nicomaquea* IX 3.

²⁴ *Lisis* 219c7-d2.

²⁵ *Lisis* 219d2-5.

líneas más adelante, Sócrates insiste: “De cuantas cosas decimos que son nuestras amigas en vista de alguna otra [cosa] amiga, lo decimos en un sentido manifiestamente verbal: porque resulta que amigo es en realidad aquello mismo en lo que culminan todas estas llamadas ‘amistades’”²⁶ Además, Sócrates agrega que aquello que ya no es amigo en vista de ningún otro amigo, eso es lo bueno.²⁷

Todo aquello que se quiere como medio para otro fin es “querido” o es “amigo” sólo nominalmente porque lo *realmente* “amigo” es el amigo en sentido primario, el fin (*télos*) en vistas del cual todo lo demás es querido o se vuelve amigo. En este *prôton philon* vienen a culminar (*teleutôsin*), donde alcanzan su fin, las búsquedas previas, y que apenas más adelante se identificará con lo bueno. Se trata, como observa Francisco González, de “la última fuente y explicación de la *philía* que se ha estado buscando a lo largo de todo el diálogo”.²⁸ La noción de finalidad (de causa final), que Sócrates comienza a esbozar en la segunda mitad del *Lisis* y que menciona en este contexto como un principio (cf. *arché* en 219c6) que ya no remite a otra cosa, aparece subrayada por el uso del verbo *teleutáo*. Para todo lector de Platón, es inevitable asociar la noción de *prôton philon*, contrapuesta a ciertas *eidola*, concebido como un “principio” (219c6), con el bien, con “lo bueno” y por qué no con “lo bueno en sí”.

Determinar cuál es el significado de “lo bueno”, en el contexto del *Lisis*, es por demás controvertido. Algunos intérpretes contemporáneos rechazan que el *prôton philon* sea una Forma. Evidentemente, las notas que distinguen a una Idea o Forma platónica, tal como se las caracterizan en diálogos de madurez como *Fedón*, *Banquete* y *República*, no aparecen formuladas aquí. Terry Penner y Christopher Rowe identifican a lo bueno del *Lisis* con el conocimiento, pues consideran que lo que en este diálogo define propiamente a la bondad (o a su contrario) es, “la posesión (o no) del conocimiento”.²⁹ Para otros autores no cabe duda de que la Forma o Idea de Bien de *República* VI y VII está aquí *de alguna manera* prefigurada.³⁰ Franco Trabattoni argumenta que este bien, que se define en el *Lisis* como lo que es “capaz de volver buenas todas las demás cosas”, es el que permite alcanzar concretamente la felicidad, es decir, la felicidad mundana en nuestras vidas.³¹ Observada la cuestión desde esa perspectiva, el planteo de un amigo en sentido primario en el *Lisis* no parece tan lejano de la definición que brinda Aristóteles de

²⁶ *Lisis* 220a7-b3.

²⁷ *Lisis* 220b6-7

²⁸ Cf. González, 1995: 80-81.

²⁹ Cf. Penner y Rowe, 2005: 146 y 273.

³⁰ Cf. González, 1995: 81.

³¹ Cf. Trabattoni, 2004: 134.

eudaimonía: aquello que “se encuentra entre las cosas dignas de honor y completas (*teleíon*)” y que “es principio (*arché*), pues todos hacemos todas las cosas en vistas a ella y afirmamos que el principio y causa de los bienes es algo digno de honor y divino”.³² Por supuesto que el fondo de la cuestión excede el marco de la comparación que me propuse aquí, pero quisiera retomar la observación de Julia Annas,³³ cuando advierte que la estructura argumental del “amigo en sentido primario” del *Lisis* se reitera de manera casi idéntica al comienzo de *Ética Nicomaquea* I 2. Afirma allí Aristóteles que “si existe algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa-pues así seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano-, es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor”.³⁴ Tal vez pueda ser este un argumento en favor de la interpretación en clave práctica, eudaimonística, del amigo en sentido primario del *Lisis*. No hay duda, en cambio, que prueba hasta qué punto Aristóteles abrevia, para las cuestiones centrales de las *Éticas*, en el breve diálogo aporético que Platón dedicó a la amistad.

³² Cf. *Ética Nicomaquea* I 1101b35-1102a4.

³³ Cf. Annas, 1977: 537-538.

³⁴ *Ética Nicomaquea* I 1094a18-22. Es cierto, como señala Annas (1977: 538), que lo que el argumento aristotélico prueba “es sólo que tiene que haber al menos un fin querido por sí mismo”, pero es discutible que admita también – como parece hacer el planteo platónico– que existe un único fin que puede ser querido por sí mismo mientras que los demás son sólo representaciones imaginarias.

Referencias bibliográficas

- Annas, J. (1977). Plato and Aristotle on Friendship and Altruism. *Mind*, 86, 532-554.
- Araujo, M. y Mariás, J. (1982). *Aristóteles, Ética Nicomaquea*. Instituto de Estudios Políticos.
- Benveniste, E. (1969). *Philos, Le vocabulaire des Institutions indo-européennes, vol. 1: économie, parenté, société*. Les Éditions de Minuit.
- Cooper, J. (1977). Aristotle on the Forms of Friendship. *The Review of Metaphysics*, 30 (4), 619-648.
- Costa, I. (2019). *Platón, Lisis*. Colihue.
- Dirlmeier, F. (1931). *Philos und philia im vorhellenistischen Grischentum*. Druck der Salesianischen Offizin.
- El Murr, D. (2014). Philia in Plato. En, S. Stern-Gillet y G. M. Gurtler (Eds.), *Ancient and Medieval Concepts of Friendship* (págs. 3-34). State University of New York Press.
- Florenski, P. (2010). La amistad. En *La columna y el fundamento de la Verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas*. Sígueme.
- González, F. (1995). Plato's Lysis: an enactment of philosophical kinship. *Ancient Philosophy*, 15, 69-90.
- Kahn, C. (2010). *Platón y el diálogo socrático*. Escolar y Mayo Editores.
- Kakridis, H. (1963). *La notion de l'amitié et de l'hospitalité chez Homère*. Thessalonike.
- Kretschmer, P. (1927). Griech. φίλος. *Indogermanische Forschungen*, 45, 267-271.
- Lisi, F. (1999). *Platón, Leyes*, en *Diálogos* vol. VIII y IX, Madrid, Gredos.
- Lledó Iñigo, E. (2009). Amistad y memoria. En J. M. Zamora Calvo (Ed.), *La amistad en la filosofía antigua* (págs. 19-30).
- Penner, T. y Rowe, C. (2005). *Plato's Lysis*. CUP.
- Trabattoni, F. (2004). Platone. *Liside*, 2. LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto.
- Vlastos, G. (1973). The individual as an Object of Love in Plato. En *Platonic Studies*. Princeton University Press.

Hanna Arendt y la *philia*. Polis, igualdad y libertad

Elisa Goyenechea (UCA)

Resumen: La comunicación propone examinar el sentido de la política en Hannah Arendt como concepto inseparable de la igualdad y la libertad. Arendt argumenta que las experiencias de la vida política de la antigua Grecia deben interpretarse a la luz de piezas literarias previas al surgimiento de la Filosofía política. Arendt presenta una noción especializada de la política. Un ámbito de acción y de palabras libres, en donde sólo los libres e iguales despliegan actividades libres y alcanzan la inmortalidad. Grandeza y belleza son los atributos de las acciones y los discursos que pueden resistir el paso del tiempo. En este contexto, recupera la amistad política aristotélica como dispositivo que activa la igualación entre los distintos.

1. Polis, igualdad, libertad

Hannah Arendt aborda la cuestión de la amistad política y su relación con la igualdad, en tres obras de la década del 50: *The Human Condition* (1998), *Men in Dark Times* (1983) y, en menor grado, en las últimas páginas de “The Crisis in Culture. Its Social and Its Political Significance” (1993). En las dos primeras refiere a Aristóteles como su principal fuente y, en la última, a Kant. Arendt, que en su juventud proyectó dedicarse a la Filosofía y a la Teología, estudió a los filósofos clásicos con Heidegger. En 1933, el incendio del Parlamento alemán, la consolidación del nacional socialismo y la dócil coordinación de la buena sociedad alemana, la condujeron a abandonar las filas de los pensadores de profesión (los filósofos), evitar su “deformación profesional” (Arendt, 2008, p. 125) y examinar la política como ámbito con estatuto propio. Es decir, para descubrir lo que es rigurosamente la política, no se la debe abordar “con los ojos despejados por la filosofía [*with eyes unclouded by philosophy*]” (Arendt, 1994, p. 2), es decir, desde la posición tradicional del filósofo. La política es “relacional” (Arendt, 1997, p. 58), no se halla en la naturaleza del *zoon politikón*, ni en el modo en que el constructivismo moderno la concibió. Es decir, no es un artefacto ni un mecano, el producido accidental de la relación yo-tu. La política se halla “entre los hombres [*Zwischen-den-Menschen*]” (Arendt, 1993b, p. 57) y establece un “*inter-esse*” (Arendt, 1998, p. 51) que los aloja. Relaciona a los hombres naturalmente distintos: al mismo tiempo los vincula, los une y los separa. Volver iguales a los distintos no significa uniformar ni volverlos idénticos; la política iguala sin disolver la pluralidad. La política, entonces, es un “artificio humano [*the human artifice*]” (Arendt, 1998, p. 137)

producto de ingenio de los hombres, en desmedro de la posición tradicional que ubica su fuente en la naturaleza humana.

Zoon politikon: como si hubiera en el hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; el hombre es a-político. La política nace en el Entre-los-hombres, por lo tanto completamente fuera del hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación. (Arendt, 1997, p. 46)

Cierto es que Aristóteles establece una decantación dócil entre la familia, la aldea y la polis, precisamente porque se trata de asociaciones naturales. La teleología aristotélica se pone en evidencia al afirmar la preeminencia metafísica de la polis, aun siendo la última comunidad en establecerse si enfocamos en proceso diacrónicamente. Es decir, la polis como *telos* natural ya está pulsando (gobernando los fines intermedios) inclusive en la primera de las comunidades imperfectas, la familia. El hecho de que sea metafísicamente primera designa que la deriva desde el primer emparejamiento (varón/mujer) hasta la comunidad perfecta sea, precisamente natural (Aristóteles, 2004). No se trata de algo convencional (*nomô*) sino natural (*physei*). La lectura de Arendt asocia esta deriva natural con la necesidad que repele la acción libre de los hombres. De allí que, como dijimos, sustraiga la política de lo natural y la establezca como una gloriosa conquista del esfuerzo humano, y una determinación conjunta a “querer vivir juntos” como iguales (Ricoeur, 1991: 41, 213). La política, hemos dicho, es artificio, expresión de mundo erigido y habitado por los hombres. Puesto que superan los apremios vitales y exceden las actividades que hacen frente a las necesidades de la vida, los hombres son más que animales y menos que dioses. La posición intermedia que Aristóteles les atribuyó para justificar la fundación de comunidades civiles en general, y el establecimiento de instituciones políticas libres, en particular.

Arendt evoca el memorable parlamento del coro de Antígona (Sófocles, 1981) que enaltece la osadía y la astucia humanas (371), por un lado, y su sabiduría por otro (365). Glosa al poeta y enumera todas “las cosas pasmosas (*τὰ δεινὰ*)” que los hombres gobiernan gracias a su ingenio. Por esa razón, el mismo hombre es “lo más pasmoso [*δεινότερον*]” (332-333). Paul Ricoeur afirma que *δεινόν* remite al francés “formidable [...] lo que oscila entre lo admirable y lo monstruoso” (Ricoeur, 2006, p. 265). Para el hombre el futuro permanece abierto y sus acciones imprevisibles (357-358). Sus posibilidades son imponderables, y solo ante la muerte el hombre no tiene recursos. *On Revolution* concluye con un epígrafe del *Edipo en Colono* que por boca de Teseo, el fundador legendario de Atenas, reza: “*Not to be born prevails over all meaning uttered in words; by far the second-best for life, once it has appeared, is to go as swiftly as possible whence it*

came” (Arendt, 2006, p. 281). A renglón seguido Arendt interpreta los versos que Sófocles escribió en su vejez valorando la vida de la polis, como el único alivio que los hombres poseen “para soportar el peso de la vida [*to endure the burden of life*]” (281). El único modo de sobrellevar la (mera) vida es conformando polis, instituciones libres y viviendo entre iguales. La segunda vida -*bíos politikós*- (Arendt, 1998, p. 24) que ofrece la polis, el ámbito de la acción libre y las palabras grandes, concede “brillo y esplendor” (181). Es decir, lejos de invocar las destrezas técnicas y la productividad, que según el coro de Antígona hacen del hombre un ser digno de reverencia y asombro, *Edipo en Colono*, alude a la carga que la vida -*zoe*- impone a los hombres exigiéndoles la “labor de sus cuerpos y el trabajo de sus manos” (Arendt, 1998, p. 79). Por último, proclama que solo la vida de la polis, que se expresa en los procesos de deliberación, de debate público y de toma de decisiones libre, puede compensar la carga de la mera vida. En alusión al esplendor de la segunda vida, dice en *The Human Condition*:

By their capacity for the immortal deed, by their ability to leave non-perishable traces behind, men, their individual mortality notwithstanding, attain an immortality of their own and prove themselves to be of a 'divine' nature. (...) only the best (aristoi), who constantly prove themselves to be the best (aristeuein), a verb for which there is no equivalent in any other language) and who 'prefer immortal fame to mortal things', are really human; the others, content with whatever pleasures nature will yield them, live and die like animals” (Arendt, 1998, p. 19).

La *bios politikós* delimita un ámbito acotado, que no permea todos los quehaceres humanos y cuyo contenido son las actividades libres (Arendt, 1998, p. 13-15), no funcionales a las exigencias vitales y máximamente eudaimónicas (Aristóteles, 2005). La clave del asunto es que esta segunda vida lineal, jalonada de acciones libres (o sea, toda praxis mancomunada no subsidiaria de necesidades vitales) o palabras memorables, solo es posible entre iguales y es el único modo de existencia que provee felicidad y estima: “*there is an inseparable connection between public virtue and public happiness [...] and that Liberty [is] the essence of happiness*” (Arendt, 2006, p. 128). Como enseña *Was ist Politik?* (Arendt, 1993b), igualdad y libertad eran los dos rostros del mismo fenómeno. La igualdad no era tenida como una cualidad del hombre, como si los hombres naciesen iguales o fuesen iguales por naturaleza, sino como un atributo de la polis (de allí, su *isonomía*). Los *isoic* comprendían apenas un tercio de quienes vivían dentro de sus muros, el resto mantenía la mera vida con la labor de sus cuerpos. Esclavos, metecos y mujeres servían a la vida, mientras que el brillo de la función pública, la actividad menos servil que se pudiese concebir antes de la escuela socrática, era el privilegio de hombres libres: propietarios con tiempo de ocio y relativa holgura económica.

En “The Concept of History: Ancient and Modern” Arendt continúa sus reflexiones aludiendo a Homero, quien designa a los hombres indistintamente como “los mortales”. Es decir, en un cosmos en donde todo se mueven forma “circular” (1993, p. 43) y en el que todas las especies giran en ciclos sempiternos de generación y corrupción, los hombres son los mortales (42). Mas su carácter formidable reside en que solo el hombre es capaz de trazar una vida lineal, que comienza con su nacimiento y culmina con su muerte. Su *bios*, por así decirlo, corta transversalmente, la circularidad perenne de toda la familia de la naturaleza y erige un mundo estable (35-45). Dotado de *techne* y de *dike*, los humanos pueden ganar su inmortalidad si producen algo que pueda sobrevivirlos potencialmente para siempre, o si actúan con grandeza o profieren palabras sabias. Es decir, si sus hazañas y sus discursos son tan bellos, que pueden resistir el efecto fatal del paso del tiempo: el olvido. En esa circunstancia, alcanzan la categoría de lo bello y de lo grande (1993: 46, 52).

En *Between Past and Future* (1993), Arendt esclarece la categoría de lo bello, como el cenit de la experiencia del filósofo como *filokalós*. Expresamente lo opone al *filo-sophós*, que muda en gobernante y emplea las ideas como “varas de medición [*standards and measures*]” (Arendt, 1993, p. 109). Discierne entre lo bello y lo bueno de la usual forma sincopada *καλὸν κ’ἀγαθόν*, asocia lo bueno con la funcionalidad y define la belleza como “lo más resplandeciente [*what shines forth most*]”; y “lo que ilumina todo lo demás” (112). En “The Crisis in Culture. Its Social and Its Political Significance” también aludiendo a Platón y al amante de lo bello, Arendt pone en línea la categoría de lo bello con la inmortalidad, pues la belleza es “la misma esencia de la inmortalidad”. De allí que acciones y palabras pueden aspirar a resistir la extinción que impone el paso del tiempo y a superar el olvido, que corroe su grandeza, solo si son merecedoras de rememoración y transmisión. De ese modo participan, para decirlo con Platón, de lo bello y se vuelven inmortales “[...] *imperishability. The fleeting greatness of word and deed can endure in the world to the extent that beauty is bestowed upon it. Without the beauty, that is, the radiant glory in which potential immortality is made manifest in the world, all human life would be futile and no greatness could endure*” (218). Al distanciar al amante de lo bello del filósofo rey, Arendt busca evidenciar la tensión interna e irresoluble de la fórmula filosófiapolítica. El amante de lo bello asciende sin propósitos para estar en presencia de lo que resplandece, “la verdadera esencia del ser”, no lo hace para adquirir patrones e implementar el “arte de la medida”, explicitado en *El político* (Platón, 1981: 284c1 – 286d). El descenso del prisionero liberado al antro, su inhabilidad para adaptar sus ojos a la luz disminuida y la fatal imposibilidad de comunicar a sus semejantes las evidencias que ha visto es la experiencia básica del “conflicto entre el filósofo y la polis” (Arendt, 2005b, p. 26). En este punto, concluye Arendt, Platón diseña su Filosofía política, introduce por primera vez la

figura del experto en política (Goyenechea, 2018) y emplea los símiles del timonel, el pastor y el médico para categorizar la política como *epistemeepitaktiké* (Platón, 1981: 292b): la ciencia directiva del rebaño humano (267d), depositada en las manos del que sabe (260a).

Paul Ricoeur glosa a Hannah Arendt en “Pouvoir et violence” y asevera que Platón “reformula la teoría de las ideas en el vocabulario de la tiranía” y extiende al ámbito político “modelos de dominación tomados de la esfera privada” (1991, p. 19), en los que la desigualdad es connatural a la jerarquía. En los términos de Rancière, Platón fue el primero en someter la política a la lógica de la dominación, el *arkhé*.

2. *Philía* como igualación. Arendt y su recuperación de Aristóteles

En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles teoriza sobre la amistad en los libros VI, VIII y IX. En el primero, la *philía* es una virtud social menor, un término medio entre la complacencia o la adulación y la misantropía. El amigo no es “obsequioso” o “adulador [*αρσεκός*] o [*κόλαξ*], ni es “pendenciero” o “misántropo [*δύσερις*] o [*δύσκολος*]” (Aristóteles, 1999: 1127a 10-11). En los VIII y IX, los ejemplos de amistad incluyen vínculos muy heterogéneos y concierne a toda relación entre humanos, inclusive sin afecto. De las tres clases consabidas de amistad: por utilidad, por placer y por virtud (1156a 9 y ss.) solo esta última es definida como disposición a partir de una práctica constante. La *philía* por virtud es actividad, *enérgεια* (Arendt, 1998: 206). Se trata de un ejercicio igualador, pues de algún modo, vuelve semejantes a los diversos. Crea una comunidad de iguales, no surge orgánicamente a partir del linaje, la sangre o la etnia, de allí su importancia decisiva en la polis, en la que curiosamente, aparece como algo alternativo tanto a la igualdad aritmética como a la geométrica de la justicia.¹ La amistad tiende a una “igualdad en la proporción” (2005, 1133 a11), sin embargo -añade- entre amigos no es necesaria la justicia. Veamos esto con algo de detenimiento. En el Libro V, Aristóteles sostiene que la comunidad viene

¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1129b11-1130a1; 1131a 30-33. En relación a los regímenes, el primer capítulo del L. V de *Política* muestra claramente la diferencia entre la justicia aritmética y la geométrica (1301b 26 – 1302a 8). Aristóteles observa dos formas de igualdad, la aritmética (1301b30; 1302a8) y la geométrica o igualdad según el valor o el mérito (1301b30, 36). En el libro IV (1291b30-37) la democracia es caracterizada como el más igualitario de los sistemas políticos, pues la ley determina lo igual -que ni los ricos ni los pobres tengan la supremacía, sino que ambas partes de la sociedad sean semejantes, en particular en relación al ejercicio de las magistraturas. Aquí los libres e iguales coinciden más que en ningún otro régimen, pues todos participan de manera equitativa en el sistema político. En consecuencia, la justicia que prevalece en la democracia es la igualdad aritmética. La democracia es el régimen que resulta de la aplicación de la igualdad aritmética. La oligarquía, en cambio, responde a la igualdad geométrica, que otorga cargos en relación proporcional a la riqueza o la virtud de los ciudadanos. No es superfluo recordar que para Aristóteles la democracia es un régimen defectivo, una perversión de la *politeia*, a la que define como *mixto*, que abarca ambos tipos de igualdad. La *mezcla* de los dos tipos de igualdad (1302a4-5), la *mediedad* connatural a la excelencia, puede garantizar la estabilidad del régimen político. La *politeia*, en consecuencia, es una mezcla variable (sujeta a discreción) entre democracia y oligarquía.

al ser en la igualación de los diversos. Sin “volverlos iguales [*ἰσάσθηvai*]” (1999, 1133 a14) no hay ni comunidad de transacciones comerciales (el mercado de cambio, diríamos hoy) ni polis, o sea comunidad perfecta. La justicia iguala en las transacciones comerciales. Para volver equivalentes “al zapatero y al constructor”, o al “médico y al agricultor” (2005: 1133a 8-10) se introduce el dinero como la unidad de medida y el dispositivo que produce la igualdad.² Solo hay reciprocidad cuando se logra la equivalencia; sin esta “reciprocidad proporcional” (2005: 1133a 7) no hay asociación pues “la asociación no se da entre dos médicos, sino entre un médico y un agricultor y, en general, entre personas diferentes y no iguales: pero es necesario que se los haga equivalentes” (2005: 1133a 16-25). Ciertamente, pero la igualdad no es exactamente la misma en la amistad que en la justicia proporcional de las transacciones comerciales.

Como dice Paul Ricoeur, frente a las exigencias de la justicia, la amistad interpone una igualdad “por hipótesis [en la que] el dar y el recibir se equilibran [...] compensando la disimetría inicial, que resulta de la primacía del otro” (2006: 198). Justicia y amistad son afines pues tienden a la igualación de los desiguales; de allí su inexcusable operatividad política. Dice Aristóteles que “amistad y justicia conciernen a las mismas cosas y se dan en los mismos sujetos. En toda asociación hay una parte de justicia y, también, amistad. [...] hay amistad sólo en la medida en que están asociados; pues también en esa medida hay justicia” (2005: 1159 b 35-42). Para Ricoeur, la amistad “linda con la justicia y el viejo adagio ‘amistad igualdad’ designa exactamente la zona de intersección” (2006, p. 190), es “intercambio entre dos que se estiman y [...] el corolario de la reciprocidad es la igualdad” (195).

Resumimos, toda amistad es una forma de asociación y las distintas asociaciones forman parte de la asociación política con vistas a lo conveniente y lo justo (Aristóteles, 1282b14 - 1283a3). De allí que “todas las asociaciones son partes de la asociación política y que son tales clases de amistad las que corresponden a tales clases de asociación” (2005: 1160a 32-34). En consecuencia, los ciudadanos que ejercen distintos oficios o actividades productivas son también amigos (los más próximos), y la unidad de medida -dijimos- que sirve de igualador en las transacciones, es el dinero. Pero la amistad por virtud es de otra índole; no hay mediación de utilidad ni de placer, y rigurosamente hablando, no existe un acuerdo previo que regule las prestaciones mutuas (como sí se da en las otras dos clases). Obviamente, el dinero no cumple aquí ninguna función igualadora.

En efecto, Aristóteles verifica un desajuste connatural a la igualdad entre los amigos, es decir entre los próximos buenos. ¿Cómo opera, entonces, la igualación en esta clase de amistad? Puesto que se trata de una virtud, una disposición y una actividad, la *philia* tiene su

² Cf. 1133a10. Dice: “el dinero hace conmensurables a las cosas, las iguala”.

cumplimiento “más en amar que en ser amado”. La amistad es un hábito, una “disposición permanente [ἔξις]” del carácter (1999: 1157b26). Pero, ¿disposición a qué? A hacer una buena elección: la selección de los mejores amigos: “En las amistades por virtud no hay reclamaciones y la medida parece que es la elección del benefactor” (2005: 1163 a). Ahora bien, en esta actitud selectiva, añade Aristóteles, me elijo también a mí mismo. Esto es lo decisivo de la *philia* entre los ciudadanos. Dice Aristóteles que “al querer al amigo [los amigos] quieren su propio bien, puesto que cuando alguien bueno se convierte en amigo querido, se convierte en un bien para aquél que lo quiere. De modo que uno y otro quieren su propio bien, y se recompensan recíprocamente por igual. En efecto, se dice que la amistad es igualdad, lo cual se da sobre todo en la amistad de los buenos” (1157b 32-36). Dicho de otro modo, buscar el bien del otro funciona de por sí como un boomerang, que vuelve en la forma de un bien para el actor. Rigurosamente hablando, no se trata de algo que vuelve, sino que permanece como bien para el agente, pues en rigor no hay movimiento.³ Debido a la misma naturaleza de la praxis, no aludimos en este caso a los fines, sino al cumplimiento de la actividad que es inmanente al agente (Habermas, 1977). Hannah Arendt es fiel a Aristóteles cuando afirma que no podemos comprender la naturaleza de la acción (praxis) con la sola categoría de medios y fines, es decir, en el registro de la instrumentalidad o, en sus propios términos, en el registro de la teleología. Si lo hacemos, estamos confundiendo acción y discurso (praxis/Action/das Handeln) con fabricación o trabajo (poiesis/Work/das Herstellen).

Amistad es igualación, pero el dispositivo igualador que opera la compensación (la contraprestación) es inherente a la misma praxis, por eso es “ἐνέργεια” (1999: 1098b 33) ya que el benefactor es activo, mientras que el que recibe es afectado, padece. En la praxis, el fin es inmanente a la misma actividad (2005: 1140b 5-12). Dicho con Arendt, es cumplimiento o, también: la compensación (la contraprestación) coincide con su cumplimiento. El siguiente fragmento de *The Human Condition*, expresa la comprensión de la praxis aristotélica en un registro no teleológico. En efecto, para Arendt, la fórmula fin en sí es insuficiente para mentar las actividades -las excelencias de la segunda vida de la polis- cuya grandeza (o, en el caso de los vicios, su mezquindad) yace en ellas mismas, más allá de sus resultados o consecuencias (los fines):

it is this insistence on the living deed and the spoken word as the greatest achievements of which human beings are capable that was conceptualized in Aristotle's notion of energeia ('actuality'), with which he designated all activities that do not pursue an end (are ateleis) and leave no work behind, but exhaust their full meaning in the performance itself. (1998, p. 206)

³ La diferencia entre operaciones inmanentes y movimientos transitivos (ἐνέργεια y κίνησις) se halla en su *Metafísica* (traducción y notas de José Luis Calvo Martínez). Madrid: Gredos, 1996, cf. 1048 b 17-35.

Según Aristóteles, los que son benefactores en primer lugar, o sea los que dan primero por ellos mismos (son activos) “están libres de reclamaciones” (pues quien queda en deuda es el otro), y la compensación se da en virtud de la elección (2005: 1165).

Parecería que las dimensiones territoriales mínimas de la polis, sumado al escaso número de ciudadanos, haría posible concebir la relación de amistad entre hombres libres. Sin embargo, entendemos que la recuperación arendtiana de la *philia politiké* no debe comprenderse en este sentido. De ser así, sería prácticamente inexistente en nuestros estados modernos, territorialmente extensos. Solemos asociar la amistad con “la intimidad, donde los amigos abren sus corazones sin tener en cuenta el mundo y sus exigencias [...], [es decir] con la actitud básica del individuo moderno, que debido a su alienación por el mundo sólo puede revelarse sinceramente en privado y en la intimidad de los encuentros cara a cara” (Arendt, 2006, p. 34). Cabe insistir, entonces, en el talante mundano de la *philia politiké* griega, que repele la excesiva proximidad de sentimientos, intimidad y emocionalidad. Este es el aspecto que le interesó a Arendt. Los lazos políticos se establecen por la mediación del mundo común (el *inter-esse*). La amistad aristotélica que funda la concordia de la comunidad es eminentemente mundana, es decir política. En desmedro de otras clases de amistad que Aristóteles también tomó en consideración, la amistad política vincula en una estructura de poder superior a quienes, siendo distintos en muchos aspectos (linaje, tribu, propiedad, riqueza, confesión de fe, etc.) están enlazados jurídicamente y su preocupación es el interés público: lo conveniente y lo justo para la comunidad.

En suma, la *philia politiké* alude a lo que concierne a todos en común, en desmedro e incluso a expensas del bienestar o de la felicidad privados o del grupo de pertenencia. Los amigos políticos comparten el celo por la cosa pública al punto de despreciar cualquier otra lealtad o convicción. De allí que Arendt comprendiera la comunidad civil como algo muy diferente a la fraternidad, a los lazos de sangre, raciales, religiosos o nacionales. A la primera, le atribuyó la luz de lo público que emerge de la conversación y del debate público; a la segunda, le endosó la calidez de la proximidad de los hermanos, los sin-mundo, o los parias. La primera es compatible con la amistad como actualidad (*enérgeia*), la segunda acoge a segregados o perseguidos, a quienes hermana un padecimiento común (*pathos*) y carecen de la mediación de mundo. Arendt misma perteneció a este *milieu* desde 1937, cuando le fue revocada la ciudadanía alemana, hasta 1951, cuando obtuvo la estadounidense.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1993a). *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. Penguin Books.
- Arendt, H. (1993b). *Was ist Politik? Aus dem Nachlass*. Herausgegeben von Ursula Ludz. Vorwort von Kurt Sontheimer. Pieper.
- Arendt, H. (1994). *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. Schocken Books.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?*. Paidós.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2006a). *On Revolution*. Penguin Books.
- Arendt, H. (2006b). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa.
- Aristóteles (1984). Constitución de los atenienses. En *Aristóteles: Constitución de los atenienses. Pseudo-Aristóteles: Económicos* (págs. 49-211). Gredos.
- Aristóteles (1999). *Ética a Nicómaco*. CEPC.
- Aristóteles (2004). *Política*. Tecnos.
- Aristóteles (2005). *Ética a Nicómaco*. Alianza.
- Goyenechea, E. (2018). Arendt sobre Platón: la profesionalización de la política. *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, 12, 345-371.
- Habermas, J. (1977). Hannah Arendt's Communications Concept of Power. *Social Research*, 44 (1).
- Habermas, J. (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. MIT Press.
- Platón (1981). *El Político*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Platón (2004), *República*. Eudeba.
- Ricoeur, P. (1991). *Lectures 1. Autour du Politique*. Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (2006), *Sí mismo como otro*. Siglo XXI.

Ontología de la amistad: Giorgio Agamben - Pavel Florenski¹

Marisa Mosto (UCA)

Resumen: El presente trabajo traza puentes entre el pensamiento del filósofo italiano Giorgio Agamben y el científico, filósofo y teólogo ruso Pavel Florenski en torno al tema de la amistad. Ambos autores coinciden en otorgarle a la amistad un peculiar estatuto ontológico del que derivan categorías de comprensión que predicen tanto al ámbito antropológico, como social y gnoseológico.



Alberto Giacometti
*Tres hombres que caminan**
1948

¿Qué significa la presencia de un ser humano para otro ser humano?

Antoine de Saint-Exupéry nos relata en *Tierra de hombres* lo que significó para él y su compañero de vuelo la aparición de un beduino en el desierto del Sahara luego de que hubieran pasado varios días sin agua, perdidos, agonizando, al haberse accidentado su avión.

Un beduino camina hacia ellos:

* <https://www.artribune.com/arti-visive/arte-contemporanea/2018/10/retrospectiva-giacometti-bilbao/attachment/alberto-giacometti-tres-hombres-que-caminan-plataforma-pequena-1948-fondation-giacometti-paris-succession-alberto-giacometti-vegap-bilbao-2018-800x1200/>

¹ Este trabajo luego de ser presentado en el congreso de AFRA fue publicado por primera vez en *la Revista Tábano* del Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía de la UCA, Bs. As., 2020 nro. 16.

Tú eres el Hombre y te me apareces con el rostro de todos los hombres a la vez. Nos miraste de hito en hito y en seguida nos reconociste. Tú eres el hermano bienamado. Y yo, a mi vez, te reconoceré en todos los hombres. (Saint-Exupery, 1967, p. 314).

Cuando el lector llega a este punto de la lectura luego de haber padecido junto con Saint-Exupery y Prévot, su compañero, la angustia que en esa situación de desamparo introduce en el alma la contemplación de la inmensa soledad del Sahara, la tremenda sed que resquebraja la garganta y que inútilmente busca saciarse con gotas de rocío, luego de haberse esperanzado y desesperado con sus alucinaciones, con su sentimiento de estarse transformándose ellos mismos en el desierto, asimilándose a la sequedad de la arena, al calor agobiante del día y al frío de la noche, la aparición de ese beduino en el horizonte representa, literalmente, la VIDA.

Concedo: podrán objetarme que aquí se trata con toda claridad de la supervivencia física, pero este relato es un punto culminante de las numerosas anécdotas que nos narra *Tierra de hombres* en la que Saint-Exupery comparte su certeza de que vivir para el hombre es vivir-con, que no existe vida para el ser humano en ninguna de sus dimensiones reales, probables, imaginables, fuera de la comunidad de los hombres. Compartir la existencia es el modo *natural* en que en la vida personal se hace posible. El estado de aislamiento, fragmentación, ruptura, división, implica un descenso de la vida. Una suerte de agonía.

Pero la fragmentación, el antagonismo, la violencia, de más está decirlo, existen. La vida humana se empobrece, recorta, mutila. No accede a su superior dinamismo, se torna destructiva y autodestructiva.

Nuestra tesis en el presente trabajo es que la amistad dentro de este horizonte equivale a la restitución siempre parcial de una *unidad perdida* o a la construcción de una *unidad posible*. “Arcadia a nuestras espaldas, utopía al frente” (Steiner, 1991, p. 188). La amistad es el aquí y ahora del modo plenamente humano de estar en la existencia.

1. Giorgio Agamben: *la amistad un «mundo» dentro de otro «mundo»*

En un momento de su breve ensayo *El amigo*, el filósofo italiano Giorgio Agamben (2016, p. 42), hace referencia a un lienzo de Giovanni Serodine (s. XVII) en el que representa a los apóstoles Pedro y Pablo siendo conducidos al martirio.

Agamben comenta esta escena:

Serodine representó a los dos apóstoles tan cercanos, con las frentes casi pegadas una sobre la otra que no pueden verse en absoluto: camino al martirio, se miran sin reconocerse. Esta impresión de una proximidad por así decir excesiva es todavía mayor dado el gesto silencioso de las manos que se estrechan por lo bajo, apenas visibles. Siempre me ha parecido que este cuadro contiene una perfecta alegoría de la amistad. ¿Qué es, en efecto, la amistad, si no una proximidad tal que no es posible hacer de ella ni una representación ni un concepto? (Agamben, 2016, p. 42-43)



Giovanni Serodini
*San Pedro y San Pablo son conducidos al martirio*²

Más allá de nuestra incapacidad para delimitar con precisión cuál sea la *esencia* de la amistad, la obra elegida por Agamben es un excelente punto de partida para la reflexión que nos ocupa. Imaginemos esa dramática situación, calcemos por un momento las sandalias de Pedro (tenso, desencajado en la escena) o de Pablo quien se inclina hacia Pedro (¿más sereno que su amigo? ¿intenta consolarlo? ¿ofrecerle una mirada de ternura?), palpemos el espacio de su mutua presencia. Su proximidad personal íntima salta al encuentro en esos ojos que se buscan y sus manos entrelazadas, despliega una suerte de oasis de mutua comprensión en medio de ese *desierto* de humanidad, hostil, enemigo, violento, extraño. *Algo ocurre entre ellos*. Sólo ellos conocen la profundidad y el alcance de la situación vital que están atravesando. La historia de amores, temores, apuestas y entregas compartidas que los ha llevado hasta ese momento. La fuente de energía, soporte, confirmación, consuelo, que representa su mutua presencia: Pablo para Pedro, Pedro para Pablo, la que, de algún modo, al menos *tácitamente* incluye también a la

² <https://wikioo.org/es/paintings.php?refarticle=8Y3HJM&tittlepainting=Parting%20of%20Sts%20Peter%20and%20Paul%20Led%20to%20Martyrdom&artistname=Giovanni%20Serodine>

Persona en la que echan las raíces que los unen. Hay allí *algo más* que ellos dos, hay algo tercero, un tejido denso, respirable, táctil; entre los dos dan a luz un mundo que los refugia dentro de otro mundo que los agrede. Por carecer de una denominación mejor llamamos a esa vida en común que los contiene: *lazos* de amistad.

Agamben no se contenta con su incapacidad de definir la amistad. Intenta atraparla de algún modo y señalar en cierta manera su estatura ontológica. Para ello se ayuda de la autoridad y vocación metafísica de Aristóteles y de unos párrafos de la *Ética a Nicómaco* (1170a 28-1171b 35), en los que el Filósofo se refiere a la esencia del tan huidizo como incontestable acontecimiento de la amistad:

Aquel que ve, siente (*aisthánetai*) que ve; aquel que escucha siente que escucha, aquel que camina, siente que camina, y de este modo para todas las otras actividades hay algo que siente que estamos ejercitándolas (*hótienergoúmen*), de modo que si sentimos, nos sentimos sentir, y si pensamos, nos sentimos pensar, y esto es lo mismo que sentirse existir: en efecto existir (*tòeînai*) significa sentir y pensar.

Sentir que vivimos es en sí mismo agradable, porque la vida es por naturaleza un bien y es agradable sentir que un bien tal nos pertenece.

Vivir es deseable, sobre todo para los buenos, porque para ellos existir es un bien y algo agradable.

Con-sintiendo (*synaisthanómenoi*), percibimos lo agradable del bien en sí y lo que el hombre bueno percibe respecto a sí mismo, lo percibe también respecto al amigo: el amigo es, de hecho, otro sí mismo (*héterosautós*). Y así como para cada uno el mismo hecho de existir (*tòautòneînai*) es deseable, así lo es -o casi- para el amigo.

La existencia es deseable porque se siente que ella es algo bueno y esta sensación (*aísthesis*) es en sí misma agradable. Entonces también para el amigo se deberá co-sentir que existe y esto sucede en el convivir y en el tener en común (*koinoméîn*) acciones y pensamientos. En este sentido se dice que los hombres conviven (*syzên*), y no como las bestias, que comparte la pastura. [...] La amistad es, de hecho, una comunidad y lo que le sucede a uno mismo, también al amigo; y así como respecto a nosotros mismos es deseable la sensación de existir (*aístheshotiéstîn*), así también será para el amigo. (Agamben, 2016, pp. 44-45)

Comenta Agamben:

En esta sensación de existir es inherente otra sensación, específicamente humana, que tiene la forma de un co-sentir (*synaisthánesthai*) la existencia del amigo. *La amistad es la instancia de este co-sentimiento de la existencia del amigo en el sentimiento de la existencia propia*. Pero esto significa que la amistad tiene un rango ontológico y, a la vez, político. La sensación de ser, de hecho, está siempre partida y com-partida y la amistad nombra este compartir [...] el ser

mismo está partido, es no-idéntico a sí, y el yo y el amigo son las dos caras -o los dos polos- de este compartir” (Agamben, 2016, p. 46)³

El ser humano busca *ser algo más* que sí mismo para ser plenamente sí mismo. (“Tu eres todos los hombres”). Hay en nosotros una *demanda* de ser, un no ser idéntico a sí que se actúa en la amistad y se experimenta en el *co-sentimiento*.

La amistad aparece aquí como un plus existencial, con una suerte de rango ontológico propio. La existencia del amigo añade algo a mi propio sentimiento de existencia. De algún modo com-partimos la existencia. ¿Es una existencia *dual*?: “La amistad es esta desubjetivación en el corazón mismo de la sensación más íntima de sí” (Agamben, 2016, p.47). Un salir de sí en el que paradójicamente la propia existencia encuentra la expansión de sí en el amigo.

La salida de sí, la desubjetivación y a la vez expansión de sí de la persona, ese *plus* en el propio sentimiento de existencia, que testimonia que yo soy algo más que sólo yo, y que denominamos con las proposiciones *con* o *entre*, es el lugar desde donde se alza la dimensión política y distingue a la comunidad humana:

La amistad es el compartir que precede a toda división porque lo que tiene que repartir es el hecho mismo de existir, la vida misma. Y lo que constituye la política es esta repartición sin objeto, este co-sentir original. El hecho de que esta sinestesia política originaria con el tiempo se haya vuelto el consenso al que hoy confían su suerte las democracias, en la fase última, extrema y agotada de su evolución, como se dice, es otra historia sobre la que los dejo reflexionar. (Agamben, 2016, p. 49)

La instancia vital de la esfera política -y la palabra clave aquí es *sinestesia*-, se deshilvana en el carácter extrínseco del consenso. El consenso como base de lo social nos deja en cierta forma “idénticos a nosotros mismos”, separados, respetuosos eso sí, pero aislados y humanamente empobrecidos. Frente a la revelación que encarna la *vida en común* de los amigos, el consenso semeja una comunidad de cartón pintado.

³ Añade Agamben: “A este punto el rango ontológico de la amistad en Aristóteles se puede dar por descontado. La amistad pertenece a la *prótephilosophía*, porque lo que en ella está en cuestión concierne a la propia experiencia, la misma «sensación» del ser. [...] En términos modernos, se podría decir que el «amigo» es un existencial y no un categorial. Sin embargo, este existencial -como tal, no conceptualizable- está atravesado por una intensidad que lo carga de una especie de potencia política. Esta intensidad es el *syn*, el «con» que parte, disemina y vuelve compartible -es más, ya siempre compartida- la propia sensación, lo agradable del propio existir” (2016, p. 48).

2. Pavel Florenski un «mundo» detrás del «mundo»

Encontramos también en Pavel Florenski (1882-1937), científico, filósofo y teólogo ruso, un comentario similar al aporte de Aristóteles para la comprensión de la amistad desde la vida compartida, en este caso la referencia principal es a determinados sentimientos:

La *vida* en común conlleva una alegría y un sufrimiento comunes. En la amistad no se da un *co-alegrarse* junto al otro ni un *con-sufrir* con el otro, sino una misma *alegría* y un mismo *sufrimiento* vividos de modo concorde [...] la alegría y el sufrimiento de los que son completamente cercanos, surgiendo en el *centro* mismo de nuestra alma, se extiende *desde aquí* hasta la periferia; no son ya el mero reflejo de un estado ajeno, sino *el propio* estado que suena en concordancia, la propia alegría y el propio sufrimiento. Ya Aristóteles, en relación al sufrimiento, supo captar esta diferencia entre las vivencias. (Florenski, 2010, p. 380-381)

La reflexión de Florenski se encuentra en la carta XI titulada “La amistad” de su libro *La columna y el fundamento de la verdad* y la referencia a la obra de Aristóteles corresponde al libro de la *Retórica* (II,8), y no al pasaje de la *Ética a Nicómaco* que comenta Agamben. Lo que se comparte aquí entre los amigos es el sentimiento de existencia, aunque teñido de diversas tonalidades: la misma alegría, el mismo dolor. Por otro lado, y de manera análoga, aunque en un contexto distinto -en el contexto del pensamiento cristiano-, Florenski se refiere también a la dimensión política-comunitaria de la amistad:

El límite de la partición no es el *átomo* humano, que se relaciona con la comunidad *de se y ex se*, sino la *molécula* comunitaria, el *par de amigos*, [...] Se trata de una nueva antinomia, la antinomia de la *persona* y la *díada*. Por una parte, la persona singular lo es todo; pero, por otra parte, ella no es nada donde no hay «dos o tres». «Dos o tres» significa algo cualitativamente superior a «uno», a pesar de que fue precisamente el cristianismo el que creó la idea del valor de la persona *singular*. La persona no puede ser absolutamente valiosa de otro modo que en una *comunidad* absolutamente valiosa, si bien no es posible decir si la persona es lo primario frente a la comunidad o si lo es la comunidad frente a la persona. El primado de la persona junto con el primado de la comunidad, aspectos que se excluyen mutuamente en el ámbito del *entendimiento*, son dados en la vida eclesial como un hecho, de un modo simultáneo. (Florenski 2010, 386)

«Dos» no es «uno más uno», sino algo por esencia mucho mayor, algo por esencia más significativo y poderoso. «Dos» supone una *nueva* combinación en la química del espíritu [...] y llegan a formar un *tercero* (Florenski, 2010, p. 369)

Dos temas afines entonces: la vida en común y la dimensión fundante de comunidad política-eclesial de esa vida en común.

Para Florenski es necesario subrayar también que el estatus ontológico de “el no ser idéntico a sí mismo” que acontece en esta suerte de vida *dual* no implica en absoluto la disolución del ser personal: la amistad

No supone la disolución de la individualidad, ni siquiera su rebajamiento, sino su elevación, concentración, fortalecimiento y profundización. [...] En las relaciones de amistad, el valor insustituible y con nada comparable de cada persona, su originalidad propia, aparecen en toda su belleza. En el otro Yo, la persona del uno descubre *las propias* dotes, pero espiritualmente fecundadas por la persona del otro. Como dice Platón, el que ama engendra en el amado. (Florenski, 2010, p. 381)

Ahora bien, la amistad entonces para Florenski no es un elemento más de la vida humana sino el lugar propio de su realización. *Es una vida en común que permite dar a luz una vida nueva.* En su obra capital, *La columna y el fundamento de la verdad*, traza un gran mapa de su mirada sobre la realidad en el que incluye los fundamentos que la sostienen, la situación del hombre dentro de ella, las grandes alternativas; propone un hacia dónde, un cómo y finalmente el camino concreto: la amistad y su corolario, el celo. Con ese itinerario Florenski da testimonio de una de las principales características del pensamiento ruso, según Basil Zenkovski (1967): el panetismo. Esto es, la traducción de la teoría en los hechos existenciales concretos de la vida humana.⁴

Otra de las características esenciales del pensamiento ruso también presente en Florenski, es su tendencia a contemplar los múltiples elementos de la realidad desde una mirada integradora (Zenkovski, 1967). Inspira a diversos autores quienes como Florenski han madurado bajo la estela de la influencia de Vladímir Soloviov, la intuición metafísica fundamental acerca de que la vida de cada individuo en la pluralidad de los seres es hecha posible por su pertenencia a una constelación que los reúne, a una existencia en común que es sostenida en el seno de lo divino.

La vida *en general* en esta vertiente del pensamiento ruso depende de una suerte de convivencia en lo que denominan la unitotalidad (*vseedinstvo*):⁵

⁴ “Nuestra filosofía [...] se preocupa sobre todo por el «tema del hombre», por su destino y por su medio, por el sentido y los objetivos de la historia [...] en todos los aspectos, inclusive en los problemas abstractos, prevalece una «perspectiva moral», [esto es] lo que constituye una de las fuentes más activas y fecundas del pensamiento ruso” (Zenkovski, 1967, p. 5-6).

⁵*Vseedinstvo*, o «unitotalidad» es una categoría desarrollada en el pensamiento del autor ruso Vladimir Soloviov: la realidad en su fondo metafísico es una unidad armónica. El bien consiste en mantener esa unidad, el mal en la fragmentación. Otros autores que piensan bajo su influencia además de Florenski, son Serguei Bulgakov, Semion Frank.

No es sino debido a una voluntad común de unión, consciente o inconsciente, que el universo se mantiene y existe. ¿Qué ser puede existir en estado de aislamiento? Ningún ser puede resistir aislado, porque el estado de aislamiento es esencialmente falso, no se encuentra de ningún modo de acuerdo con la verdad, que consiste precisamente en su contrario, en la unión y paz universal. Esta unión es reconocida, de un modo o de otro, voluntariamente o no, por todos aquellos que buscan la verdad. Preguntad a un naturalista: él os dirá que la verdad del universo es la unidad de un mecanismo universal; preguntad a un filósofo iniciado en el mundo de las abstracciones: él les dirá también que la verdad del mundo se manifiesta en la unidad de los lazos lógicos que abrazan a todo el universo. No llegamos a comprender plenamente lo que es este mundo, si no nos lo representamos en su unidad viviente como un cuerpo dotado de alma y llevando en si la Divinidad. Aquí yace la verdad del mundo y al mismo tiempo su belleza. Cuando el polimorfismo de los fenómenos sensibles se armoniza y se unifica, percibimos esta armonía visible como el bien (*cosmos*, universo, armonía belleza)” (Soloviov, 1958, 15).

La divinidad para estos autores crea y sostiene la pluralidad de seres, la unitotalidad. Éstos no se confunden con Dios, pero tampoco existen fuera de Dios. Sin embargo, la vida tal como la conocemos efectivamente se halla por el contrario rota, fragmentada; estamos “divididos en nosotros mismos, lo estamos así mismo, entre nosotros: somos individuos enemigos, solitarios o confundidos, solitarios en la confusión misma” (Clement, 1983, p. 5). La división, las grietas implican entonces una merma de la vitalidad. Si los vínculos entre los seres y con su Fuente, se angostaran hasta disolverse entonces éstos se debilitarían pausadamente hasta desintegrarse.⁶

Teniendo en cuenta esta perspectiva los lazos de amistad asemejan un pequeño mundo que refleja o mejor dicho expresa, actúa, restituye un mundo anterior que es el que en definitiva los hace posibles: el *mundo* de esa unidad primordial (¿Arcadia a nuestras espaldas?) que ha sido resquebrajada.

Para Florenski (2010) la amistad es la forma más alta del amor humano y lo propio del amor es que “entreabre las puertas de los mundos superiores, de donde le llega el aliento del frescor paradisiaco” (p. 351).

La restauración/construcción de la unidad se hace posible porque:

⁶ La unidad integral es una figura ideal hacia cuya realización el ser se halla tensionado. Soloviov (2009): “Y aunque nuestra vida real se desarrolle fuera de esta esfera superior, a nuestro intelecto no le es totalmente extraño, sino que, por el contrario, podemos tener también un cierto conocimiento especulativo de las leyes de su naturaleza. Y la primera ley, la fundamental, dice: si en nuestro mundo la existencia distinta y aislada es una realidad y algo actual, mientras que la unidad es sólo un concepto y una idea, en el otro mundo, en cambio, lo verdaderamente real es la unidad o, más exactamente, la unitotalidad, mientras que la distinción y el aislamiento existen solamente como algo potencial y subjetivo” (p. 29).

[...] la naturaleza metafísica del amor se manifiesta en la superación (de un modo que está por encima de la lógica) de la autoidentidad vacía «Yo=Yo», y en la salida de *sí mismo*; y esto se produce cuando la fuerza divina, que rompe los lazos de la aseidad humana y finita fluye hacia lo otro y lo penetra. [...] En *el otro*, por medio del propio abajamiento, la forma o imagen de mi ser encuentra su «redención», es rescatada del poder de la autoafirmación pecaminosa, es liberada del pecado de la existencia solipsista [...] El amor es el «sí» que el Yo se pronuncia a sí mismo. [...] Es el amor el que reúne los dos mundos: «El hecho de que aquí se esconda un misterio es lo que constituye su grandeza: la imagen transitoria de la tierra y la Verdad eterna se han abrazado mutuamente en él.» (Zózima, *Los hermanos Karamazov*). (Florenski, 2010, p. 108)

De nuevo aparece esa misteriosa imagen del amor/amistad/sentimiento de existencia, como una desobjetivación que a la vez exalta el rostro personal. Un no ser idéntico a sí mismo que equivale a la expansión de sí. Tal *estatuto entitativo* es posible para Florenski (2010) por la eficiencia ontológica aglutinante del amor el que debe “ser liberado en el modo más indiscutible del dominio de la psicología y traspasado a la esfera de la ontología” (p. 101)⁷

3. *El Reino, la construcción de un «mundo nuevo» en el «mundo»*

De modo que podríamos afirmar que para Florenski la amistad es el lugar existencial en que el ser humano puede contribuir eficientemente a la construcción de un mundo nuevo, plenamente humano y en su caso, divino a la vez, -en una unión sin confusión-, a la construcción del Reino:

La unidad mística *de dos* es la condición del conocimiento, y, por tanto, la condición de la manifestación de Aquel que otorga este conocimiento, el Espíritu de la Verdad. Junto con la subordinación de la criatura a la ley interior que le ha sido dada por Dios, y junto a la plenitud de la integridad casta, aquella unión corresponde a la venida del Reino de Dios (es

⁷ En otro lugar de la obra: “la amistad no tiene solamente un carácter psicológico y ético, sino que es ante todo algo ontológico y místico” (Florenski, 2010, p. 384)

decir del Espíritu Santo) y a la espiritualización de toda la Creación.” (Florenski, 2010, p. 377)⁸

La unidad de los amigos es condición del conocimiento de la energía divina que crea y mantiene la vida de los seres que es el Amor. El amor solo puede ser conocido en el compartir la existencia de los amigos. Es imposible conocerlo en el aislamiento. Y en el amor de amistad los amigos alcanzan la revelación de ser miembros de un orden que los constituye, atraviesa y trasciende.

Creemos que la intuición de Florenski acerca del potencial de la densidad ontológica de la amistad es análoga a la que le llevó a afirmar a Agamben con nostalgia, (repetimos):

Y lo que constituye la política es esta repartición sin objeto, este co-sentir original. El hecho de que esta sinestesia política originaria con el tiempo se haya vuelto el consenso al que hoy confían su suerte las democracias, en la fase última, extrema y agotada de su evolución, como se dice, es otra historia sobre la que los dejo reflexionar (Agamben, 2016, p. 49)

Continuamos nuestra reflexión en esta dirección porque es el mismo Agamben, según nuestra interpretación, quien reconoce en esta suerte de posibilidad de recuperación de ese magma vital, *deconstrucción de un mundo dentro del mundo*, la vocación mesiánica de la Iglesia. En su texto *La Iglesia y el Reino* advierte a la Iglesia del peligro de traicionar esta vocación, transformándose en una institución más.

El texto comienza con la siguiente aclaración:

El inicio de uno de los textos más antiguos de la tradición eclesiástica, la epístola de Clemente a los corintios empieza con estas palabras: «De la Iglesia de Dios que se hospeda en Roma a la Iglesia de Dios que se hospeda en Corinto.» El término griego *paroikóusa*, que he traducido como «que se hospeda», designa la morada provisoria del exiliado, del colono o del extranjero, en oposición a la residencia plena de derecho del ciudadano, que en griego se

⁸ En relación a la “integridad casta”: “El término ruso *tselomudrie*, que significa etimológicamente «sabiduría de la integridad» (*tselo*= íntegro, entero; *mudrost*= sabiduría), es el que se usa para expresar el concepto de castidad, que, como es sabido, [...] en su etimología latina expresa la cualidad de puro, íntegro, irreprochable, por lo que recoge también el sentido de integridad que tan expresivamente aparece en la palabra rusa” (Cfr. Soloviov, 2012, p. 189, nota al pie nro. 4 Nota del traductor: Francisco José López Sáez.)

En el contexto de estas ideas Florenski recuerda a sus lectores la promesa evangélica: “De nuevo, en verdad os digo, que, si dos de vosotros se ponen de acuerdo en la tierra para pedir cualquier cosa la obtendrán de mi Padre celestial. Porque donde están reunidos dos o tres en mi Nombre, allí estoy Yo en medio de ellos” (Mt 18, 19-20)

dice *katoikeîn*. [...] hospedarse como un extranjero, es el término que designa la morada del cristiano en el mundo y de su experiencia del tiempo mesiánico (Agamben, 2016, p. 53)⁹

Agamben sostiene entonces una cierta heterogeneidad entre dos modos de habitar el tiempo. Lo propio de la *paroikía* sería el llamado a habitar en el tiempo mesiánico, esto es, el despliegue de un *kairos* que se hospeda en el *chronos*. La inserción de un mundo dentro de otro mundo. Advierte entonces como anticipamos que, si la iglesia abandona ese sesgo se arriesga a perder su propia identidad:

Esto significa que ella habría cesado de *paroikeîn*, de hospedarse como extranjera en el siglo, para empezar a *katoikeîn*, a habitarlo como ciudadana como cualquier otra institución mundana. Si esto fuera cierto, entonces la Iglesia habría perdido la experiencia mesiánica del tiempo que la define y le es consustancial. [...] Esto es lo que Pablo recuerda a los tesalonicenses (ITes 5, 1-2): «En cuanto a los tiempos y a los momentos, de eso no hace falta que yo les escriba. El día del Señor viene como un ladrón, en la noche.» «Viene *érkhetai*» está en presente, así como el mesías es llamado en los evangelios *hoerkhómenos*, «aquel que viene», que no cesa de venir. Walter Benjamin, que había entendido perfectamente la lección de Pablo, lo repite a su modo: «Cada día, cada instante es la pequeña puerta por la que entra el mesías.» (Agamben, 2016, p. 54-55)¹⁰

A nuestro modo de ver hay algo de aquella construcción del Reino a la que alude Florenski -y el título del ensayo de Agamben (*La Iglesia y el Reino*), lo confirma- en esta revalorización del tiempo mesiánico. “[...]es el tiempo *que* somos nosotros mismos. [...] Y hacer la experiencia de este tiempo implica una transformación integral de nosotros mismos y de nuestro modo de vivir” (Agamben, 2016, p. 57-58).

¿No equivaldría esto en cierta medida a recuperar/construir un co-sentir, esa *sinestesia* original? ¿A transformar el hospedaje transitorio en alojamiento plenamente humano? ¿A abandonar aquella habitación de cartón pintado?

⁹ El autor leyó una versión preliminar de este texto, *La Iglesia y el Reino*, en la Catedral de Notre-Dame, en París, el 8 de marzo de 2009, en ocasión del ciclo “Conférence de Carême.” Continúa este párrafo afirmando Agamben: Se trata de un término técnico, o casi, ya que la primera carta de Pedro (1 Pt 1,17) define el tiempo de la Iglesia *hokhrónostêsparoikías*, «el tiempo de la parroquia», se podría traducir, si se recuerda que aquí «parroquia» todavía significa «el hospedarse del extranjero»

¹⁰ Agamben concluye su texto con esta exhortación: “Y si la Iglesia cercena su relación original con la *paroikia*, no hará más que perderse en el tiempo. Ahora bien, la pregunta que he venido a plantearles aquí, -teniendo como única autoridad sólo una obstinada costumbre de leer los signos de los tiempos- es la siguiente: ¿cuándo se decidirá finalmente la Iglesia a aprovechar su ocasión histórica y a reencontrar su vocación mesiánica? Si no es así, el riesgo es que sea arrastrada a la ruina que amenaza a todos los gobiernos y a todas las instituciones de la tierra” (2016, p. 64).

La tarea de transformación de las relaciones de cartón o antagonismo en lazos de fraternidad incumbe a todos los hombres y mujeres más allá de los credos con los que se identifiquen. La construcción de un Reino de Amistad es, verdaderamente, una utopía (¿utopía al frente?) pero es una utopía que sabe prescindir de su «u-òù/no» en cada *topos*/ lugar/oasis de amistad, sin la que como afirmara Aristóteles es imposible vivir humanamente.

En sintonía con esta última idea, para dar un ejemplo tratando de traducirla a un hecho visible para hacer honor al panetismo tan caro al pensamiento ruso, yo puedo decirte en alguna medida también a vos, lector o lectora que has llegado hasta este punto y que por eso das pleno sentido a mi trabajo: “Tú eres el Hombre y te me apareces con el rostro de todos los hombres a la vez. Me miraste de hito en hito y en seguida me reconociste. Tú eres el hermano bienamado. Y yo, a mi vez, te reconoceré en todos los hombres.”

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2016). *El amigo y La Iglesia y el Reino*. Adriana Hidalgo.
- Clément, O. (1983). *Sobre el hombre*. Encuentro.
- de Saint-Exupéry, A. (1967). *Obras Completas*. Plaza & Janés Editores.
- Florenski, P. (2010). *La columna y el fundamento de la verdad*. Sígueme.
- Steiner, G. (1991). *Presencias reales*. Destino.
- Soloviov, V. (1958). *Fondaments spirituels de la vie*. Casterman.
- Soloviov, V. (2009). *El significado del amor*. Monte Carmelo.
- Soloviov, V. (2012). *La justificación del bien*. Sígueme.
- Zenkovski, B. (1967). *Historia de la Filosofía Rusa*. Eudeba.