

# La amistad, entre lo universal y lo singular

## *Friendship, between the universal and the singular*

Por Patricia Moraga

---

### RESUMEN

Con la mira puesta en las formas contemporáneas de la subjetividad, hemos analizado las formas amistosas de lazo social. El modelo clásico de la amistad es el de la *philía* griega, cuyos rasgos son los de la igualdad y la proximidad. Con Kant, la Ilustración agregó a éstos el rasgo de fraternidad. Pero, más allá de sus diferencias, ambos modelos de la amistad se centran en la igualdad de las virtudes. Hemos demostrado que la virtud, así entendida, tiene los caracteres de un universal, en el sentido aristotélico del término. Allí radica la originalidad de Nietzsche, cuando introduce una concepción de la amistad compatible con la virtud entendida como un singular. Este carácter de la virtud nietzscheana puede considerarse como un antecedente de aquello a lo que el psicoanálisis apunta.

**Palabras clave:** Amistad - Aristóteles - Derrida - Kant - Lacan - Nietzsche - Singularidad - Virtud

### SUMMARY

Aiming at the contemporary forms of subjectivity, we have analysed the friendly forms of social binding. The classic model of friendship is that of Greek *philía*, whose features are equality and proximity. With Kant, the Enlightenment added the feature of fraternity to them. However, despite their differences, both models of friendship are centered on the equality of virtues. We have demonstrated that virtue, so understood, has the characters of an universal, in the aristotelic sense of this term. There lies Nietzsche's originality, when he introduces a conception of friendship which is compatible with virtue understood as a singular. This character of nietzschean virtue can be considered as an antecedent of that towards psychoanalysis aims to.

**Key words:** Friendship - Aristotle - Derrida - Kant - Lacan - Nietzsche - Singularity - Virtue



## INTRODUCCIÓN

Como parte de su discurso acerca de la amistad, Aristóteles dice, en su *Ética a Nicómaco* (IX, 10), que una *pólis* no se formaría con diez hombres, pero tampoco sería aún una *pólis* con cien mil. La urbanización creciente inaugurada por la Revolución Industrial, sumada a la explosión demográfica global causada por el aumento en la esperanza de vida, ha tenido por efecto que, en la actualidad, cerca del noventa por ciento de la humanidad viva en ciudades tan pobladas (Hobsbawn, 1994) que, según el criterio aristotélico, han dejado de ser *pólis* en sentido clásico. En los últimos años, varios autores han señalado con insistencia que este trastocamiento de la estructura del mundo, potenciado por la globalización concomitante, es el responsable de la profunda alteración observable en los lazos sociales contemporáneos (Bauman, 2000; Miller, 2001). Con la mira puesta en las formas actuales de la subjetividad, según el consejo de Lacan a los psicoanalistas de “unir a su horizonte la subjetividad de la época” (Lacan, 1956, p. 309), en otro artículo hemos analizado ya ciertos caracteres del lazo social, enfocándolos desde la perspectiva *política* (Moraga y Arenas, 2009). En éste lo haremos desde otra perspectiva, a saber la de las formas *amistosas* de dicho lazo, teniendo en cuenta, como referente, la concepción aristotélica según la cual la relación social es una especie de extensión a toda la ciudad del núcleo mismo de la amistad (Ricoeur, 1997).

A lo largo de la historia de Occidente (entendida como historia del *lógos*), la política de la amistad parece haber estado marcada por el Uno de lo común (Derrida, 1994). Dicho de otro modo,

el Uno al que, en la amistad, se tiende como principio (*arkhé*) y como finalidad (*télos*), es un universal: lo Bello, lo Bueno y lo Justo. Por otra parte, el modelo clásico, occidental, de la amistad, es el de la *φιλία* (*philia*) griega, cuyos rasgos tradicionales son, precisamente, los de la igualdad y la proximidad. Sin embargo, ese concepto tradicional ha sido ulteriormente marcado, en la Europa moderna, por una interpretación de la fraternidad como igualdad. La amistad ha tomado entonces la forma de fraternidad, elevando a un estatuto universal ciertos rasgos particulares: económicos, genealógicos, etnocéntricos, androcéntricos (Derrida, 1994, p. 264). Este segundo modelo de la amistad ha sido planteado como tal por la Ilustración, que así agregó el rasgo de fraternidad a los mencionados rasgos tradicionales de igualdad y proximidad (Ambrosini, 2005).

No obstante, más allá de sus diferencias, ambos modelos de la amistad - el de la antigüedad griega y el de la Ilustración - se centran en la virtud. Por lo tanto, interrogar la naturaleza de la amistad entraña discutir la naturaleza de la virtud. Y, sobre este punto, no hay acuerdo ni siquiera en cuanto al carácter, universal o singular, de la misma. ¿Es acaso la virtud algo universal (es decir, algo común a muchos), o bien es algo singular (o sea, aquello que es de uno solo y no es común con ningún otro)? Como Derrida lo señalara con acierto:

“...la partición (singularidad/universalidad) ha dividido siempre la experiencia, el concepto y la interpretación de la amistad” (Derrida, 1994, p. 306).

---

En este trabajo, proponemos considerar esta tensión entre lo universal y lo singular tal como ella se presenta en el terreno de la amistad, y lo haremos a través de un recorrido por distintos pensadores que abordaron esta problemática. En primer término, por supuesto, estudiaremos la noción de *philía* presente en la obra ética de Aristóteles. Pero, dado que la amistad es una forma del amor (Derrida, 1994, p. 25), para estudiar el carácter (universal o singular) de la amistad habremos de interrogar a Platón, en el *Banquete*, a fin de discutir el carácter (universal o singular) de *Eros*. En tercer lugar, abordaremos la figura fraterna de la amistad surgida en el Siglo de las Luces, tal como ella es presentada por Kant en *La metafísica de las costumbres* (Kant, 1797).

Con esto habremos analizado los modelos de la amistad propios de la antigüedad griega y de la Ilustración, respectivamente. Según veremos, ambos modelos coinciden en otorgar a la amistad perfecta el carácter de una igualdad en la virtud - y, por lo tanto, esa virtud compartida posee el carácter de un universal en el sentido aristotélico del término (el de “predicarse de más de uno”). Sin embargo, es posible hallar en la obra de Nietzsche una concepción, inédita y problemática, de la amistad enlazada con la virtud entendida como un singular. A discutir esta última noción dedicaremos la parte final de este artículo, para lo cual apelaremos a la enseñanza de Lacan.

### **1. Aristóteles: la *philía***

La amistad es objeto de riguroso análisis en dos de los tratados que conforman el corpus aristotélico, a saber la *Ética a Nicómaco* y la *Ética a Eudemo*.

En particular, dos libros (el octavo y el noveno) se dedican centralmente a la amistad en la *Ética Nicomaquea*, a la que haremos referencia en lo sucesivo. En el libro VIII, Aristóteles dice que “la amistad es una virtud o va acompañada de virtud”, y que es “la cosa más necesaria en la vida”, pues “sin amigos nadie escogería vivir, aunque tuviese todos los bienes restantes”. Emparentando la amistad y la política, agrega que la amistad está inclusive por encima de la Justicia, y “la más alta forma de Justicia parece ser una forma amistosa”. Sobre la amistad, señala el estagirita, hay distintas posiciones: algunos piensan que la amistad es unión o concordia entre opuestos, y otros, que sólo hay amistad entre semejantes. Y, puesto que la amistad es una forma del amor, y que las formas del amor se definen por los objetos de amor, será preciso entonces analizar cuáles son esas formas para resolver esta cuestión.

Dado que el objeto del amor - es decir, lo amable - puede ser lo bueno, lo placentero, o lo útil, Aristóteles puede clasificar las formas de amistad según la característica del objeto amado. Las amistades por utilidad y por placer se ordenan en relación al propio bien y son accidentales, pues en ellas no se quiere a la persona amada por lo que ella es. La amistad perfecta es, entonces, solamente la que se da entre “los hombres de bien y semejantes en virtud”. Pero esta forma de la amistad, que busca el bien del otro y se basa en la semejanza de virtudes, es rara, puesto que tales hombres son pocos. Según la amistad perfecta, “no es posible ser amigos de muchos” o “amar a muchos a la vez”. El virtuoso, por

ejemplo, no podría ser amigo de alguien que lo supere en posición a menos que también lo supere en virtud, puesto que no podría dar “algo proporcional” que restableciera la igualdad. Como contrapartida, los amigos de virtud son, en la amistad perfecta, amigos en sentido absoluto, en la medida en que el objeto de amor virtuoso es, al mismo tiempo, placentero y útil. Por otra parte, es obvio que hay amistades compatibles con la superioridad (padre-hijos, marido-mujer, gobernante-gobernado) y por lo tanto con la diferencia; en ellas, el superior “debe más ser amado que amar”. Pero, como la amistad consiste sobre todo en amar, por este medio “pueden ser amigos aun los desiguales entre sí, porque así pueden igualarse”, máxime cuando se trata de alcanzar la igualdad o semejanza en la virtud, puesto que “igualdad y semejanza son amistad, y sobre todo la semejanza en la virtud”.

Por nuestra parte, señalamos en este punto que de todo esto se desprende que, como la *philía* perfecta y absoluta surge de la semejanza - y, en su grado extremo, de la igualdad - entre las virtudes de los amigos, esto presupone la naturaleza universal de dicha virtud - pues ella es común a más de uno, ya que es al menos común a los dos amigos (y esto designa precisamente lo universal, según veremos más adelante). Aristóteles llega incluso a afirmar que el hombre justo se conduce con el amigo como consigo mismo. La amistad perfecta (*téleia philía*) se presenta como un *arkhé* o como un *télos* al que se tiende - incluso si no se lo alcanza jamás, pues supone un fenómeno improbable: la comunidad de virtudes (Derrida, 1994, p. 249).

Aristóteles funda la amistad perfecta en una semejanza, en algo común entre los amigos, mientras que, por el contrario, tal semejanza no se encuentra en el amor. Por otra parte, cuando afirma que la amistad consiste más en amar que en ser amado, introduce de todos modos la posibilidad de una cierta asimetría en la amistad. Sin embargo, esta asimetría no alcanza a la teoría de la amistad perfecta, pues ésta es, según Aristóteles, la amistad simétrica, ya que se funda en la “semejanza en la virtud”, y ya que “en la comunidad consiste la amistad”. Los “amigos desiguales”, por lo tanto, “deben igualarse prestando el inferior algo proporcional a la superioridad del otro”. Por eso, concluye Aristóteles al comenzar el libro noveno, “en todas las amistades heterogéneas la proporción iguala a las partes y conserva la amistad”. En definitiva, “lo semejante es amigo de lo semejante”, y es por eso que el hombre justo “se conduce con su amigo como consigo mismo (pues el amigo es otro yo)”.

En la *Ética Nicomaquea*, las relaciones entre amistad y amor son múltiples. Por un lado, Aristóteles dice que “debe amarse sobre todo al mejor amigo”, pero también afirma que “el amor significa amistad en grado superlativo”. Por otro lado, la amistad por utilidad parece ser el tipo característico de la relación entre el amante y el amado, “y por esto algunas veces dan mucho que reír los enamorados cuando pretenden ser amados como aman”. Como veremos, tal es el caso de Alcibíades, cuando increpa a Sócrates hacia el final del *Banquete* de Platón. Pero recordemos que la amistad por utilidad, a la que se equipara la relación

---

entre amado y amante, es una forma imperfecta de la misma, mientras que la amistad perfecta se funda en la igualdad en la virtud.

En lo que atañe al amor, por el contrario, Platón muestra en el *Banquete* la existencia de una profunda asimetría, a saber la que surge de comparar las posiciones del έραστής (*erastés*, el amante) y έρομενός (*eromenós*, el amado): el amante, un hombre mayor y virtuoso, elige a un joven bello, el amado, con el fin de educarlo en la virtud y en la excelencia. En este punto, el amor se distingue tajantemente de la amistad, puesto que ésta es la búsqueda de lo mismo en otro: los amigos, lo son por compartir la misma virtud, y es por esta razón, precisamente, que no se puede ser amigos de muchos. La amistad, entonces, por buscar lo mismo en otro, no acepta la disparidad, la diferencia: los amigos son amigos por (y en) la virtud.

Así, según dice Aristóteles en el libro noveno, el hombre es primero amigo de sí mismo y, antes de amar a otro, se ama a sí mismo. El amor al otro es, por lo tanto, heredero y sucedáneo del amor a sí mismo, y lo mismo vale en el terreno de la amistad. Ahora bien, el hombre dichoso y virtuoso, ¿necesita de amigos? Si es dichoso, no le falta nada, y parece una contradicción que busque algo que le falta en un amigo. En efecto, según señala Platón en el *Banquete*, es esencial al que ama/desea que le falte aquello que ama/desea.<sup>1</sup> Sin embargo, debe recordarse que esto es lo característico de la amistad por utilidad. Y, según precisa Aristóteles, el hombre virtuoso no necesita de la amistad por utilidad ni de la amistad por placer, y en consecuen-

cia no tiene amigos de esta clase. Su amigo, es decir el amigo virtuoso, es aquel que busca vivir conforme a su naturaleza (racional) realizando actos tendientes al Bien supremo, y en esto consiste la vida feliz. La contemplación del amigo virtuoso proporciona felicidad al hombre virtuoso: “El hombre, pues, si ha de ser feliz tendrá necesidad de amigos virtuosos”.

Como lo adelantáramos en la introducción de este trabajo, Aristóteles dice además que la amistad perfecta no sólo se funda en la semejanza - o, como horizonte extremo, en la igualdad - de las virtudes morales, sino que también debe darse entre próximos, pues la distancia no contribuye al fortalecimiento de la amistad. Los amigos tienden, en efecto, a la vida en común. Y es en razón de esta necesidad de proximidad, precisamente, que el tener muchos amigos se torna dificultoso, y que “una extremada amistad no se dispensa tampoco sino a unos cuantos”. En conclusión, “no se puede tener con muchos la amistad fundada en la virtud”, y por eso “debemos darnos por contentos si encontramos siquiera pocos de esta especie”. Se ve entonces cómo la amistad perfecta resulta ser rara.

## **2. ¿Se dirige Eros a un universal o a un singular?**

Interrogemos ahora el carácter, universal o singular, del objeto de amor. Para ello, deberemos en primer lugar definir qué se entiende por *singular* y *universal*, luego definir las principales notas del *Eros*, y por último aplicar esas categorías lógicas a las notas definitivas del amor.

En el tratado *De interpretatione*, Aris-

tóteles explicita el modo en que deben entenderse los términos que serán ulteriormente empleados en sus *Analíticos*. En referencia a los predicados, dice que los hay de tres tipos. Unos son términos vacíos, que no designan nada (como “ciervo-cabrío”). Aristóteles los descarta de su silogística, ya que la lógica ha de ser instrumento para la ciencia y ésta sólo se ocupa de lo que hay. Otro tipo de predicado es el denominado *kathólou* (universal), y es el que corresponde a lo que puede decirse o predicarse de más de un sujeto. Por ejemplo, *hombre* es universal, pero no porque todo el mundo sea hombre, sino porque *hombre* puede aplicarse a más de un sujeto (alcanza con que haya más de uno). Por último, Aristóteles define el predicado de tipo *kath'hékaston* (singular) como lo exactamente opuesto a lo universal, es decir aquello que no se predica de más de un sujeto. ¿Significa que se predica de uno solo o también que no se predica de ninguno? Como, según dijimos, los términos vacíos fueron descartados de la silogística, no hay ambigüedad alguna: tal como lo entiende Aristóteles, el predicado singular es aquel que se predica de un solo sujeto. Por ejemplo, mientras que *hombre* es universal, pues se dice de más de uno, podemos decir que *Calias* es singular, porque *Calias* se dice de uno solo (precisamente, de aquel hombre llamado Calias). Por último, subrayemos que tanto *kathólou* (universal) como *kath'hékaston* (singular) comienzan con *kath*, y ese término indica el alcance o referencia de lo que se dice, de modo que la oposición entre universal (que se dice de más de uno) y singular (que se dice de no más de uno) se da

sobre el mismo terreno y constituye para Aristóteles, entonces, una lisa y llana contradicción.

El curso ulterior de la filosofía en general, y de la lógica en particular, tornó progresivamente más compleja la definición de cada uno de estos términos, e incluso el carácter de la relación entre ambos. Para percibirlo, bastará, por un lado, con recordar la extensa polémica medieval acerca de la naturaleza de los universales (Magnavacca, 2005), y, por otro lado, el giro novedoso que toma el problema a partir de la filosofía hegeliana, donde la tensión entre lo singular y lo universal halla un modo de ser dialécticamente superada (*aufgehobene*), tal como lo demuestra la *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 1807).

No obstante, es en términos estrictamente aristotélicos como Lacan entiende lo singular y lo universal, cuya tensión atraviesa toda su enseñanza. Aunque no es éste el lugar para demostrar esta afirmación, podemos ilustrarla con un ejemplo. En *Liturgie* (Lacan, 1971), al hablar del modo en que el estilo se imprime en los caracteres de una caligrafía japonesa, dice Lacan que esta observación le permitió medir qué es lo que de esos caracteres se elide en la cursiva, donde lo *singular* de la mano aplasta lo *universal*. Y de inmediato indica, en forma alusiva y divertida, el origen aristotélico de su concepción de lo singular, pues aclara que lo singular agrega la dimensión del *papeludun* (Lacan, 1971, p. 16). Ahora bien, este neologismo equivoca la expresión francesa *pas plus d'un* (“no más de uno”), es decir que entonces eso *singular* a lo que hace referencia es lo que se defi-

---

ne exactamente por medio del “no más de uno” que se desprende del *De interpretatione* aristotélico.

Para aplicar estas categorías al amor, debemos antes definir las notas características del *Eros* griego, y para eso la referencia obligada es precisamente la misma que venimos empleando, es decir el *Banquete* de Platón. En lo que atañe al carácter (singular o universal) del objeto de amor, bastará con analizar la última parte de este diálogo, y específicamente el elogio de *Eros* debido a Sócrates y el elogio de Sócrates (como *Eros* encarnado) por parte de Alcibíades.

Cuando le llega el turno de hablar acerca del amor en el banquete, Sócrates - que dice sólo saber acerca del amor - emplea la “máscara” de una mujer (Diótima), y su elogio comienza por plantear una interrogación: ¿qué falta a aquel que ama? Por esta vía, nos introduce en una dialéctica ascendente de los bienes, en la que aparecen lo Bello y lo Bueno, y cuyo último término es la “cosa en sí”, es decir el *Eidos* (Idea) del Bien y el *Eidos* de la Belleza en sí. *Eros* apunta, pues, al Bien, y así resulta ser vehículo de *paideía* (educación). Como medio, y solamente como medio, parte de los cuerpos bellos para luego proseguir, según una suerte de camino ascendente, rumbo a la Belleza en sí. El que ve la Belleza es capaz de engendrar una virtud verdadera: en esto consiste, precisamente, el amor que es vehículo de *paideía* (el *Eros paidikós*).

En el discurso de Diótima referido por Sócrates, queda claro que el amante ama en la medida en que no tiene, y el amado se presenta como aquel que tiene aquello que falta al amante. Tal

es la “inconmensurabilidad entre el amante y el amado” (Derrida, 1994, p. 27). Pero además *Eros* no es amor/deseo de una persona (singular), sino el amor/deseo de alcanzar la “cosa en sí” (universal), es decir que se trata de algo que trasciende a la persona amada y no culmina nunca en ella. En efecto, *Eros* aspira a la Belleza y al Bien como un más allá, para alcanzar de este modo lo “eterno”, que no se encuentra en lo terrenal.

En contraste con el discurso de Sócrates, la ruidosa irrupción de un Alcibíades embriagado en el *Banquete* marca, por así decirlo, el pasaje de lo apolíneo a lo dionisiaco. Del elogio del Amor (universal) se pasa, entonces, al elogio del amado (singular). Alcibíades, que en otra época fuera el amado de Sócrates, introducirá el discurso de la pasión elogiando al *Eros* encarnado en Sócrates. El elogio de Alcibíades gira entonces en torno a las virtudes de aquél. Pone de esta forma en *acto* todo lo que antes estuvo presente en el *discurso* de Sócrates: a éste no le interesan los cuerpos bellos particulares - son meramente un medio en la búsqueda de la Belleza en sí.

¿Y qué clase de objeto es Sócrates para Alcibíades? Éste hace el elogio de aquél representándolo con la figura de un sileno que contiene, en su interior, estatuas de dioses (*agalmata theon*). Compara a Sócrates con un sátiro que, en lugar de encantar con la música de su flauta, embruja con las palabras. Pone incluso en duda que alguien haya visto alguna vez los *agalmata* que Sócrates contiene.

Aquél con quien tenemos un vínculo de amor es también objeto de nuestro deseo. Pero el amarre de la relación

de amor, su centro de gravedad, es lo que está más allá del objeto amado, a saber, aquello que lo hace amable: el *agalma* como objeto del deseo (Lacan, 1991). El deseo destaca un objeto, entre todos los demás, como imposible de ser equiparado a éstos, es decir como singular. En este sentido, Lacan señala que este objeto, en la medida en que es sobrevalorado, tiene la función de “salvar nuestra dignidad de sujeto”, haciendo de nosotros “algo distinto de un sujeto sometido al deslizamiento infinito del significante”. Este objeto hace de nosotros “eso único, inapreciable, irremplazable”. La individualidad no consiste en ser un cuerpo único, sino “en la relación privilegiada en la que culminamos como sujeto en el deseo” (Lacan, 1991, p. 199).

¿A qué se debe que Sócrates no ame a Alcibíades? Sócrates se niega al amor porque no considera que haya en él algo amable. Sabe que no contiene en su interior ningún *agalma*. Se presenta como un deseante, pero nada de un amor pasional se desprende de él. El mandato de Sócrates es “ocúpate de tu alma, busca tu perfección”. Sócrates es indiferente al amor y a la exigencia de Alcibíades, pues no está sujeto a la cautivación del amor. Sabe que el *agalma* supuesto por Alcibíades no es más que un vacío. Es, entonces, indiferente al amor, pero no al deseo. Deja de lado la consideración por el cuerpo y el goce que lo acompaña. Su deseo puede ser considerado como un deseo de inmortalidad: el de seguir interrogando a los dioses, una vez separado de su cuerpo, en el más allá.

Hay entonces dos perspectivas en el amor. Una enmascara todo lo concreto de una experiencia amorosa por me-

dio de la ascensión hacia un Bien supremo y universal. La otra gira en torno a aquello que encontramos en un ser privilegiado cuando lo amamos, y que es el enganche del amor: el *agalma* como objeto singular que nos causa en tanto deseantes.

¿Qué conclusiones podemos extraer de lo expuesto hasta aquí? El elogio de Alcibíades introduce el amor real, encarnado en la persona amada de Sócrates, y asimismo la dimensión del cuerpo en el amor. Pero también muestra que ese amor no se dirige a un universal, como el amor planteado por Sócrates, sino a un singular.

Como se ve, por el camino del análisis del carácter (universal o singular) del amor, nos vemos llevados a afrontar la misma tensión a la que nos condujera el análisis de la amistad. La amistad perfecta, según dijimos, se basa en la semejanza o igualdad de virtudes.

La tercera parte del *Menón* gira en torno a la pregunta acerca de si la virtud es enseñable. Pero, según Platón, la virtud es, como conocimiento verdadero, un ideal universal, y entonces no puede ser enseñado: sólo puede ser mostrado. ¿Podemos pensar la virtud como singular, es decir como no universal? Si consideramos la virtud como lo singular de un sujeto, ella será lo que no se tiene en común con ningún otro. ¿Sería en este caso enseñable? Es evidente que tampoco en este caso lo es. Sin embargo, tal vez el sujeto, hablando a otro que no sea un semejante, encuentre la virtud como lo que es más propio de él y que al mismo tiempo le resulta lo más extraño, lo más ajeno. De ese modo, esta virtud que no se enseña podría, eventualmente, ser transmitida.

---

### 3. La fraternidad en la amistad kantiana

Como señaláramos en nuestra introducción, la Ilustración agrega un rasgo fraterno a la amistad, clásicamente caracterizada por los rasgos de igualdad y proximidad. Pero además, es necesario subrayar el hecho de que, mientras que Aristóteles funda la amistad perfecta en la proximidad, Kant introduce en el concepto de amistad la necesidad no sólo del amor, sino del respeto entendido como distancia.

Para hacernos percibir todas las dificultades que plantea el problema de la amistad, Kant cita una frase habitualmente atribuida a Aristóteles: "Mis queridos amigos, ¡no hay ningún amigo!" (Kant, 1797, p. 346).

Afirma entonces que la amistad, considerada en su perfección, es la unión de dos personas a través del mismo amor y respeto recíprocos. No hay amistad sin respeto por el otro, y éste es inseparable de una voluntad moralmente buena. Allí radica la dignidad de ser feliz. La amistad moral exige igual respeto y amor entre los amigos.

El amor es la tendencia a la fusión, pero el respeto es, por su parte, distancia. La atracción y la repulsión pertenecen a la ley natural que organiza la doctrina de la virtud amiga. Demasiado amor lleva a la fusión y a la ruptura. Por eso, el amor debe estar limitado por el respeto, es decir por la distancia. Sin embargo, la distancia introducida por el respeto debe ser, a su vez, limitada por la atracción del amor. Ahora bien, ¿por qué el amor sería sólo la tendencia a la fusión y a la identificación? ¿Por qué el principio moral está del lado de la amistad, y no del amor? Kant responde a esta última pregunta

diciendo que el principio moral no puede estar del lado del amor porque el amor es un afecto ciego en la elección y se desvanece más tarde (Kant, 1797, p. 347). En efecto, puesto que el hombre es un ser racional, la autonomía de la voluntad consiste en darse a sí mismo la ley, y como la voluntad racional legisladora es lo que lo hace digno del respeto a los hombres, resulta ser que el amor no estaría del lado de la razón. Esta ceguera del amor es un mal que amenaza a la amistad.

Por otra parte, en la relación entre amigos Kant introduce el "secreto": no hay amistad moral sin la posibilidad del secreto absoluto. Este secreto no es definido, como tal, en la doctrina kantiana, pero es algo que siempre se encuentra en la relación entre dos amigos: hay que guardar el secreto, no decirlo a otro, y esto exige una confianza recíproca absoluta. El secreto cumple entonces una doble función: si se lo guarda, protege la amistad, pero si no se lo guarda, la amenaza. Y, con agudeza, Derrida aclara que, en este secreto, no se trata de un silencio guardado, sino de guardar la amistad en el silencio, proteger la verdad. ¿Cuál? La verdad de que la amistad es una ilusión (Derrida, 1994, p. 71).

Aunque es raro encontrar a alguien capaz de guardar ese secreto, ello no es imposible: es como un cisne negro, dice Kant. La Idea de la Igualdad es una idea de la Razón, pero es necesario que además exista como fenómeno en la práctica. Así, la amistad pragmática no tiene la perfección de la amistad moral, que representa el Ideal de un deseo. Buscar alcanzarla, empero, constituye un deber. Aquí, Kant introduce el concepto de un "amigo de los hombres"

(distinto del *filántropo* del que habla Aristóteles, que es un “*amante* de los hombres”). Un amigo de los hombres en general (es decir, de la especie entera) es aquel que participa estéticamente en el Bien de todos los hombres. La noción de un amigo de todos los hombres contiene la representación y ponderación de la *igualdad* entre los hombres, “como si fuéramos hermanos con un padre universal que quiere la felicidad de todos” (Kant, 1797, p. 349). No es sólo una representación intelectual, sino un miramiento y una consideración justa para con la representación de la Igualdad.

Derrida, empero, señala la existencia de una contradicción en la idea kantiana de Igualdad: “no hay Igualdad, pero hace falta la Igualdad”, es una obligación. La democracia universal, la paz perpetua, no tendrían ocasión de anunciarse, o prometerse siquiera, sin la proposición de un amigo de todos los hombres. Si bien Kant representa esta Idea de Igualdad mediante la relación entre hermanos que comparten un padre, es notorio que entre el padre y los hermanos hay amor recíproco, pero no amistad. La amistad es fraterna en la medida en que vincula a los hermanos entre sí pero no con el padre al que ellos están sometidos. La igualdad y la reciprocidad constituyen el vínculo entre los hermanos. La fraternidad pura y simple necesita de la fraternidad universal para hacerse ejemplar.

Sin embargo, vale la pena interrogarse acerca de las razones por las cuales este modelo kantiano excluye lo femenino. En efecto, la fraternidad se sostiene, según Kant, en la función de una excepción: el “todos” de los hermanos

funda su garantía en el padre universal. Ahora bien, en el Seminario *Aun*, Lacan dice que todo ser que habla se inscribe de un lado o del otro de las fórmulas de la sexuación. “El hombre en tanto todo se inscribe mediante la función fálica”, y “esta función encuentra su límite en la existencia de una  $x$  que niega la función” de la castración. Ésta es la “función del padre”, límite y garantía del “todo” (Lacan, 1975, p. 96). En conclusión, todo lo que se inscribe de ese lado - el lado “macho” de la sexuación - se sitúa como tal en relación con el falo (entendido, entonces, como un atributo universal).

Con respecto a esto, entonces, el Otro “no puede ser sino el Otro sexo”, cuya alteridad es radical. ¿Qué hay de la posición de ese Otro - se interroga Lacan - “respecto a ese retorno con que se realiza la relación sexual, o sea, un goce”? (Lacan, 1975, p. 52). El goce femenino se distingue del goce fálico y no encuentra, como éste, un límite en la castración. Se trata de un goce suplementario con respecto al fálico. En la lógica de la sexuación femenina, la del “no todo”, una mujer prueba que no es con el objeto  $a$ , con el fantasma, que ella suple la relación sexual que no hay, sino con la exigencia de encarnar “el una por una”. Su goce se desdobra entre el falo,  $\Phi$ , y el significante de la falta en el Otro,  $S(\mathcal{A})$ , es decir entre el Uno y el Otro.

Si se niega la excepción, se obtiene inmediatamente la desaparición del universal, porque es imposible armar un “todos” sin fundarlo en la excepción. El “una por una” de la lógica de la sexuación femenina, por su parte, no es el Uno del amor entendido como fusión - el Uno imaginario del *Eros*, de

---

la complementariedad.

En conclusión, una mujer, por situarse fuera del “todos” garantizado por el padre, no resulta ser lo bastante fraterna, ni es lo bastante amiga, así como tampoco sabe estrictamente lo que quiere decir fraternidad. La igualdad fraterna se sostiene, pues, gracias a la exclusión de la “alteridad” (Derrida, 1994, p. 305).

#### **4. Singularidad de la virtud nietzscheana**

Lo que acabamos de discutir se basa, en síntesis, en la consideración de la fraternidad como un modelo aparentemente necesario de toda forma de amistad. Sin embargo, no carece de interés, al menos desde el punto de vista heurístico, plantearse la pregunta acerca de si será posible, o no, constituir un modelo de amistad que rompa con esta tradición, es decir si existirá acaso un tercer modelo posible de la amistad, despojada ya de los rasgos de igualdad y fraternidad - una amistad, en suma, no fraterna y desigual. Pero también es cierto que, si existiera una amistad de esta clase, habría que preguntarse si ella merecería aún el nombre de amistad.

Ahora bien, en *Así habló Zaratustra* hemos hallado otro modelo de la amistad, un modelo que parece romper, precisamente, con los mentados caracteres clásicos asignados a la misma (Nietzsche, 1883-1885). Esa forma novedosa de amistad es allí enunciada, al menos, bajo la modalidad del deseo: es el voto de que haya una forma de amistad que interrumpa el narcisismo de la relación dual, que no permanezca siempre encerrada en la relación entre el “yo” y el “mí”, y que haga todo lo posible para evitar que se

caiga en el abismo del cielo especular (Derrida, 1994). La cita de Nietzsche, así comentada por Derrida, reza como sigue (Nietzsche, 1883-1885, p. 92):

“Uno siempre a mi alrededor es demasiado - así piensa el eremita -, siempre uno por uno da a lo largo dos” (...); ‘yo’ y ‘mí’ están dialogando con frecuencia, y esto sería insopportable sin un amigo. El amigo, para el eremita, es siempre el tercero, el tercero que impide que el ‘yo’ y el ‘mí’ se hundan en las profundidades”.

Este amigo, entendido como un tercero entre el “yo” y el “mí”, abre las puertas a un espacio de alteridad que rompe nítidamente con el patrón de la igualdad y la fraternidad consideradas como las coordenadas clásicas de la amistad.

Además, Nietzsche agrega a esto, en total concordancia con lo que más arriba hemos deducido a partir de la enseñanza de Lacan, que la mujer es incapaz de amistad, pero lo argumenta diciendo que ello se debe al hecho de que ella ama demasiado y, por lo tanto, permanece ligada a sus objetos de amor:

“La mujer no es todavía capaz de amistad. Pero decidme, varones, ¿quién de vosotros es capaz de amistad?”.

Nietzsche se dirige, pues, al amigo por venir, al amigo lejano, y también se dirige, como veremos más adelante, al otro entendido como alteridad y diferencia.

Los discursos tradicionales sobre la amistad toman como modelo, en efecto, la *igualdad* en el ámbito de la amistad *viril*, pero Nietzsche sitúa en el se-

no de su modelo de amistad la *disparidad* que existe entre los sexos en el terreno del amor. Desde esta perspectiva, puede decirse retroactivamente que la historia de la amistad pensada como fraternidad es el relato de lo que ha sido excluido en nombre de la amistad masculina, a saber lo femenino, la amistad entre mujeres, y la amistad entre un hombre y una mujer. En *La gaya ciencia*, dice Nietzsche que nunca permitirá que se hable de la igualdad de derechos del hombre y la mujer en el amor: esa igualdad no existe. Lo que cada hombre y cada mujer entienden por amor es una cosa distinta (Nietzsche, 1882).

La diferencia entre los sexos no se reduce a la mera diferencia anatómica, sino que se refiere a una disparidad en el ámbito del amor y el deseo. Es condición del amor entre los sexos que uno de ellos no presuponga, en el otro, el mismo sentimiento ni el mismo concepto del amor. Para la mujer, el amor es entrega perfecta, y ella ve con pudor y horror la idea de una entrega amorosa que suponga la igualdad. La incondicional renuncia de la mujer a los propios derechos presupone que del lado del hombre no exista un *pathos* igual (Nietzsche, 1882, p. 382).

Según hemos visto, en el corazón de la amistad siempre se encuentra el problema de su relación con la virtud. Nietzsche no rompe con esto, pero lleva al extremo la caracterización de la virtud como singularidad radical. En efecto, bajo la máscara de Zaratustra, Nietzsche se dirige a su interlocutor y lo arenga diciendo lo siguiente:

“Si tienes una virtud, y esa virtud es la tuya, entonces no la tienes en común con nadie”.

La virtud así entendida es innegablemente *singular*, en el sentido que a este término otorga Aristóteles en su *Organon* (el de “no más de uno”), ya que en efecto Nietzsche señala, inmediatamente a continuación, que no se puede nombrar esa virtud con un nombre común sin entrar en el rebaño. Ella es, entonces, “inexpresable y sin nombre, es aquello que constituye el tormento y la dulzura de mi alma, y es incluso el hambre de mis entrañas”. Esa virtud no es ley de un Dios, agrega, ni precepto ni compulsión de los hombres. No es tampoco una guía hacia el paraíso. Las virtudes, dice, han surgido de las pasiones, y ya se es afortunado teniendo una “sola virtud”: se vive por una virtud y se perece a causa de ella (Nietzsche, 1882, p. 64). El atardecer de Nietzsche dará paso, poco después, al amanecer de Freud. Y hay que reconocer en la doctrina freudiana el esfuerzo incesante por elaborar un modo de abordaje de la singularidad. A ella aludirá Lacan constantemente en términos del *Tú eres eso* que caracteriza el fin del análisis. En este sentido, la singularidad de la virtud nietzscheana puede considerarse como un antecedente del “eso” al que el psicoanálisis apunta.

### Conclusiones

A pesar de la diferencia entre los modelos aristotélico y kantiano de la amistad, en ambos la amistad perfecta - esa *rara avis* - se basa en la igualdad de virtudes de los amigos. Pero esto sólo tiene sentido a condición de que la virtud sea considerada como poseyendo el estatuto de un atributo universal (predicable de más de uno), puesto que ha de ser compartido por

---

al menos los dos amigos.  
A lo largo de prácticamente dos milenios y medio, por lo tanto, esta concepción de la virtud y su relación con la amistad parecieron incontrovertibles. Sin embargo, en las postrimerías del siglo XIX, en el momento mismo en que el mundo se preparaba para el surgimiento de un nuevo discurso - el psicoanalítico -, el pensamiento de Nietzsche introdujo una revolucionaria concepción de la virtud entendida como singular, que rompe entonces con la concepción tradicional de la amistad. Y rompe con ella, además, doblemente, puesto que al mismo tiempo que cuestiona la necesidad de la igualdad de las virtudes, introduce aquella alteridad radical que se contrapone a la fraternidad, a saber la de lo femenino. Desde esta perspectiva, la doctrina freudiana parece retomar la posta del pensamiento nietzscheano en cuanto a que apunta a la singularidad.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- AMBROSINO, C. (2005), "Jacques Derrida. La revisión de la figura fraterna de la amistad". En Mónica Cragnolini (comp.), *Modos de lo extraño*, pp. 164 y ss. Santiago Arcos, Buenos Aires, 2005.
- BAUMAN, Z. (2000), *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003.
- DERRIDA, J. (1976), *Espolones. Los estilos en Nietzsche*, Pre-Textos, Valencia, 1981.
- DERRIDA, J. (1994), *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998.
- FREUD, S. (1921), *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. En *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion*, pp. 31-105, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1993.
- HEGEL, G. F. W. (1807), *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1992.
- HOBBSAWM, E. (1994), *Historia del Siglo XX*, Crítica, Buenos Aires, 2003.
- KANT, I. (1797), *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2005.
- LACAN, J. (1956), "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis". pp. 227-310. En *Escritos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1985.,.
- LACAN, J. (1971), "Lituraterre", pp. 11-20. En *Autres Écrits*, Seuil, París, 2001.
- LACAN, J. (1975), *El Seminario 20. Aún*, Paidós, Buenos Aires, 1981.
- LACAN, J. (1991), *El Seminario 8. La transferencia*, Paidós, Buenos Aires, 2003.
- MAGNAVACCA, S. (2005), *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires. Miño y Dávila, 2005, entradas "singulare" pp. 641-542 y "universale" pp. 711-713.
- MILLER, J.-A. (2001), "Le lieu et le lien". Inédito.
- NIETZSCHE, F. (1882), *La gaya ciencia*, Edaf, Madrid, 2002.
- NIETZSCHE, F. (1883-1885), *Así habló Zaratustra*, Alianza, Buenos Aires, 1990.
- REALE, G. (1997), *Eros. Demonio mediador*, Herder, Barcelona, 2004.
- RICOEUR, P. (1997), *Amour et justice*, PUF, París 1997.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Έρως (*Eros*) puede traducirse como "amar" o bien como "desear".

**RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR**

Licenciada en Psicología (Universidad Nacional de Buenos Aires) y Doctoranda en Filosofía (Universidad Nacional de Lanús). Psicoanalista, miembro de la Escuela de la Orientación Lacaniana (Buenos Aires) y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Participante en proyectos de investigación UBACyT.

E-Mail [patricia.f.moraga@gmail.com](mailto:patricia.f.moraga@gmail.com)