

JACQUES DERRIDA

Políticas de la amistad (2)

Traducción de Patricio Peñalver, publicada por Trotta, Madrid, 1998.

2. AMAR DE AMISTAD: QUIZÁ - EL NOMBRE Y EL ADVERBIO

Tu amistad a menudo me ha herido el corazón Sé mi enemigo por amor de la amistad [i].

(W. Blake)

¿Amar a sus enemigos? Creo que esta lección ha sido bien aprendida: en nuestros días se aplica de mil maneras...[ii].

La vida del enemigo. Quien vive de combatir a un enemigo, tiene interés en que éste siga con vida [iii].

(F. Nietzsche)

«Oh, amigos míos, no hay ningún amigo»: sabiduría y última voluntad. El tono de la frase es en primer término indeciso, sin duda, y sólo vamos a ensayar aquí una variación entre tantas otras posibles [iv]. Pero a la primera escucha, la que se deja guiar ingenuamente por lo que algunos llaman el lenguaje ordinario y las palabras de todos los días, por una interpretación muy próxima de un cierto sentido común (¡toda una historia ya!), la frase parece murmurada. Como si imitase al menos el suspiro elocuente, aparenta la gravedad sentenciosa y melancólica de un testamento. Alguien suspira, quizá un sabio suspira. Quizá. Quizá les habla a sus hijos o a sus hermanos reunidos por un instante alrededor del lecho de muerte: «Oh, amigos míos, no hay ningún amigo».

El testamento llega desde entonces hasta nosotros, que lo heredamos también por encima de los herederos naturales o legítimos. Por una vía que no se nos dice, y aun cuando el sentido del legado está todavía por descifrar. Nos ordena

en primer lugar entenderlo como hay que hacerlo. Nada puede justificar completamente que parta, como de hecho lo hago, del lugar de lengua y de tradición en el que yo lo he recibido, a saber, el francés de Montaigne. Nos ocurre que nos inquietamos por ese amor a la lengua, cuando, en el otro, se convierte en impulso nacional o popular. Sin negar este límite que es también una ocasión (hay realmente que recibir la frase del otro enviada a una cierta dirección y en una lengua singular, no podríamos recibirla de otro modo), querría reconocer ahí un lugar del problema, del problema político de la amistad.

El apóstrofe «Oh, amigos míos, no hay ningún amigo» dice la muerte de los amigos. La dice. En su «contradicción realizativa» (no debería uno poder dirigirse a amigos llamándolos amigos para decirles que no hay amigos, etc.), ese decir vacila entre la constatación -tiene la forma gramatical de ésta- y el fallo de la sentencia: que sea así, puesto que es así, y conservad lo dicho en la memoria, tenedlo por dicho. La frase se dirige a la memoria pero nos viene también de la memoria, y de memoria, pues «la frase que solía usar Aristóteles» Montaigne la cita, como otros antes de él, la recita de memoria, allí donde ningún documento literal atestigua el acontecimiento.

La muerte de los amigos, decíamos más arriba, y la memoria y el testamento. Recordemos para empezar que la cadena de esta cita de citas («Oh, amigos míos, no hay ningún amigo») despliega la herencia de un inmenso rumor a través de toda la literatura filosófica de Occidente: de Aristóteles a Kant, y después a Blanchot, pero también de Montaigne a Nietzsche, quien, al parecer por primera vez, la parodia invirtiéndola. Para trastornar la confianza en ella, justamente mediante un levantamiento.

Se produce ahí, efectivamente, algo así como un levantamiento del suelo, y querríamos percibir sus ondas sísmicas, de alguna manera, la figura geológica de una revolución política más discreta pero no menos trastornadora que las revoluciones identificadas bajo ese nombre, una revolución, quizá, de lo político. Una revolución sísmica en el concepto político de la amistad que hemos heredado.

Intentemos entender la sabiduría ancestral de esta frase a partir de este lugar de inversión. Qué es lo que en él invierte y qué es lo que en él queda invertido? He aquí, por primera vez, alguien, otro testigo, que se adelanta para contestar. Y recusa incluso el decoro convenido de su paradoja, como si se tratase entonces de hacerle confesar su otra verdad. En la historia de esta cita de citas, en el continuo rodar de su desarrollo, el levantamiento de Nietzsche vendría a marcar una interrupción. Imprimiría así en ella la escansión de un acontecimiento sin precedente. Pero, y de ahí la estructura desconcertante del acontecimiento, no tanto interrumpiría cuanto más bien apelaría a una ruptura ya inscrita en la palabra que interrumpe.

Es a partir de al menos la indicación de ese acontecimiento, en el otro extremo de la cadena, desde donde querríamos relanzar la cuestión de la amistad

como cuestión de lo político. Cuestión de lo político, puesto que esta cuestión no es necesariamente y por anticipado política. No es quizá todavía, o no es ya, política de parte a parte, si es que lo político se define de acuerdo con los rasgos de una tradición dominante.

Ese contratestimonio sobreviene, como es debido, en Humano, demasiado humano cuando el exceso del más allá se repliega en la inmanencia, cuando lo humano del hombre se enrolla en el dobladillo del demasiado, en el hueco de su modalidad vaga, temblorosa, inaprehensible, pero tanto más desplegada. Ola irresistible del demasiado, ola que rueda sobre sí misma, violencia encerrada de una ola que se adelanta y vuelve. En ese giro de «demasiado», alrededor del «demasiado», en su revolución misma, otra frase comienza en efecto con un «quizá»: quizá vendrá, llegará quizá, el acontecimiento de lo que viene (und vielleicht kommt...), y ésa será la hora de la alegría, una hora de nacimiento pero también de resurrección, en todo caso el paso del moribundo al viviente. Tendamos el oído, de momento, hacia ese quizá, incluso si éste no nos impide oír el resto:

... Quizá entonces llegará también la hora feliz, un día en que exclame: «¡Oh, amigos! No hay amigos», exclamó el sabio moribundo.

«¡Oh, enemigos! No hay enemigos», exclamo yo, el loco viviente» [v].

Por qué la locura? ¿Y por qué tendría que destinarse ese pensamiento de la amistad por venir a la locura? Habrá que volverla a citar, esa larga frase, y en su lengua primitiva. Pero notémoslo de antemano: tal acontecimiento se presenta, ciertamente, es, pues, en el presente, el acontecimiento de una palabra que habla en el presente. En el presente vivo. Es el loco viviente que yo soy el que os habla en presente. Exclamando, llamando (ruf ich...). Un yo os habla. Yo os digo. A vosotros, aquí, ahora, yo: para recordar o para anunciar, ciertamente, y, así, para deciros lo que todavía no existe, o lo que ya no existe (la sabiduría del sabio moribundo), pero que os habla completamente en presente.

Aunque nos llegue con un cierto retraso, el de una cita ya, esa palabra del loco vivo habla en el presente. Os habló, fue en el presente como os habló para prometer. No es, no fue cualquier promesa. La promesa promete en ese modo fundamental del «quizá», e incluso del «peligroso quizá» que inaugurará, profetiza Más allá del bien y del mal, la palabra de los filósofos por venir.

Lo que va a venir, quizá, no es sólo esto o aquello, es finalmente el pensamiento del quizá, el quizá mismo. Lo que llega llegará quizá, pues no se debe estar seguro jamás, ya que se trata de un llegar, pero lo que llegar sería

también el quizá mismo, la experiencia inaudita, completamente nueva, del quizá. Inaudita, completamente nueva, la experiencia misma que ningún metafísico se habría atrevido todavía a pensar.

Pero el pensamiento del «quizá» involucra quizá el único pensamiento posible del acontecimiento. De la amistad por venir y de la amistad para el porvenir. Pues para amar la amistad no basta con saber llevar al otro en el duelo, hay que amar el porvenir. Y no hay categoría más justa para el porvenir que la del «quizá». Tal pensamiento conjuga la amistad, el porvenir y el quizá para abrirse a la venida de lo que viene, es decir, necesariamente bajo el régimen de un posible cuya posibilitación debe triunfar sobre lo imposible. Pues un posible que sería solamente posible (no imposible), un posible seguramente y ciertamente posible, de antemano accesible, sería un mal posible, un posible sin porvenir, un posible ya dejado de lado, cabe decir, afianzado en la vida. Sería un programa o una causalidad, un desarrollo, un desplegarse sin acontecimiento.

La posibilitación de ese posible imposible debe permanecer a la vez tan indecible y en consecuencia tan decisivo como el porvenir mismo. Qué sería un porvenir si la decisión fuese programable y si el azar, si la incertidumbre, si la certidumbre inestable, si la inseguridad del «quizá» no quedase suspendida a la apertura de lo que viene, en el mismo acontecimiento, en él y con el corazón en la mano? ¿Qué quedaría por venir si la inseguridad, si la seguridad limitada del quizá no retuviese su aliento en una «época», para dejar aparecer o dejar venir lo que viene, para abrir, justamente, desuniendo necesariamente una cierta necesidad del orden, una concatenación de las causas y de los efectos? Interrumpiéndola, marcando muy simplemente la interrupción posible? Este suspenso, la inminencia de una interrupción, se lo puede llamar lo otro, la revolución o el caos, el riesgo, en cualquier caso, de una inestabilidad. Lo inestable o lo no-fiable, es aquello que, decían Platón y Aristóteles, no es bébaios (no firme, constante, seguro y cierto, fiable, creíble, fiel). Aunque sea en su forma última o mínima, la inestabilidad de lo no fiable consiste siempre en no consistir, en sustraerse a la consistencia y a la constancia, a la presencia, a la permanencia o a la sustancia, a la esencia o a la existencia, como a todo concepto de la verdad que les esté asociado. Esta inconsistencia o inconstancia no es una indeterminación, supone un cierto tipo de resolución y una exposición singular al cruce de la ocasión y de la necesidad. Aquí se requiere lo inestable, al igual que su contrario, lo estable o lo fiable de la constancia (bébaios), era indispensable a la filosofía platónica o aristotélica de la amistad. Para pensar la amistad con el corazón en la mano, es decir, para pensarla en su mayor proximidad con su contrario, hay quizá que poder pensar el quizá, es decir, ser capaz de decirlo y de hacer, de ese decir, un acontecimiento: quizá, vielleicht, perhaps -la palabra inglesa hace una referencia más legible a la ocasión (hap, perchance) y al acontecimiento de lo que puede suceder (may happen) [vi].

Pero este pensamiento del quizá, este pensamiento y no otro, sabemos que no llega no importa dónde y no importa cómo.

Lejos de ser una simple indeterminación, el signo mismo de la irresolución, sucede que ese pensamiento le viene a Nietzsche en el levantamiento de una catástrofe de inversión: no para apaciguar la contradicción o para suspender las oposiciones, sino al término de un proceso abierto a «los metafísicos de todos los tiempos», precisamente allí donde éstos se detienen en su «prejuicio típico» y en su «creencia básica» (Grundglaube), la «creencia en las oposiciones de los valores» (Glaube an die Gegensätze der Werthe) [vii], allí donde no pueden pensar su inversión o su trastocamiento, es decir, el paso no dialéctico del uno al otro de los valores contrarios. No pueden pensar esto, le tienen miedo, no pueden resistir su contaminación a partir de lo que se mantiene más allá del uno y el otro de los valores contrarios. A pesar del valor que hay que reconocer a lo «verdadero» y a lo «veraz», es muy «posible», «muy bien podría ser» (es wäre) que aquello mismo que constituye «el valor de las cosas buenas y veneradas», y la verdad (areté) es una de ellas, esté emparentada, vinculada, entreverada (verwandt, verknüpft, verhäkelt) quizá (vielleicht) idéntica en su esencia (wesensgleich) a su contraria, a las cosas malas. «¡Quizá!» (Vielleicht!).

Ya antes de llegar a esa exclamación, a esa frase de una palabra (Vielleicht!), los quizá habían aparecido. Se habían multiplicado por sí mismos en la escritura de Nietzsche antes de convertirse en un tema, casi un nombre, quizá una categoría. En primer lugar para definir la «perspectiva de rana» a la que Nietzsche asimila la metafísica:

«Pues, en efecto, es lícito poner en duda, en primer término, que existan en absoluto antítesis y, en segundo término, que esas populares valoraciones y antítesis de valores sobre las cuales los metafísicos han impreso su sello sean quizá (vielleicht) algo más que estimaciones superficiales, sean algo más que perspectivas provisionales y, además, quizá (vielleicht), perspectivas tomadas desde un ángulo, desde abajo hacia arriba, perspectivas de rana, por así decirlo (Frosch-Perspektiven gleichsam), para tomar prestada una expresión corriente entre los pintores (ibid.)

La trasmutación a la que Nietzsche somete el concepto de virtud, a veces también, se ha advertido con frecuencias [viii], en el sentido maquiavélico de la virtù, vibra en el temblor de ese quizá. Dicho de otro modo, de lo que queda por venir, quizá. Es otra cosa que una inversión. El célebre pasaje del mismo libro sobre «Nuestras virtudes» (párr. 214) se vuelve resueltamente hacia nosotros, hacia nosotros mismos, hacia los «europeos de pasado mañana» que somos, y en primer lugar hacia los «primogénitos del siglo xx». Nos invita, a nosotros, «los últimos europeos», a desembarazarnos de la coleta o de la peluca de la «buena conciencia», la «creencia en su propia virtud (an seine eigne Tugend glauben)». Y de nuevo ahí, vibración del enunciado, vibración del único rasgo de escritura que

promete y apela a una lectura, una preponderancia por venir de la decisión interpretativa. No sabemos con exactitud qué vibra aquí, pero captamos, al vuelo, al menos una figura de la vibración. La previsión: «esto va a cambiar», «¡y pronto!» se discierne mal de la prescripción: «¡que esto cambie y pronto!». El quizá se aloja siempre, quizá para separarlas, entre las dos modalidades: «-Ay! ¡Si supieseis qué pronto, qué pronto ya, -las cosas serán distintas!»: (-Ach! Wenn ihr wüsster, wie, es bald, so bald schon - anders kommt!) [ix].

¡Qué frase! ¿Es eso una frase? ¿Sabemos eso, que la cosa va a cambiar, y cómo va a cambiar, pronto, y tan pronto? ¿Lo sabemos ya? ¿Se puede medir eso con un saber? Si lo supiésemos, la cosa no cambiaría ya. Hace falta que nosotros no lo sepamos del todo para que un cambio pueda sobrevenir de nuevo. En consecuencia, para que ese saber sea verdadero y sepa lo que sabe, le hace falta el no-saber. Pero el no-saber de aquel que dice saber lo que no sabemos («¡Ay, si vosotros supierais!»), finta o figura que no es ni una pregunta ni una afirmación, ni siquiera una hipótesis, puesto que vais a saber muy pronto, desde el fin de la frase, lo que sabrías si supieseis, y que, en consecuencia, sabéis ya: «¡Ay, si vosotros supieseis...!»), a saber, lo que el firmante de dicha frase (que no es una frase completa, sólo una subordinada incompleta) sólo puede enunciar atribuyéndose un saber a propósito de lo que el otro no sabe todavía pero sabe ya, enterándose en el instante, es decir, muy pronto, y tan pronto (so bald) que sólo esperará al final de la frase.

La aceleración del cambio o de la alteración de la que habla dicha frase en suspenso (wie es bald, so bald schon - anders kommt!) no es otra cosa en verdad sino la rapidez misma de la frase. Una sentencia incompleta precipita su conclusión a la velocidad infinita de una flecha. La frase habla de ella misma, se lanza, se precipita o se precede como si su fin viniese antes del fin. Teleodromia instantánea: la carrera se acaba de antemano, y eso produce porvenir. El círculo produce quizá porvenir, es esto de lo que habría que tomar acta, por imposible que parezca. Como eso ocurre a cada instante, el fin comienza, la frase comienza por el fin. Velocidad infinita o nula, economía absoluta, pues la flecha lleva en ella misma su destino, e implica de antemano, en su legibilidad misma, la firma del destinatario. Es tanto como decir que se retira al penetrar en el espacio. Basta oír. Avanza al revés, se adelanta a ella misma invirtiéndose, se toma la delantera a ella misma. He aquí una flecha cuyo recorrido consistiría en regresar a su arco, lo suficientemente deprisa como para no haberlo abandonado jamás: retira así lo que dice, la flecha de esta frase. Sin embargo, nos habrá alcanzado, habrá tomado tiempo, habrá quizá cambiado el orden del mundo antes incluso de que podamos despertarnos para constatar que en definitiva no se ha dicho nada que sin embargo no hayamos firmado de antemano a ciegas. Y siempre como un testamento, pues el milagro natural es que tales frases sobreviven a cada autor y a cada lector determinado, a él, a vosotros, a mí, a todos nosotros, todos los vivos, todos los vivos presentes.

Por economía, y para formalizar con una palabra esa economía absoluta de la finta, esta generación por injerto conjunto y simultáneo, sin cuerpo propio, del realizativo y del constatativo, llamemos teleiopoética al acontecimiento de tales frases, la «lógica» de este sobrevenir, su «genética», su «retórica», su «historia», su «política», etc. Teleiopoios significa en muchos contextos y órdenes semánticos. aquello que vuelve absoluto, perfecto, acabado, terminado, consumado, cumplido, lo que hace llegar algo a su término. Pero permítasenos jugar también con el otro télé, el que dice la distancia y lo lejano, pues es realmente de una poética de la distancia a distancia de lo que se trata aquí, y de una aceleración absoluta en el franqueo del espacio mediante la estructura misma de la frase (que comienza por el fin, se inicia con la firma del otro). Volver, hacer, transformar, producir, crear, es esto lo que cuenta; pero como esto no adviene más que en la auto-tele-afección de dicha frase, en cuanto implica o se traga a su lector, para ser exactos habría que hablar, justamente, de auto-teleiopoética. Diremos brevemente teleiopoética, pero no sin sugerir desde ahora que la amistad se implica en ella de antemano, la amistad para sí, para el amigo y para el enemigo. Nos permitimos tanto más fácilmente dejar el sí mismo del autos en la sombra en la medida en que aparece aquí como el efecto dividido más bien que como el origen simple de la teleiopoiesis. La inversión de la repulsión en atracción está de alguna manera involucrada, comprendida analíticamente, en el movimiento del phileîn. He aquí una lógica que tendremos que interrogar: si no hay amigo más que allí donde puede haber enemigo, el «hace falta el enemigo» o el «hay que amar a los enemigos» (seine Feinde lieben) transforma sin esperar la enemistad en amistad, etc. Los enemigos que amo son mis amigos. Como los enemigos de mis amigos. Desde el momento en que uno tiene necesidad o deseo de sus enemigos, no se puede contar más que con amigos. Incluidos ahí los enemigos, y a la inversa, es ésta la locura que nos acecha. A cada paso, a cada acontecimiento teleiopoético. Basta de sentido. Lo demasiado-lleno y lo vacío se parecen, efecto de espejismo en el desierto e ineluctabilidad del acontecimiento.

(Desde luego, hay que prevenir sobre esto sin tardanza, no vamos a seguir a Nietzsche. No simplemente. En cualquier caso no lo seguiremos por seguirle. Cosa que por otro lado él no ha pedido nunca, sin eximirnos, en el mismo gesto, de su petición misma, según las paradojas bien conocidas de toda fidelidad. Lo seguimos aquí de la mejor manera que podemos para dejar, quizá, de seguirle en un determinado momento. Y de seguir a los que lo siguen, a los hijos de Nietzsche. O que lo siguen acompañando, volveremos a esto mucho más tarde, como sus hermanos o los hermanos de sus hermanos. Pero para continuar, todavía a su manera, quizá, retornando contra ella misma la virtud de la virtud. Para escudriñar de nuevo esa «buena conciencia» de los «últimos europeos» que sigue impulsando hacia adelante los enunciados de Nietzsche. Esa buena conciencia deja ahí quizá la señal de la tradición más impensada, y la tradición de más de una tradición, hasta en un trastornador pensamiento de la amistad. Seguir sin seguir:

haremos eso en varios tiempos, con ritmos diversos, pero permitiéndonoslo también a partir de una confesión, por irónica que ésta sea.

En «Nuestras virtudes» Nietzsche sigue diciendo «nosotros» para declarar la pertenencia del heredero que sigue creyendo en sus propias virtudes:

¿Y hay algo más hermoso que buscar nuestras propias virtudes? ¿No significa esto ya casi creer en nuestra propia virtud? Pero este «creer en nuestra virtud» ¿no es en el fondo lo mismo que en otro tiempo se llamaba nuestra «buena conciencia», aquella venerable trenza de larga cola que nuestros abuelos se colgaban detrás de su cabeza y, con bastante frecuencia, también detrás de su entendimiento? Parece, pues, que aunque nosotros nos consideramos muy poco pasados de moda y muy poco respetables a la manera de nuestros abuelos, hay una cosa en la que, sin embargo, somos los dignos nietos de tales abuelos, nosotros los últimos europeos, con buena conciencia (wir letzten Europäer mit gutem Gewissen): también nosotros seguimos llevando la trenza de ellos (ihren Zopf) [x].

Esta buena conciencia de los últimos europeos podría muy bien sobrevivir en la cabeza de Nietzsche, más allá de lo que él cree, de lo que cree que cree, como en la cabeza de sus «filósofos de un tipo nuevo», aquellos que, en nuestro siglo y más allá, no han roto tampoco con el canon griego o cristiano de la amistad, es decir, también de una cierta política, de un cierto tipo de democracia.)

Estos filósofos de un tipo nuevo aceptarán la contradicción, la antítesis o la coexistencia de valores incompatibles. No pretenderán ni disimularla ni olvidarla ni superarla. Y es ahí donde la locura acecha, pero es también donde su urgencia reclama verdaderamente el pensamiento. En ese mismo párrafo, Más allá del bien y del mal nos abre los oídos y nos da la definición del loco de la que tenemos necesidad para entender al «loco vivo» de Humano, demasiado humano, tal como se presenta él mismo (yo que clama, yo que me exclama, yo el loco vivo, ruf ich, der lebende Tor), en el momento de invertir el destino en su contrario, cuando los amigos se convierten en los enemigos o cuando los amigos llegan a faltar. ¿Qué nos dice, en efecto, Más allá del bien y del mal? Que hace falta estar loco, a los ojos de los «metafísicos de todos los tiempos», para preguntarse cómo podría (könnte) una cosa surgir de su contrario, y si por ejemplo la verdad podría nacer del error, la voluntad de verdad de la voluntad de engañar, el acto desinteresado del egoísmo, etc. ¿Cómo plantearse incluso una cuestión de este tipo sin volverse loco? Una génesis (Entstehung) como ésta de lo contrario vendría a contradecir su origen mismo. Sería una antigénesis. Haría la guerra a su propia filiación, piensa «el metafísico de todos los tiempos», sería como un nacimiento monstruoso, una procedencia «imposible» (Solcherlei Entstehung ist unmöglich). Cualquiera que

simplemente sueñe con eso (wer davon träumt) cae inmediatamente en la locura: es ya un loco (ein Narr). Otra manera de definir, a partir del pensamiento imposible de esto imposible, la filiación recta, y el sueño, y la locura.

¡Quizá! (Vielleicht) - ¡Mas quién quiere preocuparse de tales peligrosos «quizá»! Hay que aguardar para ello a la llegada de un nuevo género de filósofos (eine neue Gattung von Philosophen), de filósofos que tengan gustos e inclinaciones distintos y opuestos (umgekehrte) a los tenidos hasta ahora, filósofos del peligroso «quizá» (Philosophen des gefährlichen Vielleicht), en todos los sentidos de esta palabra. Y hablando con toda seriedad: yo veo surgir en el horizonte a esos nuevos filósofos (Ich sehe solche neuen Philosophen heraufkommen) [xi]

Nietzsche vuelve a hacer la llamada, vuelve a hacer en otro lugar esta llamada teleiopoética o telefónica a los filósofos de un género nuevo. A aquellos que nosotros somos ya, pues al decir que los ve venir, al decir que vienen, al fingir constatar [más adelante: Eine neue Gattung von Philosophen kommt herauf (ibid., 542)], los llama, pide en suma «¡que vengan!» en el porvenir. Pero para poder decirlo, le hace falta al presunto firmante que aquellos, los filósofos nuevos, hayan venido ya, a este lado desde donde se escribe esto, donde nosotros (Nietzsche y los suyos) escribimos. Nietzsche lo dice apostrofando a su destinatario pidiéndole que se una a «nosotros», a ese nosotros en formación, que se una, que se asemeje a nosotros, para llegar a ser los amigos de los amigos que somos. Extraños amigos. ¿Qué hacemos nosotros, en efecto, los amigos que somos nosotros, que llamamos a los filósofos nuevos, nosotros que os llamamos para que os juntéis y os asemejéis a nosotros en el gozo compartido (Mitfreude, es esto lo que «hace el amigo», macht den Freund, se lee en otro lugar [xii], Mitfreude y no Mitleiden, la alegría entre amigos, el gozo común y no la compasión, no el sufrimiento compartido)? ¿Qué hacemos nosotros y quiénes somos, nosotros que os llamamos para que compartáis, participéis, os asemejéis? Somos en primer lugar, como amigos, amigos de la soledad, y os llamamos para compartir lo que no se comparte, la soledad. Amigos completamente diferentes, amigos inaccesibles, amigos solos, en tanto que incomparables y sin medida común, sin reciprocidad, sin igualdad. Sin horizonte de reconocimiento, pues. Sin parentesco, sin proximidad, sin oikeiôtés.

¿Sin verdad? Esperemos. ¿Qué verdad para una amistad sin proximidad, sin presencia, pues, sin semejanza, sin atracción, quizá incluso sin preferencia significativa y razonable? ¿Cómo es posible una amistad así, a no ser figuradamente? ¿Por qué seguir llamando a eso «amistad», si no es por un abuso de lenguaje y la corrupción de una tradición semántica? ¿Cómo podríamos no sólo ser amigos de la soledad, amigos de nacimiento (geborne), amigos juramentados

(geschworne), amigos celosos de la soledad (eifersüchtige Freunde der Einsamkeit), sino incluso invitaros a formar parte de esta singular comunidad?

¿Cuántos somos? ¿Cuenta eso? ¿Y cómo calcular?

Así se anuncia la comunidad anacorética de aquellos que aman alejarse. La invitación os viene de aquellos que no aman más que separándose a lo lejos. No es eso todo lo que aman pero no aman y no aman el amar, no aman amar, de amor o de amistad, a no ser con la condición de esa retirada. Aquellos que no aman a no ser desligándose de esa manera son amigos intratables de la singularidad solitaria. Os invitan a entrar en esta comunidad de la desligadura social, que no es necesariamente una sociedad secreta, una conjuración, la partición oculta de un saber esotérico o cripto poético. El concepto clásico del secreto pertenece a un pensamiento de la comunidad, de la solidaridad o de la secta, de la iniciación o del espacio privado que representa aquello mismo contra lo que se subleva el amigo que os habla como amigo de la soledad.

¿Cómo es eso? ¿No es eso un desafío al buen sentido y al sentido pura y simplemente? ¿Es eso posible?

Quizá eso es imposible, precisamente. Quizá lo imposible es la única ocasión posible para alguna novedad, para alguna filosofía nueva de la novedad. Quizá, quizá en verdad el quizá sigue designando esa ocasión. Quizá la amistad, si es que la hay, debe dar legitimidad a lo que parece aquí imposible. Subrayemos, pues, de nuevo, el «quizá» (vielleicht) de una frase, la que concluye la segunda parte de Más allá del bien y del mal sobre «El espíritu libre» (544).

Después de la «perspectiva de rana», después del ojo del sapo, por el mismo lado pero también por el otro lado, he aquí el ojo de la lechuza o del búho, un ojo abierto noche y día, como un aparecido en el inmenso bestiario nietzscheano, pero he aquí sobre todo el espantapájaros, el simulacro inquietante, lo contrario del señuelo, el artefacto de harapos, el autómatas para asustar los pájaros -los Vogelscheuchen que somos y que debemos ser en el mundo de hoy, para salvar, con la locura, con la singularidad misma, la amistad de los solitarios y la ocasión por venir de la filosofía nueva-. Aislaremos un momento de este clamor, tan sólo la conclusión de este mensaje de gran aliento. Habría que dejar que resuene todo él en alta voz, y en su lengua original. En la luz de la noche, pues esta soledad de la que estamos «celosos» es la «de mediodía y medianoche». Antes de citar estas pocas líneas, recordemos sin embargo que este pasaje empieza tratando de un cierto concepto del espíritu libre, del libre-pensamiento. Nietzsche denuncia a los libre-pensadores que lo nivelan todo sometiendo su pluma. No al servicio de la democracia, como pretenden a veces, sino del «gusto democrático» y, entre comillas, de las «ideas modernas». No se trata de oponer a la libertad de estos espíritus libres una no-libertad cualquiera (puesto que estos espíritus libres son en verdad esclavos), sólo un añadido de libertad. Estos filósofos del porvenir (diese Philosophen der Zukunft) de los que Nietzsche dice que vienen, serán también

espíritus libres, «muy libres» (freie, sehr freie Geister). Pero a través de este superlativo y este suplemento de libertad, serán también algo más grande y diferente, algo completamente diferente, fundamentalmente diferente (Gründlich-Anderes). De aquello que será fundamentalmente diferente diré (pero Nietzsche no lo hace en esta forma) que los filósofos del porvenir serán, a la vez, su figura y su responsabilidad. No por el hecho de que vendrán, si vienen, en el porvenir, sino porque estos filósofos del porvenir son ya filósofos capaces de [pensar el] porvenir, de llevar y de soportar el porvenir, es decir, para el metafísico alérgico al quizá, de soportar lo intolerable, lo indecible, y lo terrorífico. Lo son ya ahora, un poco a la manera de ese mesías (pues la teleiopoiesis de la que estamos hablando es una estructura mesiánica) a quien alguien se dirige, aquí y ahora, para preguntarle cuándo vendrá [xiii]. Estos filósofos del porvenir no lo somos todavía, nosotros que los llamamos, y que los llamamos así, pero somos ya de antemano sus amigos y nos instituímos mediante este gesto de llamada, en sus heraldos y precursores (ihre Herolde und Vorläufer).

Esta precursividad no se detiene en el signo pre-cursor. Implica ya una responsabilidad sin fondo, una deuda (Schuldigkeit) cuya partición es lo bastante diferenciada como para merecer un análisis prudente. Nietzsche dice tan pronto «yo» tan pronto «nosotros». El firmante del discurso precursor que se dirige a vosotros es tan pronto yo como nosotros, es decir, una comunidad de amigos solitarios, de amigos «celosos de la soledad», de su «propia y profunda soledad de medio día-media noche», que apelan a otros amigos por venir.

Es, quizá, la «comunidad de los que no tienen comunidad» [xiv].

Pero la responsabilidad declarada, la Schuldigkeit así designada, es la mía, la del que dice yo. Ella dice, yo digo que debo responder a la vez ante los filósofos del porvenir por venir (ante ellos), ante el espectro de aquellos que no están todavía ahí y ante los filósofos del porvenir que somos nosotros (nosotros) ya, nosotros que somos ya capaces de pensar el porvenir o la venida de los filósofos del porvenir. Doble responsabilidad que se desdobra de nuevo sin fin: debo responder de mí o ante mí respondiendo de nosotros y ante nosotros, del nosotros presente para y ante el nosotros del porvenir; esto incluso dirigiéndome en presente a vosotros, e invitándoos a uniros a ese «nosotros» del que formáis ya parte pero todavía no, aunque, al final de la frase teleiopoética, habréis llegado a ser, lectores, los cofirmantes de la frase que os está dirigida: por poco que la entendáis, estáis invitados a actuar del mejor modo posible, lo cual resulta así vuestra responsabilidad absoluta e irremplazablemente singular.

Responsabilidad doble pero infinita, infinitamente desdoblada, común y compartida, responsabilidad infinitamente dividida, diseminada, si se puede decir así, para uno solo, completamente solo (ésta es la condición de la responsabilidad) y doble responsabilidad sin fondo que describe implícitamente un encabestramiento de los éxtasis temporales, una amistad por venir del tiempo con él mismo, donde reencontramos el entrelazamiento de lo mismo y de lo

completamente otro (lo Gründlich-Anderes) que nos orienta en este laberinto. El porvenir precede al presente, a la presentación de sí del presente, es, pues, más «antiguo» que el presente, más «viejo» que el presente pasado; es así como a la vez se encadena a él mismo desligándose. Se desune, y desune el sí mismo que seguiría queriendo unirse en esa desunión.

De esta responsabilidad que inspira (a Nietzsche) un discurso de hostilidad frente al «gusto democrático» y las «ideas modernas», ¿diremos que se ejerce contra la democracia en general, contra la modernidad en general? ¿O bien responde, por el contrario, en nombre de una hipérbole de democracia o de modernidad por venir, ante ella, delante de ella, de una hipérbole cuyo «gusto» y cuyas «ideas» sólo serían, en esta Europa y esta América a las que se refería entonces Nietzsche, las mediocres caricaturas, la buena conciencia charlatana, la perversión o el prejuicio -el «abuso del término» democracia-? Estas caricaturas parecidas, y precisamente por su parecido, ¿no constituyen el peor enemigo de aquello a lo que se parecen, de aquello cuyo nombre usurpan? ¿No son la peor represión, aquello mismo que hace falta, dicho con la más próxima analogía, abrir y propiamente desbloquear?

(Dejemos en suspenso esta pregunta, y que respira el quizá; y el quizá que viene ha prevenido siempre la pregunta. La pregunta segunda es siempre tardía y secundaria. En el momento en que se forma, un quizá la ha abierto. Aquél le impedirá siempre cerrarse, quizá, allí mismo donde se forma. Ninguna respuesta, ninguna responsabilidad abolirá jamás el quizá. Que un quizá abra y preceda para siempre el preguntar, que deje en suspenso de antemano, no para neutralizarlos o inhibirlos, sino para hacerlos posibles, todos los órdenes determinados y determinantes que dependen del preguntar (la investigación, el saber, la ciencia y la filosofía, la lógica, el derecho, la política y la ética, el lenguaje mismo y en general), he aquí una necesidad a la que intentamos hacer justicia de diversas maneras.

Por ejemplo:

1. Recordando esa aquiescencia (Zusage) más originaria que la pregunta y que, sin decir sí a nada positivo, sólo puede afirmar la posibilidad del porvenir abriéndose a la determinabilidad, en consecuencia acogiendo lo que sigue siendo indeterminado e indeterminable. Es realmente un quizá que no puede ser determinado todavía como dubitativo o escéptico [xv], el quizá de lo que queda por pensar, por hacer, por vivir (hasta la muerte). Pero ese quizá no viene solamente «antes» de la pregunta (la encuesta, la investigación, el saber, la teoría, la filosofía); vendría, para hacerla posible, «antes» de la aquiescencia originaria que involucra de antemano la pregunta que se hace al otro.

2. Precisando «si es que la hay» de forma recurrente, suspendiendo siempre la tesis de existencia allí donde, entre un concepto y un acontecimiento, viene a interponerse, debe en verdad imponerse para resistir ahí, la ley de una aporía, de una indecidibilidad, de una doble obligación (double bind). Es el momento en que la disyunción entre el pensar y el conocer resulta de rigor. Es el momento en que no se puede pensar el sentido o el sinsentido si no es dejando de estar seguro de que la cosa sobrevenga alguna vez o, incluso si es que lo hay, de manera que no sea nunca accesible a un saber teórico o a un juicio determinante, a alguna certeza del discurso y de la nominación en general. Es así como decimos regularmente, pero podríamos multiplicar los ejemplos: el don, si es que lo hay, la invención, si es que la hay [xvi]. Esto no significa conceder una dimensión hipotética o condicional («sí, suponiendo que, etc.»), sino señalar una diferencia entre «hay» y «es» o «existe», es decir, las palabras de la presencia. Lo que hay, si es que lo hay, no es necesariamente. Eso quizá no existe ni se presenta jamás, y sin embargo lo hay, puede que haya. Quizá, aunque el *peut-être* francés esté aquí demasiado determinado por sus dos verbos (el poder y el ser). ¿No se borra mejor la posibilidad original de la que estamos hablando en los adverbios de otras lenguas (*vielleicht* o *perhaps*, por ejemplo)?

Subrayo, pues, subrayamos, más concretamente remarcamos a nuestra vez lo que el Yo mismo, Nietzsche, si queréis, ha subrayado, a saber, su responsabilidad, la obligación de responder, la responsabilidad que consiste en llamar tanto como en responder a la llamada, y siempre en nombre de la singular soledad, de la soledad propia y propiamente dicha. Del amigo celoso de su soledad. De su secreto sin secreto. Señalemos también, pues, las flexiones y reflexiones de los pronombres personales, entre yo, ellos, nosotros y vosotros: me siento responsable en relación con ellos (los nuevos pensadores que vienen), en consecuencia responsable ante nosotros que los anunciamos, en consecuencia en relación con nosotros que somos ya lo que anunciamos y que debemos velar por eso mismo, en consecuencia en relación con vosotros a quienes llamo para que os unáis a nosotros, ante mí y en relación conmigo, que comprendo todo esto y estoy ante todo esto: yo, ellos, nosotros, vosotros, etc.

Pero al decir esto, me siento obligado -siento en mí la responsabilidad, la deuda o el deber (*fühle ich [...] die Schuldigkeit*), para con ellos, casi con igual fuerza con que lo siento para con nosotros, ¡nosotros que somos sus heraldos y precursores, nosotros los espíritus libres!- a disipar y alejar conjuntamente de nosotros un viejo y estúpido prejuicio y malentendido que, cual una niebla, se ha vuelto impenetrable durante demasiado tiempo, el concepto de «espíritu libre». En todos los países de Europa, y asimismo en América, hay ahora gente que abusa de ese nombre, una especie de espíritus muy estrecha, muy prisionera, muy encadenada, que quiere aproximadamente lo contrario de lo que está en nuestras intenciones e instintos -para no hablar de que, por lo que respecta a esos filósofos nuevos que vienen (*heraufkommende neue Philosophen*), ellos tienen que ser

ventanas cerradas y puertas con el cerrojo corrido-. Para decirlo pronto y mal, niveladores (Nivellirer) es lo que son esos falsamente llamados «espíritus libres» momo esclavos elocuentes y plumíferos que son del gusto democrático y de sus «ideas modernas»: todos ellos hombres carentes de soledad, de soledad propia (allesamt Menschen ohne Einsamkeit, ohne eigne Einsamkeit), torpes y bravos mozos a los que no se les debe negar ni valor ni costumbres respetables, sólo que son, cabalmente, gente no libre (unfrei) y ridículamente superficial, sobre todo en su tendencia básica a considerar que las formas de la vieja sociedad existente hasta hoy son más o menos la cuna de toda miseria y fracaso humanos: ¡con lo cual la verdad viene a quedar felizmente cabeza abajo! (wobei die Wahrheit glücklich auf den Kopf zu stehn kommt!)-. A lo que ellos querían aspirar con todas sus fuerzas es a la universal y verde felicidad-prado del rebaño, llena de seguridad, libre de peligro (Sicherheit, Ungefährlichkeit), repleta de bienestar y de facilidad de vida para todo el mundo: sus dos canciones y doctrinas más repetidamente canturreadas se llaman «igualdad de derechos» y «compasión con todo lo que sufre», y el sufrimiento mismo es considerado por ellos como algo que hay que eliminar. Nosotros, los opuestos a ellos [...] (pensamos) que todo lo malvado, terrible, tiránico, todo lo que de animal rapaz y de serpiente hay en el hombre sirve a la elevación de la especie «hombre» (der species «Mensch») tanto como su contrario [xvii].

Y he aquí de nuevo que un «quizá» viene a inquietar la oposición misma. Aquél conlleva la extrema alteridad, la posibilidad de ese otro extremo, de ese otro término que estructura sin embargo la provocación antidemocrática, lo que hace que nunca sea bastante nuestro «hablar» o nuestro «callar»:

Y cuando decimos tan sólo eso no decimos siquiera bastante, y, en todo caso, con nuestro hablar y nuestro callar en este lugar nos encontramos en el polo opuesto (Nietzsche subraya: am andern Ende) de toda ideología moderna y de todos los deseos gregarios: ¿siendo sus antípodas quizá (als deren Antipoden vielleicht)?

En cada instante el discurso se eleva hasta el límite, al borde del silencio: se traslada más allá de él mismo. Se ve arrastrado por la extrema oposición, la alteridad, por la hipérbole que lo involucra en una sobrepuja infinita (más libre que la libertad del espíritu libre, mejor demócrata que la masa de los demócratas modernos, aristócrata entre todos los demócratas, más futuro y futurista que el moderno), arrastrado por el quizá que viene a indecidir el sentido en cada momento decisivo.

Todo esto (este suplemento de democracia, este exceso de libertad, esta reafirmación de porvenir) no es muy propicio, cabe dudar, a la comunidad, a la comunicación, a las reglas y máximas de una acción comunicativa. Nietzsche encadena, en efecto:

¿Cómo puede extrañar que nosotros los «espíritus libres» no seamos precisamente los espíritus más comunicativos (die mitteilbarsten Geister)?, ¿que no deseemos delatar en todos los aspectos de qué es de lo que (wovon) un espíritu puede liberarse y cuál es el lugar hacia el que (wohin) quizá se vea empujado entonces? Y en lo que se refiere a la peligrosa fórmula «más allá del bien y del mal», con la cual evitamos al menos ser confundidos con otros: nosotros somos algo distinto (wir sind etwas Anders) de los libres-penseurs, liberi pensatori, Freidenker, o como les guste denominarse a todos esos bravos defensores de las «ideas modernas» (ibid.).

Y he aquí, para acabar, los búhos a plena luz, de nuevo nosotros mismos, los espantapájaros que debemos ser hoy, la amistad sin amistad de los amigos de la soledad, el añadido de libre arbitrio, y de nuevo el quizá en el que os veo venir, a vosotros, los arribantes por venir, vosotros los pensadores que llegan, los que venís, los que sobrevenís (ihr Kommenden), los filósofos nuevos, pero vosotros a los que yo veo venir, yo que soy ya quizá un poco parecido a vosotros que sois quizá un poco como nosotros, un poco de los nuestros, vosotros los filósofos nuevos, mis lectores por venir, que no seréis mis lectores a no ser que os hagáis filósofos nuevos, es decir, a no ser que sepáis leerme, o, dicho de otro modo, pensar lo que yo escribo en mi lugar, y a no ser que sepáis refrendar de antemano o prepararos a refrendar, de forma siempre inminente, lo que me inspiráis aquí mismo, teleiopoéticamente:

... curiosos hasta el vicio, investigadores hasta la crueldad, dotados de dedos sin escrúpulos para asir lo inasible, de dientes y estómagos; para digerir lo indigerible, dispuestos a todo oficio que exija perspicacia y sentidos agudos, prontos a toda osadía, gracias a una sobreabundancia de «voluntad libre» (dank einem Überschusse von «freiem Willen»), dotados de pre-almas y post-almas, en cuyas intenciones últimas no le es fácil penetrar a nadie con su mirada, cargados de pre-razones y post-razones que a ningún pie le es lícito recorrer hasta el final, ocultos bajo los mantos de la luz, conquistadores, aunque parezcamos herederos y derrochadores, clasificadores y coleccionadores desde la mañana a la tarde, avaros de nuestra riqueza y de nuestros cajones completamente llenos, parcos en el aprender y olvidar, hábiles en inventar esquemas, orgullosos de tablas de categoría, a veces pedantes, a veces búhos del trabajo, incluso en pleno día (mit unter Nachteulen der Arbeit auch am hellen Tage); más aún, si es necesario, incluso espantapájaros -y hoy es necesario, a saber, en la medida en que nosotros

somos los amigos natos, jurados y celosos de la soledad, de nuestra propia soledad, la más honda, la más de media noche, la más de medio día (unsrer eignen tiefsten mitternächtlichsten, mittäglichen Einsamkeit): ¡esa especie de hombres somos nosotros, nosotros los espíritus libres!, ¿y quizá también vosotros sois algo de eso, vosotros los que estáis viniendo?, ¿vosotros los nuevos filósofos? (und vielleicht seid auch ihr etwas davon, ihr Kommenden? ihr neuen Philosophen?) (ibid. Subrayado de Nietzsche).

Comunidad sin comunidad, amistad sin comunidad de los amigos de la soledad. Ninguna pertenencia. Ni semejanza ni proximidad. ¿Fin de la oikēiōtēs? Quizá. He aquí en todo caso amigos que buscan reconocerse sin conocerse. Aquel que llama y que se pregunta ni siquiera está seguro de que los filósofos nuevos formarán parte de los espíritus libres que nosotros somos. Quizá la ruptura sea radical, todavía más radical. Quizá aquellos a los que llamo serán enemigos irreconocibles. En todo caso no pido que sean semejantes a mí a nosotros, como dice la traducción francesa. Amigos de la soledad debe entenderse de múltiples maneras: aman la soledad, pertenecen conjuntamente, y ésa es su semejanza, al mundo de la soledad, del aislamiento, de la singularidad, de la no-pertenencia. Pero en este mundo singular de las singularidades, estos «amigos jurados de la soledad» están conjurados; han sido llamados incluso por un heraldo a conjurarse, por aquel que dice yo pero que no es necesariamente el primero, si bien es uno de los primeros, para nuestro siglo XX, en decir, esta comunidad sin comunidad.

En decirla y, en consecuencia, no dudemos en precisarlo, en formarla o en forjarla. Y en hacerlo en el lenguaje de la locura que debemos hablar, obligados todos por la más profunda y rigurosa necesidad, es decir, cosas tan contradictorias, insensatas, absurdas, ¡imposibles, indecibles como «X sin X», «comunidad de los que no tienen comunidad», «comunidad ociosa», «comunidad inconfesable», estos sintagmas y estos argumentos insostenibles, ilegibles, desde luego, y risibles incluso, estos conceptos inconcebibles expuestos a la burla de la buena conciencia filosófica, aquella que cree poder mantenerse a la sombra de las Luces. Allí donde la luz de las Luces no ha sido pensada, allí donde una herencia ha sido abandonada. Para nosotros hay otras Luces diferentes de aquéllas.

Esta conjuración sin secreto se trama entre el día y la noche, entre el medio día y la media noche, en el riesgo del quizá, es decir, ya mediante la anticipación incalculable de ese riesgo, de ese pensamiento del riesgo que caracterizará la filosofía nueva. Ese ya del quizá actúa. Lo hemos experimentado, lo recordamos, ¿no es así? Actúa en él mismo: de forma inmanente, se diría, aunque esa inmanencia consiste también en salir de sí. En salir de sí mismo como de sí mismo, cosa que no puede hacerse si no es dejando venir al otro, cosa que no es posible más que si el otro me precede y me previene: sólo posible si el otro es la condición de mi inmanencia. Muy fuerte y muy débil, el ya del quizá tiene la fuerza paradójica de una propulsión teleiopoética. La teleiopoiesis hace venir o

más bien deja advenir a los que llegan retirándose; produce un acontecimiento, se hunde en la penumbra de una amistad que todavía no es.

Por autobiográfica que siga siendo en el movimiento circular de su flecha, bumerán que no deja sin embargo de avanzar cambiando el lugar del sujeto, la teleiopoiesis define también la estructura general de la alocución política, de su señuelo como de su verdad. Realmente hemos entrado en una cierta política de la amistad. En la «gran política», y no en aquella de la que nos hablan los politólogos y los políticos, a veces también los ciudadanos de la democracia moderna, la política de la opinión.

Pues no habría que creer que nuestro quizá pertenece al régimen de la opinión. Eso sería simple credulidad, sólo una opinión, una mala opinión. Nuestro increíble quizá no significa lo vago y la movilidad, la confusión que precede al saber o que renuncia a toda verdad. Si es indecible y sin verdad en su momento propio (pero precisamente es difícil asignarle un momento propio), es por ser la condición de la decisión, de la interrupción, de la revolución, de la responsabilidad y de la verdad. Los amigos del quizá son amigos de la verdad. Pero los amigos de la verdad no están, por definición, en la verdad, no están instalados en ella como en la seguridad bloqueada de un dogma y en la fiabilidad estable de una opinión. Si hay una verdad del quizá, ésta no puede ser más que aquella de la que los amigos son amigos. Solamente los amigos. Los amigos de la verdad están sin la verdad misma, si bien no van sin verdad. La verdad, la de los pensadores que vienen, no se la puede ser, ni estar en ella, ni tenerla, sólo se debe ser su amigo, lo cual quiere decir también un solitario celoso de su retirada. Verdad anacorética de esta verdad. Pero lejos de abstenerse lejos de la política, e incluso si hace de espantapájaros, ese anacoreta sobrepolitiza el espacio de la ciudad.

De ahí ese notable redoblamiento del quizá (esta vez en la forma del «bastante verosímil», *wahrscheinlich genug*) que responde a la pregunta para saber si, en trance de venir y en la inminencia de su llegada, los pensadores que vienen son «amigos de la verdad». Estos que seguirán siendo amigos de la verdad quizá empiecen denunciando una contradicción fundamental, una de la que ninguna política dará nunca razón, pura y simplemente porque ni puede ni debe: la contradicción que habita el concepto mismo de común y de comunidad. Pues lo común es raro, y la medida común es una rareza para los raros, como pensaba también, no lejos de allí, el hombre de las multitudes de Baudelaire. ¿Cuántos son? ¿Cuántos somos? Incalculable igualdad de estos amigos de la soledad, de estos sujetos incommensurables, de estos sujetos sin sujeto y sin intersubjetividad.

¿Qué puede hacer un demócrata con esta amistad, con esta verdad, con esta contradicción? ¿Y con esta desmesura? Quiero decir el demócrata que conocemos y que verdaderamente no tiene costumbre de éstas. Que sobre todo no tiene costumbre de poner entre comillas «verdad».

Escuchemos, pues. Y ante todo pongamos en presente un tiempo que la traducción corriente había creído que debía poner en futuro. Estos que son el porvenir están viniendo ahora, incluso si estos que llegan no han llegado todavía: su presente no es presente, no está de actualidad, pero están viniendo, son venideros puesto que van a venir. «Serán» quiere decir: son lo que va a venir, y lo que va a venir es una frase en presente, dice (en español) la presentación del futuro, a veces previsto, a veces prescrito. Es el parágrafo 43 de Más allá del bien y del mal, la «verdad» de estos amigos aparece en suspenso y entre comillas:

Son, esos filósofos venideros (diese kommenden Philosophen), nuevos amigos de la «verdad»? (y no ¿serán amigos de la «verdad», Sind es neue Freunde der «Wahrheit»?). Es bastante verosímil (o probable, wahrscheinlich genug, «probablemente», dicen las traducciones francesas perdiendo esa alusión a lo verdadero; pues esta respuesta a la cuestión de la verdad, de la amistad por la verdad, no puede ser verdadera o cierta, ciertamente, puede tener tan sólo una vero-similitud, pero esa verosimilitud está ya imantada por la amistad por la verdad): pues todos los filósofos han amado hasta ahora sus verdades.

He enfatizado «hasta ahora» (bisher): volveremos a encontrar su alcance mucho más tarde. Sus verdades, las tuyas, sin comillas esta vez, he aquí lo que los filósofos han amado. ¿No es eso contradictorio con la verdad misma? Pero si hay que amar la verdad (y hay que hacerlo, ¿no es así?), ¿cómo amar otra cosa sino su propia verdad, otra cosa que una verdad apropiable? Respuesta de Nietzsche (pero qué podría hacer con ella un demócrata?): lejos de ser la forma misma de la verdad, la universalización esconde la astucia de todos los dogmatismos. Estratagema dogmática la del ser-común o la de ser-en-común, astucia del sentido común de la comunidad: la puesta en común no hace nunca otra cosa sino razonar para apresar. Y la pregunta de apariencia aritmética, la pregunta por el número de amigos, en la que hemos empezado a entrever su dimensión aristotélica, la cuestión del gran número como cuestión política de la verdad, vamos a ver que no deja de plantearse aquí:

...Pues todos los filósofos han amado hasta ahora sus verdades (ihre Wahrheiten). Mas con toda seguridad (sicherlich aber) no serán dogmáticos. A su orgullo, también a su gusto, tiene que repugnarles el que su verdad deba seguir siendo una verdad para cualquiera: cosa que ha constituido hasta ahora (subrayado mío) el oculto deseo y el sentido recóndito (Hintersinn) de todas las aspiraciones dogmáticas. «Mi juicio es mi juicio: no es fácil que otro tenga derecho a él» -dice quizá (vielleicht, de nuevo) ese filósofo del porvenir-. Hay que apartar de nosotros

el mal gusto de querer coincidir con muchos (mit Vielen übereinstimmen zu wollen). «Bueno» no es ya bueno cuando el vecino toma esa palabra en su boca. ¡Y cómo podría existir un «bien común» (Gemeingut)! La expresión se contradice a sí misma: lo que puede ser común tiene siempre poco valor. En última instancia las cosas tienen que ser tal como son y tal como han sido siempre: las grandes cosas están reservadas para los grandes, los abismos, para los profundos, las delicadezas (Zartheiten, las fragilidades, las debilidades también, etc.) y estremecimientos (Schauder, temblores, resquebrajamientos) para los sutiles (los Feinen, los refinados, delicados, también débiles, los vulnerables, pues la aristocracia de esta verdad de elección es a la vez la de la fuerza y de la debilidad, una cierta manera de poder ser herido), y en general, y dicho brevemente (im ganzen und kurzen), todo lo raro para los raros.

He aquí, pues, lo que dirá quizá este filósofo del porvenir. He aquí lo que quizá diría, el amigo de la verdad -pero de una verdad loca, el amigo loco de una verdad que ignora tanto lo común como el sentido común («Yo, el loco vivo»), el amigo de una «verdad» entre comillas que invierte de un golpe todos los signos.

Jacques Derrida

[i] Thy Friendship oft has made my heart to ake / Do be my Enemy for Frienships sake.

[ii] Seine Feinde lieben? Ich glaube das istgut gelernt worden: es geschieht heute tausend fältig (Más allá del bien y del mal 216 Alianza Madrid, 161995; trad. de A. Sánchez Pascual).

[iii] Das Leben des Feindes. Wer davon lebt, einen Feind zu bekämpfen, hat ein Interesse daran dass er am Leben bleibt (Humano, demasiado humano I, 537, Akal, Madrid, 1996; trad. de A. Brotons).

[iv] El seminario cuya primera sesión sigo aquí propuso de hecho doce variaciones o doce modalidades de escucha de la «misma frase». Quizás prepare algún día su publicación.

[v] ... und vielleicht kommt jedem auch einmal die freudigere Stunde, wo er sagt: «Freunde, es gibt keine Freunde!», so rief der sterbende Weise;«Feinde, es gibt keinen Feind!», ruf ich, der lebende Tor. (F. Nietzsche, «De los amigos», en Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres 1376, cit.).

[vi] Más allá de los tímidos prolegómenos que reuniremos aquí en torno a Nietzsche, habría que estudiar sistemáticamente la «categoría» si lo es, o la «modalidad» del «quizá» en todas las lenguas y en todas las culturas del mundo. En un bellissimo ensayo sobre Heidegger, Rodolphe Gasché empieza recordando el menosprecio con que considera el filósofo clásico el recurso al «quizá». Aquél ve, como Hegel en sus terribles sarcasmos contra el pobre Krug, un desfallecimiento prefilosófico, una recaída empirista en el poco-más-o-menos del lenguaje ordinario. Quizá pertenecería a un vocabulario que debería permanecer extraño a la filosofía. Es decir, a la certeza a la verdad, o a la veracidad. En lo cual el filósofo se hace eco él mismo del sentido común del proverbio alemán según el cual «Quizá es una media mentira» (Vielleicht ist eine halbe Lüge). Tras recordar la etimología alemana de vielleicht [vil lithe en medio alto-alemán reúne las significaciones de sehr leicht (muy fácil), vermutlich (probablemente, verosímilmente), y möglicherweise (posiblemente), lo cual sugería entonces, más que ahora, una espera, no una simple posibilidad y, como señala Grimm, la posibilidad presunta de que un enunciado corresponda a una realidad o que algo ocurrirá will happen, traduce Gasché: perhaps, pues], y antes de tratar del uso frecuente que hace Heidegger del vielleicht en uno de los textos de *Unterwegs zur Sprache*, Gasché plantea una cuestión que nos importa aquí extremadamente: «¿Y si el quizá modalizase un discurso que no procede ya mediante proposiciones (statements: declaraciones, afirmaciones, aserciones) sin dejar de ser por eso tan riguroso como el discurso de la filosofía?» [«Perhaps - a Modality? On the Way with Heidegger to Language»: *Graduate Faculty Philosophy Journal* 16/2 (1993), p. 469].

[vii] F. Nietzsche, «De los prejuicios de los filósofos», en *Más allá del bien y del mal* 12, cit., p. 22.

[viii] Cf. B. Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell University Press, New York, 1993, pp. 66-69 («Nietzsches's Recovery of Virtue as Virtú»).

[ix] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, cit., p. 162.

[x] *Ibid.*, 214 (pp. 161-162).

[xi] *Ibid.*, p. 23.

[xii] «Es compartir la alegría, no compartir el sufrimiento, lo que hace el amigo» [Freund.-Mitfreude, nicht Mitleiden, macht den Freund (Humano, demasiado humano I, 499)].

[xiii] En uno de los pasajes más fulgurantes de *La escritura del desastre*, Blanchot evoca (con la audacia y la prudencia requeridas en esto) «ciertos comentaristas» del «mesianismo judío», allí donde éste «deja presentir la relación del acontecimiento y del no-acontecimiento»: «Si el Mesías está en las puertas de

Roma entre los mendigos y los leprosos, se puede creer que su incognito lo protege o impide su venida, pero precisamente es reconocido; alguien, apresurado por la obsesión de la interrogación, le pregunta: “¿Cuándo vendrás?”. Así, pues, el hecho de estar ahí no es la venida. Ante el Mesías que está ahí, debe seguir resonando la llamada: “Ven, ven”. Su presencia no es una garantía. Futura o pasada (se dice, al menos una vez, que el Mesías ha venido ya), su venida no corresponde a una presencia [...]. Y si ocurre que a la pregunta “¿Para cuándo tu venida?” el Mesías responde «Para hoy», la respuesta es ciertamente impresionante: es, pues, hoy. Es ahora y siempre ahora. No hay que esperar, aunque haya como una obligación de esperar. ¿Y cuándo es ahora? Un ahora que no pertenece al tiempo ordinario [...] no mantiene éste, lo desestabiliza...» (M. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1980, pp. 214-215).

[xiv] Éstas son palabras, como se sabe, de Bataille. ¿Por qué las citamos aquí? Para atestiguar demasiado brevemente, pobremente, la atención y el reconocimiento que me llevan aquí a pensadores y textos a los que me liga una amistad de pensamiento con la que seré siempre desigual. Sin esperanza, pues, de hacerles justicia aquí. Estas palabras de Bataille las sitúa Blanchot como exergo de *La Communauté inavouable* (Minuit, Paris, 1983), obra que, desde sus primeras líneas, como se sabe, dialoga con el artículo de Jean-Luc Nancy, que se convertirá en libro, *La Communauté désœuvrée* (Bourgeois, Paris, 1986-1990). Es de nuevo, como *La amitié* (1971), al que nos referimos más adelante, un libro sobre la amistad según Bataille (cf. por ejemplo pp. 40 y ss.). Como aquellas hacia las que o a partir de las que irradian de manera tan singular, estas obras están sin duda entre las que más cuentan para mí hoy. Sin poder referirme a ellas tan abundante y tan directamente como haría falta, quisiera situar al menos mi planteamiento en relación con ellas: dar nombre, singularmente en torno a textos de Nietzsche que intento leer aquí, a un seísmo cuya «nueva lógica» deja su señal en todos los enunciados necesariamente contradictorios e indecibles que organizan estos discursos y les dan su resorte paradójico. Un paradigma podría ser aquí, por ejemplo, esa «comunidad de los que no tienen comunidad», el «trabajo ocioso de la obra», como todos los «X sin X» que abren el sentido en el corazón de estos pensamientos. Éstos se inventan refrendando de acuerdo con la teleiopoiesis de la que estamos hablando, el acontecimiento firmado «Nietzsche». Pertencen, pero la palabra no es propia, pertenecen sin pertenecer al tiempo intempestivo de Nietzsche. Yo habría podido situar como exergo de todo este ensayo, en cualquier ocasión en que me refiero a Nietzsche, estas frases de «La comunidad negativa», en *La Communauté inavouable*: «Por ejemplo, Bataille dice: "La comunidad de la que hablo es la que existió virtualmente por el hecho de la existencia de Nietzsche (de la que éste constituye la exigencia) y que cada uno de los lectores de Nietzsche deshace sustrayéndose -es decir, no resolviendo el enigma propuesto (incluso no leyendo)-». Pero había una gran diferencia entre Nietzsche y Bataille. Nietzsche tenía un deseo ardiente de ser entendido, pero también la certeza a veces orgullosa de llevar en él una verdad demasiado peligrosa y demasiado superior para poder ser acogida. Para Bataille la amistad forma parte de “la operación soberana”; no es por ligereza por lo que El culpable

lleva en primer lugar este subtítulo: La amistad; la amistad, es verdad, se define mal: amistad por sí misma hasta en la disolución, amistad del uno al otro, como paso y como afirmación de una continuidad a partir de la necesaria discontinuidad. Pero la lectura -el trabajo ocioso de la obra- no está ausente de ella...» (pp. 41-42). Más allá, Blanchot insiste en el hecho de que «estos movimientos sólo aparentemente son contradictorios». «¿Qué es entonces de la amistad? Amistad: amistad para el desconocido sin amigos» (p. 44, énfasis de Blanchot).

Suscribiendo por mi parte, refrendando, tomando en serio, como he hecho siempre, la necesidad de esos enunciados «aparentemente contradictorios», quisiera volver (por ejemplo aquí con Nietzsche) no a algún suelo o zócalo arqueológico que vendría a sostenerlos (a lo que aquél se sustrae por definición), sino al acontecimiento que abre un mundo en el que debemos hoy, ahora, escribir esto, y volvernos a esta necesidad. Como aquí hacemos.

Entonces, sí, lo que diré a partir y a propósito de Nietzsche, en su favor también, será un saludo a los amigos que acabo de citar o de nombrar. Lo que diré contra Nietzsche también quizás, por ejemplo, cuando, más adelante, proteste contra las prendas que sigue apostando por tal fraternización. Sigue habiendo quizás alguna fraternidad en Bataille, Blanchot y Nancy, sobre la que me pregunto, desde el fondo de mi amistad admirativa, si no merece algún desapego y si debe seguir orientando el pensamiento de la comunidad, aunque sea de una comunidad sin comunidad o de una fraternidad sin fraternidad. «El corazón de la fraternidad», por ejemplo, que en las últimas palabras de «La comunidad negativa» sigue siendo la ley «[...] no por azar, sino como el corazón de la fraternidad: el corazón o la ley». Pienso también, sin saber demasiado qué pensar al respecto, en todos los «hermanos» reunidos, en todos los «hombres reunidos» en «fraternidades» en *La Communauté desoeuvrée*, cuando se aborda «El mito interrumpido» (pp. 109, 111, 112). La interrupción de esta escena mítica ¿no debería también, mediante alguna pregunta suplementaria a propósito de lo que pasa «ante la ley», en el momento mítico del asesinato del padre (de Freud a Kafka), alcanzar también la figura de los hermanos?

[xv] Cf. *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, trad. esp. de M. Arranz, Pretextos, Valencia 1989, p. 151, y especialmente «Nombre de oui», en *Psyché*, Galilée, Paris, 1987, pp. 644-650.

[xvi] Especialmente en *Dar (el) tiempo*, trad. esp. de Cristina Peretti, Paidós, Barcelona, 1994.

[xvii] Más allá del bien y del mal II 44, cit. (traducción ligeramente modificada).

3. ESTA «VERDAD» LOCA: EL JUSTO NOMBRE DE AMISTAD

Las meditaciones de un hombre de Estado me parece que deben referirse a la cuestión de las enemigos planteada en todos sus aspectos; y debe concederse un vivo interés a esta frase de Jenofonte: que «es propio de hombres sabios sacar provecho de sus enemigos». En consecuencia, las conversaciones que he mantenido recientemente sobre esta materia las he recogido más o menos en sus mismos términos, y te las envío. En la medida de lo posible me he abstenido de incluir lo que había escrito en mis Preceptos políticos, puesto que veo que tienes con frecuencia este tratado en tus manos[i].

(Plutarco)

Una liebre de buen carácter Quería tener muchos amigos. ¡Muchos! me diréis que eso es un asunto difícil: Ya uno solo es cosa rara en este país. Estoy de acuerdo, pero mi liebre tenía esta manía, Y no sabía que Aristóteles Les decía a los jóvenes griegos admitidos en su escuela: «Amigos míos, no hay amigos».

[...]

Complaciente, solícita, siempre llena de celo, Quería hacer de todos y cada uno un amigo fiel, Y se creía querida porque ella los amaba[ii].

(Florian)

Ahora. Quizá estamos preparados, ahora, para entender el apóstrofe nietzscheano, el grito del «loco viviente que soy»: «¡Amigos!, ¡no hay amigos!» (Freunde, es gibt keine Freunde!). Quizá estaremos mejor expuestos a él allí donde su destino depende también de nosotros. Su destino depende quizá del acontecimiento de una respuesta que viene, como la responsabilidad de un refrendo, de sus destinatarios. ¿Quién vendrá a refrendar? ¿Qué? ¿Cómo? ¿Cuántos?

El apóstrofe resuena en Humano, demasiado humano, en el capítulo «De los amigos»[iii]. Está jugando también con la tradición que nos desborda por todas partes: Aristóteles, Montaigne, Plutarco, Gracián -Oráculo manual-, Florian, y tantos otros que nos esperan. Con la mayor frecuencia apelan a una sabiduría, y ésta, con la mayor frecuencia, se apoya en la autoridad de una experiencia política. En cualquier caso ésta saca lecciones políticas, moralejas o preceptos al uso de los políticos avisados.

Una vez más, como vamos a oír, la provocación golpea y se abre mediante un «quizá». Abre en la medida en que se abre, en que produce una ruptura. La modalidad irreductible del «quizá» da siempre el momento de apertura. Lo da como se da un golpe. Lo da en el anuncio de un primer acto o de una primera escena, pero también como la única ocasión que se le concede al porvenir. Más precisamente: la ocasión del porvenir como la ocasión misma. Porvenir lo hay, si es que alguna vez lo hay, allí donde no se puede prohibir la ocasión. No habría porvenir sin la ocasión. El golpe del «quizá» procede no sólo a una inversión catastrófica, al trastocamiento de la tradición, y de una tradición ya paradójica («¡Oh amigos míos!, ¡no hay ningún amigo!»). Provoca la confesión del contrario, la confesión de un error que no es extraño a la verdad. Es quizá la verdad misma, una verdad superior o más profunda.

«Quizá entonces llegará también la hora feliz, un día en que exclame:
“¡Amigos, no hay amigos!” exclamó el sabio moribundo.
“¡Enemigos, no hay enemigos!” exclamo yo, el loco viviente».
(«[...] und vielleicht kommt jedem auch einmal die freudigere Stunde, wo er sagt:
“Freunde, es gibt keine Freunde!” so rief der sterbende Weise.
“Feinde, es gibt keinen Feind!” ruf ich, der lebende Tor)».

Numerosas vías se prometen en la lectura de este apóstrofe inversor -y trastocador también, puesto que convierte al amigo en enemigo-. Alguien se queja, en suma, de la desaparición del enemigo. Habrá ésta tenido lugar ya? En todo caso aquél la teme, la recuerda, la anuncia, denuncia en ella una catástrofe. Escucharemos de nuevo, con intervalos más o menos regulares, un doble clamor, los dos tiempos y las dos voces, las dos personas de esta exclamación: él/yo, él exclamó/yo exclamo, pasado/presente, moribundo/ viviente, sabiduría/locura. Pero una sola exclamación responde a la otra: he aquí lo que exclamó el sabio moribundo, he aquí lo que yo exclamo, yo, el loco viviente, etc.: ([...] so rief der sterbende Weise [...] ruf ich, der lebende Tor.)

«La frase muy familiar a Aristóteles» es, pues, una palabra de moribundo, una última voluntad que habla ya a partir de la muerte. Sabiduría testamentaria a la que hay que oponer, aunque sea al precio de la locura, la insurrección exclamadora del presente viviente. El moribundo se dirige a amigos para hablarles de amigos, aunque sea para decirles que no hay. El viviente, por su parte, se dirige a enemigos para hablarles de enemigos, aunque sea para decirles que no hay. El moribundo muere y se vuelve hacia el lado de la amistad, el viviente vive y se vuelve hacia el lado de la enemistad. La sabiduría, del lado de la muerte, y fue el

pasado, el ser-pasado del que pasa. La locura, del lado de la vida, y es el presente, la presencia del presente.

Como hemos visto, no es ésta por cierto la primera vez que Nietzsche asocia el pensamiento del amigo-enemigo o del hermano-enemigo a la locura. A la locura pura y simple que empieza invirtiendo todos los sentidos del sentido en el otro sentido. Pues la locura pura y simple se inscribe a priori en el sentido mismo del sentido. El loco se encuentra ya en el sitio como un huésped que hubiera precedido a su anfitrión. Lo habita de antemano, su sombra observa en la sombra de toda hospitalidad: Humano, demasiado humano es el mensaje de un loco dirigido a locos, a sus amigos los locos.

El libro está propiamente dedicado a la corporación de los locos (Narren-Zunft). Esta locura es, al final, su dedicatoria y su firma. El epílogo en verso, el post-ludio (ein Nachspiel) se titula «Entre amigos» (Unter Freunden) y los apostrofa también, a los amigos, no les pide ni excusa ni perdón para este libro de la sinrazón (diesem unvernünftigen Buche), sólo una hospitalidad, la que se ofrece a los locos que llegan. Les pide solamente que le abran las puertas del corazón, que lo escuchen, que lo acojan en sí mismos, que lo alberguen, que lo honren y aprendan de él, en suma, una historia de la razón. Sólo un loco puede contarla, sólo él puede saber cómo hacer entrar en razón a la razón, cómo la razón llega a ser lo que ha debido ser: puesta en razón.

Dicho esto, vamos a leer la caída y el comienzo. Esto se pronuncia también en la forma del saludo y del adiós. Momento de separación de los amigos, los amigos que se han vuelto amigos, y no está ausente la connotación testamentaria. Tanto más porque, en medio del epílogo, la naturaleza de epílogo del apóstrofe, esto es, el comienzo del fin, no deja de aparecer. Habrá que subir el camino que nos separa del cementerio: «Al final nos espera la fosa. ¡Amigos!» (Bis wir in die Grube steigen. / Freunde!).

Y aunque la frase pida que vayamos más allá de la excusa y del perdón, se sigue moviendo en el espacio religioso de la bendición o de la maldición. A no ser que abra finalmente ese espacio. Conjura la maldición (Fluch) y pronuncia dos veces la bendición (Amen, und auf Wiedersehen!) ofreciendo la venida prometida del acontecimiento, exponiendo más bien la llegada a la pregunta del quizá (So solls geschehn?):

¡Sí, amigos (Freunde! Ja!). ¿Así tiene que ser? (So solls geschehn?)
¡Amén, y hasta la vista! (Amen! Und auf Wiedersehn!)
¡No hay excusas! ¡No hay perdón!
¡Oh, jóvenes alegres, otorgad libremente,
a este libro de sinrazón (diesem unvernünftigen Buche)
oído, corazón y albergue! ¡Creedme, amigos míos, no fue una maldición

la causa de mi sinrazón (meine Unvernunft)!

Lo que yo encuentro, lo que yo busco (Was ich finde, was ich suche-,) ¿se halló alguna vez en libro alguno?

¡Honrad en mí a la estirpe de los locos (Narren-Zunft)!

¡Aprended de este libro loco (Narrenbuche)

cómo la razón vuelve «a la razón»!

(Wie Vernunft kommt -«zur Vernunft»!)

¿Así, amigos míos (Also, Freunde), tiene que ser? (solls geschehn?)

¡Amén, y hasta la vista! (Amen! Und auf Wiedersehn!).

Así, pues, el envío lo confirma: el amigo no puede dirigir a sus amigos más que un discurso de loco. La verdad de la amistad es una locura de la verdad, no tiene nada que ver con la sabiduría, la cual ha dado la nota de esto al intentar hacernos creer que la pasión amorosa era loca, ciertamente, pero que la amistad era la vía de la sabiduría y del saber, no menos que de la justicia política.

Volvamos ahora a lo de «¡Enemigos, no hay enemigos!», al párrafo 376 de Humano, demasiado humano 1. Y recordemos sólo que la inversión había sido preparada: por medio de una confesión. Mediante una especie de respuesta a sí mismo, ya, el mismo «sabio», el presunto autor del «¡Oh, amigos míos...», cuando no estaba todavía muriéndose, aceptaba, en plena vida, contradecirse. En todo caso, consentía en declararse a sí mismo un «error» y una «ilusión», aun apelando, en suma, a la responsabilidad. Una responsabilidad que, siguiendo la lógica más o menos latente y en consecuencia silenciosa del argumento, no se ejerce más que en silencio, esto es, en secreto, en una especie de contra-cultura del saber-callarse. Como si el sabio se hablase a sí mismo en silencio del silencio respondiéndose a sí mismo sin decir nada, para apelar a su responsabilidad. Hay que saber acceder a ese silencio, «ellos» tienen que haberlo aprendido (und Schweigen müssen sie gelernt haben):

Cuando alguien se da cuenta de esto y, además, de que todas las opiniones, tanto su fuerza como su especie, son entre los contemporáneos tan necesarias e irresponsables (unverantwortlich) como sus acciones, se adquiere penetración para ver esta necesidad íntima de las opiniones surgir de la intrincada red que forman el carácter, la ocupación, el talento y el medio ambiente; quizá pierda pronto la amargura y la aspereza de sentimiento con que aquel sabio escribía: «¡Amigos, no hay amigos!» (Freunde, es gibt keine Freunde!). Se hará, más bien, esta confesión (Er wird sich vielmehr eingestehen): «Sí, hay amigos, pero es el error, la ilusión lo que les lleva a ti; y les fue preciso aprender a callarse, para quedar amigos» (und Schweigen müssen sie gelernt haben um dir Freund zu bleiben); pues casi siempre

tales relaciones humanas se basan en que jamás se dirán ciertas cosas, incluso en que no se rozarán nunca; sin embargo estas piedras se echan a rodar, la amistad las sigue detrás, y se rompe. ¿Habrá hombres capaces de no sentirse mortalmente heridos, si supiesen lo que sus amigos más fieles piensan de ellos en el fondo?

La amistad no guarda silencio, más bien es guardada por el silencio. Desde el momento en que la amistad se habla, se invierte. Dice entonces, diciéndoselo, que no hay amigos, se confiesa confesándose. Dice la verdad -siempre aquello que más vale no saber.

La protección de esta guardia asegura la verdad de la amistad, su verdad ambigua, aquella mediante la que los amigos se protegen del error o de la ilusión que fundan la amistad, más concretamente, sobre el fondo sin fondo de los cuales se funda una amistad para resistir a su propio abismo. Al vértigo o a la revolución que la haría girar en torno a ella misma. La amistad se funda en verdad para protegerse del fondo o del sin-fondo abismal.

Y he aquí por qué más vale que se guarde en silencio, y que guarde silencio sobre la verdad. Sobre el abismo, sobre el suelo incierto de nuestras amistades: «¿Qué inseguro (unsicher) es el terreno sobre el que reposan todas nuestras relaciones y amistades [...] qué aislado (vereinsamt) está todo hombre!» (ibid.), esto es lo que te dirás en la experiencia de los «malentendidos», de las «separaciones», de las «huidas hostiles». Entonces, más vale callarse sobre esta verdad de la verdad. La verdad de la verdad es que ella está ahí para proteger una amistad que no resistiría la verdad de su ilusión. Nietzsche adopta el tono místico cuando propone preceptos o sentencias aforísticas (Sprüche) a propósito de un silencio que nombra entonces en latín, Silentium. Ascesis, kénosis, saber hacer el vacío de las palabras para dejar respirar la amistad. Y de nuevo ahí, Nietzsche piensa el silencio a partir de la amistad, como si no pudiese hablarse del silencio mismo, hablar el silencio, a no ser en la amistad, por medio de la amistad. La palabra arruina la amistad, corrompe hablando, degrada, denigra, des-habla (verredet, traiciona con palabras) la amistad pero le hace ese daño a causa de la verdad. Si hay que callarse entre amigos, a propósito de los amigos, es también para no decir la verdad, una verdad mortífera. «T.2, 252. Silentium. No hay que hablar de los amigos; de otro modo se traiciona con palabras el sentimiento de la amistad (sonst verredet man sich das Gefühl der Freundschaft)».

No que los amigos tengan que callarse entre ellos o a propósito de sus amigos. Haría falta que en su palabra respire quizá el sobreentendido de un silencio. Este no es otra cosa que una cierta forma de hablar: secreta, discreta, discontinua, aforística, elíptica, justo el tiempo desunido de confesar la verdad que hay que ocultar, ocultándola para salvar la vida, pues es mortal. Confesar y no confesar: ¿cuál es la diferencia desde el momento en que la confesión consiste en

ocultar todavía más seguramente la verdad? ¿Cuál es la verdad de una confesión?
¿No la veracidad de lo que ésta dice, sino su verdad de confesión?

Digámoslo al menos de momento, este momento de la confesión, pues quizá, quizá venga el día alegre en que el loco viviente (que yo soy) se atreverá a exclamar: «¡no hay enemigos!». Ese día alegre será el día de un gozo compartido (Mitfreude), se recordará, y no de compasión (Mitleid). Pues habría así dos comunidades sin comunidad, dos amistades de la soledad, dos maneras de decirse -callándose, callándola- que la soledad es irremediable y la amistad imposible, dos vías del deseo para repartir(se) lo imposible: una sería de compasión, y negativa, la otra sería afirmativa; ésta acordaría y conjuntaría dos gozos desunidos, conjugados en el corazón de la disociación misma, aliaos heterogéneos, co-afirmados, confirmados quizá en una noche absoluta. Gozo extático pero sin plenitud, comunión de desarraigo absoluto.

Esperando, en el momento de la primera confesión, que forma parte todavía de la comunidad de compasión, más vale guardar silencio para guardar lo que queda de amistad. Y como los amigos saben esta verdad de la verdad (la guardia de lo que no se guarda), más vale que guarden silencio juntos. Como de común acuerdo. Acuerdo tácito, sin embargo, mediante, el que los separados están juntos sin cesar de ser lo que están destinados a ser -y sin duda lo son entonces más que nunca: disociados, aislados, singularizados, constituidos en alteridades monádicas (vereinsamt), allí dónde, como dice el fenomenólogo, lo propio del alter ego no será nunca accesible, como tal, a una intuición originariamente dadora, sólo a una presentación analógica-. No son solidarios, estos dos, son solitarios, pero se alían en silencio sobre la necesidad de callarse juntos, cada uno por su lado sin embargo. Lazo social, contemporaneidad, quizá, pero en la común afirmación de la des-conexión, en el estar-solo intempestivo y, simultáneamente, en la aquiescencia conjunta a la desunión. Cómo se puede estar juntos para dar testimonio del secreto, de la separación, de la singularidad? Habría que dar testimonio allí donde dar testimonio resulta imposible. Atestiguar la ausencia de testimonio, por dicha ausencia, como dice Blanchot («Palabra todavía por decir más allá de los vivos y de los muertos, atestiguando por la ausencia de testimonio»)[iv]. Cómo callarse, el uno y el otro, el uno al otro incluso?

Este miteinander Schweigen puede siempre venir a arruinar nuestras certezas ontológicas, nuestro sentido común, nuestro concepto del concepto, el Uno de lo común que rige desde siempre nuestro pensamiento así como nuestra política de la amistad. ¿Cómo fundar una política de la separación? Nietzsche se atreve a recomendar la separación, se atreve a prescribir el alejamiento en el código que lo excluye, en este lenguaje mismo, y como para provocarlo, en el lenguaje que sigue siendo tanto el de la amistad como el de la política, del Estado, de la familia (afinidad, parentesco, Verwandtschaft, pertenencia, co-pertenencia identitaria: Zusammengehörigkeit):

251. En la separación (Im Scheiden). No es en la manera en que un alma se acerca a otra, sino en la manera como se separa de ella, en lo que reconozco su afinidad y parentesco con ella (Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit mit der andern) (T. 2).

Qué es callarse? Callarse entre amigos, unter Freunden, en la ruptura (im Scheiden), en la interrupción que sustituye, como debe hacerse -pues en el silencio todo debe ser posible-, el hacer-saber por el testimonio, la prueba por la fe, la demostración por la confianza, la certeza por el quizá, lo mismo por lo otro, el cálculo por la amistad, etc.? El imperativo y el enigma del pudor no están lejos, los ligaremos en un instante al quizá, a la verdad y a la cuestión de la diferencia sexual -en la escritura, el silencio, la tachadura sin tachadura de Nietzsche.

Una manera completamente diferente quizá de pensar el «entre», de aprehenderlo «entre amigos» a partir del silencio de los amigos -y no a la inversa-. Ese «entre» es inconmensurable con cualquier otro. He aquí por dónde comienza el fin, el incipit del epílogo, he aquí los primeros versos del Nachspiel del que habíamos citado la segunda estrofa. El silencio entre amigos no se da sin la risa, y ésta enseña los dientes, como la muerte. Cuanto peor es, mejor. Hacer y reír, machen/lachen, hacer el mal y reír del mal, hacer reír del mal. Entré amigos. No reírse del mal, sino hacerse reír del mal. Entre amigos.

[Quizá no habéis pasado por alto esto: escribimos y describimos a los amigos en masculino, en neutro-masculino. No veáis ahí una distracción o un lapsus. Es más bien una manera laboriosa de cavar el surco de una pregunta. Mediante ella, hacia ella nos hemos movido quizá desde el primer paso: ¿qué es una amiga?, ¿y la amiga de una amiga?, ¿por qué «nuestras» filosofías y «nuestras» religiones, «nuestra» cultura, le reconocen tan escasamente un derecho irreductible, una significación propia y aguda, a esta gramática? En un pasaje no publicado de Más allá del bien y del mal, precisamente alrededor del parágrafo 2 sobre el «peligroso quizá» de los «filósofos nuevos» al que nos referíamos más arriba, Nietzsche nos ha dejado en herencia un cierto número de frases no tachadas. Éstas toman el movimiento de la verdad en los pliegues de un velo, y es siempre la «verdad» suspendida entre comillas, la verdad velada de un pudor, Nietzsche lo dice con frecuencia. Pero algunas de estas frases inscriben también el «quizá», que no se disocia nunca del pudor velado, en una puesta en escena de la seducción femenina en la que sería realmente difícil distribuir los espacios, los elogios y las censuras. El velo, como el pudor, puede significar también la falta de valentía. En la primera redacción, en el modo insistente del «quizá» y no lejos del «peligroso quizá», se lee por ejemplo:

Pero ¿quién tiene el valor de ver estas «verdades» sin velo? Quizá existe también un pudor legítimo frente a estos problemas y estas posibilidades, quizá nos equivocamos sobre su valor, quizá obedecemos así todos a esta voluntad... (Subrayado mío.)

Una segunda redacción incluye dos conclusiones no tachadas:

1. Pero quién tiene ganas de preocuparse de tales «quizá»? Eso de que la verdad se vuelva hasta tal punto escandalosa y que reniegue todo pudor choca contra el buen gusto, sobre todo contra la virtud: hay que aconsejar prudencia frente a aquella dama.

2. ¡Quizá! Pero ¿quién tiene ganas de preocuparse de esos peligrosos «quizá»? Eso choca contra el buen gusto, me diréis, eso choca también contra la virtud. Cuando la verdad se vuelve escandalosa hasta ese punto, cuando esa dama sin escrúpulo se despoja hasta ese punto de sus velos y reniega todo pudor: ¡atrás, atrás, que se vaya esa seductora! ¡Que siga en adelante su propio camino! ¡No será uno lo bastante prudente con una dama de ese género! «Más vale, me diréis con un guiño, comprometerse con un modesto y púdico error, con una gentil pequeña mentira»...

¿Qué ocasión tendría una amiga en esta puesta en escena? ¿Y una amiga de amiga, entre amigas? Ver más adelante.]

ENTRE AMIGOS

Epílogo

Es hermoso callar juntos;
Más hermoso aun reír juntos,-
(Schön ists, miteinander schweigen,
Schöner, miteinander lachen,-)
Bajo un cielo azul de seda,
Apoyados contra el musgo del haya

Riendo afectuosamente como amigos, con una risa clara
(Lieblich laut mit Freunden lachen),
Dejando ver el brillo de los dientes.

Si obro bien, nos callaremos;
Nos reiremos, si obro mal;
Y cuanto peor seamos,
Cuanto peores seamos, más nos reiremos
(Schlimmer machen, schlimmer lachen),
Hasta que descendamos a la fosa.
(Bis wir in die Grube steigen).

No todos los silencios consueñan. Una y otra vez, la cualidad, la modalidad, la tonalidad del «callarse juntos» se sustrae a la medida común. Aquí acabamos de captar el momento en que el callarse de la compasión cedía a la risa que estalla pero sin palabras, también silenciosa, áfona en la sonoridad de su estallido, a la risa, a la loca risa del gozo entre amigos.

[Cuestión de tonalidad: la Stimmung lo cambia todo. Más allá del concepto, incluso si es el mismo, e incluso si indecide, suspende o enloquece las oposiciones, convierte a lo contrario en su contrario (al amigo en enemigo, al amor en odio, etc.). Poco sitio para la risa en Heidegger. Y sin embargo, si este tema no nos llevase a un rodeo demasiado largo, podríamos reconocer en la posibilidad misma de este silencio, el callarse, la discreción, el secreto del schweigen o de la Verschwiegenheit que, desde El ser y el tiempo (§§ 34 y 60), Heidegger analiza en el corazón de la palabra. Al extraer el recurso de su propio silencio de la posibilidad de hablar, lo que se calla así forma parte desde ese momento de la verdad, más precisamente, de uno de los modos esenciales -a saber, la palabra o el discurso, Rede- de la apertura o del estar abierto -Erschlossenheit-, del estar abierto a la verdad, es decir, de la verdad «en la que» se encuentra el Dasein, un Dasein originariamente responsable, en deuda o responsabilizable -schuldig-, pero «en» una verdad que es, igualmente de manera totalmente originaria «no-verdad». («Pero el Dasein es co-originariamente -geichursprünglich- en la no-verdad»)[v]. Esta co-originariedad de la verdad y de la no-verdad, así como de todas las posibilidades aparentemente contrarias que son inseparables de aquella, podríamos mostrar (querríamos intentarlo en otro lugar) que desestabiliza todas las distinciones conceptuales que parecen estructurar la analítica existencial, llevando su lógica a la Unheimlichkeit que marca todos sus momentos decisivos. Esa co-originariedad desidentifica en verdad todo concepto. Apela a pensar más allá del concepto, pero a fortiori más allá de la intuición. Trasciende la razón, pero a fortiori el entendimiento. Y este «pensamiento», suponiendo que este nombre le convenga, y que vaya más allá de

estas últimas oposiciones frontales, suponiendo que encuentre un nombre propio en alguna lengua singular, suponiendo que especule de nuevo, este «pensamiento» excesivo forma parte tan escasamente del orden desinteresado o teórico, o discursivo, de la especulación filosófica, como las pulsiones desencadenadas del amor y del odio, de la amistad y de la enemistad, cuando se unen a muerte, en todo momento, en el gusto de cada uno de nuestros deseos. Desafiando todas las oposiciones, esta Unheimlichkeit bastaría para dejar paso a todas las vueltas (trastocamientos, conversiones, inversiones, revoluciones) entre el amigo y el enemigo. Aquella aloja al enemigo en el corazón del amigo -y recíprocamente-. Por qué decimos que «alaja» al otro, al extranjero o al enemigo? Porque la palabra unheimlich no es extranjera, aun expresando precisamente lo extranjero, a lo oikeiótés; pero sobre todo porque deja sitio, de manera inquietante, a una forma de acogida en sí que recuerda la ocupación-espectral (hantise) tanto como el hábitat -Unterkunft-, el alojamiento, la morada, el, hábitat hospitalario, decía el epílogo que citábamos más arriba, y oiremos en un instante la voz del amigo como voz del espectro. Que, en su profundidad misma, el callarse de El ser y el tiempo no se ría jamás, esto es algo que nos remitirá un día a uno de los lugares para volver a oír la conversación entre Nietzsche y Heidegger, su «entre amigos» al igual que su «entre enemigos».]

Acabamos de fijar nuestra atención en el error confesado, en la ilusión soportada al comienzo de «De los amigos» (Humano, demasiado humano, § 376). La lógica de la confesión justificará, al final del párrafo, la vuelta, la hora feliz que vendrá quizá. Esa lógica prepara la respuesta del loco, mi grito de loco vivo y el clamor de lo que se podría llamar la apelación al enemigo: «¡Enemigos, no hay enemigos!».

¿Se puede sobreentender ahí «¡ay!»? ¿O bien «ojalá pudiera haberlos, enemigos», o incluso «en lugar de llorar al amigo, llorad al enemigo»? Quizá. En todas las hipótesis, esta apelación al enemigo convierte ipso facto al enemigo en amigo: hay que amar a los enemigos (seine Feinde lieben), incluso si se pretende no hacerlo de manera cristiana. Y se le pide al amigo que se convierta en enemigo. Ningún concepto es ya fiable, estable (bébaios, diría Aristóteles), ni ningún contrato de confianza entre una palabra y un concepto, entre un vocablo y un sentido.

No hemos acabado con esta conversión. No terminaremos nunca. En un libro modesto o en otra parte, pues esta interminabilidad no es un accidente: ni se puede ni se debe acabar con ella. No es un momento superable. Sigue siendo la condición estructural de aquello a lo que debe sobrevivir de nuevo haciéndola posible: la sentencia, la decisión, la responsabilidad, el acontecimiento, la muerte incluso.

Así, pues, no terminaremos con ella. Pero una primera razón para desconfiar de la oposición entre el «sabio moribundo» y el «loco vivo», una primera razón para no detenernos en una distinción estabilizada entre el «¡Amigos, no hay amigos!» y el «¡Enemigos, no hay enemigos!», es que un apóstrofe puede incluso hacerse pasar por el otro. El sabio moribundo puede jugar al loco, hacer de loco, y el loco puede pretender ser más sabio y más moribundo que el filósofo griego al que cita para que comparezca. El rostro del loco puede ser una máscara. Detrás de la máscara, un sabio más sabio que el sabio. En el fondo, al pasar de una frase a la otra, es el mismo el que habla, él, yo, y el lenguaje libera esta sustitución: «yo» es yo, pero un «yo» es «él». El uno es el otro. El uno guarda y se guarda del otro. El uno se hace violencia. De nuevo la mejora infinita. Ésta ni siquiera tiene necesidad de una intención de autor, de una decisión deliberada: viene traída, está cogida, se enloquece en la desidentificación de los conceptos y de los términos que analizamos en éste momento.

Pero sin duda, por suerte, resulta que en otro lugar, bastante lejos de éste, Nietzsche parece comentar él mismo estas dos frases, la del sabio y la del loco, del moribundo y del viviente, la suya y la mía. Finge quizá prestarnos una clave de lectura para aquella partición. Es de nuevo en las *Vermischte Meinungen und Sprüche* (246): título de estas pocas líneas según la traducción francesa: «El sabio que se hace pasar por loco» (*Der Weise sich als Narren gebend*), el sabio dándose por loco, el sabio cuando pretende darse por lo que no es. Prefiero conservar la referencia, literal y gozosa, al don, al darse por. Pues el simulacro de este sabio sabe ofrecerse, hace don, se hace don, inspirado por una amistad generosa. Da así el bien para evitar hacer el mal a su *Umgebung*, a su entorno, a su medio, a los suyos. Y finge, miente, se disfraza o se enmascara por amistad a los hombres, por *Menschenfreundlichkeit*: filantropía de nuevo, humanidad, sociabilidad. Ésta es la traducción francesa que sólo modificamos, y en la que sólo remitimos a algunas palabras del texto original, allí donde nos parece particularmente indispensable:

246. El sabio que se hace pasar por loco. La caridad (*Die Menschenfreundlichkeit*) del sabio le lleva a veces a parecer conmovido, enojado, regocijado (*sich erregt erzürnt, erfreut zu stellen*), para no herir a sus allegados con la frialdad y la circunspección de su verdadera naturaleza (de su verdadera esencia, *seines wahren Wesens*) (subrayado de Nietzsche).

Mentira, máscara, disimulación: eso da el simulacro. Da también vértigo: es por amistad por lo que el sabio, sabio en eso, se disfraza de loco, por amistad también por lo que disfraza su amistad de enemistad. Pero ¿para ocultar qué?: su enemistad, pues la frialdad y la lucidez de su verdadera naturaleza no son de temer sino allí donde pueden hacer daño y traicionar alguna agresividad. Este sabio se presenta en suma como un enemigo para ocultar su enemistad. Da muestras de su

hostilidad para no hacer daño con su maldad. ¿Y por qué hace todo eso? Por amistad hacia los hombres, por sociabilidad filantrópica. Su fingimiento (sich stellen) consiste en la diferencia como de lo caliente y lo frío entre la cólera exaltada y la lucidez glacial, en fingir ser precisamente lo que es, en decir la verdad para ocultar la verdad y sobre todo para neutralizar su efecto mortal, para proteger a los otros. Los ama lo suficiente como para no querer hacerles todo el daño que quiere para ellos. Los ama demasiado para eso.

¿Y si una nueva sabiduría política se dejase inspirar mañana por la sabiduría de esa mentira, por esa manera de saber mentir, disimular o pervertir la lucidez malvada? ¿Y si exigiese que se sepan, y que se sepan disimular, los principios o las fuerzas de desunión social, todas las disyunciones amenazadoras? ¿Disimularlas para preservar el lazo social y la Menschenfreundlichkeit? ¿Una nueva sabiduría política humana, humanista, antropológica, desde luego?, ¿una nueva Menschenfreundlichkeit: pesimista, escéptica, desesperada, incrédula?

¿Una nueva virtud, entonces?

No vamos a simplificar aquí el pensamiento nietzscheano de la virtud. Habría no sólo que releer, sino que poner juntas tantas y tantas proposiciones aparentemente heterogéneas. Además, tarea temible y todavía inédita, habría que tomar en cuenta el abigarramiento inmenso pero rigurosamente consecuente de las apelaciones de Zaratustra a sus «hermanos». A sus amigos que son también hermanos. En su tornasolada movilidad, en su insostenible inestabilidad, esta consecuencia no parece menos rigurosa incluso si no es sistémica: ni filosófica, ni moral, ni teológica. Su modo de exposición no se reduce jamás a lo que sin embargo es también: la disciplina de una psicagogía, de una profecía, de una poética. Nuestra hipótesis es que el «género», el «modo», la «retórica» y la «lógica» de la que dependen (por ejemplo, para lo que nos interesa aquí) los cantos *Del amigo*, *De la pródiga virtud*, *De los virtuosos*, *De la virtud repetidora*, no podrían determinarse según viejas o nuevas categorías, a no ser a partir de aquello mismo que se dice ahí, en ese lugar preciso, de la amistad y de la virtud, de la fraternidad, y del decir de lo que se dice ahí, de esta manera. Abordaremos estos pasajes llegado el momento.

Este dicho y este decir apelan a un nuevo tipo en cuanto a la forma de dirigir la palabra. Es lo que pretenden, en cualquier caso, telepoiéticamente. Tomar en serio el decir, y la virtud del decir acerca de la virtud, es reconocer la dirección de la vocación: los hermanos (pasados, presentes o por venir), a los que Zaratustra destina una arenga así acerca de la amistad y de la virtud, una virtud siempre viril. Los hermanos. ¿Porqué los hermanos? Los destinatarios conforman, como siempre, la ley del género. Que los destinatarios sean hermanos y que su virtud por venir deba seguir siendo viril, he aquí lo que tendremos que meditar. Los enemigos declarados, dice *La gaga ciencia* (169), son indispensables para los hombres que deben «elevarse a la altura de su propia virtud, de su virilidad (Männlichkeit) y de su alegría».

Volveremos a esto más tarde, pues. Pero, ateniéndonos aquí al esquema más pobre, señalemos que el motivo de la virtud no está nunca desacreditado, como tampoco la palabra virtud, en su cultura griega o judeo-cristiana. Ese motivo se encuentra reafirmado regularmente por Nietzsche de acuerdo con una lógica o una retórica que se puede interpretar al menos de tres maneras (al menos tres, cuando se trata del autor del «Nuestro nuevo “infinito” que no cesaba de designar así un mundo que se ha convertido así en un mundo infinito desde el momento en que está abierto para nosotros a una “infinidad de interpretaciones”»[vi]):

1) la perversión deliberada de la herencia -el sentido contrario bajo la misma palabra;

2) la restauración de un sentido pervertido por la tradición heredada (el griego, el judío o el cristiano paulino);

3) o incluso un aumento hiperbólico (más griego o más judeo-cristiano que el griego o el judeo-cristiano).

Para esto, no hay que dudar en tomar el «Camino de una virtud cristiana» (Weg zu einer christlichen Tugend)[vii]: aprender de los enemigos es el mejor camino que lleva a amarlos, pues eso nos dispone a su reconocimiento (lo cual no es la manera más cristiana de adoptar ese camino, cabría dudar, ni de pensar el inconsciente de las virtudes). Es de nuevo una cuestión de camino, de encaminamiento, de paso, de marcha, de manera de andar, más bien que de contenido. Pues hay «virtudes inconscientes», es esto lo que la moral y la filosofía no podrían admitir, y como las virtudes visibles, como aquellas que se cree que son visibles, estas virtudes invisibles «llevan su camino» (gehen auch ihren Gang, subraya Nietzsche), pero un «camino completamente diferente»[viii]. Esta diferencia sólo aparece al microscopio, un microscopio divino capaz de percibir finas esculturas en las escamas de los reptiles.

Así, pues, no habrá que sorprenderse demasiado, al lado de estos elogios de la enemistad o de estas apelaciones al enemigo, al ver a Nietzsche honrando la amistad, la «buena amistad», incluso la griega, y a veces más allá de «Todo lo que se llama amor».

La «buena amistad» supone la desproporción. Exige una cierta ruptura de reciprocidad o de igualdad, la interrupción también de toda fusión o confusión entre tú y yo. Significa al mismo tiempo un divorcio con el amor, aunque sea el amor de sí. Las pocas líneas que definen esta «buena amistad»[ix] marcan todas esas líneas de partición. La «buena amistad» no se distingue de la mala más que escapándose de todo lo que se ha creído reconocer bajo el mismo nombre de amistad. Como si se tratase ahí de un simple homónimo. La «buena amistad» nace de la desproporción: cuando se estima o respeta (achtet) al otro más que a sí mismo. Esto no quiere decir, precisa Nietzsche, que sé le ame más que a sí

mismo, y he aquí una nueva partición, dentro del amar, entre la amistad y el amor. La «buena amistad» supone, ciertamente, un cierto aire, un cierto toque (Anstrich) de «intimidad», pero una intimidad sin «intimidad propiamente dicha». Esta nos exige abstenernos «sabiamente», «prudentemente» (weislich) de toda confusión, de toda permutación (Verwechslung) entre las singularidades del tú y del yo. He aquí que se anuncia la comunidad sin comunidad de los pensadores por venir.

Sigue siendo griega una amistad así? Sí y no. Tiene sentido esa pregunta? Sí y no. Si lo que Nietzsche entiende aquí por la palabra amistad, si lo que quiere hacernos entender o darnos a entender para el porvenir sigue consonando con la philía pero no es ya griego, estamos ante otra manera de sugerir que esta experiencia nos prohíbe por sí sola confiar en alguna presunta unidad de la cultura griega, en este punto como en tantos otros.

Nietzsche sabe mejor que nadie, cuando escribe «En honor de la amistad»[x], que está hablando en griego, y que, ilustrado con una historia, su argumento ilustra una posibilidad griega. La honra, justamente. Pero esta historia hace aparecer una contradicción interna en el concepto griego de la amistad, de la virtud de amistad, más concretamente en ese concepto filosófico, tal como éste podía ponerse en práctica en la vida de un filósofo. Ese sentimiento de amistad fue en la Antigüedad, advierte Nietzsche, el más alto, más elevado que el orgullo más celebrado de los sabios, de aquellos que se ufanan de ser independientes, autónomos y autosuficientes. Ese sentimiento «único» parecía ciertamente indisociable de ese orgullo, de esa libertad de autodeterminación con la que aquél estaba emparentado. Pero al poner frente a frente un rey y un filósofo, un rey de Macedonia y un filósofo griego, la historia tiende a marcar el divorcio entre esta orgullosa independencia, esta libertad, esta autosuficiencia que pretende elevarse por encima del mundo, y una amistad que debería aceptar el depender y el recibir del otro. El filósofo ateniense desprecia el mundo, rehúsa por eso el don (Geschenk) de un talento que le hace el rey. «Pero cómo? -dice el rey-, ¿es que no tiene amigos?». Nietzsche traduce: el rey quería decir que honraba ciertamente el orgullo de un sabio celoso de su independencia y de su propia libertad de movimiento; pero habría honrado más su humanidad si hubiese sabido triunfar sobre su orgullosa autodeterminación, sobre su propia libertad subjetiva, si hubiese sabido aceptar el don y la dependencia, a saber, esta ley del otro que nos asigna la amistad, sentimiento todavía más sublime que la libertad o la autosuficiencia de un sujeto. El filósofo se ha desacreditado al ignorar uno de los dos sentimientos sublimes, en verdad «el más elevado» de los dos.

Una lógica del don sustre así la amistad a su interpretación filosófica. Imprimiéndole una nueva torsión, a la vez dulce y violenta, inflexiona la amistad, la flexiona hacia lo que habría debido ser, hacia lo que ha sido de forma inmemorial, la llama a la no-reciprocidad, a la disimetría o a la desproporción, al no-retorno en la hospitalidad ofrecida o recibida, en suma a la irreductible prelación del otro. A su deferencia. Pero ¿hay más o menos libertad en aceptar el don del otro? La inflexión del don que sometería la amistad a la deferencia ¿es

otra cosa que una alienación? Y ¿no está esta alienación en relación con la pérdida de identidad, de responsabilidad, de libertad, que se traduce también por «locura», esta locura viva que invierte, pervierte o convierte el (buen) sentido, hace que un contrario pase al otro, y «sabe» bien a su manera en qué los mejores amigos son los mejores enemigos? Los peores, en consecuencia.

¿De qué concepto de libertad -y de igualdad- se está hablando? ¿Y cuáles son las consecuencias o las implicaciones políticas, especialmente en cuanto a la democracia, de esa ruptura de reciprocidad, esto es, de ese divorcio entre dos experiencias de la libertad que se honran cada una en ser la hipérbola de la otra?

¿En cuanto a la democracia y en cuanto a la justicia? Pues estaríamos tentados de poner de acuerdo el gesto de Nietzsche, tal como acabamos de ver que se esboza, con la llamada que parece hacer a otra justicia, aquella de la que serán capaces los nuevos filósofos, los que llegan, capaces ya porque esos que llegan, que están por venir, están ya llegando: «Pero lo que hace falta es una nueva justicia (Sondern eine neue Gerechtigkeit tut not!)[xi], al igual que nos hacen falta, es la misma frase, la misma falta, la misma exigencia, «filósofos nuevos». Hay que levar anclas con vosotros, filósofos de un mundo nuevo (pues hay más de uno), a la búsqueda de una justicia que rompería finalmente con la equivalencia pura y simple, con esta equivalencia del derecho y de la venganza, de la justicia como principio de equivalencia (el derecho) y ley del talión, equivalencia entre lo justo o lo equitativo (gerecht) y lo vengado (gerächt), equivalencia de la que la genealogía nietzscheana no ha dejado de recordar que era la motivación profunda de la moral y del derecho que hemos heredado. Qué sería entonces una igualdad, qué sería una equidad que no calculase ya esta equivalencia? ¿Que no calculase ya, pura y simplemente? ¿Y que iría más allá de la proporción, más allá de la apropiación, excediendo así toda reapropiación de lo propio?

Esta desproporción apuntaría sin duda hacia otro «amor», del que Nietzsche concluye que su verdadero nombre, su «justo nombre», es amistad (Ihr rechter Name ist Freundschaft)[xii]. Esta amistad es una especie de amor, pero un amor más amante que el amor. Para ser consecuente, habría entonces que cambiar todos esos nombres. Sin poder consagrarle aquí la lectura minuciosa que merecería, recordemos que este corto tratado del amor en dos páginas denuncia en suma el derecho de propiedad. Este derecho de propiedad es la reivindicación del amor (al menos lo que se llama así). Se puede descifrar la reivindicación vindicativa de ese derecho a través de todas las maniobras de apropiación cuya estrategia despliega el llamado «amor». Es la pulsión (Trieb) apropiadora por excelencia. El «amor» quiere tener. Quiere el tener. Es el tener, la codicia misma (Habsucht), espera siempre una nueva propiedad; e incluso el muy cristiano «amor al prójimo», la caridad quizá, sólo traicionaría un impulso nuevo de esa pulsión fundamental: nuestro amor al prójimo ¿no es un impulso hacia una nueva propiedad? (Unsere Nächstenliebe - ist sie nicht ein Drang nach neuem Eigentum?)».

Doble alcance de esta pregunta. Al discutir la revolución cristiana del amor, como asimismo el concepto filosófico griego de la amistad, y como asimismo las normas de justicia que dependen de ellos, aquella pregunta apunta al valor mismo de proximidad, la proximidad del prójimo como astucia de lo propio y de la apropiación. Este gesto confirma la puesta en guardia que acompañaba al discurso sobre la «buena amistad»: no ceder a la proximidad, a la identificación, a la fusión o a la permutación entre tú y yo. Poner ahí, dejar más bien ahí, respetar ahí una distancia infinita. Aquello incluso que no sabe hacer el amor, lo que se llama así, el «amor entre los sexos», el egoísmo incluso, los celos que no tienden más que a la posesión (Besitzen).

Quiere esto decir que la amistad justamente nombrada irá más allá del Eros?
¿Más allá de Eros en general? O del amor entre dos sexos?

Estas preguntas no las plantea Nietzsche de esta forma. Pero su radicalidad, no lo disimulemos, puede hacerse inquietante, en particular para el motivo de lo «nuevo» o del «porvenir», del que tenemos demasiada tendencia a fiarnos como si fuese unívoco, como si se opusiese simplemente a la fuerza de repetición y a la acción de lo archi-antiguo. Pues esta pulsión de apropiación, esta fuerza que empuja siempre hacia una «nueva propiedad», Nietzsche ve que actúa por todas partes, incluido allí donde el amor ama con vistas al saber, la verdad, la novedad de lo nuevo, toda realidad nueva en general: «Nuestro amor al prójimo, ¿no es un imperioso deseo de una nueva propiedad? ¿No sucede lo mismo con nuestro amor a la ciencia y a la verdad, y en general con todo deseo de novedad? (und überhaupt all jener Drang nach Neuigkeiten?)».

Si «nuevo» significa siempre, una y otra vez, de nuevo una vez más la pulsión de apropiación, la repetición de la misma compulsión a apropiarse -del otro, la verdad, el ser, el acontecimiento, etc.-, ¿qué puede ocurrir todavía de nuevo? ¿De nuevo? ¿Qué queda por venir? ¿Y en qué se convierte nuestra justa impaciencia por ver venir lo nuevo, los pensamientos nuevos, los pensadores nuevos, la justicia nueva, la revolución o la interrupción mesiánica? ¿una vez más en una astucia? ¿Una vez más en el deseo de apropiación?

Sí. Sí, quizá.

Y hay que ser consecuente con esta respuesta. Hay que dar aquiescencia a ese principio de ruina en el corazón de lo nuevo más nuevo. Ese principio no podrá ser ni eludido ni denegado.

Y sin embargo. En el corazón de esta aquiescencia, cuando se sepa decir sí al principio de ruina, más allá del saber y de la verdad, justamente, Nietzsche, tal como quizá querríamos leerlo, habría dejado un espacio libre: un lugar abierto para lo que puede, por suerte, quizá, ocurrir todavía. Propicio a la amistad y como la amistad, aquella que merecería entonces su justo nombre. Más precisamente a ese amor cuyo justo nombre sería amistad.

Pues por una vez no podría estar garantizada la adecuación entre el concepto, el nombre y el acontecimiento. Ese ajuste no podría regularlo la necesidad de un saber. Quizá un día, aquí o allí, nunca podrá saberse, algo puede ocurrir entre dos que se amarían y se amarán con amor (¿es de nuevo la palabra justa?) de tal manera que la amistad, por una sola vez, quizá, por primera vez (otro quizá), por primera y única vez, y así por primera y última vez (quizá, quizá) se convertirá en el nombre propio, la palabra justa para aquello que habrá ocurrido entonces: entre dos, ésta es la condición, «dos personas», precisa Nietzsche. Pero cómo ajustar un nombre a lo que no podría ocurrir quizá más que una sola vez, por primera y última vez? Dicho de otro modo, y de manera mucho más general, esta vez, ¿cómo nombrar un acontecimiento? Pues ese amor que no llegaría más que una sola vez sería el único acontecimiento posible: como imposible. Y si incluso se le encontrase un nombre justo, a ese amor único, ¿cómo hacerlo aceptar por parte de todos los demás? ¿Se lo puede incluso hacer aceptar por parte de la propia pareja, en el momento de dárselo, acto en el que consistiría esencialmente ese amor?

Más valdría citar a Nietzsche para honrar esta ocasión: Was alles Liebe genannt wird. Pero no lo citemos sin haber resaltado de antemano un punto de lógica, de retórica -o de onomástica: lo que bien pudiera ocurrir entonces, por suerte, entre dos, entre dos que se aman, no vendría a turbar las aguas de la semántica-. No se trataría de sustituir por o de oponer: un concepto a otro, un nombre a otro, una amistad a una no-amistad, una amistad a una enemistad, una amistad al amor. No, lo «nuevo» que vendrá quizá será radicalmente nuevo, quién sabe, pero podría tomar también la forma de un desarrollo o de una prolongación (Fortsetzung) del amor. Sería entonces una nueva forma del amar, del hacerse-amistad el amor, bajo el mismo nombre, pero bajo el mismo nombre justo esta vez, justo por una vez, ajustado más bien a una incomparable vez, único y sin concepto, en tal fecha, entre dos. La amistad de aquellos amigos, si la hay, si llega un día, y en la ocasión de un momento, de un instante, sin garantía de duración, sin la firme constancia de la philía aristotélica, sería bajo la condición de una alianza improbable en el pensamiento del quizá. Y como este pensamiento por venir no es una filosofía, al menos no una filosofía especulativa, teórica o metafísica, no una ontología ni una teología, ni una representación ni una conciencia filosófica, se trataría de otra experiencia del quizá: del pensamiento como otra experiencia del quizá. Otra manera, pues, de dirigir, de dirigirse a lo posible. Tal posible no pertenecería ya al espacio de este posible, á la posibilidad de lo posible, cuyo concepto, habría asegurado su constancia, a través de tantas mutaciones, del Aristóteles a Hegel y a Bergson. Para abrirse a esa otra posibilidad de lo posible, la misma palabra experiencia tendría que designar otro concepto. E intentar traducirse, si esa otra posibilidad fuese posible ahí, en un lenguaje político. Al precio, si eso fuera necesario, de cambiar el sentido de la palabra «política» -dicho de otro modo, cambiar la política.

Ese cambio por venir está quizá en curso. Pero no disimulemos la aporía cuya prueba tiene que hacer todo cambio. Es la aporía del quizá, su aporía histórica y política. Sin la apertura de un posible absolutamente indeterminado, sin la suspensión radical que marca un quizá, no habría nunca ni acontecimiento ni decisión. Ciertamente. Pero nada sucede nunca si no es quitando el quizá, guardando su posibilidad «viva», su memoria viva. Si no es posible ninguna decisión (ética, jurídica, política) que no interrumpa la determinación comprometiéndose en el quizá, en revancha la misma decisión debe interrumpir aquello mismo que es su condición de posibilidad, el quizá mismo. Qué serían, en efecto, en el orden del derecho, de la política o de la moral, reglas o leyes, contratos e instituciones sin determinación constante (bébaios), sin calculabilidad y sin violencia al quizá, a lo posible que los hace posibles? Insistimos en la decisión para anunciar la aporía en la que debe comprometerse toda teoría de la decisión, especialmente en sus figuras aparentemente modernas, por ejemplo la del decisionismo schmittiano, la de su herencia «de derecha» o «de izquierda», incluso neo-marxista, de la que hablaremos más adelante. Ese decisionismo, se sabe, es una teoría del enemigo. la figura del enemigo, condición de lo político como tal, desaparecería en este siglo en el fondo de su propia pérdida: estaríamos a punto de perder el enemigo y, en consecuencia, lo político. Pero ¿desde cuándo?

La aporía del acontecimiento cruza pero también capitaliza o sobredetermina, en cuanto al quizá, la de la decisión. Ningún acontecimiento, ciertamente, que no esté precedido y seguido por su propio quizá, y que no sea tan único, singular, irremplazable, como la decisión a la que se lo asocia frecuentemente, en especial en política. Pero ¿no cabe avanzar, sin paradoja fácil, que el carácter de acontecimiento de un acontecimiento queda reducido, si no excluido, por una decisión? La decisión. Produce acontecimiento, ciertamente, pero neutraliza también ese sobrevenir que debe sorprender tanto la libertad como la voluntad de todo sujeto, que debe sorprender en una palabra la subjetividad misma del sujeto, afectarlo allí donde el sujeto está expuesto, es sensible, receptivo, vulnerable y fundamentalmente pasivo, antes y más allá de toda decisión, antes incluso de toda subjetivación, incluso de toda objetivación. Sin duda la subjetividad de un sujeto, ya, no decide nunca sobre nada: su identidad consigo y su permanencia calculable hacen de toda decisión un accidente que deja al sujeto indiferente. Una teoría del sujeto es incapaz de dar cuenta de la menor decisión Pero eso debe decirse a fortiori del acontecimiento, y del acontecimiento con respecto a la decisión. Pero si nada sucede jamás a un sujeto, nada que merezca el nombre de acontecimiento, el esquema de la decisión tiende regularmente, al menos en su acepción común y hegemónica (la que parece seguir dominando el decisionismo schmittiano, su teoría de la excepción y de la soberanía), a implicar la instancia del sujeto, de un sujeto clásico, libre y voluntario, y así de un sujeto al que nada sucede, ni siquiera el acontecimiento singular del que cree, por ejemplo en situación de excepción, que toma y que guarda la iniciativa. ¿Se debería sin embargo imaginar una decisión «pasiva», de alguna manera, y sin libertad, sin aquella libertad? Sin aquella actividad, y sin la pasividad que se acopla a ésta? ¿Pero aun así no sin responsabilidad?

Habría que mostrarse hospitalario para lo imposible mismo, a saber, lo que el buen sentido de toda filosofía no puede sino excluir como la locura o el sin-sentido, a saber, una decisión pasiva, una decisión originariamente afectada? Un huésped tan indeseable no puede adentrarse en el espacio cerrado o el interior del sentido común, a no ser volviendo a traer a la memoria, en cierto modo, una vieja invitación olvidada, para apoyarse en ella. Recordaría así el tipo o la silueta del concepto clásico de la decisión: ésta debe interrumpir, marca un comienzo absoluto. Significa, pues, lo otro en mí, que decide y desgarrar. La decisión pasiva, condición del acontecimiento, es siempre en mí, estructuralmente, otra decisión, una decisión desgarradora como decisión del otro. Del otro absoluto en mí, del otro como lo absoluto que decide de mí en mí. Absolutamente singular en principio, según su concepto más tradicional, la decisión no es sólo siempre excepcional, hace excepción de mí. En mí. Decido, me decido, y soberanamente, éste querría decir: lo otro de mí, el otro-yo como otro y otro de mí, hace o hago excepción de lo mismo. Norma supuesta de toda decisión, esta excepción normal no exonera de ninguna responsabilidad. Responsable de mí ante el otro, soy en primer lugar y también responsable del otro ante el otro. Sin duda rebelde a la concepción decisionista de la soberanía o de la excepción (Schmitt), esta heteronomía no contradice a la autonomía, abre ésta a ella misma, representa el latido de su corazón. Otorga la decisión al don, si lo hay, como don del otro. La pregunta aporética «¿qué puede querer decir dar en nombre del otro?»^[xiii] podría traducirse como pregunta de la decisión, del acontecimiento, de la excepción, de la soberanía, etc. Dar en nombre del otro, he aquí que libera la responsabilidad del saber; he aquí que hace, así, advenir la responsabilidad a sí misma, si la hay alguna vez. Pues una vez más, hay que saber, ciertamente, hace falta el saber, hace falta un saber para tomar una responsabilidad, pero el momento decisivo o decisorio de la responsabilidad supone un salto por el que un acto se arrebatara, dejando al instante de seguir la consecuencia de lo que es, es decir, de lo que es determinable por ciencia o conciencia, y en consecuencia se libera (es lo que se llama la libertad), mediante el acto de su acto, de aquello que le es entonces heterogéneo, a saber, el saber. Una decisión es inconsciente en suma, por insensato que esto parezca, comporta el inconsciente y sigue siendo sin embargo responsable. Desplegamos así la consecuencia clásica, ineluctable, imperturbable, de un concepto clásico de la decisión. Es este acto del acto lo que intentamos pensar aquí: «pasivo», entregado al otro, pendiente del latido del corazón del otro. Pues, más arriba, la expresión «el latido de su corazón» tendría necesariamente que concordarse así: el latido del corazón del otro. Allí donde no puedo nada, allí donde decido sobre lo que no puedo no decidir, libremente, necesariamente, recibiendo hasta mi vida del latido de corazón del otro. No decimos solamente el corazón, sino el latido de corazón: lo que de instante en instante, de un instante al otro, venido una vez más de otro diferente del otro al cual está, así, entregado (y quizá soy yo), ese corazón recibe, recibirá quizá, de una pulsión rítmica, lo que se llama sangre, y ésta, la fuerza de llegar.

Se habrá presentado que es eso lo que estaría tentado de llamar la amancia: el amor en la amistad, la amancia más allá del amor y de la amistad de acuerdo con sus figuras determinadas, más allá de todos los trayectos de lectura de este libro, más allá de todas las épocas, culturas o tradiciones del amar. Lo cual no quiere decir que esta amancia pueda producirse ella misma sin alguna figura: por ejemplo la philía llamada griega, el amor cortés, tal o cual gran corriente, como se dice, de la mística. Pero una amancia atraviesa estas figuras.

Y esto, con la condición de abrirse temblando al «quizá».

(Volveremos a esto, sin duda, directa o indirectamente.)

He aquí lo que puede ocurrir, si se piensa con alguna consecuencia la lógica del quizá. He aquí más bien lo que le puede ocurrir a la lógica según la experiencia del quizá. He aquí lo que le puede ocurrir a la experiencia misma, quizá, y al concepto de experiencia. He aquí lo que cabría el riesgo de que ocurriera, si cupiese esperarlo, entre amigos, entre dos, entre dos o más (pero ¿cuántos?), y que se aman.

(Al hablar así, al decir que el amor o la amistad son improbables, no estoy diciendo nada, no constato o no describo nada. Ante todo porque no es seguro que algo así exista, ni que nada esté presente nunca fuera de lo que digo de ella, y que vosotros leáis quizá a vuestra manera, y es esto justamente lo que quiero decir al atraer el quizá a esta zona franca, en la que no se puede contar con nada, ni contarnos a nosotros mismos. Después, porque ninguna predicación, ningún juicio de atribución puede medirse, lo hemos visto ahora suficientemente, con aquello que se puede así marcar, incluso firmar, con semejante quizá.

No digo, pues, nada que sea dicho o decible.

Y sin embargo mi decir, la declaración de amor o la apelación al amigo, la frase dirigida al otro en la noche, el escribir que no se resigna a ese no-dicho, quién juraría que vuelven a la nada desde el momento en que ningún dicho los agota? La respuesta no me corresponde ya, es todo lo que quería decirte, amigo lector. Y sin saber ya si hay que preferir lo escaso o lo numeroso.

Tomo la responsabilidad de hablar justo en este punto, hasta aquí, hasta ese punto en que no respondo ya de nada. Y a partir del cual se anuncia, así, toda responsabilidad.)

Sin duda esto es sólo una interpretación activa y arriesgada, quizá momentánea, de lo que un día dijo Nietzsche sobre la ocasión, el azar, el «aquí y allá» del favor, de una suerte de especie de amor, de continuación o de consecuencia del amor, de un futuro del amor del que no se sabe si alguien lo ha

vivido alguna vez. Es la conclusión de Todo lo que llamamos amor y, como un cierto Aristóteles, un Aristóteles cuya recomendación oligárquica nadie, hasta Nietzsche y Blanchot[xiv], ha desaprobado nunca, esta conclusión pronuncia cierta sentencia en cuanto al número. Hay que pensar y escribir, en particular de la amistad, contra el gran número. Contra los más numerosos que conforman la lengua y legislan sobre su uso. Contra la lengua hegemónica en lo que se llama el espacio público. Si hubiese una comunidad, incluso un comunismo de la escritura, sería en primer, lugar con la condición de hacer la guerra a aquellos que, el mayor número, los más fuertes y los más débiles a la vez, forjan y se apropian de los usos dominantes de la lengua -quedando abierta la cuestión de saber si la fuerza mayor, en una palabra la hegemonía y la dinastía, está del lado del mayor número; y si, como siempre según Nietzsche, la mayor fuerza no está del lado del más débil- y recíprocamente. Como se recordará, Cicerón explicaba también a su manera esta trasmutación de lo débil en fuerte, del muerto en vivo, etc., y justamente como una historia de la amistad. Esta convertibilidad no es nunca extraña a la que desestabiliza la oposición amigo/enemigo. Cuál puede ser entonces el verdadero nombre? ¿De qué «amistad» puede ésta ser el «nombre justo»? ¿Es sólo un nombre? ¿Es nombrable lo que éste se esfuerza en nombrar?

Más valdría citar a Nietzsche, decíamos, para honrar esta ocasión:

En este caso debieron de ser los que no poseían, los insatisfechos (los deseosos, aquellos que codician porque están faltos: die Nichtbesitzenden und Begehrenden), y probablemente hubo siempre demasiado de éstos (immer zu viele), los que establecieron el uso corriente en el idioma (haben [...] den Sprachgebrauch gemacht). Los que en esta esfera fueron favorecidos por mucha posesión y saciedad, han dejado escapar aquí y allá (hier und da) una invectiva contra el «demonio furioso», como decía aquel ateniense, el más amable y el más amado, Sófocles. Pero Eros se ha reído siempre de semejantes calumniadores, que precisamente han sido sus mayores favoritos (seine grössten Lieblinge). Aparece a veces aquí y allá (hier und da) en la tierra una especie de continuación del amor (eine Art Fortsetzung der Liebe), en que aquel ávido deseo que experimentan dos personas, una hacia otra (bei der jenes habsüchtige Verlangen zweier Personen nacheinander), deja lugar a un nuevo deseo, a una ansia nueva (einer neuen Begierde und Habsucht), a una sed superior común (Nietzsche subraya: einem gemeinsamen höheren Durste) de un ideal colocado por encima de ellos: pero ¿quién conoce ese amor?, ¿quién lo ha vivido. Su verdadero nombre es amistad (Ihr rechter Name ist Freundschaft).

Las cuestiones se mantienen. En ese seísmo semántico ¿por qué estas palabras? Y qué quiere decir «recíproco» y «común»? ¿E «ideal»? ¿Y «más alto»? ¿Y «justo»? ¿Qué quiere decir «justo» para todas estas palabras? ¿La amistad como

un nombre justo? ¿O la enemistad, suponiendo que esto sea justamente su contrario?

Por tomar un ejemplo, y plantear las cuestiones de otro modo, ¿qué quiere decir Blake? Herido en su corazón, decepcionado en una amistad que cree traicionada[xv], pide o finge pedir a Hayley, su amigo, que se convierta en su enemigo (Do be my Enemy): pero lo ordena así, pues la frase es imperativa, en nombre de la amistad, por amor de la amistad (for Friendships sake).

Ultima fidelidad a una especie de espectro de la amistad perdida? Enemigo vivo, el amigo seguiría estando hoy más presente, y seguiría siendo más fiel, en suma, que bajo los rasgos engañosos, en la figura o el simulacro del amigo infiel. Habría más amistad atenta, más atención singular y preferencia, en la tensión del odio. El enemigo es entonces mi mejor amigo. Me odia en nombre de la amistad, de una amistad inconsciente o sublime. La amistad, una amistad «superior», regresa con él. Habría una fidelidad del enemigo.

Los dos conceptos (amigo /enemigo) se cruzan a partir de este momento y no dejan ya de intercambiarse. Se entrelazan, como si se amasen el uno al otro, a lo largo de una hipérbola en espiral: el enemigo declarado (y Blake lo declara ordenándole que se declare: sé mi enemigo), el enemigo verdadero, he aquí un amigo mejor que el amigo. Pues si puede odiarme o hacerme la guerra en nombre de la amistad, for Friendships sake, por amistad para con la amistad, por amor de la amistad, si respeta, en suma, el verdadero nombre de la amistad, respetará mi propio nombre. Entenderá lo que éste debería, incluso si no lo hace, nombrar propiamente, la singularidad irremplazable que lo lleva y a la que se dirige o a la que se refiere el enemigo. Si entiende mi orden, se dirige a mí, a mí mismo, me respeta, a distancia de odio, a mí por encima de mí, de mi conciencia incluso. Y si quiere mi muerte, al menos la quiere, quizá, él, la mía, singularmente. Cosa que no haría el amigo declarado si se contentase con declararse como tal pero fallando en cuanto al nombre, en cuanto a la referencia que lleva el nombre: la que lleva el nombre tanto hacia la amistad como hacia la singularidad. Aquella que merece el nombre.

De lo que se trata, pues, cada vez es del nombre. Del nombre que se lleva. Del nombre al que dirigirse. De quien lleva el nombre a quien pasar el nombre. Se trata de la referencia y del respeto. Se trata cada vez de qué quiere decir declarar: la guerra, el amor, la amistad. La diferencia entre los dos regímenes de la declaración vacila entonces entre dos verdades, dos lógicas de la negación y de la denegación, como entre una lógica del engaño y una lógica del inconsciente. Estas dos lógicas no pueden dejar de ocuparse-espectralmente (se hanter) la una a la otra. Y de compartir incluso el concepto de esa ocupación-espectral que trabaja el lenguaje de nuestro tiempo.

Entonces, cada vez, un concepto lleva el fantasma del otro. El enemigo al amigo, el amigo al enemigo.

Para entender este vocativo de Blake (Do be my Enemy for Friendships sake), habría que hacer justicia un día al retorno incesante de sus aparecidos, y hay tantos en Blake también, como asimismo a la partición infinita de sus espectros divididos. Respeto del espectro, decía Mary Shelley.

Especialmente a todos los de «Jerusalén»: «Half Friendship is the bitterest Enmity [...]. His Spectre also divided [...]. But still the Spectre divided, and still his pain increas'd! / In pain the Spectre divided [...]. And thus the spectre spoke: Wilt thou still go on to destruction? / Till thy life is all taken away by this deceitful Friendship?» [xvi].

Jacques Derrida

[i] Plutarco, «Cómo sacar provecho de los enemigos», en Obras morales y de costumbres, 7 vols., Gredos, Madrid, 1986-1995.

[ii] «La liebre, sus amigos y los dos corzos», en Fábulas, libro III, fábula VII.

[iii] F. Nietzsche «De los amigos» en Humano, demasiado humano 376, trad. esp. de Alfredo Brotons, Akal, Madrid, 1996, p. 199 (traducción modificada) (subrayado del autor).

[iv] El paso (no) más allá, trad. esp. de C. Peretti, Paidós, Barcelona, 1994.

[v] El ser y el tiempo, FCE, México, 1974, p. 335, §308.

[vi] La Gaya ciencia 374, trad. esp. de P. González Blanco, Olañeta, Barcelona, 1979, p. 237 (traducción modificada).

[vii] Humano, demasiado humano II, 248, cit.

[viii] «Virtudes inconscientes», en La gaya ciencia I, 8, cit.

[ix] «Miscelánea de opiniones y sentencias» 241, en Humano, demasiado humano II, cit., p. 82.

[x] La gaya ciencia 61, cit., p. 64.

[xi] Ibid., IV, 289, cit., p. 150.

[xii] «Todo lo que llamamos amor», en *ibid.*, I, 14, cit., p. 30.

[xiii] Cf. *Memorias para Paul de Man*, Gedisa, Barcelona, 1989, p. 150.

[xiv] «La comunidad, sea o no numerosa -pero, teóricamente e históricamente, sólo hay comunidad de un pequeño número (comunidad de monjes, comunidad hasídica -y los *kihbutzim*-, comunidad de sabios, comunidad con vistas a la “comunidad”, o bien comunidad de los amantes...» (M. Blanchot, *La Communauté inavouable*, Minuit, Paris, p. 17; ver también p. 78, propósito de la «comunidad electiva»).

[xv] Cf. «To forgive Enemies H(ayley) does pretend / Who never in his Life forgave a friend» (W. Blake, *Complete Poems Penguin*, London, p. 617). Cf. también, pp. 617-618, «On H(ayley)s Friendship» y «To H(ayley)»: «Thy Friendship oft has made my heart to ake / Do be my Enemy for Friendships sake». En castellano la Poesía completa de Blake puede encontrarse en Ediciones 29, Barcelona, 1995 (N. del T.).

[xvi] W. Blake, «Jerusalem, The Emanation of the giant Albion», cit., pp. 635, 642, 643. Habría que releerlo entero. Por ejemplo: «Each Man is in His Spectres power / Until the arrival of that hour / When his Humanity awake / And Cast his own Spectre finto the Lake» (p. 494); o bien «Never shalt thou a (lover) true love find / My Spectre follows thee Behind» (p. 495). ¿Está tan lejos Stirner? Afinidades espectrales, amistad de los aparecidos. ¿Y Marx?