

EL CISNE NEGRO. AMISTAD Y POLÍTICA EN KANT

THE BLACK SWAN. FRIENDSHIP AND POLITICS IN KANT

Soledad G. FERRER¹

Universidad Complutense de Madrid

I. AMISTAD Y MORAL

Vamos a quedarnos con esta frase: la amistad representa tónica y trópicamente lo esencial de la ética y la política en Kant; y vamos a preguntarnos por su sentido. Por una parte, la amistad sería el *topos* de la ética y la política, lo que significa el espacio —o uno de los espacios— en el que estas encuentran acogida y refugio, en el que pueden desarrollarse propiamente. Parece que en cuanto a la ética no habría dificultad, pero cuesta un poco más pensar en qué modo la amistad sería el *topos* de la política. Por otra parte, la amistad sería el *tropo* de la ética y de la política —o uno de ellos. ¿Qué tenemos que pensar en este caso? ¿Se trataría de un recurso retórico basado en el desplazamiento de sentido desde uno propio hacia otro u otros figurados?² En ese caso la amistad sería el fenómeno en el que la ética y la política se presentan en un sentido desplazado pero que guarda una relación de sinonimia o de asociación con su sentido literal. Y este desplazamiento de sentido tendría la finalidad de subrayar los rasgos fundamentales de estos dos ámbitos —de la ética y de la política— al trasladarlos a otro espacio de sentido en el que quedan destacados o puestos de relieve. El desplazamiento siempre implica una elección, una discriminación, una interpretación en definitiva: salvamos algunos rasgos de la ética y la política, los que consideramos fundamentales, y los trasladamos a otro espacio. Pero este espacio tiene que poder darles acogida, tiene que estar configurado de manera que pueda recibirlos con hospitalidad. ¿Por qué elegir la amistad para este deslizamiento desde lo propio hasta lo figurado? Y, por otra parte, ¿por qué habría que emigrar a un sentido figurado cuando la amistad es el *topos* de la ética y la política? ¿Cómo puede la amistad ser al mismo tiempo lugar propio y lugar desplazado, *terminus a quo* y *terminus ad quem* en este viaje retórico?

A todas estas preguntas tendremos que ir dando respuesta en este trabajo. De momento vamos a comenzar por la definición de amistad del §46 de la *Metafísica de las costumbres*: “la unión de dos personas por el mismo amor y respeto recíprocos” (*die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung*). Y de ella vamos a retener que se habla solamente

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n1.p19>

de dos personas, sin especificar si se trata de hombres o mujeres, y que se insiste en que tanto el amor como el respeto que haya entre ellas ha de ser igual. En los escritos preparatorios de la *Metafísica de las costumbres* encontramos una definición parecida: “La unión más íntima (*innigste Verbindung*) del amor recíproco con el respeto recíproco es la amistad”.³ Aquí no se insiste tanto en la igualdad de los sentimientos recíprocos y ni siquiera se menciona si las amigas han de ser dos o pueden ser más, pero se resalta el carácter de la unión que ha de haber entre ellas, que ha de ser íntima en grado superlativo, lo cual pone de relieve un rasgo del que nos ocuparemos en seguida.

Vamos a profundizar un poco más en la definición que Kant nos propone de la amistad procurando no dar por supuesta ninguna de sus notas. Los dos elementos fundamentales que forman parte de esta definición son amor y respeto. Kant aclara que debemos considerarlos como opuestos, pues “se puede considerar al amor como atracción y al respeto como repulsión, y si el principio del primero ordena aproximarse, el del segundo exige mantenerse a una distancia conveniente”.⁴ De esta oposición, unida a la primera definición que hemos señalado, se deriva toda la aporética de la amistad que se expone en el §46 de la Doctrina elemental de la Virtud. Se trata, no lo olvidemos, de una confrontación de sentimientos, de una lid sentimental. Pero en este caso los sentimientos son también obligaciones. El respeto en este caso se determina como “el deber negativo para con los otros de no tratarlos como meros medios para mi arbitrio, incluso si esto sucede por amor, sino actuar en ellos solo tanto como ellos mismos permitan (*nur so viel sie selbst einräumen wollen*)”,⁵ es decir, abstenerse de intervenir más allá de lo que el amigo admita, mantener la distancia que él establezca, negarme el permiso de aproximarme que yo me concedería gustosa a mí misma pero que él me niega.

El amor ya lo hemos determinado como una fuerza contraria a la que el respeto tiene la función de refrenar. Sería la dulzura del sentimiento de posesión recíproca que se aproxima a la fusión de los amigos en una sola persona, la entrega mutua y la participación solidaria,⁶ pero que también necesita reglas, como todo deber. El amor tiene que ver con el acuerdo (*Zusammenstimmung*) de los fines de cada uno con los de todos los seres humanos; el respeto, con la libertad de cada cual.⁷

Pues bien, en esta pareja de fuerzas contrarias tenemos que encontrar esa *igualdad* que es tan necesaria en la amistad, tanto la igualdad en el amor como la igualdad en el respeto, pues los dos ingredientes tienen que conservar esta igualdad tanto entre sí como con los correspondientes de la persona amiga. Es decir, en uno mismo deben ser equivalentes el amor y el respeto que tiene por su amigo, de manera que se contrarresten; pero en el amigo también tienen que ser equivalentes. Y, además, ambas parejas de contrarios tienen que ser equivalentes entre sí. Esta dinámica de fuerzas y contrafuerzas que operan en reciprocidad configura la amistad perfecta. El problema no está solamente en saber qué fuerzas están operando de hecho en el amigo, sino también en saber cuáles están operando en uno mismo, pues nos movemos en el terreno de las intenciones, donde uno mismo tampoco es capaz de saber lo que en sus sentimientos es fruto del amor y lo que es fruto del respeto.⁸ Y esto cobra la máxima importancia, pues en el asunto de la amistad todo es cuestión de proporción y, si el sistema se desequilibra y, por ejemplo, uno de los amigos tiene más amor que el otro, pierde parte del respeto que el otro le tiene. Y,

aunque Kant no lo mencione, es de suponer que ocurre lo mismo con la parte del respeto: que si uno respeta al otro demasiado, si se mantiene a demasiada distancia de él, perderá parte de su amor. Y lo mismo ocurre, es de suponer, en los dos casos por lo que respecta a una medida escasa de amor o de respeto por parte de la otra persona. La amistad estaría pues, en ese espacio intermedio entre deseo de acercamiento y preservación de la distancia, y no es extraño que Kant hable en este punto de delicadeza y del aprendizaje que es necesario para entrar en este juego tan sutil, un aprendizaje que ha de comenzar ya en la niñez.⁹ Casi se podría decir que esta descripción de la amistad en Kant es como la de un ritual de lucha o de confrontación en el que ninguno de los impulsos, ni los positivos ni los negativos, ni los de acercamiento ni los de alejamiento, tienen que sobrepasar un cierto grado, en el que el equilibrio solo se encuentra en una lucha de tensiones antagónicas, de trabajos contrarios. Cualquier descuido puede hacer de la amistad un fracaso.

Sin embargo, esta caracterización de la amistad en términos de dinámica de fuerzas solo nos presenta el aspecto externo del fenómeno, su manera de operar; nada nos dice de cómo surge o en qué se fundamenta. Todo el juego de atracciones y repulsiones presupone un sentimiento que es el que lo pone en juego. Para comprender este aspecto tenemos que acudir a otros textos, en los cuales Kant se pregunta si la amistad surge por sí misma de la armonía entre los modos de pensar (*Denkungsart*) que descubrimos sin buscarla (*tactus interior*).¹⁰ Como ocurre muchas veces en los textos de Kant, un paréntesis nos abre un abismo de significaciones. ¿Qué es ese *tactus interior* que solo aparece aquí mencionado? Tenemos por un lado el concepto de los cirenaicos transmitido por Cicerón de un tacto interno que recoge los afectos y los transforma en percepciones, configurando así el material del conocimiento, que nunca versa directamente sobre las cosas externas, sino sobre los *pathe*. ¿Cómo sería la armonía del tacto interior a la que Kant se refiere? Sin duda, no podría ser buscada, no sería fruto de un esfuerzo; sería, más bien, felizmente encontrada, bienvenida, acogida. Kant la opone a una relación contractual (*vertragsmäßig*), en la que los contrayentes buscan llegar a un acuerdo como resultado de una deliberación. No sería este el caso de la amistad, donde no podemos esperar otra cosa que hallazgo y feliz coincidencia. Por otra parte, hay que tener en cuenta el sentido musical de la palabra *tacto*, al que llegamos a través del concepto de armonía. *Tactus* es similar a pulso (del corazón y del ritmo, del ritmo vital y sentimental), a *beat*, a toque, a latido, y su armonía nos hace pensar en la de dos almas que laten al unísono, que siguen la misma cadencia o dos cadencias que armonizan entre sí. Ya hemos visto antes que se trataba de un asunto sentimental, pero ahora, de la mano de la física cirenaica y epicúrea, Kant está intentando acceder a la estructura de este terreno sentimental que es el favorito, dice, de todas las novelas.

El siguiente paso nos habla del modo de latir, de la orientación del movimiento del que hablábamos antes. Pues describe la amistad como una intención (*Gesinnung*) común de participar y propiciar el bien de la amiga.¹¹ Esta intención se pone en relación, no directamente con la felicidad, sino con la dignidad de ser feliz, pues al favorecer a la amiga estamos procurando su felicidad, si bien tan solo en la intención y no tanto fácticamente. Sería entonces la amistad un intercambio de buenas intenciones, la buena intención recíproca y, en esa medida, podemos considerarla un deber. La amistad, pues, estaría en relación con la dignidad de ser feliz de la amiga, sería un intercambio de buenos deseos, un reconocimiento mutuo de lo que la amiga

merece. Conviene prestar atención a este rasgo, pues hasta ahora parecía que la dignidad de ser feliz de una persona estaba en relación con su intención moral, pero lo que estamos descubriendo ahora es que también está en relación con la circunstancia de tener una amiga, pues esa amiga nos considerará dignas de ser felices, igual que nosotras a ella. Así pues, la suerte de tener una amiga consiste en que no solo podemos ser dignas de ser felices, sino que además puede haber alguien que esté de acuerdo con nosotras, que nos reconozca esa dignidad, que crea que nos merecemos la felicidad. Y, recíprocamente, nosotras estaríamos de acuerdo con que nuestra amiga alcance la felicidad, tendríamos la convicción de que se la merece, no le pondríamos ningún reparo a esa pretensión y, si estuviera en nuestra mano, contribuiríamos a su logro. La dignidad de ser feliz no solo es un asunto personal o individual, pues, sino que abre su horizonte a la amiga, que entra en él como testigo o como jueza del mismo modo que nosotras entramos en el suyo.

Hemos dicho ya que la amistad es un deber, pero ¿de qué tipo de deber estamos hablando? Kant dice que se trata de un deber meritorio, no común; y, desde luego, ¿cómo va a ser exigible en sentido estricto la amistad? Y, sin embargo, aunque ella misma sea un deber meritorio, aquel cuyo fomento es deseable, aunque ella misma no se pueda prescribir, está compuesta, como hemos visto antes, de la síntesis dinámica de dos deberes, uno de los cuales (el respeto a los demás) es estricto,¹² mientras que el otro (el amor) es amplio. Esto nos lleva a la distinción de los dos tipos de deberes que señala Kant, una distinción problemática y fluctuante a lo largo de su obra.¹³ Los deberes amplios, tal como son tematizados en la *Metafísica de las costumbres*, se refieren a las máximas y dejan sin determinar las acciones concretas, mientras que los estrictos se refieren directamente a las acciones. En definitiva, tal como los presenta en la *Metafísica de las costumbres*, los deberes estrictos serían los deberes jurídicos y los amplios, los morales. Independientemente de lo problemático de esta distinción, asunto en el que no vamos a entrar, nos interesa el caso del respeto, un deber estricto que, sin embargo, marca la estructura entera de la ética y que actúa como ingrediente principal de la amistad. Y, sin embargo, es estricto y análogo al deber jurídico. ¿Y no se podría afirmar que forma parte de toda la metafísica de las costumbres o de la moral en general desde el momento en que se habla del respeto a la ley moral? En efecto, el respeto es un sentimiento que está más allá de la clasificación de los deberes en estrictos y amplios, que se refiere a lo que está más allá de las personas, sus acciones y sus máximas: al hecho de la razón y el modo en que nosotros nos relacionamos desde nuestra finitud con él. Y algo parecido ocurre con el amor, que, al poner en común los fines de los seres humanos y al exigirnos que los convirtamos en los nuestros, está nombrando la esencia de la ética. Kant desarrolla este aspecto cuando expone lo que es un *amigo de los seres humanos* en contraposición a un filántropo: aquella expresión “contiene también la representación y ponderación de la *igualdad* entre los seres humanos, por tanto, la idea de que uno mismo está obligado puesto que obliga a otros con beneficios; por decirlo así, como si fuéramos hermanos con un padre universal que quiere la felicidad de todos.— (...) El deber de querer bien al ser humano como amigo (una afabilidad que es necesaria) y la consideración de este deber sirven para defenderse del orgullo que acostumbra a apoderarse de los afortunados que poseen la capacidad de hacer el bien”.¹⁴ Como cabría esperar, en esta situación tópica y trópica, como dice Derrida, de la figura del hermano, aparece la igualdad como rasgo constitutivo de la

amistad universal que es un deber, podríamos decir que el deber fundamental de la ética. La metáfora de la familia, de una fraternidad de seres humanos iguales con unas leyes que obligan a todos por igual, funciona para Kant como esquema que trae a expresión sensible la idea ética. En conclusión, vemos cómo el deber de la amistad diluye en cierto modo las distinciones entre tipos de deberes que Kant establece.

En las *Lecciones de filosofía moral* la amistad es caracterizada insistentemente como una idea y no como un objeto deducido de la experiencia. La argumentación sobre este punto consiste en presentarla como un concepto a priori que sirve como modelo ideal para medir todo objeto empírico en función de su mayor o menor acercamiento a él: “La amistad es el máximo de amor recíproco, una idea que sirve de medida (*Maß*) para determinar el amor recíproco. (...) Esta idea de amistad sirve para que podamos determinar la amistad y veamos cuánto le falta para llegar a la idea.”¹⁵

La amistad sería, pues, un máximo con respecto al cual toda amistad real representaría un grado determinado. Kant interpreta con esta clave el dicho atribuido a Sócrates: “Amigos míos, ¡no hay ningún amigo!”. En efecto, no existe ningún amigo pleno, pues empíricamente nunca se puede realizar completamente la idea. Llama la atención el hecho de que de esta definición de amistad haya desaparecido el elemento del respeto. Sobre este rasgo de la amistad, que al mismo tiempo que es deber es idea —inalcanzable en cuanto tal— se ha discutido mucho, pues hay quien ve en este deber de la amistad un deber inalcanzable y, en esta medida, imposible. No obstante, basta reparar en el deber de promover el bien supremo en el mundo,¹⁶ o el de desarrollar los talentos propios, para encontrar otros ejemplos de deberes que son imposibles de cumplir acabadamente en el mundo y por parte del individuo,¹⁷ pero que no por ello dejan de ser deberes. Se trata de deberes que no son como los demás en el sentido de que ponen en juego los fundamentos mismos de la ética kantiana. Tal vez sea esta la razón de que Kant suprima de esta definición ideal de la amistad el elemento del respeto, que sí ha de ser alcanzable.

Pues bien, si recopilamos varios de los rasgos de los que hemos venido señalando hasta ahora podemos ver hasta qué punto la amistad pone en juego los aspectos fundamentales de la ética kantiana: el equilibrio entre amor y respeto, la intención, la dignidad de ser feliz, el sentimiento de respeto, el concepto de fin, la igualdad, la idea práctica. Y lo hace conjugando estos conceptos en dos personas de manera que cada uno de ellos encuentre respuesta, reciprocidad, resonancia, en la otra. Si nos damos cuenta de esto entenderemos por qué la reflexión sobre la amistad ocupa el lugar de la conclusión de la teoría de la virtud: porque en este fenómeno se pone de manifiesto lo que es la ética en sí misma. El fenómeno de la amistad revela que todos esos rasgos que atribuimos a la ética se pueden presentar, aunque sea raramente, en un fenómeno de la experiencia, del mundo. En este sentido es la amistad sublime,¹⁸ pues es el acontecimiento en que se da la idea. Y lo hace configurando un espacio mínimo, un pequeño *topos* que es al mismo tiempo un *êthos*, en el que acontecen todos los rasgos de la moral que acabamos de enunciar. Esto es particularmente claro en los rasgos que Kant destaca en su definición de la amistad: amor y respeto. Pues ahí podemos ver cómo la amistad es, como ya sabemos desde Aristóteles, una virtud, una acción que requiere fuerza, empeño, trabajo. Como ya hemos visto, cualquier descuido puede convertir la amistad en un fracaso, del mismo modo

y por la misma razón que cualquier desatención puede hacer naufragar la disposición moral, esa difícil conjugación de amor y respeto hacia uno mismo y hacia los demás. Podemos decir, entonces, que la amistad es el paradigma de la ética. O, como se dice al final de la sección dedicada a la amistad en las *Lecciones de filosofía moral*, que “en la amistad se cultiva la virtud en lo pequeño”¹⁹, en pequeña escala, en miniatura.

La amistad sería, entonces, un *topos* de la moral y al mismo tiempo una figura o tropo de la moral, su figura privilegiada y tal vez única, pues en ella encontramos subrayados los rasgos fundamentales de la ética que acabamos de enumerar. Que sea a la vez *topos* y *tropo*, lugar propio y lugar desplazado, no debería extrañarnos, pues estamos tratando con el ser del deber ser, con ideas, con arquetipos, que al mismo tiempo tienen un trasunto fenoménico o se intenta que lo tengan. Precisamente en esta ida y en esta vuelta del ser al deber ser es donde se juega para Kant, como sabemos, la ética.

II. AMISTAD Y POLÍTICA

Bastaría con lo que hemos remarcado hasta ahora para convertir la reflexión sobre la amistad en el elemento conclusivo de la teoría de la virtud que ella es. Pero Derrida señala aún otro aspecto al que todavía no nos hemos referido y que tiene que ver, no tanto con lo que es la amistad ni con sus ingredientes constitutivos o su modo de operar, sino con la vertiente política de la amistad. Así, la amistad aparece como el horizonte de la política cosmopolita. Veámoslo.

El punto de partida nos los proporciona el tópico de que los amigos son aquellos que pueden compartir un secreto. “Es por el secreto por lo que habría que decir: quien tiene muchos amigos no tiene ninguno”.²⁰ La alusión al secreto en Kant es para Derrida un envite político: los amigos pueden decirse sus juicios acerca del gobierno, la religión, etc., con los peligros que la expresión de esas opiniones encierra, y sentirse, sin embargo, a salvo, protegidos por la amistad. Verdaderamente un amigo así es un cisne negro,²¹ un mirlo blanco, con el que se puede practicar un uso de la razón que no sería ni público ni privado y al que tal vez deberíamos denominar, recuperando un adjetivo que ya nos hemos encontrado anteriormente, un *uso íntimo de la razón*. Pero vayamos más despacio.

Habría que preguntarse, en primer lugar, qué es un secreto. No se trata de un objeto natural ni de un objeto de conocimiento. Es una secuencia de información o una opinión que se cree que se debe mantener oculta de las demás personas porque se desconfía de su inocuidad en caso de que sea propagada. En otras palabras, su difusión más allá del círculo de la más estrecha amistad puede ser comprometida y por eso es peligrosa la apertura del secreto a una tercera persona, que entraría en ese círculo íntimo sin permiso de todos, sin derecho a tanta intimidad. Los amigos de mis amigos no está tan claro que sean mis amigos, al menos en cuanto a los secretos se refiere, pues la solemnidad del secreto, la promesa de no propagarlo, se debilita cuando interviene un tercero. “No digas a nadie esto que yo prometí no decirte ni siquiera a ti, que eres mi amigo”. Pero eres mi amigo porque yo te confío mis secretos, luego tendría que confiarte también los secretos que otro amigo me ha confiado. Sin embargo, esta cadena convertiría el secreto en “un secreto a voces”. Aquí encontramos la aporía del secreto.

Hay secretos que no te puedo confiar si no es con el permiso de aquella persona que me los confió; no puedo comunicarte, amigo mío, los secretos que me confió otro amigo a no ser que él me dé su permiso expresamente. Luego el que me dijo el secreto está poniendo excepciones a las cosas que te puedo confiar, está poniendo coto a nuestra confianza y, con ello, a nuestra amistad.

A la propagación de un secreto la llamamos traición, que es todo lo contrario de la amistad; y, sin embargo, el respeto al secreto, su mantenimiento, ¿no supone también una cierta traición? Una traición a la intimidad que tengo con otro amigo, de la que tengo que excluir precisamente esa opinión, esa información que debo mantener o guardar en secreto. Y esta exclusión la convierte en una amistad incompleta, relativa, opaca. La intimidad que tengo con un amigo limita la intimidad que tengo con otro. Aquí tenemos, entonces, la razón de que la amistad, según su definición, se tenga que dar solamente entre dos personas.

Por otra parte, ¿cuál sería el secreto?, ¿cómo reconocerlo?, ¿cómo se sabe que algo debe permanecer en secreto?, ¿qué es lo que convierte a cierta cadena de información en secreto aparte del hecho de haber indicado que lo es, de haberla clasificado como tal? Atención a las expresiones: “mantener un secreto”, “guardar un secreto”, como si los secretos tendieran por sí mismos a escaparse, a ser voceados, y hubiera que hacer un esfuerzo para mantenerlos en su estado de secreto, al abrigo de la publicidad. Un esfuerzo moral que solo el verdadero amigo, ese cisne negro, puede hacer. Un esfuerzo en el que se prueba la autenticidad de su amistad. El secreto sería algo cuya divulgación se considera peligrosa en algún sentido. Pero ¿cómo sabemos que sería peligrosa? Se trata, en último término, de una decisión, aunque esté basada en el conocimiento de nuestro entorno social y del carácter del ser humano. Y es esta decisión la que pedimos al amigo que respete. Es el respeto a esta decisión el que funda la amistad. Que no se trata de un conocimiento está claro, pues no podemos conocer la cadena de acontecimientos que se seguirían de la liberación de ese secreto, aunque sí podemos sospechar alguno de sus eslabones y esta sospecha es la que nos lleva a tenerlo guardado, atado. Pero lo fundamental aquí no es el contenido del secreto ni su valoración como tal, sino el respeto que le debo a la decisión del amigo que me lo confía, que es el que decide tanto considerarlo como un secreto como confiármelo a mí y de esta manera elevarme a la categoría de ese cisne negro tan discreto. Lo fundamental es el deber formal de respetarlo sea cual sea y aunque tal vez me parezca, en caso extremo, que no hay razones para considerarlo un secreto, que mi amigo se equivoca en su interpretación y en su decisión, que su contenido no es peligroso ni para él ni para nadie. Le debo respeto, le debo lealtad, he de acatar su decisión y mantener su secreto. Incluso en el caso de que la transmisión del secreto de mi amigo a otro amigo pueda ayudar a alguno de los dos. O de que eso sea lo que yo creo. Pero no: cada burbuja de intimidad tiene que estar aislada, cerrada en sí misma. No puedo salir de una burbuja sin hacer ciertas promesas en su puerta acerca de los secretos que me han confiado en ella y que me dejan llevarme. Aunque esa información sea para mí una carga, aunque tenga que hacer un esfuerzo por mantener mi promesa de silencio. Pues secreto y promesa van de la mano. Tendré, pues, que guardar silencio cuando me introduzca en otra burbuja, un silencio oneroso, insostenible.

Y ¿durante cuánto tiempo tendré que llevar esta carga? ¿Cuánto tiempo dura la lealtad? Como sospechábamos, dura más que la propia amistad, pues esta puede romperse, pero el compromiso que se contrajo en ella no puede quebrantarse. Y no puede quebrantarse ni siquiera cuando ocurra lo que siempre puede ocurrir y tanto nos temíamos: la muerte del amigo, aunque se tratara de un antiguo amigo. Pues la muerte o la ruptura no hacen otra cosa que paralizar el diálogo, pero no hacen estallar la burbuja en cuyo interior tuvo lugar y dentro de la cual yo me comprometí. Puede que la burbuja esté vacía, que mi amigo haya muerto, pero eso es, si cabe, todavía peor porque entonces tengo la seguridad de que nadie podrá libramme jamás de la promesa de lealtad que le hice cuando me confió su secreto.

La amistad perfecta es la que solo reconoce a un amigo, a una única persona en su círculo o burbuja de intimidad. En ella no es necesario el cálculo entre varias lealtades, pues solo se deben a una persona. La amistad perfecta es la que se da entre dos misántropos, dos personas con cara de pocos amigos que abren su intimidad solamente a una persona que es similar a ellos. “La amistad moral (a diferencia de la estética) es la confianza total entre dos personas que se comunican recíprocamente sus juicios y sentimientos secretos (*geheim*), en la medida en que puede coexistir con el respeto recíproco”.²² Esta confianza perdura en el tiempo, como hemos visto, más allá de la amistad misma: “No romper su promesa (legítima); esto incluye además honrar incluso el recuerdo de una amistad que ya está rota y no abusar posteriormente ni de la confianza ni de la franqueza que entonces se tuvieron”.²³ El confiar el secreto es un acto de amor y el guardarlo es un acto de respeto. Luego el divulgarlo, aunque sea confiándolo solamente a otra persona, sería un acto también de amor (a esa otra persona) que supondría una falta de respeto a la primera. Al hacer entrar a otra persona en el secreto se rompe el delicado equilibrio que existía con la primera, se trastoca el juego de tensiones. Y si tenemos en cuenta que la primera puede ser una antigua amistad cuyos secretos siguen vigentes como tales para siempre como monumentos a su memoria, entonces la amistad antigua, con su bagaje de secretos, tiene la primacía sobre la reciente, la condiciona y la determina, la opaca y la enturbia. De modo que el no tener más que un amigo parece referirse, no solo a no tenerlo simultáneamente con otro, sino además a no tenerlo nunca, en toda la vida. Con esto llegaríamos a la aporía extrema de la amistad.

Kant encuentra en la naturaleza misma de la amistad, en su carácter de difícil equilibrio entre amor y respeto del que ya hemos hablado, la mayor dificultad para abrir el corazón al otro. En efecto, uno es reacio a confesar sus propias faltas porque eso le haría desmerecer el respeto del otro, a menos que la confesión fuera recíproca. Uno teme desvelar sus secretos al otro porque, a menos que esa develación sea correspondida con otra, quedaría en manos de su discreción. El recelo es la gran dificultad para la franqueza. Y la única manera de que la franqueza no entrañe recelo es la reciprocidad, es decir, la profundización en la confianza mutua. “Yo te cuento un secreto y confío en que no lo vas a difundir. Pero cuéntame tú a mí otro para estar más segura”. Sin embargo, esto convertiría la amistad en una unión que persigue la ventaja recíproca, en una especie de contrato, y no en una comunidad de intención. Sería ponerle condiciones a la confianza, privarla de su carácter de pura y simple confianza, hacerle perder su absolutez. No: hemos visto que la confianza es un acto de amor y, como tal, en ella la reciprocidad se presupone, pero no se puede exigir. Precisamente en la confianza de los

secretos propios encontramos en estado de postulado la síntesis perfecta entre respeto y amor, la confianza que se lanza al peligro sin tener ninguna certeza de ser respetada pero que reclama este respeto de la otra parte. Y de la otra parte, el respeto absoluto al secreto del otro aunque no se comparta ni se entienda su necesidad. Confianza absoluta contra respeto absoluto, el secreto es la piedra de toque de la amistad en cada una de sus dos caras: en el que comparte su secreto y en el que lo guarda. Y no menos en el uno que en el otro, pues lo que ambos están haciendo es traspasarse un fragmento de su intimidad. Nuestro peor sueño, el más siniestro (*unheimlich*), consiste en darnos cuenta de repente de que lo secreto (*geheim*) ha salido de casa (*heim*) y se ha vuelto de dominio público. El amigo al que se lo confiamos en nuestra intimidad no nos lo ha guardado y ahora anda suelto por ahí tal vez poniéndonos en ridículo o en peligro.

El hecho de partida es que una siempre tiene secretos, que guarda en su interior como en una especie de cárcel, en la que está esperando a que aparezca el cisne negro para abrirle la puerta... y cerrarla en seguida tras él. Pues no se puede arriesgar a que entre nadie más. He aquí la explicación de la insociable sociabilidad del ser humano, que le lleva, por una parte, a desear compartir el secreto y por otra a temer por su propagación. De ahí que sea conveniente reservar la intimidad solamente a un amigo.²⁴

El análisis del secreto como componente fundamental de la amistad hace entrar en escena a los terceros, a los personajes ajenos a la intimidad. Ellos son los que pueden poner en peligro la amistad, pero también son los que pueden poner en peligro a aquel que tenía previamente un secreto y le pide a la amiga que se lo guarde, que se lo preserve. ¿Quiénes son estos terceros? Podría tratarse de otros amigos, como hemos visto, a los que queremos hacer partícipes de un secreto que nos han pedido que guardemos; pero en general se trata de la gente, de cualquiera, que se podría enterar del secreto mal guardado y divulgarlo hasta llegar a aquellos que puedan poner en peligro al poseedor originario del secreto. Vemos, entonces, cómo por ese hueco que le ha dejado abierta la indiscreción se cuele en nuestro problema la dimensión política. Y, sin embargo, el problema es ineludible. Pues existe en la amistad un deseo esencial por compartir nuestros propios secretos y, por otra parte, existe en casi todos los seres humanos un ansia insaciable por compartir los secretos de los demás. Por eso la amistad es el cisne negro que sabría hacer lo primero pero no haría lo segundo.

No solamente habría que limitar por prudencia el número de amigas a las que confiamos nuestros secretos, sino que la cantidad de secretos que revelamos a esas pocas amigas o, más bien, a esa única amiga también está de hecho limitada. Lo dice Kant en una carta a María von Herbert de 1792, después de advertir la equivalencia que hay en este aspecto entre el amor de la pareja y el de los amigos:

Un amor que es pura virtud (los otros no son otra cosa que ciega inclinación) quiere ser compartido enteramente y espera de la otra parte la misma participación del corazón no debilitada por ninguna reticencia ni recelo. Así debería ser y así lo exige el ideal de la amistad. Pero existe en el ser humano una mala fe (*Unlauterkeit*) que limita esa franqueza unas veces más y otras menos. Los antiguos ya lamentaban este obstáculo a los recíprocos desahogos del corazón y el recelo secreto y la reticencia que hacen que uno mismo en el trato más íntimo con las personas en las que confía, sin embargo, siempre tenga que dejar sola y encerrada en sí mismo una parte de sus pensamientos: mis queridos amigos, ¡no existe ningún amigo! No obstante, la amistad, lo más dulce que la vida humana puede contener y que las almas de buena índole desean con añoranza, solo puede tener lugar en la franqueza.²⁵

Esa deslealtad o mala fe atribuible a la naturaleza humana hace que nos reservemos siempre para nosotros aquello que querríamos compartir con el amigo, que no nos expongamos nunca completamente. En textos como este la burbuja de la amistad se aleja como un objeto meramente añorado y comprendemos que la sociedad para Kant no es espuma.²⁶

Pero pongamos aparte estas consideraciones extremas de un Kant desencantado y quedémonos en la versión más débil según la cual solo puede haber un amigo, aunque no compartamos absolutamente todo con él y eso se quede para la definición del ideal. Ese amigo con el que configuramos un espacio íntimo de sentido puede parecer a veces, bajo cierta luz, un extraño al que incluso nos avergüenza haber dicho alguno de nuestros secretos. Menos mal —pensamos— que no le hemos dicho todos. Sin embargo, nos une a él una cierta franqueza, aunque no sea total. En nuestra microesfera solamente tiene cabida ese amigo: aquel que merece nuestra confianza, aunque no sea total, el que vibra al unísono con nosotras, aquel con el que compartimos una misma intención, con el que construimos ese espacio íntimo, secreto, en el que estamos en casa. En realidad no se trata tanto de que compartamos secretos cuanto de que compartimos un espacio de sentido que es secreto en sí, siendo los secretos los detalles de ese ámbito cerrado, protegido, inmune.

En este espacio constituido sentimentalmente no todo son sentimientos; en él es donde cabe ejercer un uso de la razón que no es público ni privado, sino que podríamos llamar íntimo: *el uso íntimo de la razón*. Sabemos que entre el uso público y el privado de la razón existe para Kant una dialéctica: mientras el primero debe ser permitido sin limitaciones, el segundo debe ser limitado, en espera de que el primero se desarrolle y produzca modificaciones o reformas en el segundo. Pero ¿qué ocurre con este tercer uso, con el uso íntimo de la razón? ¿Qué función tendría? En los ejemplos que pone Kant de secretos que tienen un contenido político cabría pensar que esos secretos están recludos en este ámbito íntimo porque no se permite su exposición en el ámbito público y esa sería la razón de que tengan que permanecer en secreto. De ahí también su peligrosidad, que no existiría en una época ilustrada.²⁷

Pero también cabría presentar las cosas de otro modo: tal vez el ámbito íntimo es aquel en el que estas ideas encuentran su primera expresión, su primer ensayo, antes de convertirse en propuestas de reformas (uso público) y, en último término, en reformas (uso privado). Tal vez la ilustración comience aquí, en este hogar en el que conversamos tranquilamente con nuestro amigo, protegidos de todo peligro, con toda confianza y con todo respeto, y le comunicamos nuestros pensamientos y nuestros deseos. En el que escuchamos su opinión sobre lo que pensamos y le incitamos a él a comunicarnos sus propias ideas hasta el punto que, pasado un tiempo, ya no sabemos muy bien cuáles eran las mías y cuáles las suyas. Pero en realidad eso es lo que menos nos importa, pues hace ya mucho rato que simplemente estamos hablando de la cosa misma y el movimiento suave del pensamiento que ya no es ni tuyo ni mío, que va y viene de la una a la otra, es lo único que a estas alturas verdaderamente importa. Ese uso íntimo de la razón sería el crisol de sus otros usos, su matriz, dentro de la cual la naturaleza desarrolla la semilla que cuida con una delicadeza extrema, a saber, la propensión y oficio del libre pensar. Este terreno tentativo, meramente heurístico, donde comienza el trabajo del pensar, no puede ser un ámbito público ni tampoco privado.

Pues seguramente hemos cometido anteriormente un error al hablar de los secretos, como si todos fueran informaciones cuya difusión se considera peligrosa, ideas ya formadas que no se pueden transmitir al público porque ponen en entredicho al poder y en peligro al que las enuncia. Y sin duda hay algunos secretos que son así; pero incluso estos, antes de ser así, no pasaban de ser meras ocurrencias, ensayos, experimentos, sugerencias que aparecen en la conversación distendida y confiada entre amigos. Podríamos decir que la amistad es el lugar en el que pueden surgir algunos de los que van a ser considerados secretos, el semillero o el invernadero, como dice Sloterdijk, de algunas ideas comprometidas y comprometedoras. Es el ámbito en el que se ejercita el oficio del pensamiento libre antes de que este obtenga frutos que puedan o no ser considerados peligrosos. Es este carácter de matriz de ideas y propuestas la que resulta interesante desde el punto de vista político. Es un ámbito tentativo en el sentido de que en él se llevan a cabo esbozos o ensayos de la razón que, todavía balbuceantes, no podemos saber todavía si entrañarán algún peligro. Y lo mejor es no saberlo o no querer saberlo, pues solo así se puede practicar el pensamiento libre.

Tal espacio común es difícil de construir, como hemos visto, y el mayor problema es precisamente el exceso de amor, que, según Kant, al estar desvinculado del respeto, lleva consigo la semilla del odio: “El enemigo, el enemigo de la moral en todo caso, es el amor. No porque sea enemigo, sino porque, en el exceso de atracción que desencadena, da lugar a la ruptura, a la enemistad, a la guerra. Lleva el odio consigo”.²⁸ Como dice Derrida, Kant da mucha mayor importancia que sus predecesores a la necesidad de la distancia, del respeto, en la amistad, hasta el punto de concederle la dignidad de una ley, con su regla y su máxima. El objetivo es evitar las rupturas, los continuos disgustos y riñas seguidas de reconciliaciones, las fluctuaciones propias de una amistad sin ley basada sobre todo en el amor carente del debido respeto. Este estado de amor-odio puramente pasional pone en peligro los secretos y destruye el espacio íntimo mismo en que se funda y se construye la amistad.

Pero, aun suponiendo que la amistad sea equilibrada y basada en el respeto, no deja de ser una relación entre dos; y ¿qué ocurre con el resto de los congéneres, que quedan fuera de ese espacio íntimo? Con ellos también existe una obligación, aunque Kant no la llama amistad. No obstante, alguna relación tiene con la amistad, pues Kant mismo dice que se trata más bien de la calderilla, mientras que la amistad sería el oro.²⁹ Esta calderilla comprende todos los usos sociales amables —la cortesía, el decoro, la hospitalidad, el espíritu de conciliación, la afabilidad, etc. — que sirven para fomentar la comunicación recíproca y, de un modo indirecto, la virtud. En estos usos también hay un cierto rastro de amistad. La obligación que rige en ellos consiste en no encerrarse en un círculo trazado alrededor de uno mismo —y de su amigo—, sino considerar ese círculo como parte de otro omniabarcante de carácter cosmopolita. Sería una amistad atenuada, puramente externa, que no hay que despreciar porque es a ella a la que en último término ha de extenderse, como hemos visto, lo fraguado en el uso íntimo de la razón.

En la *Antropología en sentido pragmático* desarrolla este aspecto de la cortesía social como una apariencia moralmente permitida porque consigue salvar la virtud en aras de las buenas maneras o incluso conducir a ella.³⁰ La metáfora de la calderilla (*Scheidemünze*), que

ya encontramos en la *Metafísica de las costumbres*, se completa ahora con la de las fichas de juego (*Spielmarken*). Las virtudes de la convivencia son falsas apariencias, ciertamente, pero no hay que interpretarlas en un sentido estático, como lo que son ahora, sino en función de lo que anuncian o permiten esperar. Tienen una función intermedia favorable a la civilidad y, en último término, a la moral, estimable en sentido pragmático porque solamente “de este juego con ficciones que se ganan el respeto tal vez sin merecerlo puede surgir al final algo serio”.³¹ Del mismo modo que las fichas de juego no valen nada en sí mismas, son puras apariencias, pero al final del juego se pueden cambiar por dinero auténtico, las buenas maneras dejan un sitio para la virtud que, aunque en principio esté vacío y solo sea puro fingimiento, puede ser llenado en un futuro por una moral sincera.

Con esto se completa la dialéctica del uso íntimo y el uso público de la razón: el espacio íntimo encuentra su repercusión en la esfera pública por medio de las huecas formas sociales, cáscaras vacías que, sin embargo, reservan un lugar para aquellas ideas que de momento, en este momento de la historia de la verdad, todavía tienen que permanecer ocultas, escondidas en el secreto de la amistad. Ahora entendemos las palabras de Derrida referidas a ese ámbito íntimo de absoluta confianza que hemos estado explorando: “Se da por supuesto que el cosmopolitismo, la democracia universal, la paz perpetua, no tendrían ninguna ocasión de anunciarse y de prometerse, si no de realizarse, sin la presuposición de un amigo así.”³²

Esto sucede, por ejemplo, según Derrida, con el pudor —no solo el femenino—, que “tiene la virtud de salvar al otro, hombre o mujer, de su instrumentalización, de su degradación a rango de medio con vistas a un fin, aquí el placer. En cuanto nos preserva de la técnica, del hacerse-técnico el deseo, el pudor es, pues, eminentemente moral, y profundamente igualitario. Gracias al pudor los dos sexos son iguales ante la ley.”³³ Por medio del pudor la mujer ingresaría en la fraternidad universal promoviendo que se haga verdad, que se verifique y se convierta en algo serio aquello que en principio solo es una simple apariencia, un juego, una ilusión.

En las *Lecciones sobre filosofía moral* Kant expone, siguiendo a Aristóteles, la división entre tres tipos de amistad: la amistad menesterosa, la estética o del gusto y la amistad de intención o moral (*Gesinnung*).³⁴ Se trata de caracteres que intersecan, pues en el fondo de todo tipo de amistad se da un cierto carácter menesteroso, y no solo en la que recibe ese nombre. Hemos visto ya cómo hay una presuposición de discreción cuando se comparte un secreto con el amigo, y ya sospechábamos que se trataba de una necesidad. Poco importa que se necesite discreción o que se necesite ayuda; el mecanismo que entra en funcionamiento es similar: en los dos casos la misma paradoja, que consiste en que hay que presuponer la buena disposición del amigo hacia las necesidades de uno, pero no cabe ir más allá de la confianza, pues forma parte de toda amistad noble el que esta ayuda no se le pueda demandar ni exigir al amigo. La lealtad se presupone, no se puede contar con ella como si estuviéramos ante un contrato, pues eso desvirtuaría la amistad.

Asimismo, en el fondo de toda amistad se da una comunidad de gusto o estética, que no estriba en la identidad sino más bien en la diferencia: nos atrae aquello que solo el otro nos puede aportar porque nosotros no lo tenemos. No se trata, pues, de una relación narcisista. En cuanto llegamos a la amistad de *Gesinnung* Kant advierte la dificultad de la lengua alemana para

expresarse en este terreno. Se trata de la amistad moral de la que hemos venido hablando, pero lo que a Kant le interesa resaltar aquí es cómo se puede pasar de la desconfianza y la reserva que nos caracteriza a todos y en la que todos nos movemos en las relaciones sociales a la liberación de esta desconfianza cuando encontramos un amigo al que abrir nuestro corazón. Más que de un paso se trataría de un salto, una conversión en las relaciones usuales, una inversión de la actitud habitual de disimulo y cálculo de ventajas sociales.

En conclusión, la amistad sería ese ámbito donde se puede desarrollar el uso íntimo que está llamado a convertirse en uso amplio, público, de la razón. Luego la amistad sería el topos y el tropo de la política, allí donde se da un análogo de lo que la política podría y debería llegar a ser. Tanto en su verdad como en su apariencia moralmente permitida, la amistad, sea con el amigo íntimo —así lo llamamos en español, en singular— o con toda la sociedad civilizada es un trasunto de la sociedad republicana, que se da a sí misma la ley a la que se somete y que es capaz de dialogar en igualdad sobre los asuntos que se presenten. Si, como dice Kant, la amistad es la virtud en miniatura, ahora podemos añadir que también es la política en miniatura.

III. INTIMIDAD Y POLÍTICA

Si reunimos todos los aspectos que hemos venido explorando en las páginas precedentes nos encontramos con que para Kant el fenómeno de la amistad, esa *rara avis*, ese cisne negro, recoge y expone todos los caracteres fundamentales de la ética y de la política. No obstante, dando un paso más, nos gustaría descubrir qué relación existe entre esa esfera de intimidad, entre ese tacto íntimo común que hemos visto que define a la amistad, y este crisol de ideas que hemos encontrado cuando, hablando de los secretos, hemos accedido a la dimensión política de la amistad. Habría que mostrar, en definitiva, en qué sentido la armonía de la *Gesinnung* puede funcionar como matriz de la política.

Para aproximarnos a este punto vamos a dar un rodeo profundizando en el *tactus interior* al cual nos remite la definición kantiana de la amistad. Términos como el anterior, pero también algunos otros —armonía, tono, sintonía...— los podemos entender, bien como rasgos del ánimo, bien como conceptos musicales o, al menos, sonoros. Entre los amigos habría una relación de sintonía o consonancia. Pero ¿por qué hablamos en este contexto en términos musicales o sonoros? ¿Se trataría de metáforas que forman parte ya del vocabulario más corriente de muchas lenguas? Tal vez tengamos que asumir que solo podemos acceder al terreno de la intimidad mediante el camino oblicuo y sesgado de las metáforas, que traducen algún aspecto de aquello que nunca se presenta como fenómeno a otro registro lingüístico y a otro campo de experiencia que nos resulta familiar y con el que existe algún tipo de conexión. Pero aún así, aunque nos dejemos guiar por esas metáforas que el lenguaje esconde y que circulan como piezas gastadas por el uso, tendríamos que preguntarnos tanto por aquella familiaridad como por esta conexión.

Y lo que ante todo resulta llamativo en este punto es que para hablar de la intimidad valen más las metáforas auditivas que las visuales. Sloterdijk nos ha llamado la atención sobre este aspecto y ha acuñado el término “sonoesfera” para nombrar aquel ámbito íntimo de sentido

que se configura entre dos seres que prestan oídos a los mismos tonos o las mismas cadencias y entre los que se establece una suerte de resonancia.³⁵ Parecería que el espacio auditivo se ajusta más a la experiencia de la intimidad porque en la audición no podemos estar *ante* el objeto, sino *en* el sonido, inmersas en él, lo que nos lleva a la conclusión de que el sonido no es un objeto:

...es característico de la naturaleza de la audición no verificarse de modo diverso al ser-en-el-sonido. Ningún oyente puede creer estar en la esquina de lo audible. El oído no conoce ningún enfrente, no se muestra 'vista' frontal alguna en el objeto exterior, porque solo hay 'mundo' o 'materias' en la medida en que se actúe en medio del suceso auditivo: también se podría decir: en tanto se está suspendido o inmerso en el espacio auditivo.³⁶

Pues bien, parece que en la amistad no existe tampoco ningún enfrente, ninguna objetividad, ninguna postura de observador imparcial del otro, sino esa especie de flotar en un espacio de afirmación incondicional del otro parecido al que sentimos cuando aplaudimos incondicionalmente una melodía o un ritmo que nos son afines. La amistad —o al menos lo que en ella hay de amor— y lo auditivo tienen en común la cercanía, la carencia de distancia con respecto al amigo, la pertenencia a un mismo espacio o fluido en el cual estamos inmersas. Esto explicaría que la música, que también nos envuelve como un ambiente, sea efectiva como metáfora de la amistad. Ahí estaría, pues, la conexión que buscábamos entre lo auditivo y la amistad, que justifica que empleemos el fenómeno más familiar del sonido para explicar la amistad, que no solamente no nos es familiar —*cisne negro*, *rara avis*—, sino que, como hemos visto, es un ideal.

Sloterdijk lleva esta reflexión más allá: el yo de Descartes sería un yo sordo, que no percibe que en realidad el *cogito* es un *cogito* sonoro que tendría que afirmar: “oigo algo en mí, luego existo”, pero no como *fundamentum inconcusum*, sino como *medium percussum*. Pues bien, ¿podríamos decir que Kant escapa a esta crítica, al menos en cuanto a la reflexión sobre la amistad se refiere, al concebirla como la entrega del yo a la esfera estremecida por otro? ¿Sería Kant en este punto un defensor del yo pienso como *medium percussum*? Pues está claro en Kant que el amigo “me toca”, me descubre como necesitada de diálogo y conversación, no autosuficiente, vertida hacia él.

La música, como la amistad, siempre es medial, atmosférica. Nos envuelve. Pues bien, si concebimos al yo como un *medium percussum* que es tocado por el otro, como hemos visto en el fenómeno de la amistad ayudados por la comparación con el fenómeno de la audición, si el *cogito* es el que anhela resonar y vibrar con la onda del otro, si no tiene sentido en su cárcel solitaria, podemos entender cómo esa pulsación, esa percusión, es también re-percusión y cómo la esfera íntima se abre a la comunicación de ideas y opiniones que involucran a los demás. De ahí que la conversación sea una conversación sobre ti, sobre mí y sobre todos los demás, aunque a veces haya que mantenerla en secreto y solo podamos hablarlo entre tú y yo. Pero incluso en el ambiente bipolar de la amistad entran los vientos sociales e históricos, las revoluciones, noticias de otros mundos y de otras gentes, la tierra entera retumba y resuena en lo más íntimo de nosotros, no como ella es, sino como nosotros dos la escuchamos, con nuestra particular cadencia y nuestro peculiar latir.

Para aclarar mejor esto profundicemos un poco más en lo que sabemos de los cirenaicos, que parecen ser los que acuñaron esta misteriosa expresión de *tactus interior*. Y para ello leamos las palabras que nos transmite Cicerón:

¿Qué te parecen los cirenaicos, filósofos de ninguna manera desdenables? Ellos afirman que no hay nada que pueda percibirse desde el exterior; que ellos sólo perciben lo que sienten con el tacto íntimo, como el dolor, como el placer; y que ellos no saben de qué color o de qué sonido es una cosa, sino que sólo sienten que son afectados de alguna manera.³⁷

Tenemos que conformarnos con lo que dice este breve párrafo para entender lo que es el *tactus interior*. No es mucho, pero al menos sabemos que tiene relación con lo que el mismo Kant afirma en el contexto de la razón pura sobre la inaccesibilidad de la cosa en sí y la limitación del conocimiento empírico a los fenómenos. El diálogo de Cicerón se sitúa en el contexto de la discusión del escepticismo y se puede interpretar como sigue:

... conocer es, a un tiempo, saber e ignorar: saber en relación con las propias afecciones que padece el yo percipiente al toparse con los objetos del mundo, pero saber, a su vez, en relación con aquello que no se sabe, esto es, confesarse ignorante respecto a qué son los objetos del mundo, declarando su inaprehensibilidad. Así, entonces, la sentencia délfica en labios del cirenaico es reorientada para establecer una interpretación, si se quiere alternativa a la de Platón, en torno a quién conoce, qué conoce y en qué términos conoce. Tal interpretación inaugura, sin lugar a dudas, un nuevo camino en la epistemología griega pues: i) el yo percipiente es quien conoce, ii) éste sólo es capaz de dar infalible cuenta de sus propias afecciones, y iii) lo hace a través de la percepción, en tanto que “tacto interior (*tactus intimus*)” del cual está dotada la constitución del percipiente. La referencia al “tacto interior” nos la transmite Cicerón y constituye un punto relevante al momento de comprender la relación entre epistemología y ética cirenaica, sin más, para comprender finalmente el planteamiento cirenaico de que “el fin humano es el movimiento suave, producido en la percepción”. El tacto interior es el encargado del registro de las afecciones en términos físicos y fisiológicos o, si se quiere psicosomáticos, pues cuando el yo percipiente percibe que está siendo afectado, el tacto interior escruta, entonces, en términos de placer y dolor tales afecciones, quedando así abierta la posibilidad para articularlas y comunicarlas a través del lenguaje común, empleando, como vimos, estructuras lógico-lingüísticas que expresan las modificaciones psicosomáticas sin, por ello, tener que expresar algo sobre el mundo. La epistemología deviene así impulso práctico: el yo percipiente percibe teleológicamente. El hedonismo cirenaico se fundamenta, consecuentemente, en un planteamiento fenoménico que ata la primera certeza a la prosecución de la vida buena.³⁸

Así pues, el tacto interior sería una especie de sentido común que reúne la información de las afecciones y la juzga o la valora en términos de placer o dolor. Si recordamos que para Aristipo el placer es un movimiento suave que configura la vida buena podremos relacionar esta percepción infalible con la vida cumplida. La percepción infalible no se refiere a las cosas, que ignoramos, sino a las afecciones mismas, que son lo único de lo que podemos estar seguras. Y el conocimiento está vinculado íntimamente con la ética.

Si queremos trasladar esta escasa noticia sobre el tacto interior al fenómeno kantiano de la amistad, tendríamos en primer lugar que el amigo me afecta y esa afección es valorada o estimada por mi *tactus interior* y viceversa, yo afecto al amigo de modo que su *tactus interior* acusa y estima esa afección. Que nos percibimos favorablemente el uno al otro, como hemos visto cuando decíamos anteriormente que considerábamos al otro merecedor de la felicidad. Pero creemos que Kant, al hablar de la armonía del *tactus interior*, está hablando de algo más que de dos péndulos que están “puestos en hora” y se mueven a la vez por una especie de

simpatía mutua. Efectivamente, Kant identifica la armonía del *tactus interior* con la armonía del modo de pensar (*Denkungsart*).³⁹ Pero sería ridículo imaginarse que los dos amigos piensen lo mismo a la vez. Eso no sería armonía, sino monotonía. Más bien habría que pensar en una diferencia armoniosa, que es la que justifica el interés del intercambio de pensamientos y de compartir secretos. Como veíamos cuando hablábamos de la conversación secreta entre amigos, la sintonía o armonía del *tactus interior* es una feliz coincidencia en el *modo* de pensar —no necesariamente en las opiniones o pensamientos— que posibilita el desarrollo de esta conversación ajena al mundo que sin embargo se refiere al mundo entero. Y habría que pensar que esa armonía es la que proporciona la condición de posibilidad de esa conversación al determinar el ambiente en el que ella puede desarrollarse. El *tactus interior* no sería, pues, solamente, la forma placentera en la que un amigo percibe al otro, sino el ritmo que los dos imprimen a su conversación, la forma que ella adopta y que la hace atractiva y placentera, más que los asuntos sobre los que versa. En cuanto a los asuntos sobre los que recae esa conversación, abarcan el mundo entero, como hemos visto.

La metáfora musical, que tal vez sea más que una metáfora, aporta a la descripción del fenómeno el carácter medial, atmosférico, de esta condición de posibilidad. Para comprender esto tenemos que acudir al pasaje de la *Antropología en sentido pragmático* en el que Kant se ocupa del sentido del oído.

A través del aire que nos rodea y por medio de él (*durch die Luft, die uns umgiebt, und vermittelt derselben*) se reconoce a gran escala un objeto alejado y precisamente a través de ese medio (*Mittel*), puesto en movimiento por el órgano de la voz, la boca, es como más fácil y completamente pueden los seres humanos entrar en comunidad de pensamientos y sentimientos con los demás, sobre todo cuando los sonidos que cada cual emite son articulados y, enlazados conforme a reglas por el entendimiento, constituyen un lenguaje.⁴⁰

Aquí encontramos el privilegio del sentido del oído en cuanto a la comunicación de pensamientos, que depende de su carácter no figurativo o, podríamos decir, abstracto. Los sonidos en sí mismos no significan nada exterior, sino solamente sentimientos íntimos (*innere Gefühle*); no dan la forma del objeto, sino que nos llevan directamente a su representación. Por eso son los más idóneos para designar los conceptos y esto explica que los sordos de nacimiento no puedan llegar nunca, según Kant, más que a un *analogon* de la razón y que la pérdida del oído convierta a las personas en individuos desganados, desconfiados e insatisfechos, condenados a la soledad en medio de la más amable reunión al no comprender las expresiones de afecto o de interés que aparecen en las caras de los allí reunidos cuando hablan entre ellos.⁴¹

Así pues, el oído y la voz son los órganos de la amistad entendida como lo hemos hecho anteriormente, como transmisión de ideas u opiniones en un ambiente íntimo. Y ese ambiente o medio es el aire, que es capaz de transmitir a gran distancia y tiene el privilegio de que nos rodea, estamos inmersas en él. Nosotras somos capaces de imprimir en ese medio que nos circunda un movimiento que se propaga hasta el órgano capaz de captarlo. Pues, en efecto, también para Kant, como para los cirenaicos y los epicúreos, se trata de un movimiento que ha de ser suave:

Cuanto más intensamente se sienten afectados los sentidos dentro del mismo grado de influencia ejercida sobre ellos tanto menos enseñan (*lehren*). Y a la inversa: para enseñar mucho han de afectar moderadamente (*gemäß*). Cuando la luz es muy fuerte no se ve (distingue) nada y una voz estentórea ensordece (reprime el pensamiento).⁴²

Queda clara, entonces, la relación entre amistad, pensamiento y audición, y la de todo ello con el movimiento moderado. Pero todavía no vemos la relación de todo ello con el placer. En este punto Kant se aleja de la psicología cirenaica y distingue entre sentido externo (los cinco sentidos), sentido interno o *sensus internus* (la autoafcción del alma) y sentido íntimo o *sensus interior* (el sentimiento de placer y dolor),⁴³ otra facultad del ánimo caracterizada precisamente por el movimiento de atracción o repulsión que en el ánimo provoca, no un objeto, sino la sensación de nuestro estado. Nuevamente movimiento, pues, aunque orientado hacia o en evitación de un estado anímico. Cuando entra en el terreno de los ejemplos Kant se recrea en el movimiento entendido como juego, con sus cambios, sus modificaciones de estado, su diversidad, su ausencia de monotonía. La múltiple variación que aquí encontramos nos remite al movimiento de la vida, al incremento del pulso vital, a la actividad o al sentirse vivir. Independientemente de que haya una separación en facultades diferentes, de que una vez hablemos de sensibilidad o otra de sentimiento, de que en la primera ocasión mencionemos un medio físico mientras que en la segunda estemos en el ámbito psicológico, lo que nos interesa es que en el *sensus interior* es donde debe encontrarse ese *tactus interior* del que hablaban los antiguos y el propio Kant en un paréntesis suelto que nos ha ocupado a lo largo de estas páginas. Y lo que hemos recogido del movimiento moderado y del medio en el análisis del sentido auditivo también coincide con esta referencia, de manera que podemos empezar a extraer conclusiones de esta exploración del interior de la esfera más íntima que hemos venido realizando.

IV. RETIRADA Y VUELTA AL MUNDO

Parece que, en definitiva, sin un movimiento lento, suave y armonioso en un espacio íntimo y seguro no se puede dar el nacimiento y el intercambio de ideas que luego pueden llegar a constituir los más importantes hallazgos de la vida común. Sin la intimidad de dos personas que comparten ideas en la cadencia lenta propia del pensamiento y sin el placer que ello conlleva no puede haber invención social.

Posiblemente tengamos aquí la razón más profunda del tópico kantiano de la insociable sociabilidad del ser humano aplicada en esta ocasión, no a los individuos, sino a los amigos. Pues la amistad es por sí misma insociable, huye de la multitud, se refugia en el secreto, busca preservarse. Pero su cultivo esforzado, difícil, virtuoso, puede redundar, como hemos visto, en los mejores cambios sociales. ¿Cómo es posible que de este ambiente cerrado, casi asfixiante, broten las ideas del cosmopolitismo? Por muy placentero y armonioso que sea, no deja de ser un escondrijo, una madriguera con las ventanas cerradas para que nadie atisbe los secretos que allí se comparten. Un escondite ajeno a la inteligencia colectiva, elitista, favoritista, retirado, inmune al contagio social.

Tal vez tendríamos que empezar a cambiar la perspectiva y, en lugar de imaginar la amistad como un cubículo cerrado, representárnosla más bien como un laboratorio protegido, al abrigo de la intemperie, que marca su propio ritmo y se da su propio tiempo. Y quizá tendríamos que pensar también la insociable sociabilidad como un movimiento de ida y vuelta, de retirada a ese abrigo y de retorno a lo abierto de la sociedad. Tal vez el ciudadano del mundo no sea el que se mezcla sin más con la gente, sino el que aprende con el amigo a tomar distancia de lo que hay para imaginar lo imposible, que al principio solo puede ocurrir en el terreno de las ideas. Hospitalidad, paz perpetua, confederación de repúblicas, derecho de habitar cualquier parte de la tierra, nomadismo... son ideas del ámbito cosmopolita que no se nos podrían haber ocurrido si hubiéramos estado continuamente mezcladas con la sociedad, pues ella no nos las muestra. Más bien siempre nos ha mostrado monótonamente lo contrario. Solo en el retiro, no de la soledad, sino de la amistad es posible practicar un uso íntimo de la razón que posteriormente revierta en su uso público —que, como Kant advierte repetidamente, una sociedad que se quiera ilustrada ha de garantizar. Ahí, en ese ambiente acogedor y recogido, en compañía de tu amiga, la razón es capaz de jugar su juego, de escuchar su música, de concebir sus ideas, que luego tendrán que poder ser expuestas al público si es que llegan a ser aceptadas y aplaudidas primero por ese pequeño público formado por una pareja de amigos. Por eso la amistad es el topos y el tropo de la ética y de la política, el espacio pequeño donde se fragua lo que puede llegar luego a todos.

Pero, como hemos visto, ese juego del pensamiento solo se puede poner en funcionamiento en unas condiciones muy especiales, muy difíciles de conseguir, muy improbables. Hemos visto cómo Kant se ocupa de delimitarlas en la doctrina de la virtud dándoles un rango conclusivo y arquetípico. Al explorar la amistad como el espacio en el que se lleva a la práctica la virtud en miniatura Kant nos está mostrando también cómo podría llevarse a cabo en tamaño natural, pero también cómo a partir de ese espacio pequeño y angosto, pero placentero y armonioso, puede salirse a transformar el mundo.

Resumen: La amistad se define en la *Metafísica de las costumbres* como “la unión de dos personas por el mismo amor y respeto recíprocos”.⁴⁴ Creemos que no es casualidad que Kant sitúe la reflexión sobre la amistad como conclusión de la teoría de la virtud, una circunstancia que, según Derrida, nos dice “algo esencial de la ética. Nos dice también algo irreducible sobre la esencia de la virtud. Nos dice su horizonte político universal, nos dice la idea cosmopolítica de toda virtud digna de ese nombre”.⁴⁵ A partir de esta sugerencia de Derrida en *Políticas de la amistad*, vamos a ir desgranando los rasgos esenciales que Derrida señala pero también otros que no señala y que hemos encontrado en este y en otros textos de Kant sobre la amistad. A lo largo de esta tarea confiamos en ir descubriendo en qué sentido la amistad recoge, como dice Derrida, los rasgos fundamentales de la ética y la política de Kant, de manera que representa tópicamente y trópicamente lo esencial de estos campos.

Palabras clave: amistad, amor, respeto, secreto, ética, política.

Abstract: Friendship is defined in *Metaphysics of Moral* as “the union of two persons by equal love and reciprocal respect”.⁴⁶ We believe that it cannot be a coincidence the fact that Kant places his reflection about friendship as a conclusion of his theory of virtue, an aspect that, according Derrida, tells us “something essential about Ethics. It tells us something irreducible about the essence of virtue as well. It tells us about its universal political horizon, it tells us the cosmopolitan idea of every virtue deserving that name”.⁴⁷ Beginning from this suggestion made by Derrida in *Politics of Friendship*, we aim to analyse the crucial features of friendship, some of them pointed out by Derrida and others not, in this and others Kantian texts. Along this undertaking we hope to discover in what sense friendship assembles, as Derrida says, the most relevant characteristics of Ethics and Politics, indicating the *topos* as well as the *tropos* of both fields.

Keywords: friendship, love, respect, secret, Ethics, Politics.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARON, M., “Friendship, duties regarding specific conditions of persons, and the virtues of social intercourse”, *Kant’s “Tugendlehre”: A Comprehensive Commentary*, edited by Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann, De Gruyter, Berlin/Boston, 2013, pp. 365-382.
- CALLEJO HERNANZ, María José, “Amistad y enemistad en el concepto kantiano de la política”, *De la libertad del mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014, pp. 609-631.
- CICERÓN, Marco Tulio, “Lucullus”, *Cuestiones académicas*, ed. Julio Pimentel Álvarez, UNAM, 1990. (<https://grandeseducadores.files.wordpress.com/2015/11/cicerc3b3n-cuestiones-acadc3a9micas.pdf>)
- DENIZ MACHÍN, Deyvis, “La infalibilidad de la percepción y el conocimiento de las propias afecciones en Aristote de Cirene”, *Argos* Vol. 30 N° 58. 2013, pp. 75-105.
- DERRIDA, Jacques, *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Madrid, ed. Trotta, 1998.
- ESTÉBANEZ CALDERÓN, Demetrio, *Diccionario de términos literarios*, Madrid, Alianza, 2016³.
- GARCÍA FERRER, Soledad, “¿Cómo es posible la felicidad a priori?”, Oviedo, Eikasía ediciones, 2023.
- KANT, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 1989.
- KANT, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza editorial, 1991.
- KANT, Immanuel, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Cátedra, 2005.
- KANT, Immanuel, *Vorlesungen zur Moraphilosophie*, herausgegeben von Werner Stark, Berlin, Walter de Gruyter, 2004.
- KANT, Immanuel, *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 1988.
- MARCUCCI, S., “‘Moral friendship’ in Kant”, *Kant-Studien*, 90, 4, 1999, pp. 434- 441.
- MOLINA ALONSO, P., “El papel del *páthos* en la filosofía de la escuela de Cirene: afección y conocimiento”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (2), 2021, pp. 231-241.
- PALACIOS, Juan Manuel, *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Madrid, Caparrós editores, 2003.
- RIVADULLA DURÁN, Almudena, “El concepto de amistad en Kant”, *Isegoría*, N.º 61, julio-diciembre, 2019, pp. 463-481.
- RORTY, A., “Kant on Two Modalities of Friendship”, *Rethinking Kant*, 3, 2015, pp. 33-51.
- SLOTERDIJK, Peter, *Sphären I: Blasen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1998a.
- SLOTERDIJK, Peter, “¿Dónde estamos cuando escuchamos música?”, *Extrañamiento del mundo VII*, Valencia, Pre-textos, 1998b.
- SLOTERDIJK, Peter, *Sphären III: Schäume*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2020.
- VELTMAN, Andrea, “Aristotle and Kant on self-disclosure in friendship”, *Journal of Value Inquiry*, 38, 2, 2004, pp. 225-239.
- WIKE, V. S., “Kantian friendship: Duty and idea”, *Diametros*, 39, 2014, pp. 140- 153.

NOTAS

¹ Nota bio-bibliográfica: Soledad G. Ferrer es licenciada en filosofía y en filología alemana por la Universidad Autónoma y Complutense de Madrid y obtuvo su título de doctora en 2010 con una tesis sobre la felicidad en Kant. Su investigación está centrada en la filosofía alemana moderna. Entre sus últimas publicaciones cabe mencionar En torno a la fundación de la universidad de Berlín. Una controversia filosófica (2022), Imaginación y felicidad en Kant (2022) y ¿Cómo es posible la felicidad a priori? (2023).

Bio-bibliographical note: Soledad G. Ferrer graduated in Philosophy and German Studies in the University of Madrid (UAM and UCM) and gained her doctorate in 2010 with a PhD thesis about happiness in Kant. Her research is focused in modern German philosophy. Among her recent publications can be mentioned Around the Foundation of the University of Berlin. A philosophical Controversy (2022), Imagination and Happiness in Kant (2022) and How is Happiness a priori possible? (2023).

² ESTÉBANEZ CALDERÓN, 2016, pp. 1292-93.

³ AA XXIII: 406-407

⁴ AA VI: 470. En los escritos preparatorios encontramos la formulación siguiente, más sucinta: “Los deberes para con los otros son o bien de aproximación entre los seres humanos (deberes de amor) o bien de distanciamiento entre ellos (deberes de respeto)” (XXIII: 406).

⁵ AA XXIII: 406.

⁶ AA VI: 471.

⁷ AA XXIII: 407.

⁸ Acerca de hasta qué punto no sabemos nada de nosotros mismos, vid. PALACIOS, 2003, pp. 36-39 y 111-112.

⁹ Así lo hace, por ejemplo, en su escrito sobre *Pedagogía* (AA IX: 484-485): “El tercer rasgo en el carácter de un niño ha de ser la sociabilidad. También debe mantener amistad con otros niños y no estar siempre solo. Es verdad que hay muchos maestros que están en contra de esto en la escuela, pero es muy injusto. Los niños deben prepararse para disfrutar de lo más dulce de la vida”.

¹⁰ AA XXIII: 410. La expresión es utilizada por Cicerón en el *Lucullus* para referirse a un sentido interno o íntimo que, según la escuela de Cirene, recoge las afecciones de todos los demás y es la base del conocimiento, pues es lo único que propiamente se siente (MOLINA ALONSO, 2021, pp. 237-239). Este *tactus interior* o *intimus* transforma la afección en percepción y la juzga como placentera o dolorosa. El término *armonía* utilizado aquí por Kant nos conduce a otra metáfora, en este caso musical, pues en la música medieval y renacentista se denominaba *tactus* al pulso o golpe que estructura el flujo rítmico (vid. <http://cuttlefishinc.blogspot.com/2013/08/metrica-tactus-golpe-o-pulso.html>, consultado el 25/11/2022). Más adelante profundizaremos en estas expresiones.

¹¹ AA VI: 469.

¹² AA VI: 446. Sobre la distinción entre deberes estrictos y amplios, vid. *ibid.* 242-248.

¹³ Vid. estudio preliminar de Adela Cortina y Jesús Conill, pp. LXXXI-LXXXIV.

¹⁴ AA VI: 472-473.

¹⁵ KANT, 2004, p. 293), MP AA XXVII.1: 422-423. La traducción es mía, pero ofrezco también la paginación de la traducción al castellano de 1988. Como es sabido, existen muy pocas diferencias entre las versiones de Kaehler y Collins (vid. KANT, 1988: 11-14).

¹⁶ Sobre la síntesis del bien supremo como un deber de carácter especial vid. GARCÍA FERRER, 2023, pp. 52 ss.

¹⁷ WIKE, 2014 resume esta polémica en su artículo llamando la atención precisamente sobre lo que estamos intentando desarrollar aquí: la existencia en Kant de una serie de deberes que no son como los demás.

¹⁸ AA XXIII: 406-407.

¹⁹ La expresión es como sigue: *Durch die Freundschaft wird die Tugend im kleinen cultivirt*. MP AA XXVII.1:429-430, KANT 1988: 253; KANT 2004: 304.

²⁰ DERRIDA, 1998, p. 288. Sobre las oscilaciones de Kant en cuanto al número máximo de amigos que se debe tener, véase BARON, 2013, p. 368 nota.

²¹ La expresión, como se sabe, es de Juvenal: *rara avis in terris nigroque simillima cygno* (Satirae X 6, 165). Cfr. MARCUCCI, 1999, p. 441. La expresión española *mirlo blanco* tiene un significado parecido y creo que más actual.

²² AA VI: 471.

²³ AA VII: 294.

²⁴ BARON, 2013, pp.370-374) también pone en relación la reserva que caracteriza al ser humano con su insociable sociabilidad.

²⁵ AA XI: 332. Cfr. VELTMAN, 2004, pp. 231-233.

²⁶ Recordemos una de las magistrales descripciones de SLOTERDIJK, 2020, p. 55: “Por medio del concepto de espuma (*Schaum*) describimos aglomeraciones de burbujas en el sentido de nuestras investigaciones microesferológicas anteriores. La expresión significa sistemas o agregados de esferas vecinas en los cuales cada “célula” individual forma un contexto autocompletivo (en lenguaje corriente, un mundo, un lugar), un espacio de sentido íntimo, tensado por resonancias diádicas y pluripolares, un hogar (*Haushalt*) en cada uno de los cuales vibra su propia animación solo experimentable en él y por él.”

²⁷ Sobre los conceptos de época ilustrada, uso público y uso privado de la razón y semilla (*Keim*), nos remitimos al ensayo *Respuesta a la pregunta ¿qué es la lustración?*, en KANT, 2005, pp. 21-33 (AA VIII: 41).

²⁸ DERRIDA, 1998, p. 287. Vid. AA VI: 471.

²⁹ *Ibidem*, 473-474.

³⁰ AA VII §14: 151-153.

³¹ *Ibid.* 153. Cfr. AA MP XXVII.1: 428-428.

³² DERRIDA, 1998, p. 291. María José Callejo ha desarrollado esta conexión entre lo que ella denomina amistad trascendental y política: “lo político es aquella *modulación posible* de la amistad trascendental (aquel modo posible de *ejecutarse* el vínculo de *humanitas* que liga a los hombres en una condición de congéneres) que hace de tal amistad el *principio expreso* de acciones públicas empíricas, conscientemente promovidas y orientadas por la exigencia racional de libertad en condiciones de justicia” (2014, p. 621).

³³ DERRIDA, 1998, p. 302.

³⁴ La terminología es como sigue: *Freundschaft der Bedürfniss, des Geschmacks und der Gesinnung*. MP AA XXVII.1: 424-428, KANT, 2004, p. 296, KANT, 1988, p. 247.

³⁵ SLOTERDIJK, 1998a, pp. 487 ss.

³⁶ SLOTERDIJK, 1998b, p. 287.

³⁷ CICERÓN, 1990, XXIV 76, p. 198.

³⁸ DENIZ MACHÍN, 2013, pp. 87-88.

³⁹ AA XXIII: 410.

⁴⁰ AA VII: 155.

⁴¹ *Ibid.* cfr. 160.

⁴² *Ibid.* 158.

⁴³ *Ibid.* 153.

⁴⁴ AA VI: 469.

⁴⁵ DERRIDA, 1998, p. 292.

⁴⁶ AA VI: 469.

⁴⁷ DERRIDA, 1998, p. 292.

Recibido / Received: 18.03.2023

Aceito / Accepted: 28.05.2023

