

La amistad como experiencia de reconocimiento: comentarios a una sugerencia de Hegel

María del Rosario Acosta López
Universidad de los Andes

“Otros en cambio piensan que los contrarios son amigos, y Heráclito censura al poeta que escribió: *ojala que la discordia desaparezca de entre los dioses y los hombres*, pues no existiría armonía sin los sonidos agudos y los graves.”

Aristóteles. *Ética a Eudemo*. 1235a 25-30

1. Un guiño en la filosofía madura de Hegel

La discusión en torno a la noción de reconocimiento en la filosofía hegeliana, rescatada sobre todo a partir de las interpretaciones ya clásicas de Andreas Wildt y Ludwig Siep¹, y recogida por las reflexiones más recientes de Honneth en *La lucha por el reconocimiento* (y sus elaboraciones posteriores), encuentra su punto más crítico en la insistencia, por parte de la mayoría de los intérpretes, en la pérdida de protagonismo de dicho concepto en la filosofía madura de Hegel. Según esta perspectiva, Hegel comenzaría a renunciar ya desde sus últimos años en Jena, de la mano con la desaparición progresiva del “aristotelismo de sus escritos tempranos”, a una “noción de la intersubjetividad originaria a la vida humana”, sacrificándola por “un sistema basado en una filosofía de la conciencia”².

La crítica queda también recogida por Habermas unos años antes en el *Discurso filosófico de la modernidad*: si el joven Hegel “opera en sus primeros escritos con la fuerza reconciliadora de una razón que no es posible hacer derivar sin más de la subjetividad”, una razón que parece “seguir las huellas de una razón comunicativa”, el

¹ Cf. SIEP, Ludwig. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg. Alber, 1979; y WILDT, Andreas. *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart. Klett-Cotta, 1982.

² HONNETH, Axel. *The Struggle for Recognition*. Cambridge. MIT Press, [1992] 1995, p. 29 y 67 respectivamente.

Hegel maduro abandona este camino a favor de un “concepto de Absoluto” enmarcado enteramente y que encuentra su resolución en una filosofía del sujeto³.

Sin dejar de insistir en la importancia de la *Fenomenología del Espíritu* como referencia fundamental para la “profundización filosófica del fenómeno del reconocimiento”, también Carlos B. Gutiérrez se une a esta perspectiva crítica que encuentra en la filosofía madura hegeliana “una sustitución de la filosofía práctica de la época de Jena [...] por el despliegue sistemático de la dialéctica del espíritu”⁴. Esta dialéctica, explica Gutiérrez con más detalle en otro lugar,

adolesce de la misma primacía de la unidad presupuesta que se da en la lógica reflexiva de la esencia, que hace que el despliegue del movimiento de reconocimiento entre las autoconciencias individuales pierda mucho de su peso, al verse absorbido por la unidad sustancial en la que se realiza la razón. El reconocimiento se fundamenta en una unidad espiritual en la que discurre⁵.

Es por eso que, no importa qué tanto se insista en que el “concepto puro” de mutuo reconocimiento –que Hegel presenta en la *Fenomenología* comenzando el capítulo de la Autoconciencia– debe aún llenarse de todos los diversos contenidos que la conciencia pueda adquirir en su camino de formación a través del Espíritu y sus “mundos” intersubjetivos; este reconocimiento –o, incluso, esta lectura de la *Fenomenología* en su totalidad en “clave del reconocimiento”– quedará inevitablemente envuelto en la lógica de la presuposición de una totalidad. Una totalidad que, a su vez, determinará de antemano el sentido del conocimiento que la autoconciencia realiza de aquello que ella misma es y, más aún, de aquello que ella ya es en sí misma.

El *otro*, señala entonces Gutiérrez, recogiendo a la vez una tradición crítica de un orden muy distinto a la mencionada hasta ahora – y a la que él se refiere como “humanismo hebreo”: Rozensweig, Buber, Lèvinas, Lyotard y Derrida⁶–, corre el peligro

³ HABERMAS, Jürgen. *Discurso filosófico de la modernidad*. Madrid. Taurus, [1985] 1989, p. 44 y 46 respectivamente.

⁴ GUTIÉRREZ, Carlos B. “Tolerancia como desvirtuación del reconocimiento”. En: ALCALÁ CAMPOS, Raúl (compilador). *Reconocimiento y exclusión*. México. Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, 17-34, p. 18.

⁵ GUTIÉRREZ, Carlos B. “La desaparición de *lo otro* a manos de la reflexión”. En: ACOSTA, María del Rosario y DÍAZ, Jorge Aurelio (editores). *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia, 2008, 73-96, p. 89.

⁶ Cf. GUTIÉRREZ, Carlos B. “Tolerancia como desvirtuación del reconocimiento”. *Op. cit.*, p. 16.

de *desaparecer* ante la reflexión, de ser ignorado –y más peligroso aún, de ser violentado, eliminado– en esta presuposición de una totalidad previa y constitutiva de toda posibilidad de alteridad.

Es precisamente con el ánimo de tomarme lo suficientemente en serio esta crítica –que, considero, no puede simplemente “dejarse de lado” en la lectura que se haga hoy de una filosofía como la hegeliana–, y sin el menor ánimo de ofrecer para ella una “refutación”, que me atrevo a escribir este texto: con el pretexto de hablar de la amistad, y precisamente en agradecimiento al profesor Gutiérrez, cuyo trabajo me ha invitado a leer y releer a Hegel para encontrar allí una lectura alternativa a sus críticas. Un texto que sólo busca presentar aquí una posible interpretación de un guiño que encuentro especialmente sugestivo en el Hegel maduro. Un guiño que remite, en todo caso, a una elaboración detallada del concepto de amistad en su filosofía de juventud (dando con ello tal vez razón a las críticas ya mencionadas), pero que podría llegar a sugerir que el Hegel maduro, quien raras veces habla de la amistad, la considera aún una experiencia fundamental de alteridad –quizás incluso por fuera y en los márgenes de esa totalidad que, más que presupuesta, estaría siempre en el proceso (imposible, siempre fallido) de construcción.

Este guiño se refiere a una sugerencia que Hegel hace, apenas de pasada, en los *Principios de la filosofía del derecho*, precisamente en el contexto de una presentación – para efectos de la noción de voluntad como terreno de lo *espiritual*, del derecho⁷– de la misma noción que queda elaborada en términos de “concepto puro” de reconocimiento en la *Fenomenología*. Hegel expone el mismo proceso por el que las autoconciencias, en una especie de movimiento de duplicación, se “*reconocen como reconociéndose mutuamente*”⁸: allí, en dicho movimiento, cada una “en su limitación, en ese otro, está a la vez consigo misma”⁹. Éste es, continúa, el *concepto concreto de libertad*, y

⁷ Cf. HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. En: *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt. Suhrkamp Verlag, 1970. Band 7, §4 p. 45. (*Principios de la filosofía del derecho*. Tr. Juan Luis Vermal. Barcelona. Edhasa, 1988, p. 65). De aquí en adelante FD seguido de la paginación en alemán y, entre paréntesis, la correspondiente en la traducción al español.

⁸ HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. En: *Werke in 20 Bänden. Op. Cit.*, Band 3, p. 146. (*Fenomenología del espíritu*. Tr. Manuel Jiménez Redondo. Valencia. Pre-textos, 2006, p. 289). De aquí en adelante F seguido de la paginación en alemán y, entre paréntesis, la correspondiente en la traducción al español.

⁹ FD §7, p. 56 (74).

esta libertad la tenemos ya en la forma del sentimiento, por ejemplo, en la amistad y en el amor. En estos casos el hombre no está unilateralmente dentro de sí, sino que se limita gustoso en relación con otro, pero en esta limitación se sabe como sí mismo. En la determinación el hombre no debe sentirse determinado, sino que sólo al considerar al otro como otro se tiene el sentimiento de sí mismo.¹⁰

La amistad aparece aquí como el ejemplo que escoge Hegel para hacer referencia a una experiencia concreta de reconocimiento y, por lo tanto, en todo caso, de alteridad. También aparece aquí como ejemplo el amor. El amor, no obstante, será recogido nuevamente a lo largo de los *Principios de la filosofía del derecho* como el tipo de relación característica de la familia. Hegel es consciente, como lo señala también Gutiérrez, que “si bien el otorgamiento recíproco de un espacio de libertad individual explica la formación de la conciencia subjetiva de derecho, no alcanza él a explicar por completo la autocomprensión positiva que de sí tienen las personas libres”¹¹. Es por eso, continúa, que al reconocimiento en el plano legal, de la sociedad civil, “Hegel añadiera las otras dos formas de reconocimiento mutuo, de índole y alcance bien diferentes: el amor, que con su entrega absoluta hace posible la seguridad afectiva del cuidado en el mutuo reconocer”, y “la eticidad, que permite a los individuos desplegar solidaridad y lealtad en el mutuo valorarse según cualidades y capacidades constitutivas de comunidades concretas”¹². Pero, ¿qué sucede entonces con la amistad? ¿Qué significa que Hegel la haya mencionado, como de paso, junto a la experiencia del amor (familiar)? ¿Cómo entender esa experiencia que, sin ser una entrega absoluta –y presuponer con ello un abandono completo de la particularidad en la unidad de la relación–, tampoco puede inscribirse sin más en el plano de la eticidad –donde la totalidad de la comunidad es la que precede la creación de los vínculos–? ¿Hay también una unidad presupuesta y constitutiva previa a la relación de amistad o resultante de ésta?

¹⁰ *Ídem.* Hegel también vuelve a mencionar a la amistad, en el mismo contexto, pero en un papel mucho menos protagónico, en la presentación que hace del concepto de reconocimiento como *autoconciencia universal* (“como saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo”) en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §436. En la Observación del párrafo dice Hegel que esta autoconciencia es “la sustancia de toda espiritualidad esencial, de la familia, de la patria, del Estado ... de todas las virtudes, del amor, de la amistad, de la valentía, del honor y de la fama”. HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. En: *Werke in 20 Bänden. Op. Cit.*, Band 10, p. 225 (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Tr. Ramón Valls Plana. Madrid. Alianza Editorial, 1997, p. 481).

¹¹ GUTIÉRREZ, Carlos B. “Tolerancia como desvirtuación del reconocimiento”. *Op. cit.*, p. 17.

¹² *Ídem.*

No es mucho lo que Hegel dice acerca de la amistad en sus escritos de madurez. No pretendo tampoco sugerir que su mención –como de pasada- en el fragmento de la filosofía del derecho proporcione un elemento clave para releer la estructura del reconocimiento *al margen* de la unidad supuesta por la totalidad ética. Mi intención es mucho más modesta. Propongo simplemente rastrear unos pocos lugares en donde Hegel habla de la amistad, para mostrar que si, en efecto, ésta es, entre otras muchas, una experiencia ejemplar de reconocimiento para Hegel, y si conserva (presumiblemente) elementos pre-sistemáticos de su filosofía de juventud, se tiene al menos un guiño –entre muchos otros posibles que permanecen en la reflexión madura hegeliana– que señala la presencia de esa preocupación, hoy en día ineludible, por la alteridad; una presencia que, si no definitiva, al menos sí se mostraría para Hegel como constitutiva de la libertad.

No se trata, por tanto, de defender a Hegel frente a las críticas dirigidas contra el afán del sistema. Se trata más bien de tomar sus propias palabras en serio, de “penetrar y comprender” las posibilidades mismas de sus reflexiones y de intentar apropiarse de aquello que sus escritos tienen que decir aún hoy, en un mundo donde la experiencia de la diferencia, de la alteridad –que da título al presente libro– no sólo se vuelve fundamental, sino que debería ser la responsabilidad de todo pensamiento. Pensar a Hegel pensando la diferencia. Un Hegel consciente de la necesidad de relacionarse con el otro en el plano de un intento siempre fallido por comprender enteramente al otro, comprenderlo en toda su alteridad. Un Hegel que quizás encuentra esta posibilidad, realizada una y otra vez “en la forma del sentimiento”, en la experiencia de la amistad.

2. La amistad como perdón y destino: la experiencia de la finitud

“No hay un límite exacto hasta el cual sea posible la amistad, pues pueden desaparecer muchas cosas y la amistad permanecer; pero cuando la distancia es muy grande, como la de la divinidad, no es posible la amistad.”

Aristóteles. *Ética a Nicómaco* VIII 1159a 4-7

El *Espíritu del Cristianismo y su destino*, cuya versión final data de los años 1798 a 1800, es uno de los pocos textos en los que Hegel menciona en más de una ocasión la noción de *amistad*. Si bien no se encuentra allí nunca una elaboración detallada del concepto, el contexto en el que utiliza el término y la simbología que lo rodea pueden tomarse como punto de partida para dar algunas luces sobre aquello en lo que está pensando Hegel cuando habla del tipo de amor característico de la amistad.

Sería muy difícil –si no imposible– tratar de dar cuenta de un texto tan complejo en unas pocas líneas. Incluso quien se enfrenta al *Espíritu del Cristianismo* por primera vez y de una manera desprevenida puede darse cuenta de que allí Hegel está ya llevando a cabo una serie de reflexiones que desarrollará en sus textos posteriores, incluyendo algunos textos de madurez (sobre todo en la *Fenomenología* y la *Filosofía del derecho*). No sólo está allí en desarrollo una noción cada vez más compleja de historia y, por lo tanto, de *espíritu*¹³, sino que se encuentra ya en gestación –bajo las nociones de destino y tragedia– la lógica de lo que será más adelante el movimiento y el pensamiento dialécticos¹⁴. Lo que sigue a continuación no es, pues, más que un recorrido lleno de saltos por el texto, a través del que busco sólo aquellos lugares en donde aparecen –siempre en un contexto un tanto enigmático– las pocas menciones a la amistad. Intentaré dar alguna luz sobre estas menciones a partir de una lectura que sugiere que, en la reflexión hegeliana, la amistad parece quedar impregnada de un tinte anti-sistemático; o, al menos, de una tendencia a quedarse en el margen de aquella totalidad *con la que* la conciencia, y *en la que* la conciencia busca reconciliarse¹⁵.

¹³ Esto lo ha mostrado particularmente bien Hyppolite en su análisis del texto en: HYPOLITE, Jean. *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. París. Éditions du Seuil, 1983.

¹⁴ He tratado de mostrar algo de esto en otros lugares. Cf. ACOSTA, María del Rosario. “Tragedia, política e historia: una lectura de la filosofía hegeliana de juventud”. En: ACOSTA, María del Rosario y DÍAZ, Jorge Aurelio. *Op. cit.*, pp. 167-196.

¹⁵ Hago esto con la conciencia –no sobra decirlo– de que la lógica de la “reconciliación” que está puesta en juego y predomina en el *Espíritu del Cristianismo* es ya un preámbulo de la lógica de la totalidad que impregnará los escritos de madurez: el espíritu que sana sus heridas, la vida que comprende que toda ruptura no es más que una ruptura dentro de sí misma, el movimiento del destino que se describe como el proceso mediante el que lo otro se descubre como “lo otro de sí mismo”; todos estos son elementos que caracterizan la reflexión hegeliana en el texto y enmarcan también la noción de amistad. Sin embargo, el intento del presente ensayo es mostrar que, en medio de esta lógica predominante, hay también rasgos de una preocupación por no comprender, al menos no enteramente, al otro (a lo otro) como algo dado, presupuesto, inserto en una unidad ya establecida y que rige todo movimiento de lo real.

Antes que nada, es necesario mencionar que la noción de amistad irá relacionada con el contexto del “espíritu del pueblo cristiano”: con el tipo de relación que se establece allí, especialmente a partir de la figura del perdón, con lo sagrado como lo divino “entre nosotros”¹⁶. Esto, a su vez, aparece estrechamente relacionado con lo que Hegel denomina la *vida*, la cual guarda relación con la imagen de un mundo que se presenta esencialmente como mundo compartido, como comunidad. Todo esto en oposición a la descripción que ha ofrecido Hegel en la primera parte del texto del “espíritu del Judaísmo”, en donde “lo sagrado estaba fuera de ellos, sin ser visto ni ser sentido”¹⁷:

El mundo entero, que les estaba radicalmente opuesto, tenía que ser sostenido por un Dios completamente ajeno al mundo [...] Era también este Dios quien sostenía la existencia del otro ser opuesto al mundo entero, Abraham, quien no hubiera podido existir tampoco por sí mismo. Es únicamente por intermedio de este Dios como Abraham entró en relación mediata con el mundo, en la única forma de relación que le era posible¹⁸.

El destino que le hereda Abraham a su pueblo es el de ser “tanto en la tierra, como entre los hombres, siempre un extraño”¹⁹. Toda relación con lo sagrado, que por su extrañeza se transforma en destino, es infinita, “un poder infinito que ellos se opusieron como algo inconciliable”²⁰. Así también, dice Hegel, lo es entonces toda relación con el mundo, con los otros. No hay aquí reconciliación posible, no hay aquí amor ni belleza (tampoco amistad); sólo sublimidad, podría agregarse: sólo una divinidad absolutamente otra con la que es imposible toda *relación* (toda unidad)²¹.

¹⁶ Que no deja de recordar el final del capítulo del Espíritu en la *Fenomenología*, con el que tendrá, por lo demás, una estrecha relación, como se sugerirá más adelante en el presente texto. Cf. FE, p. 393 (777): “el sí reconciliador [del perdón] [...] es la existencia de un *yo* extendido en dualidad [...] se trata de Dios apareciente en medio de ellos”.

¹⁷ HEGEL, G.W.F. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. En: *Werke in 20 Bänden. Op. Cit.*, Band 1, p. 284. (*Espíritu del Cristianismo y su destino*. Tr. José María Ripalda. México. FCE, 1998, p. 293). De aquí en adelante EC seguido de la paginación en alemán y, entre paréntesis, la correspondiente en la traducción al español.

¹⁸ EC, p. 278 (288-9).

¹⁹ *Idem*.

²⁰ EC, p. 292 (298).

²¹ Para Hegel, esta relación imposible con lo absolutamente otro, que es Dios, termina produciendo, como consecuencia, una relación de necesaria *dominación* con el mundo, y, por consiguiente, con los otros. Cf. EC 279 (289). Todo lo contrario a lo que resulta de un pensamiento como el de Lèvinas. Para Lèvinas, es solamente gracias a esta absoluta alteridad que el otro cualquier otro –no sólo Dios– no corre el peligro de ser violentado. A pesar de esta divergencia, es interesante ver cómo Hegel coincide, en las descripciones de lo que él llama el espíritu del judaísmo, con muchas de las afirmaciones que el pensamiento hebreo del s. XX opondrá como la única alternativa crítica al pensamiento sistemático de la filosofía moderna.

Es inevitable pensar aquí en las palabras de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, palabras que Derrida recoge en *Politiques de l'amitié* para recordar el carácter paradójico de la amistad: sólo es posible la amistad en el contexto de la finitud, de lo humano²². Se puede desear todo lo mejor para los amigos, excepto que “sean dioses, puesto que entonces ya no serán amigos suyos”²³ “Si, pues, se dice, con razón, que el amigo desea el bien del amigo por causa de éste, éste deberá permanecer tal cual es; y deseará los mayores bienes para él mientras siga siendo hombre”²⁴.

También para Hegel –aunque, hay que decirlo, probablemente en un sentido muy distinto al que destaca Derrida²⁵– la amistad aparecerá en el contexto de la finitud: cuando el destino no se presenta como algo absolutamente inconciliable, porque ya no es ese Dios distante y absolutamente otro del judaísmo que impide toda posible relación. Es cierto que allí, en esa alteridad absoluta en la que Hegel encuentra imposible la eticidad (la comunidad), se encuentran ya los esbozos de lo que será la crítica contundente a la filosofía hegeliana en el siglo pasado. Y es cierto entonces que si el concepto de amistad se desarrolla por fuera de esa alteridad absoluta característica del judaísmo, será difícil mostrar que escapa a la crítica formulada posteriormente por éste. Pero lo interesante, a la vez, es ver cómo la noción de amistad no aparece en el *Espíritu del Cristianismo* –al menos, no solamente– junto con una lógica de una totalidad que lo abarca todo, de una divinidad que en su inmanencia todo lo reconcilia, sino precisamente allí donde se hacen evidentes los límites, los quiebres de una totalidad que no puede ser más que humana, y, por tanto, siempre dolorosa, siempre fallida.

La amistad aparece en el contexto del amor característico de la comunidad cristiana²⁶: la comunidad instaurada por las relaciones de afecto que Jesús opone, por un lado, a aquellas de legalidad externa características del judaísmo y, por el otro, al deber vacío (contradictorio para Hegel en su vacuidad y su carácter de imperativo práctico) de la moral kantiana: “Un nuevo mandamiento os doy, el de amaros entre vosotros; en eso se

²² DERRIDA, Jacques. *Politiques de l'amitié*. París. Galilée, 1994, p. 249ss.

²³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid. Gredos, 1995, 1159a 6-7, p. 335.

²⁴ *Ibidem*, 1159a 9-11, p. 335.

²⁵ Sobre esto diré algo más en la tercera sección del presente escrito.

²⁶ Hegel es claro en distinguir este amor, que pone en relación con la amistad, del “amor de los amantes”, es decir, de esa entrega absoluta donde el otro desaparece en la unidad del “máximo ardor” (EC, p. 367 (342)). El afecto de la amistad es distinto, como se verá: implica el reconocimiento del otro en sus límites, en la imposibilidad de abarcarlo por completo o hacerlo desaparecer.

reconocerá que sois mis amigos”²⁷. Un amor, aclara Hegel, que “no es un universal que se oponga a toda particularidad, no es una unidad del concepto, sino unión del espíritu”²⁸. Y esto significa, en dicho contexto: una unión que sólo puede vivirse en el *acto* mismo de estar juntos, en el “sentimiento de la amistad misma”²⁹. El amor a los amigos, el amor de los amigos, es siempre el amor hacia un otro, hacia éste en particular, hacia aquel que conozco, que tiene rostro: “Un ente pensado no puede ser algo amado”³⁰. Por eso las relaciones de amistad no pueden ser un deber, algo impuesto, o, peor aún, “una dominación sobre algo que le sea ajeno”³¹. No contemplan ni son contempladas por concepto alguno; no pueden ser universalizables ni *pensadas*, no son abarcables ni siquiera por la palabra:

Es una especie de deshonor para el amor que él mismo sea mandado, que él, como algo viviente, un espíritu, sea llamado por un nombre. Nombrarlo significa reflexionar sobre él y su nombre o su pronunciación no es espíritu, no es su esencia, sino algo opuesto a ésta.³²

La amistad ocurre allí donde el otro no puede ser ni siquiera nombrado: ni pensado, ni presupuesto. Y por ello, quizás, tampoco comprendido. Al menos nunca del todo. Por eso la relación entre los amigos no es la relación externa del deber –mediada por la ley–, pero tampoco la relación que desaparece –como relación– en los amantes –aquella que se queda exclusivamente en la unidad de lo subjetivo y deja al mundo intacto³³–. La relación con el amigo es más bien la del “respeto afectuoso [Schonung]”, dice Hegel: “aquella que hace que un amigo se limite, en diferencias sin importancia, frente a aquel con quien se siente unido en el corazón”³⁴. El limitarse gustoso frente al otro –como lo repetirá Hegel años más tarde en los *Principios de la Filosofía del Derecho*–, el dejarlo ser: el ser capaz de “percibir toda la armonía y la disonancia de su ser, de reconocer sus límites y su destino”³⁵. La amistad como un tipo particular de reconocimiento –aunque

²⁷ EC, p. 361 (337).

²⁸ EC, p. 362 (338).

²⁹ EC, p. 364 (339).

³⁰ EC, p. 361 (338).

³¹ EC, p. 361 (338).

³² EC, p. 361 (338).

³³ EC, p. 367 (342).

³⁴ EC, p. 316 (305).

³⁵ EC, p. 306 (276).

Hegel aún no esté pensando en estos términos— donde el otro aparece en toda su enigmática contradicción. Y esto es lo que Hegel llama, en el texto, “perdonar a otros”³⁶.

Cobra entonces sentido el que la amistad, a lo largo del texto, también aparezca en aquellos lugares donde se pretende explicar el *movimiento del destino*, el cual termina equiparándose para Hegel, en el caso del cristianismo, precisamente con aquel *movimiento del perdón*. Así como en el caso del destino judío no hay *reconciliación trágica* —y para el joven Hegel esto significa *reconciliación absoluta*, superación como comprensión unificadora de todas las oposiciones³⁷—, tampoco sucede así en el caso del cristianismo. Si hay reconciliación —como perdón—, ésta se da precisamente en el contexto de la imposibilidad de comprender el destino suscitado —esto es, en el reconocimiento de su inevitabilidad. Por eso “el más desgraciado de los destinos”, el destino de Jesús, es su intento de “elevarse por encima de todo destino”³⁸, su intento de evadirlo, de evitar toda culpa. No hay acción inocente —dirá después Hegel, en un contexto similar, en la *Fenomenología*³⁹— porque todo actuar hiere a la realidad, en tanto que la transforma, una y otra vez, en algo que debemos volver a comprender. Esto no significa otra cosa sino que el “dominio del destino” es la contingencia de los asuntos humanos, “la multiplicad de la vida”, que no respeta leyes ni se agota en conceptos, que llega a presentarse como “la culpa más sublime de todas, la culpa de la inocencia”⁴⁰.

El perdón, como el destino, se da precisamente en el contexto de la conciencia de la finitud —y, si se quiere, como única experiencia posible de esta conciencia: la conciencia de los límites de toda comprensión de lo real, de toda comprensión del otro, y con ella, de toda comprensión última de mí mismo: “El perdón de las faltas, la disposición de

³⁶ EC, p. 305 (276).

³⁷ “La gran tragedia del pueblo judío no es una tragedia griega; no puede suscitar temor ni compasión [...] sino horror” EC, p. 296 (302). La imagen de la tragedia por excelencia para el Hegel joven son *Las Euménides* de Esquilo, donde la tragedia concluye con la restauración del orden quebrantado por el crimen de Orestes y el mutuo sometimiento de las fuerzas en lucha a la unidad reestablecida por la sentencia de Atenea. Cf. ACOSTA, María del Rosario. *Op. cit.*, p.168-171.

³⁸ EC, p. 350 (328).

³⁹ FE (567). El contexto es el análisis de “la eticidad verdadera”, de *Antígona*, que en el *Espíritu del Cristianismo* aparece citada por primera vez (cf. EC, 346 (325)). Llama la atención que el capítulo completo del Espíritu, en la *Fenomenología*, esté enmarcado justamente entre estas dos imágenes que componen el momento del pueblo cristiano en el *Espíritu del Cristianismo*: la figura del destino (de la culpa de la inocencia, de la tragedia profunda suscitada por toda acción ética) y la figura del perdón (que parecería sugerir, entonces, que al final la única comprensión posible es este acoger lo incomprensible, acogerse en lo que siempre está siendo comprendido).

⁴⁰ EC, p. 346 (325).

reconciliarse con los otros es, pues, para Jesús, la condición expresa para el perdón de las propias faltas, para la cancelación del destino hostil”⁴¹.

Por ello, dice Hegel, “es solamente a través del amor [de esa amistad del cristianismo] que se quiebra el poder de la objetividad”⁴²: frente a lo objetivo, que para el joven Hegel significa lo muerto, lo positivo, lo dado, la amistad se extiende en su afecto, -en su *respeto afectuoso*-, no como violencia ni como dominación, sino como apertura a eso otro que no acaba de comprenderse. Así es como queda descrito el tipo de movimiento suscitado por el destino –recordando, nuevamente, la noción de reconocimiento descrita en la *Filosofía del derecho*–: “esta reconciliación no es ni la destrucción o la opresión de algo ajeno, ni una contradicción entre la conciencia de sí y la esperada imagen diferente de uno mismo en la conciencia de otro”⁴³. Es, más bien, el “saludar a la vida” –que abarca al otro, como a mí mismo, a toda esa multiplicidad inabarcable por cualquier concepto– “como se saluda a un amigo desde lo profundo del alma”⁴⁴.

Podría así pensarse que la amistad se presenta en el *Espíritu del Cristianismo* como uno de esos conceptos “inconcebibles” de los que hablará Hegel, unos años más adelante, en su ensayo sobre la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*: ante una realidad que no encuentra pausa, que no encuentra posibilidades de ser fijada en conceptos, es necesario “crear conceptos inconcebibles”, conceptos que sean capaces de moverse con esa realidad que siempre se encuentra en proceso de interpretación. Pero la amistad, a diferencia de lo que sucederá con ese concepto móvil posteriormente elaborado en la *Ciencia de la lógica*, se rehúsa a abarcar, sin más, el movimiento de lo real. Anuncia más bien, en su enigmática relación con el destino, una reconciliación a la que, ante lo incomprensible, no le queda otra cosa que perdonar. Una reconciliación entonces que encuentra lo absoluto, no en la unidad que finalmente presupone y abarca la totalidad de las relaciones, sino en el reconocimiento que procede de la conciencia de que “no cabe un saber absoluto de formulación definitiva, un saber que no requiera el

⁴¹ EC, p. 350 (329).

⁴² EC, p. 362 (338).

⁴³ EC, p. 345 (324).

⁴⁴ EC, p. 345 (324).

reconocimiento de su parcialidad en sus confrontaciones intersubjetivas y en procesos de experiencia esencialmente abiertos”⁴⁵.

La amistad leída en estos términos –que no son, hay que decirlo, los más evidentes en la lectura de Hegel– equivale a la amistad como reconocimiento siempre inacabado del otro, de lo otro. “De lo que se trata –dice Gutiérrez– es de reconocer la radical e inconmensurable singularidad del otro y de recuperar un sentido de pluralidad que desafíe cualquier fácil reconciliación total. Hay que aprender a vivir en esta inestabilidad”⁴⁶. Quizás la amistad en Hegel sea una sugerencia de esta apertura a lo siempre necesariamente otro; quizás la lectura de Hegel a partir de esta noción pueda comenzar a sugerir que en sus reflexiones sea posible ese mismo descubrimiento que debe venir, según Derrida, con todo pensamiento de la amistad:

La amistad por excelencia no puede ser otra cosa que humana, pero sobre todo, y al mismo tiempo, no hay para el hombre un pensamiento que no sea pensamiento del otro y pensamiento del otro como pensamiento de lo mortal. Siguiendo la misma lógica, no hay pensamiento, no hay ser pensante –si se acepta al menos que el pensamiento debe ser pensamiento del otro– sino en la amistad.⁴⁷

3. La despedida y la muerte

“El amigo quiere ser, como dice el proverbio, ‘otro Heracles’, otro yo. Sin embargo, existe una separación y es difícil que surja la unidad. [...] Con todo, el amigo desea existir como un yo separado.” (Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. VII 1245a 30-35)

Pero la finitud que atraviesa la relación de amistad no es sólo un terreno común en el que ocurre el encuentro. La finitud atraviesa también desde el principio, como un abismo,

⁴⁵ HEYMANN, Ezra. “La crítica de la visión moral del mundo”. *Ideas y Valores*. Volumen LVI, número 133, Abril de 2007, pp. 79-93; p. 92.

⁴⁶ GUTIÉRREZ, Carlos B. “El Hegel de Gadamer”. En: GIUSTI, Miguel (editor). *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 189-199 ; p. 199.

⁴⁷ La traducción es mía : « L’amitié par excellence ne peut être qu’humaine mais surtout, et du même coup, il n’y a pour l’homme de pensée que pour autant qu’elle est pensée de l’autre et pensée de l’autre comme pensée du mortel. Dans la même logique, il n’y a de pensée, il n’y a d’être pensant, si du moins la pensée doit être pensée de l’autre, que dans la amitié. » DERRIDA, Jacques. *Op. cit.*, p. 252.

toda posibilidad de comunicación –y es allí, en ese abismo, donde se lleva a cabo ese encuentro siempre interrumpido con el otro que llamamos amistad. Recuerdo aquí las palabras de Blanchot:

La amistad, esa relación sin dependencia, sin episodio y donde, no obstante, cabe toda la sencillez de la vida, pasa por el reconocimiento de la extrañeza común que no nos permite hablar de nuestros amigos sino sólo hablarles, no hacer de ellos un tema de conversación (o de artículos), sino el movimiento del acuerdo del que, hablándonos, reservan, incluso en la mayor familiaridad, la distancia infinita, esa separación fundamental a partir de la cual lo que separa se convierte en relación.⁴⁸

Para Blanchot, sin embargo, esa finitud, que no es otra cosa que la muerte, representa en su ocurrencia el final necesario de la amistad (“no debemos, con artificios, fingir que proseguimos un diálogo”⁴⁹). La aceptación dolorosa de la inevitabilidad del olvido parece ser la última fidelidad posible para el amigo⁵⁰. Para Hegel, por el contrario, como para Derrida; o mejor, para un Hegel que leo ahora atravesado por las palabras de Derrida, la muerte –la despedida, la interrupción de la palabra del amigo, que para Blanchot implica la desaparición a la vez de aquel silencio que hacía posible la relación– es el punto de partida de toda posibilidad de amistad.

“Hay una ley inflexible –dice Derrida en su texto para Gadamer, ese texto que es a la vez la puesta en escena de lo que allí se dice: la continuación del diálogo con el amigo que ya no está⁵¹– “uno de dos amigos siempre verá al otro morir”⁵². La experiencia de la amistad se sostiene sobre esta melancolía: “sobre la certeza triste e

⁴⁸ BLANCHOT, Maurice. *La amistad*. Tr. J.A. Doval Liz. Madrid. Editorial Trotta, 2007, p. 266. Ésta, claro, es la cita más evidente de todo el libro de Blanchot. Pero, si quieren tomarse en serio sus palabras, habría que leer siempre a Blanchot pensando en esto: en cómo la literatura es de alguna manera esa amistad nunca concluida, un arte de enmudecer que reclama siempre, sin embargo, la posibilidad del diálogo. La amistad no es, por tanto, un tema ni mucho menos, sino el punto de partida –como para Derrida– de todo posible pensamiento, de toda tematización.

⁴⁹ *Ídem*.

⁵⁰ Habría que preguntarse si, ante la pérdida de un amigo, es más doloroso aceptar el olvido que luchar contra la desaparición de su recuerdo. Habría que preguntarse, quizás, si no podemos sino movernos entre una y otra alternativas, porque el dolor, a la larga, no puede ser nunca “menos doloroso”, y lo que duele nunca puede quedar descrito ni por el recuerdo ni por el olvido, sino por la pérdida absoluta del otro, que no es otra cosa que la pérdida absoluta del mundo, como dice Derrida.

⁵¹ Tal vez en ninguna otra parte como aquí deja Derrida hablar a Gadamer a través de sus propias palabras: desde el principio Derrida le ha dado lugar a la palabra del otro con la noción misma de diálogo, desarrollada en el texto a partir del verso de Celan. Cf. DERRIDA, Jacques. “Rams. Uninterrupted Dialogue –Between Two Infinities, the Poem”. En: *Sovereignties in Question. The Poetics of Paul Celan*. New York. Fordham University Press, 2005, pp. 135-163.

⁵² *Íbidem*, p. 139.

invasiva: un día la muerte llegará a separarnos”⁵³. Sólo por esto es que la amistad surge como un lazo ético, en el compromiso que implica desde el primer encuentro⁵⁴: “uno de los dos *deberá* permanecer solo. Ambos lo sabíamos desde el principio. Uno de los dos *deberá* haber quedado destinado, desde el principio, a traer consigo [...] el mundo del otro”⁵⁵.

“El “debes amar” es lo único que se puede decir”, dice Hegel en el *Espíritu del cristianismo* “pues el amor en sí mismo no expresa ningún deber”⁵⁶. El mandato ético de la amistad –el único posible, tal vez, porque no es impuesto–, atravesado por la certeza, desde el principio, de la despedida. Así también relata Hegel el acto supremo de amistad de Jesús con sus amigos: la cena de despedida. “La despedida entre Jesús y sus amigos tuvo la forma de un convite de amor [...] Esta cena que Jesús comparte con sus discípulos es ya de por sí el acto de amistad”⁵⁷. Es incluso en su ausencia, como se sabe, que sus amigos podrán expresar la amistad con el maestro: y por eso es la despedida misma la que media el acto por el que Jesús les declara su amistad.

Una imagen similar será utilizada en las *Lecciones sobre estética*, donde Hegel utiliza como ejemplo de la “más bella amistad entre los Antiguos”, aquella entre Orestes y Píldes⁵⁸. A diferencia de la amistad más juvenil, dice Hegel, en la que los amigos consideran inaceptable cualquier separación, “cuando los amigos se alían entre sí y se asocian tan estrechamente en un designio, que toda empresa de uno se convierte, al mismo tiempo, en empresa de otro”, las relaciones de amistad entre los adultos “siguen para sí su camino y no se dejan conducir a tan firme comunidad con otro que uno no pueda llevar a cabo nada sin el otro. ...”⁵⁹. Es el paso de la una a la otra, podría decirse, el que marca la prueba de amistad entre Orestes y Píldes: cuando el último acepta que no puede morir con ni por su amigo, que debe sobrevivirlo y llevar consigo el mensaje del

⁵³ *Ídem*.

⁵⁴ “La discusión que entabla Derrida acerca de lo que significa “*tragen*” en el verso de Celan –esta palabra que dice lo que yo *debo* hacer por ti (debo “traerte conmigo”) –me parece apuntar al aspecto clave de la vida ética (es, como Derrida mismo lo menciona, “la ética misma”)”. SCHMIDT, Dennis. „Of Birth, Death, and Unfinished Conversations“. Conferencia dictada en Freiburg, Julio de 2008 (inédito).

⁵⁵ *Íbidem*, p. 140

⁵⁶ EC, p. 362 (338)

⁵⁷ EC, p. 363-4 (339).

⁵⁸ HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Ästhetik*. En: *Werke in 20 Bänden. Op. Cit.*, Band 14, p. 189. (*Lecciones sobre la estética*. Tr. Alfredo Brotóns Muñoz. Madrid. Akal, 1989, p. 418).

⁵⁹ *Ídem*.

amigo muerto. El signo de la amistad es esta interrupción siempre posible, “los [amigos] adultos se encuentran y vuelven a separarse”⁶⁰. El valor de la amistad está justamente en esta posibilidad de separación. Sólo para ellos tendrá sentido la despedida, la espera.

La amistad es como ese “anillo que dos amigos rompen al despedirse, guardando cada uno de ellos un pedazo del mismo”⁶¹. Un espectador externo, continúa Hegel, nunca entenderá su significado, “el carácter místico de los trozos”⁶². Cada amistad se comprende en el abismo que constituye ésa y solo esa relación. Sólo el amigo comprende la ausencia, el silencio, la palabra ausente. Sólo el otro puede darle sentido a tal relación abismal. La amistad es esa interrupción permanente que no puede comprenderse desde afuera, que se lleva consigo, en el llevar del amigo, de su muerte, del otro siempre en tanto que interrumpidamente otro.

Es cierto que la filosofía hegeliana, sobre todo la madura, parece más bien evitar ese abismo: evitar todo silencio que conduce a pensar la posibilidad enteramente otra, no comprendida. Sin embargo, es Hegel también quien señala, una y otra vez, que la muerte es estar solo consigo mismo, que el peor de los infiernos, “así como encontramos en los poetas, que conocen lo que es eterno y condenado” es “estar atado eternamente al acto subjetivo, el estar solos con lo que nos es más propio y contemplarlo eternamente”⁶³. Porque ningún Absoluto se basta a sí mismo. Porque incluso los dioses, diría Hölderlin, necesitan a los hombres para que sufran por ellos.

⁶⁰ *Ídem.*

⁶¹ EC, p. 364 (340).

⁶² *Ídem.*

⁶³ HEGEL, G.W.F. *Glauben und Wissen*. En: *Werke in 20 Bänden. Op. Cit.*, Band 2, p. 386. (*Creer y saber*. Tr. Jorge Aurelio Día. Bogotá. Norma, 1994, p. 137).