

La amistad (notas para una comunidad de saber)

Emmanuel Taub

*“La amistad, esa relación sin dependencia,
sin episodio y donde, no obstante, cabe toda la sencillez de la vida...”*

Maurice Blanchot.

I.

En 1932, Walter Benjamin reúne con el título *El soñador en sus autorretratos* una serie de sueños que nunca llegaría a publicar como una colección en sí misma. Es en esa serie – publicada posteriormente como parte de su obra completa–en donde describe un sueño llamado “El sabio”. Allí relata una visión de sí mismo en la que se encontraba adquiriendo, en uno de los grandes almacenes Wertheim, un juguete que era una cajita que poseía figuras de madera semejantes a los animales “que iban en el Arca de Noé”¹. La caja estaba construida con diferentes planchas en las que distintos elementos, que son el centro del relato, iban apareciendo a la vista de Benjamin. Pero lo que nos interesa resaltar del relato del sueño no son los diferentes niveles de madera que conmovieron al autor hasta el punto de adquirirlo a pesar de su elevado precio, sino, por el contrario, la manera en la que Benjamin continúa el relato del sueño luego de comprar el irresistible juguete. Sin poder escapar a la belleza de aquella caja, dice a continuación que su único deseo después de tenerla era mostrársela a sus amigos:

Luego, a la tarde, se lo quiero enseñar a mis amigo. Pero en Berlín hay disturbios. La multitud amenaza con asaltar el café en el que nos hemos reunido; entonces recorremos mentalmente los demás cafés, pero no hay ninguno que parezca seguro. De modo que nos vamos al desierto. Ahí es de noche; montamos las tiendas; muy cerca de ellas hay unos leones. No he

¹ Benjamin, Walter. *Imágenes que piensan*, en *Obras: libro IV / vol. I*, edición de Tillman Rexroth, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid: Abada Editores, 2010, p. 373.

olvidado mi joya; se la quiero enseñar a mis amigos, pase lo que pase. Pero la ocasión no se presenta².

Como observamos, es el desierto en el sueño de Benjamin el símbolo de un salirse de la multitud amenazante de la ciudad, Berlín, ante el peligro latente de esa misma multitud, y también es el lugar de la amenaza de los leones que se encuentran tendidos cerca de las tiendas. Benjamin, a pesar de los peligros y de la huida, insiste en la necesidad de compartir lo recién adquirido con sus amigos. Aquellos en los que ha depositado la confianza para partir de la ciudad hacia el desierto. Desierto que es, al mismo tiempo, la metáfora de la errancia y de la constitución del pueblo judío.

Es interesante esta doble insistencia en el relato del sueño en el que la centralidad del mostrar, como un abrirse, se encuentra depositado en sus amigos, a los que le quiere enseñar, “pase lo que pase” su joya, su juguete, su nuevo tesoro. Lo importante del relato es entonces que a medida que avanza la narración, el tesoro se corre del rol protagónico y le deja, poco a poco, ese espacio a la insistencia en poder enseñar el juguete: en poder mostrarlo a esos otros que son sus amigos. Siguiendo por este camino, Benjamin nos parece señalar que el sentido mismo de conservar aquel juguete es el de develar su existencia a esos amigos a quienes incluso lleva de Berlín al desierto para poder encontrar la tranquilidad de hacerlo. Es más, el sueño finaliza con la insistencia y el fracaso de enseñarlo ya que esa ocasión nunca se presentó. Es por ello que debemos preguntarnos: ¿tiene sentido la existencia del juguete si ese otro amigo no puede apreciarlo, o recibirlo?

Como una primera respuesta podríamos decir que no. Si fuera de otro modo no habría necesidad de cambiar, mentalmente, de cafés y, menos aún, de partir hacia el desierto (aquél irse que tanto se asemeja a la acción de partir que el propio Abraham inaugura al escuchar el “*lej lejá*” de Dios o, también, el propio Moisés al partir junto a los hijos de Israel hacia la tierra de la promesa). En el desierto, en su soledad y entre sus peligros, como pueden ser por ejemplo los leones que amenazan a Benjamin en su sueño, se halla la posibilidad de mostrar aquello preciado y compartirlo con los amigos, solamente con ellos. En ese alejarse, que sin embargo constituye la metáfora de un acercarse a ese otro cercano que me recibe con su amistad, en el mostrarse como develamiento, se eleva la dimensión de un compartir con relación a otro que por sí mismo no significa nada sino por su condición de amigo. Y,

² Ib.

en el sentido bejaminiano, de un cercano y necesario para salirse de la mismidad del uno que adquiere algo. Esos otros amigos, entonces, podemos suponer que son personas que no son extrañas sino, por el contrario, que en su condición de amistad se vuelven lo necesario para completar la falta de uno. Es la posibilidad misma de abrirse al otro de tal manera que sea necesario salirse, partir, de la ciudad, del hogar y hasta en la misma radicalidad de salir-se del lugar de la cotidianidad de la reunión (los cafés), para poder enseñarle aquel objeto preciado que es, además, objeto de lo que se desea compartir. Es el amigo así la potencia del que recibe en mi apertura no sólo el secreto de lo adquirido, sino en el develarse de mi amistad. Una amistad que por su parte se dirige al encuentro con la suya, que también debe estar abierta a recibirme.

II.

En el capítulo XXI de *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Hermann Cohen dispone a desarrollar, aunque de forma breve en comparación con el resto de su obra, la cuestión de la fidelidad en su filosofía judía. Es interesante para nuestro trabajo que en el desarrollo de este concepto, Cohen comienza señalando la relación entre “fidelidad” y la palabra “verdad” (*emet*) que, según su análisis comparten el significado y por ello mismo “la fidelidad descansa objetivamente sobre la verdad y subjetivamente sobre la veracidad”³. Pero a pesar de esta relación, continúa Cohen, el término se fue especificando como “virtud propia” hasta llegar a la palabra que significa fe (*emuná*). De esta forma, ambas palabras derivan de la raíz que significa “firmeza” y, como escribe Cohen, “la fidelidad consolida toda relación, tanto la de los hombres entre sí como la del hombre con Dios” y la alianza (*brit*) se convierte en “el instrumento de la fidelidad”⁴.

Ahora bien, por este recorrido el gran filósofo judeo-alemán continuará su análisis hasta llegar a establecer una correspondencia entre la idea de fidelidad, como verdad, veracidad y fe, con el amor y la amistad. Especialmente aquí, tomando como centro la alta estima que se tiene a la idea de amistad tanto en la Biblia como en la Antigüedad griega. Recogiendo el

³ Cohen, Hermann. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, presentación de Reyes Mate y trad. José Andrés Ancona Quiroz, Barcelona: Anthropos, 2004, p. 341. Es importante señalar aquí que Cohen en su análisis no utiliza explícitamente la idea de “fidelidad” traducida como “*nehemanut*”, en el sentido también de “lealtad”, aunque luego retoma la relación con “*emuná*” que comparten la misma raíz. Esta relación entre conceptos que es muy común en la obra de Cohen, en muchas ocasiones no se centra en el trabajo filológico sino en la reflexión filosófica a través de las palabras/conceptos en hebreo.

⁴ Ib.

ejemplo de la amistad entre David y Jonatán (I Samuel 20-22), Cohen dirá que esta relación es la cumbre del “amor juvenil”, en donde se mezclan la conciencia judía y la pagana: el hijo legítimo del rey “profesa una ardiente amistad por el pretendiente extranjero al trono” y éste, David, no sólo le corresponde esta amistad sino que también, como continúa Cohen, “coloca este amor por encima del amor a las mujeres”⁵. En este sentido, y continuando con la reflexión que Cohen realiza de este pasaje bíblico para analizar la relación entre la amistad, la fidelidad, la verdad, y el amor, justamente esta primera, la amistad, aparece “libre de todo erotismo perturbador, a la luz de un Eros espiritual, de una gratitud y de una fidelidad que inhabilitan el corazón de David”⁶.

De esta manera, Cohen retoma el concepto de la amistad y su relación con el amor espiritual, con la entrega a ese otro que no corresponde (¿solamente?) al amor sexual para explicar que en el hebreo clásico no existe un “término simple para designar la amistad”, sino que de esa forma:

La amistad es simple y llanamente la forma primigenia del amor. Por ello puede decirse también que no existe un término propio para el amor. El amor es propiamente el amor humano, que propiamente sólo puede ser amistad. Y ahora se añade el amor a Dios y el amor de Dios a los hombres. También esta relación recíproca se basa en la amistad, en la fraternidad de la alianza. En última instancia, no se trata de otra cosa más que de fidelidad, que se convierte ya en amistad, ya en amor en sus distintas formas, pero sin volverse jamás otra cosa, ni dejar de ser sólo fidelidad⁷.

Desde la perspectiva bíblica que retoma Cohen para su desarrollo de la idea de fidelidad nos queda representada ahora la noción fundante de un sentido propio de comunidad humana, desde la comunidad judía, basada en el pacto con Dios y en la amistad, y amor, del hombre con el otro hombre y de Dios con los hombres. Más aún, el significado primero de una relación social, y comunitaria, que quiera vincularse con otro debe ser constituida desde el amor espiritual que esta simbolizado por la amistad. Pero esta amistad, dentro de la concepción judía que recupera Cohen debe estar siempre en vínculo con la forma específica del amor sexual el cual conduce a la figura del matrimonio. En este sentido, la

⁵ Ib., p. 342.

⁶ Ib.

⁷ Ib.

institución del matrimonio para el judaísmo se vuelve una pieza clave de la constitución de la vida comunitaria junto con la amistad, pero teniendo siempre presente dos cuestiones específicas, como señala el propio Cohen: en primer lugar, que la alianza nupcial no es vista como una atadura y por ello mismo un matrimonio puede ser disuelto “cuando existan exigencias morales que anulen los requisitos del matrimonio”⁸. Es por este motivo, la posibilidad de disolución del matrimonio, que Cohen dirá que “la fidelidad es el sentido y la razón de ser de la alianza nupcial”⁹. La segunda cuestión específica que recupera Cohen de la institución del matrimonio judío tiene que ver con el motivo mismo del fin de la alianza más allá del amor sexual. Justamente porque en el fondo de la institución matrimonial, como desarrolla, no se encuentra la mera búsqueda de procrear hijos, sino por el contrario, intentar “educar y conquistar la virtud de la fidelidad”¹⁰. Es ahí, explica Cohen, en donde la institución del matrimonio adquiere una dimensión espiritual y por este camino la consagración del matrimonio se vuelve un acto litúrgico.

Desde este acto que contiene ya el sentido de la alianza en base a la fidelidad y la herencia, como enseñanza de la Torá, escribe Cohen, “el matrimonio culmina en la enseñanza, y esta culminación está conectada al conocimiento, que es la raíz por excelencia de la religión”¹¹. La transmisión de la tradición debe construirse como un más allá del simple “placer animal” de la procreación, de esa manera la institución del matrimonio junto con la de la amistad se vuelven el piso, según Cohen, de toda comunidad humana.

Profundicemos ahora aún más esta relación entre la amistad y el amor espiritual (entendido en principio como no sexual) a través de un pasaje talmúdico del tratado *Baba Metz'ia* 84^a. Dice el mismo:

Cierta vez surgió una disputa en el Beit Midrash [en relación a lo siguiente Mishná (Keilim 13:1)]: “una espada, cuchillo, daga, lanza, serrucho y una guadaña - ¿en qué etapa [de su fabricación] pueden volverse impuras? Cuando su fabricación haya sido finalizada. ¿Y en qué momento se termina su fabricación? Rabi Iojanan dictaminó: Cuando se templan en un horno. Reish Lakish mantiene: Cuando hayan sido pulidas en el agua. Le dijo: un ladrón sabe

⁸ Ib.

⁹ Ib.

¹⁰ Ib.

¹¹ Ib., p. 343.

de sus fechorías. Le contestó: ¿Y qué beneficio he adquirido de tí? Allí me llamaban Rabí (maestro) y aquí me llaman Rabí. Le respondió: “Trayéndote a ti bajo las alas de la Shejina”.

Rabi Iojanan entonces se sintió muy dolido, [y como resultado] Reish Lakish se enfermó. Su hermana vino hasta él y lloró sobre él diciendo: “Perdonalo, hazlo por mi hijo”. Él contestó: ¡Deja tus huérfanos, yo los criaré” (Irmiahu 49:11). Hazlo entonces por mi viudez, contestó ella. [Y él contestó:] “y en mí confiarán tus viudas” (Ibíd.)

Reish Lakish murió y Rabi Iojanan se angustió mucho. Los sabios se dijeron: ¿quién irá para calmar su mente? Dejemos que vaya Rabi Eleazar ben Pedat, cuyas disquisiciones son muy sutiles. Entonces él fue y se sentó frente a él; y sobre cada enseñanza que transmitía Rabi Iojanan, él señalaba: “hay una Braitá que apoya tu postura”. ¿Eres acaso tú como el hijo de Lakisha? Cuando yo solía exponer una ley, el hijo de Lakisha solía traer 24 objeciones, sobre las cuales yo traía 24 respuestas, lo que traía aparejado una mayor comprensión de la ley, mientras que tú lo único que dices es “hay una Braitá que apoya tu postura” ¿acaso yo no sé mis dictámenes son correctos?

Entonces fue y rasgando sus vestiduras y llorando. ¿Dónde estás hijo de Lakisha? ¿Dónde estás?, decía. Y lloró hasta que su mente se perdió. Entonces los rabinos pidieron clemencia por él, y murió¹².

¿A quién le lloraba Rabi Iojanan? En una primera lectura podemos decir que su llanto es el llanto de la culpa por ser causa de la muerte de un oponente en la casa de estudio. Sin embargo, Reish Lakish no era –solamente– un oponente teológico, sino un amigo. Rabi Iojanan llora la muerte del amigo, ese amigo que le exigía la reflexión, que no lo dejaba caer en el eco de su propia voz en las disputas bíblicas. En este sentido, y siguiendo con el relato talmúdico, la amistad es para el judaísmo –como bien lo ejemplifica este pasaje y otros– la forma de reconocerse a uno mismo, la salida de la mismidad de la soledad del Yo ante otro que no es igual a mí, sino que comparte mi humanidad.

¹² Traducción de Uriel Romano.

Pero Rabi Iojanan también lloraba al amigo como quien llora la pérdida de un amor. Porque la matriz que hace a la densidad subjetiva de la amistad como relación humana es el amor sobre el que se edifica. La amistad connota una forma de relación que se vincula también con una manera o variante del amor. Un amor que, en principio como hemos visto, se diferencia del amor sexual desde donde se construye la pareja. Es el amor existencial (¿platónico?) fundado en la admiración y respeto por ese otro que es un “como yo”. Una forma de existencia que va más allá del amor sexual por el otro: lo que está en la base de la amistad es el amor que nos iguala en un estadio de in-diferencia entre el uno y el otro (hasta de mimesis), no como una diferencia que se complementa, de la misma forma que lo puede ejemplificar, como hemos visto en el análisis del propio Hermann Cohen, el significado del matrimonio o la unión de pareja para el judaísmo.

Por otro lado, también la amistad para el judaísmo contiene un significado como forma de vida. Más aún, como fundamento de la forma de vida comunitaria. Hay una relación necesaria y constituyente entre la amistad y la actitud o reflexión crítica. Rabi Iojanan llora la pérdida del amigo verdadero, quien con su diálogo le exigía una actitud crítica cada vez mayor, el que no lo complacía porque sí, sino en el diálogo y en la reflexión. Amigo entonces se vuelve aquel que te cuestiona como condición existencial del amor, y el que te exige la reflexión. Es el pilar de una comunidad de saber: la amistad y la reflexión filosófica son formas de habitar el mundo.

III.

El 19 de febrero de 2007 en Lausana, Suiza, Giorgio Agamben leyó un pequeño texto llamado “La amistad” al recibir el “Prix Européé de L’Essai Chales Veillon 2006”. Allí, retomando sus intercambios sobre la cuestión de la amistad con Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy, vuelve a reflexionar sobre la estrecha relación entre amistad y filosofía, especialmente entre la “intimidad entre la amistad y la filosofía” a tal punto que es tan profunda que, como dice, “esta última incluye el *philos*, el amigo, en su propio nombre” constituyendo en el mundo clásico una “promiscuidad y casi consubstancialidad del amigo y del filósofo”¹³. Por este recorrido que va a ir trazando a través de sus encuentros y desencuentros con Nancy, sus comentarios sobre Aristóteles a Derrida y las (no)

¹³ Agamben, Giorgio. *¿Qué es un dispositivo? El amigo. La iglesia y el Reino*, trad. Mercedes Ruvituro, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2014, p. 31.

consecuencias esperadas por él que fueran incluidas en *Políticas de la amistad*, llegará a dos elementos que son importantes para retomar aquí.

El primero se vincula su análisis sobre el cuadro de Giovanni Serodine que representa el encuentro entre los apóstoles Pedro y Pablo camino al martirio. Como bien lo señala, el elemento a resaltar allí es la manera en que los dos apóstoles aparecen representados en el centro de la pintura –entre medio de soldados y verdugos– en una cercanía que casi los confunde, con las frentes casi pegadas del uno con el otro, y con las manos estrechadas ante la espera de la muerte. Para Agamben, este cuadro representa una alegoría perfecta de la amistad, y así lo escribe:

camino al martirio, se miran sin reconocerse. [...] ¿qué es la amistad sino una proximidad tal que no es posible hacerse ni una representación ni un concepto de ella? Reconocer a alguien como un amigo significa no poder reconocerlo como ‘algo’. No se puede decir ‘amigo’, como se dice ‘blanco’, ‘italiano’, ‘cálido’: la amistad no es una propiedad o una cualidad de un sujeto¹⁴.



Serodine, Giovanni. “Despedida de los Santos Pedro y Pablo Dirigido a Martirio”, óleo sobre lienzo, 144 x 220cm, 1625, Galleria Nazionale d’Arte Antica (Rome, Italia).

¹⁴ Ib., pp. 35-36.

El segundo elemento que es importante señalar, se vincula con el eje central del texto de Agamben y se refiere a su traducción del capítulo octavo y noveno de la *Ética de Nicómaco* de Aristóteles. De estos célebre pasajes que reflexionan sobre la amistad (“que no se puede vivir sin amigos, que es necesario distinguir la amistad fundada sobre la utilidad o sobre el placer, de la amistad virtuosa en la que el amigo es amado como tal, que no es posible tener muchos amigos, que la amistad a distancia tiende a olvidarse, etc.”¹⁵), Agamben selecciona justamente un pasaje que considera que ha sido poco trabajado o tomado en consideración por los exégetas del Estagirita (1170a 28-1171b 35).

Del análisis que realiza Agamben y sus conclusiones, es interesante resaltar un elemento particular que nos permitirá continuar con nuestra reflexión. Éste se refiere a cuando Aristóteles dice que “la amistad es, de hecho, comunidad y lo que sucede a uno mismo, también al amigo: y así como respecto a nosotros mismos es deseable la sensación de existir (*aísthesis hoti éstin*), así también será para el amigo”¹⁶. Aquí se refuerza la idea de Agamben de que “el amigo es otro sí mismo, un *héteros autós*”¹⁷, lo que la traducción latina tradujo como “*alter ego*”. Sin embargo, como bien analiza el filósofo italiano, la fórmula griega es más rica que su traducción latina, ya que permite pensar la alteridad a través de dos términos: “*állos* (lat. *alius*) es la alteridad genérica, *héteros* (lat. *alter*) es la alteridad como oposición entre dos, la heterogeneidad. Por otro lado, el latín *ego* no traduce exactamente *autós*, que significa ‘sí mismo’”¹⁸. De este modo, dirá Agamben, “el amigo no es otro yo, sino una alteridad inmanente en la mismidad, un devenir otro de los mismo”¹⁹.

Pero debemos remarcar que este pasaje aristotélico antes citado, se vincula también a una forma de existencia y de vida política pero particularizada en el sentido de la comunidad. “La amistad es comunidad” nos dice Aristóteles, o sea: no es tan sólo la instancia superadora del Yo, la ruptura del uno mismo en el darse a la persona amada, o en el acto sexual. La amistad es el doblez de una mismidad. Es, en este sentido, una hermandad no natural. La amistad es una experiencia que se “experimenta” justamente en un sentido de comunidad, más aún: sólo puede haber comunidad cuando las relaciones sobre las que se constituye ésta están dadas en base a la amistad. Por ello, también dirá Agamben que “Los

¹⁵ *Ib.*, p. 36.

¹⁶ *Ib.*, p. 37.

¹⁷ *Ib.*, p. 38.

¹⁸ *Ib.*, p. 39.

¹⁹ *Ib.*

amigos no comparten algo (un nacimiento, una ley, un lugar, un gusto): ellos están compartidos por la experiencia de la amistad²⁰.

Es desde aquí por donde debemos pensar en la comunidad como forma política, como forma de vida y como forma de conocimiento, porque solamente en la relación desde la amistad podremos alcanzar los lazos que construyan una política que esté más allá de lo político y de lo moral. Una comunidad de saber es una comunidad de amistad. Si escribir es un acto de libertad, entonces la enseñanza es un acto de responsabilidad. La enseñanza es uno de los pilares fundacionales de la comunidad judía, pero también de todo tipo de comunidad de saber que se intente construir. Porque la enseñanza –ya sea en la escuela filosófica o en la escuela rabínica– es la base de la pregunta y de la duda, como también la posibilidad de la hospitalidad. La comunidad de saber debe estar constituida por la posibilidad del lenguaje que se abre al otro *en* el lenguaje, como también por la posibilidad compartida de la escucha. Es posible recibir al otro en su diferencia como otro, e invitarlo a pasar a la casa de la amistad, si la casa está preparada para dialogar y convivir con las diferencias. El miedo alimenta la soledad del Yo, su ensimismamiento y la soberanía de la egolatría, que no es otra cosa que encerrarse en las paredes de uno mismo, no sólo para ver el mundo sino para juzgarlo. La tarea que aún nos queda por hacer, desde la búsqueda de dar sentido “amistoso” a la casa de la filosofía (a la comunidad del saber), es la apertura al diálogo si para ello también existe la escucha y la búsqueda en común de una comunidad de saber en base a la diferencia de cada uno. Porque esta forma de vida no busca la igualación y la disolución de las diferencias en un sentido totalizante de lo comunitario. Sino, por el contrario, respetando al uno y al otro como uno en sí mismo: el hombre es comunidad y al mismo tiempo es hombre solo, y por ello la comunidad no es funcional ni utilitaria, sino ontológica. Como escribió Joseph Soloveitchik en su texto sobre el sentido del concepto de comunidad judía, “no es una reunión de gente que trabaja junta para su beneficio mutuo, sino una entidad metafísica, una individualidad. Una integridad viviente, [...] una entidad autónoma dotada de vida propia”²¹.

Abrirla comunidad al otro desde la amistad es la apertura del lenguaje, de la escucha y de la enseñanza, construyendo la posibilidad de hacer de la *experiencia* de vida y la existencia de la diferencia del otro, el enriquecimiento del uno, y de la del tercero: haciendo comunidad.

²⁰ *Ib.*, p. 40.

²¹ Soloveitchik Joseph B., “La comunidad”, *Maj'shavet/Pensamientos*, Año XIX, N°4, Octubre-Diciembre 1980 –Tishre-Kislev 5741, p. 25.

IV.

Finalmente, traemos aquí dos aforismos de Ludwig Wittgenstein escritos en 1929 y que forman parte de sus *Observaciones diversas, cultura y valor*, una compilación construida en base a sus manuscritos. Allí el filósofo vienés escribe:

20. Cuando algo es bueno, también es divino. Extrañamente así se resume mi ética.

Sólo lo sobrenatural puede expresar lo Sobrenatural.

21. No es posible guiar a los hombres hacia lo bueno; sólo puede guiárseles a algún lugar. Lo bueno está más allá del espacio fáctico²².

¿Existe una ética de lo bueno que se fundamenta desde lo divino? Creemos que sí, y –por fuera de lo escrito por Wittgenstein– podemos decir que ya la filosofía judía ha postulado, desde Maimónides hasta Hermann Cohen²³, esta idea: Dios es parámetro de moralidad. Por ello mismo la elección entre el bien y el mal siempre contiene, primero, un vínculo con lo divino, que ya había distinguido sobre el poder del conocimiento de ese bien y ese mal en la figura del árbol del paraíso. Conjeturemos aquí que la imposibilidad de comer el fruto de su árbol debía ser violada, como necesidad de hacer del hombre, tal vez, el único ser que a través de la razón o del espíritu, pueda recibir y comprender la revelación divina. Y, segundo, que esta posibilidad de distinción ente lo bueno y lo malo constituye una ética y una manera de actuar en el mundo. ¿Qué más nos está diciendo Wittgenstein en su aforismo? Que lo que sea que exprese aquello que se encuentra más allá de la naturaleza sólo puede ser expresado por su propia presencia sobrenatural. La palabra divina, o lo divino, sólo es, para Wittgenstein, cualidad de lo divino.

Es aquí donde su siguiente aforismo tal vez nos pueda desandar algo de este recorrido aún por recorrer: el hombre está arrojado a la existencia (o la vida) en el mundo y sólo es

²² Wittgenstein, Ludwig. “Observaciones diversas. Cultura y valor”, trad. Elsa Cecilia Frost, en *Diarios. Conferencias*, Madrid: Editorial Gredos, 2009, p. 565.

²³ Cfr. Maimónides. *Guía de perplejos*, edición de David Gonzalo Maeso, Madrid: Editorial Trotta, 2005; Cohen, Hermann. *Ethics of Maimonides*, translated with commentary by Almut Sh. Bruckstein, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2004; Cohen, Hermann. *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, Berlín: C. A. Schwetschke & Sohn, 1924.

posible, para él, guiarlo hacia un sitio. Hacia un “lugar” que aunque se quiera nunca será el espacio de lo bueno, ya que este espacio, o casa de lo bueno, está “más allá del espacio fáctico”. Más allá de la materialidad del espacio en el mundo. En este sentido, para Wittgenstein, lo bueno es inalcanzable en este espacio, aunque es posible de acercar al hombre hacia un “lugar” en el que esta cercanía pueda ser, justamente, menos lejana.

Retomemos para terminar las palabras de Daniel Boyarin quien, al cerrar su libro sobre los espacios fronterizos entre el judaísmo y el cristianismo en la Antigüedad a manera de *post scriptum* político, escribe que la tarea del intelectual “consiste en sacudir los hábitos mentales de la gente, la manera en que ella piensa y actúa, en problematizar lo comúnmente aceptado y lo que se considera familiar, en analizar críticamente las normas y las instituciones cuestionándolo todo y contribuyendo de ese modo a formar la voluntad política de sus contemporáneos”²⁴.

Podemos decir, entonces, que a pesar de no poder acercar en todo momento a aquellos que comienzan a formar parte de una comunidad de saber que es la tarea de la reflexión y el pensamiento crítico, al Bien como valor divino que en sí mismo se encuentra fuera de nuestro alcance, por lo menos debemos intentar hacer posible la cercanía a este “hogar de puertas abiertas” que es la filosofía y el pensamiento judío. En este sentido, la amistad se ha vuelto nuevamente el valor que le da fundamento a la tarea filosófica de la reflexión y a la tarea particular de cada uno de nosotros de volvernos un “intelectual” como Boyarin lo ha descrito: o sea, sobre la base de la pregunta y la escucha –la misma que fundamenta este sentido de comunidad–, en donde no tengamos que bajar la cabeza ante el otro, sino elevar la duda y la pregunta, con la responsabilidad ética que hace a quienes desean dedicarse a la difícil y apasionante tarea del pensamiento.

²⁴ Boyarin, Daniel. *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía*, trad. Carlos A. Segovia, Madrid: Editorial Trotta, 2013, p. 365.