

## Paranoia y amistad

«Pues la amistad es una virtud o algo acompañado de virtud y, además, es lo más necesario para la vida. En efecto, sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes».

Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1155 a1.

De todos los excluidos de la amistad, probablemente sea el paranoico si no el más célebre sí el más constante e impenetrable. Condenado a un exilio feroz de la *philia*, representa como nadie al hombre doctrinario y sin piedad, al fracasado en la virtud. Sin embargo, pese a su torvo y áspero nombre, no es a la fuerza un malvado. También él, antes que nada, es una víctima, un reo de la cadena de amigos que de padres a hijos constituye la humanidad; y entre los penados es uno de los más desvalidos y huérfanos.

Creo que antes que al orden de lo enfermo, la paranoia compromete a la amistad. Pues los más graves impedimentos para amistarse no tienen como consecuencia principal la soledad sino la paranoia. Sin amigos, que son por decirlo así, al gusto de Cicerón, «el mejor y más bello mobiliario de la vida»<sup>1</sup>, el mundo se le puebla al paranoico de espectros intencionales en vez de iluminarle con el resplandor de personas más o menos fraternales y queridas. La pregunta que en este momento más nos interesa, ¿qué es la paranoia?, discurre, por lo tanto, paralela a otra simétrica e inseparable: ¿qué es un amigo? Esto es, del mismo modo que, por razones de igualdad y seme-

tría, Aristóteles se cuestionaba en su tiempo sobre la posibilidad de ser amigo de un esclavo, procede hoy preguntarse, por motivos de tiranía y soledumbre, sobre nuestra amistad con la paranoia.

De pronto, aunque ahora desde la fisonomía de la locura, retorna la eterna cuestión de los amigos, la misma que a lo largo de la historia ha entretenido inagotablemente a filósofos y escritores. Meditación que, de Platón y Aristóteles a Blanchot y Derrida, pasando por Cicerón, Gracián o Montaigne, ha acumulado incontables juicios sin que haya aclarado definitivamente el secreto de la amistad ni acabe por solucionar nuestra experiencia de su placer o de su tragedia. Pero tampoco merece la pena sorprendernos por ese motivo. Quizá estemos todos condenados a concluir nuestro estudio con la misma circunspección que Sócrates en *Lisis*: «Ahora hemos hecho el ridículo, un viejo, como yo, y vosotros. Pues cuando se vayan éstos, dirán que nosotros creíamos que éramos amigos y, sin embargo, no hemos sido capaces de llegar a descubrir lo que es un amigo»<sup>2</sup>.

Cierto, la paranoia en parte es una enfermedad pero, por otro lado, es una forma cotidiana y habitual de *locura* –Barthes mis-

<sup>1</sup> CICERÓN, *De amicitia*, XV. 55.

<sup>2</sup> PLATÓN, *Lisis*, 222 b.

mo habla de la utilidad del «motor discreto, muy discreto, de la paranoia»<sup>3</sup>-. Si bien sus formas más abultadas acaban desencadenando una psicosis, las menores, es decir, las manifestaciones más familiares de la desconfianza, forman parte de los idearios que nos vanaglorian y de las destemplanzas que aceptamos por su sencillez más corriente. La desconfianza, en suma, no es por sí misma paranoia, ni siquiera lo es la desconfianza más radical. Pues en la desconfianza descansan, con entera soberanía, la sorpresa, la crítica, la ironía y, en general, los más elevados méritos de la ciencia y de la razón. Incluso esa lucha contra sí mismo en la que, en última instancia, se sostiene casi contra el sentido común la identidad, precisa de un ánimo valiente y desconfiado. La paranoia, en el sentido estricto que no queremos abandonar, sólo es el lado morboso de la desconfianza, que se expresa no por su intensidad o su radicalidad sino por su resultado, que no es otro que la falta o la pérdida de los amigos. Infortunio que unas veces sucede bajo una condición de enfermedad, de psicosis, y otras, las más, lejos de ese orden.

Se nos ha advertido repetidamente sobre la dificultad natural de tener amigos, pero en ningún caso como en éste el obstáculo para alojar al prójimo resulta tan asfixiante y pernicioso. La carencia interior de hospitalidad puede tener perfiles muy distintos: histéricos, fóbicos, narcisistas, autistas, caciquiles, ambiciosos, fanáticos, criminales y tantos más. Sin embargo, en la paranoia el escollo parece más mordaz y como cargado de preparativos. Sin duda, hay algo más aborrecible y agreste en las voces del paranoico que en las del resto de los solita-

rios, sean huraños, iluminados o misántropos en general. Algo referente al odio, al diálogo y, en particular, a la configuración del adversario. Se puede hablar de un método, de un sistema para impedir la necesaria acogida del otro que nos humaniza y hermana, pero, a la vez y curiosamente, sin dejar de retenerlo, sin renunciar nunca a su posesión aunque sea bajo la variante contraria del enemigo. Porque, del mismo modo que el esquizofrénico parece a menudo un semejante que ha mutado su raza, obligándonos para hablarle a un esfuerzo imaginativo considerable, el paranoico es una simple intensificación de nuestros vicios, una caricatura ya enloquecida de nuestros voluntarios e involuntarios males. Alguien que, para bien o para mal, no renuncia al resentimiento ni al carácter de víctima irreconciliable.

### 1. *Los ideales*

Nadie ha vuelto a trazar el perfil de nuestros ideales con el mismo genio que los pensadores antiguos.

A primera vista, y pese a la opinión de Epicuro –que enjuiciaba las relaciones entre los ciudadanos como antitéticas a la amistad–, el orbe de los amigos es el soporte de la convivencia social y de la paz civil. «Y según se dice –comenta Platón–, son comunes las cosas de los amigos»<sup>4</sup>. Aristóteles, bajo la misma perspectiva, llegó a decir que la amistad es el vínculo que mantiene unidas las ciudades y señaló que los grandes legisladores «se afanan más por la amistad que por la justicia»<sup>5</sup>, «porque la justicia y la amistad son lo mismo o casi lo

<sup>3</sup> BARTHES, *Roland Barthes por Roland Barthes*, Barcelona, Kairós, 1978, p. 153.

<sup>4</sup> PLATÓN, *Lisis*, 207 c.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1155 a 20.

mismo»<sup>6</sup>. Criterio que exaltaría más tarde la concepción romana del Estado: «No existe mejor instrumento de gobierno que el de los amigos honestos»<sup>7</sup>, escribió Tácito.

Sin embargo, no todos los tipos de amistad son iguales, ni todos los momentos de la misma, ni siquiera sus componentes, pues de acuerdo con Aristóteles «es imposible hablar de todas las amistades según una única definición»<sup>8</sup>. Él mismo distinguió la amistad *verdadera* –*perfecta o noble* de los que se quieren por sí mismos– de la que sólo responde al *placer* o al *interés*. La primera es de esa índole desinteresada o pura que guía probablemente el ideal de todos nosotros, aunque a juicio de Montaigne, cuya amistad con La Boétie escribió con singular palabra, «es mucho que la fortuna logre una así en tres siglos»<sup>9</sup>. La segunda, en apariencia quizá más prosaica, para algunos, como sucede con Epicuro, es la única real: «toda amistad es deseable por sí misma, pero tiene su origen en los beneficios»<sup>10</sup>.

Ahora bien, la función de la amistad, de la más noble a la más vulgar, también aporta sus riesgos a la sociedad y a la concordia. De esta manera, su beneficio más provechoso, en el que tan ingenuamente confiamos, se debilita. Esto lo debemos a tres razones que puedo adelantar. En primer lugar, porque las amistades, en especial cuando se rigen por el placer o los intereses, entran en conflicto y nunca son igualmente provechosas para todos. La política, precisamente, es la encargada de regular la avidez de los diferentes grupos de amigos.

En segundo lugar, la amistad supone también un riesgo porque, a causa de la presencia indesplazable del enemigo en su seno, se opone al orden social. Se quiera o no, como veremos, se es amigo de alguien contra alguien, lo que obliga siempre a encauzar y moderar este ímpetu belicoso: esfuerzo apaciguador y prudente en el que fracasa el paranoico con estrépito.

En tercer y último lugar, cabe señalar el carácter excluyente de la *verdadera* amistad, que pone en marcha la segregación de los demás como si, en su fondo más íntimo, la amistad *verdadera* se opusiera a la ley y se marginara de la convivencia. «El amor a uno solo, escribe Nietzsche, es una barbarie, pues se practica a expensas de todos los demás; también lo es, añade, el amor a Dios»<sup>11</sup>. En este orden de cosas, y paradójicamente, el paranoico, como se verá más adelante, será el más riguroso cumplidor de la ley.

En el fondo, lo que está en juego tanto en los ideales más altos como en los aspectos perjudiciales de la amistad, concierne a las relaciones sutiles que se establecen entre amor y amistad, a veces desangeladas y otras veces tensas y coincidentes. «El amor ha dado nombre a la amistad»<sup>12</sup>, comenta Cicerón, pero parece que también le ha prestado mucho de su experiencia, ya sea en los contenidos más sublimes o más deletéreos.

El asunto se cernió siempre en torno a dos círculos, al carácter exclusivo o no de la amistad y a la potencial intervención del cuerpo. Lógicamente, por empezar por este último obstáculo, los estudios antiguos más

<sup>6</sup> ARISTÓTELES *Ética Eudemia*, 1234 b30.

<sup>7</sup> TÁCITO, *Historias*, IV, 7.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, 1236 b20.

<sup>9</sup> MONTAIGNE, «De la amistad», *Ensayos*, Barcelona, Iberia, 1968. Vol. I, p. 135.

<sup>10</sup> EPICURO *Sentencias Vaticanas*, 23.

<sup>11</sup> NIETZSCHE, «Más allá del bien y el mal», *Obras Completas*, Buenos Aires, Prestigio, 1970, Vol. III, p. 720.

<sup>12</sup> CICERÓN, *De amicitia*, VIII, 26.

reputados fueron muy tajantes sobre la cuestión carnal. El cuerpo concernía sólo al tipo de amistad por placer –de índole inferior, salvo si se trataba de la amistad efébrica, propia de la *paideía* griega– o a las relaciones ya de rango amoroso más que amistoso. Además, como garantía de su certeza, el ideal de amistad exigía igualdad entre los que se quieren. De este modo, rigiéndose por lo igual y lo casto, la amistad o se deslizaba hacia una experiencia de varones, o se dudaba, como era aún lo hacía Montaigne, representante afortunado del clasicismo, de si amar realmente a la esposa, debido a la preeminencia y superioridad de uno sobre el otro, no resultaba «una especie de incesto»<sup>13</sup>. Exigencia de simetría, pues, que por su obligación hacía dudar, igualmente, de la amistad entre padres e hijos, donde nuestro autor indicaba que, dada la semejanza existente entre ellos, antes que amistad cabía respeto e incluso, añadía, que de haber amistad «quizá ofendería a las leyes naturales»<sup>14</sup>.

Sentado esto, se entiende bien que, junto a los motivos de simetría e igualdad, a la mujer se la excluía de la amistad también por su cuerpo, por introducir la limitación de la sexualidad allí donde, hasta entonces, no debía concurrir. Las tres amistades proverbiales de la Antigüedad se daban entre varones: Teseo y Pirítoo, Aquiles y Patroclo, Orestes y Pílates. Sin embargo, quizá sea éste el aspecto que más llamativamente ha cambiado para los modernos, y a él se deban profundos cambios sociales, quizá irreversibles o quizá no: «La mujer aún no está capacitada para la amistad, exclama

Zaratustra. Pero a ver, hombres, ¿quién de vosotros está capacitado para la amistad?»<sup>15</sup>. escribiría Nietzsche en un tono aún excesivamente forzado a la conciliación.

Resulta lógico, entonces, dado el obstáculo de la sexualidad, que el cuerpo es otro impedimento para el paranoico, igual que si, en sus potenciales amistades, se entendiera, de Freud para acá, que su trato afectivo tuviera una específica dificultad carnal. Del mismo modo que las formas más paranoicas de respuesta social, desde el fanatismo de cualquier signo hasta las iniciativas bélicas de los pueblos son, en distinto grado cultural, de una polaridad sexual determinada, en general sexofóbicas y falocéntricas.

El otro vínculo que separa y une las relaciones de amor y amistad, al que acabo de aludir, es la exclusividad del objeto amado. Pues si bien hoy convenimos sin desilusiones románticas que cierto tipo de amor –quizá el más selecto y soberano– no comienza hasta que no participa el cuerpo, inversamente, no porque éste intervenga entendemos que se han franqueado las fronteras de la amistad. Más que el cuerpo, hoy lo que aproxima y aleja al amigo o al amado es la exclusividad: «Usar el dual como medida de la amistad»<sup>16</sup>, recomendaba Plutarco. Y Aristóteles escribió para la ocasión: «El amor, en efecto, tiende a ser una especie de exceso de amistad, y éste puede sentirse sólo hacia una persona»<sup>17</sup>.

Cuando menos, los amigos comunes parecen compatibles, pero la amistad *perfecta* e ideal, por lo que se ve, se muestra indivi-

<sup>13</sup> MONTAIGNE, «Sobre los versos de Virgilio», *Ensayos*, Barcelona, Iberia, 1968, Vol. III, p. 57.

<sup>14</sup> MONTAIGNE, «De la amistad», *Ensayos*, Barcelona, Iberia, 1968, Vol. I, p. 136.

<sup>15</sup> NIETZSCHE, «Así habló Zaratustra», *Obras Completas*, Buenos Aires, Prestigio, 1970, Vol. III, p. 390.

<sup>16</sup> PLUTARCO, «Sobre la abundancia de amigos», *Moralia*, 93 E.

<sup>17</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1171 a10.

## COLABORACIONES

sible y sometida a una reducción bímembre. Montaigne vuelve a servirnos de ejemplo. «En la amistad de la que yo hablo –la perfecta–, dice, las almas se mezclan y se confunden la una con la otra, de manera tan universal que se borran y ya no hallan la juntura que las enlazó. Si me preguntan por qué amé a mi amigo, contestaré del único modo que ello puede expresarse: “Porque él era él y yo era yo”... Mi amigo y yo nos buscábamos antes de conocernos»<sup>18</sup>. La fórmula más ilustre y segura del amor, es decir, la que remite al pasado, *te quiero desde siempre*, está viva en la representación de la amistad que nos ofrece Montaigne. «Amé a mi amigo», declara, incluso antes de conocerle, dejando claro que el nexo preexiste y les precede. Así, la vibración pasional de la amistad o del amor se acota siempre en una dimensión dual, donde el que se apasiona parece haber perdido espacio interior para alojar a otros huéspedes. Los amantes se retiran y parecen vivir en un aislamiento pleno. Y los amigos apasionados también; rehuyen la camaradería y prefieren pasear en soledad. «Y a mí me parece, insiste Montaigne, que la amistad perfecta de que hablo es indivisible, y cada uno se da tan por entero a su amigo, que nada le queda que repartir con otros»<sup>19</sup>. Por lo tanto, la amistad verdadera se aparta de la comunidad, se olvida del mundo y se muestra insolidaria y ajena a la ley.

Pues bien, el fracaso del paranoico en esta esfera no se organiza de un modo opuesto sino según una regla diferente: No se trata de que, para evitar los riesgos indicados, siga los consejos de San Juan de la

Cruz: «no ames a una persona más que a otra porqueerrarás»; o que se muestre seguidor de la divisa de Gracián: «sentir con los menos y hablar con los más»; o que acepte la recomendación de Sartre: «hacer como todo el mundo pero no parecerse a nadie»; que son, las tres, recomendaciones más o menos marginales o astutas pero intrínsecamente sociales. Estamos ante un hecho más radical, porque no es tanto que el paranoico no cumpla la ley sino que se identifica con ella. Es la Ley. Ese es su ideal. No puede ni como Antígona distinguir entre la ley humana y divina, la ley escrita y la no escrita, o la ética y la legal<sup>20</sup>, ni incumplirla aseadamente aunque sólo sea para asegurar su eficacia: «Incluso por condescendencia con los amigos, escribe Cicerón, hay que apartarse un poco del recto camino»<sup>21</sup>. Menos admitiría el legendario dilema –sobre si hay que defender o no al amigo frente a la justicia– que comenta Montaigne de Cayo Blocio, quien elogiando su amistad con Graco llegó a decir, taimadamente interrogado, que su amigo nunca le habría ordenado quemar los templos pero que de hacerlo «le habría obedecido»<sup>22</sup>. De un modo o de otro, la responsabilidad hacia el prójimo siempre se aparta algo de la norma, mientras que la Ley del paranoico, en cambio, es tan inflexible que no admite su quebrantamiento, no deja espacio para la infracción, sólo para la obediencia incondicional. –Aunque no al modo de Kant, claro está, pues en el caso del paranoico se trata de concreciones de la ley y no de principios categóricos de índole formal y de rango universal–. En ese sentido, nues-

<sup>18</sup> MONTAIGNE, «De la amistad», *Ensayos*, Barcelona, Iberia, 1968, Vol. I, p. 139.

<sup>19</sup> MONTAIGNE, «De la amistad», *Ensayos*, Barcelona, Iberia, 1968, Vol. I, p. 141.

<sup>20</sup> ARISTÓTELES, 1134 b18.

<sup>21</sup> CICERÓN, *De amicitia*, XVII, 61.

<sup>22</sup> MONTAIGNE, «De la amistad», *Ensayos*, Barcelona, Iberia, 1968, Vol. I, p. 140.

tro protagonista es el más antisocial de los hombres, pues no se rige por la ley de la mayoría sino por la implacable exigencia de la totalidad –«yo no estoy en el *comen la mayoría* sino en el *comen todos*», me comenta un amable paranoico–. Quizá su inusual rigidez no provenga sino de su respeto a un monoteísmo dogmático, que resulta incompatible con el paganismo que solicita la amistad: «Es evidente, comenta con insultante actualidad Aristóteles, que no debemos conceder a todos las mismas cosas, ni dar preferencia al padre en todo, como tampoco se sacrifica siempre a Zeus»<sup>23</sup>. El mismo paranoico al que acabo de referirme, guiado por la clara vocación de excepcionalidad del teócrata o del inventor, me confiesa: «Yo estoy siempre en el Uno».

## 2. *El enemigo*

Una evidencia del tropiezo paranoico de la amistad es el rango, casi insolente, que adquiere el problema del enemigo, sin duda su único camarada y por poco su recóndito cómplice. Pues, en su caso, no estamos ante la presencia del enemigo más o menos tácita o virtual sobre la que gravita todo el tejido o la armonía amorosos. No hablo sólo, entonces, de la sombra de enemistad que obliga a que cualquier relación amistosa –como todo elogio– se dirija siempre, se quiera o no, contra alguien. Hay algo más en el trato paranoico que le identifica, cierta intensificación que le define, una transformación en reñida enemistad de esa pequeña pero inevitable rivalidad con que sazonomos a nuestros propios amigos.

Porque el problema de los amigos no procede sólo de la posible irrupción de la

discordia, capaz de interrumpir tanto la generosidad que les une como la efusión que sienten, sino más bien de las insoslayables enemistades que crean, de los campos que clausuran y de las censuras que imponen. Hecho que, sorprendentemente, ni decepciona ni resta un ápice de verdad a su belleza. Es difícil o, mejor, imposible que la amistad no suscriba un pacto contra alguien; tanto si se trata de la amistad más noble como de la escuálida fraternidad que generan las sectas, los sindicatos, los gremios, las cofradías o los partidos, que son campos de la amistad que se unen por la afinidad de unos pero también por oposición a otros. La amistad, en este sentido, no obliga tanto a compartir los mismos amigos como a coincidir en enemigos comunes. Comenta Plutarco que, cierto día, el sabio Quilón le preguntó a uno que alardeaba de no tener enemigos «si no tenía tampoco ningún amigo»<sup>24</sup>.

Sin embargo, esta médula beligerante del mejor trato humano, ese grano de exclusión y jerarquía que le acompaña, no supone menoscabar la excelencia de la amistad, ni renunciar al gusto por la secreta complicidad en la que prospera –«no creo que exceptuando la sabiduría, dijo Cicerón, los dioses hayan dado al hombre un don más precioso»<sup>25</sup>–, sino aceptar una evidencia que nos permita, precisamente, templar y civilizar ese substrato paranoico con el que convive o del que se nutre. No reconocerlo conduce a un idealismo sospechoso y armado, donde en cualquier momento puede surgir sin control una convicción que nos arrastre al universo desatado de lo paranoide.

<sup>24</sup> PLUTARCO, «Cómo sacar provecho de los enemigos», *Moralia*, 86 C.

<sup>25</sup> CICERÓN, *De amicitia*, VI, 20.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1165 a15.

## COLABORACIONES

Por lo visto hasta aquí, se entiende que paranoico, como ejemplo extremo de este conflicto, sea el incitador enojadizo que ha borrado a los amigos de su horizonte vital. Logro calamitoso que se adueña de él hasta tal punto que sólo le quedan enemigos de los que no puede desertar, como no puede hacerlo el amor pasional de su objeto insustituible y uno. Ese capital de belicosos rivales vuelve su gesta casi excepcional, tanto como pueda serlo la fidelidad que exige el enamorado, siempre tan colosal como esclavizante. Por ello, si el paranoico admite algún tipo de tratamiento voluntario es a condición de que te reconozca como el irremplazable amigo que, sin llegar a ser un sospechoso colaborador, le acompaña frente a un enemigo general. Igual que si nos dispusiéramos a seguirle fielmente pero sin renunciar al ejemplo de Gómez de la Serna, quien se definió a sí mismo como «buen amigo de sus amigos pero nunca su cómplice»<sup>26</sup>. Si no es así, te rechaza y evita todo acceso clínico. Sólo si aciertas a participar, al menos parcialmente, en su falta de perdón tienes acceso a su interior. Tras esta elección siniestra del paranoico se ve claro que en las psicosis, como en cualquier otro dominio, hay dos formas potenciales de amistad, la que perdona y la que no. Dicho de modo sentencioso, y con un tono casi de diagnóstico diferencial, cabe sostener que el esquizofrénico perdona, al menos con su desdén, pero el paranoico no, puesto que, según le dicta su interior, poco debe, salvo la venganza, quien poco ha recibido. Mientras en su fuero interno el paranoico no escapa nunca del ahogo polarizador de la culpa y de la inocencia, el esquizofrénico parece haber dicho adiós mucho antes a ese sórdido abra-

zo, igual que si, capaz de vivir gratuitamente, hubiera logrado apartarse decididamente del don del deseo y de sus débitos.

Como quiera que sea, la gama de elección del paranoico es muy estrecha, pues sólo trata con las dos figuras extremas de la amistad, la del enamorado o la del hostigador. Incluso parece que, paradójicamente, fuera antes capaz de amar que de tener amigos. Para huir de la radical indiferencia del otro, se ve compelido a convertirse o en erotómano o en perseguido. Momentos tan extremosos de la relación humana que, lógicamente, se suceden, se confunden o se alternan, unidos, ambos, por una violencia común que acompaña siempre a esas extrañas formas de amor y de odio platónicos, que son pasiones nunca correspondidas de las que no escapará jamás.

Siempre se ha dicho que, junto con sus amigos, cada quien tiene lo enemigos que se merece, que son cual brotes de plantas que, nacidas de uno mismo, le acompañan siempre al modo de una excéntrica intimidad. Es decir, como si bastara mirarse al espejo para ver la fisonomía de los que nos odian. Y al revés, como si para realizar la difícil tarea de parecerse a uno mismo necesitáramos al lado la imagen de los amigos, pero mezclada indisolublemente también con la de los rivales que nos importunan.

Viene a cuento recordar lo que Platón sostuvo en su diálogo sobre la amistad: «Pero a mi me parece que quieren decir que los buenos son semejantes entre sí y amigos, y que los malos, cosa que se dice de ellos, nunca son semejantes ni siquiera con ellos mismos, sino imprevisibles e inestables»<sup>27</sup>. En el contexto de la frase que debate, Platón está sugiriendo la posibilidad de

<sup>26</sup> R. GÓMEZ DE LA SERNA, *Automoribundia*, Madrid, Guadarrama, 1974, Vol. II, p. 627.

<sup>27</sup> PLATÓN, *Lisis*, 214 d.

que sólo los buenos puedan tener amigos y, a la vez, insinúa una doble posibilidad, que los amigos lo sean porque lo semejante busca a lo semejante o, al revés, porque lo semejante busca amistarse con lo diferente y distinto. Mientras dialoga y diserta sobre tal dilema, que en un caso parece debilitar el deseo y en otro conduce a la contradicción de amar más a lo enemigo –a lo más diferente– que a lo más parecido, intercala la consideración que cito sobre la semejanza del bueno consigo mismo. Situándonos en la tradición de este conflicto, que se convirtió pronto en un lugar común en los comentarios posteriores sobre la amistad –Aristóteles repite por su cuenta el mismo juicio: «los malos ni siquiera permanecen semejantes a sí mismos»<sup>28</sup>– y si podemos desplazar ahora el problema a nuestra reflexión, cabría sostener que el paranoico es malo porque no logra reconocerse tras su torcida identidad. Y si no consigue nunca semejar a nadie, quizá se deba a que careciendo de la complicidad de la seducción y de la posibilidad de hospedar a alguien en su interior, es incapaz de desconfiar de sí mismo y poder de este modo compararse con los demás. Identificado con la ley, tras la inocencia con que se juzga y se siente, dirige su agigantada duda hacia el entorno, nunca hacia sí, puesto que su hermético yo se ha vuelto definitivamente impermeable. Nada tiene que ofrecer a los amigos al no tener nada de que despojarse. El paranoico, ajeno al ejercicio de la conmiseración y de la piedad, se aferra a la secreta escasez de su inocencia sin necesitar nada que no sea el otro radical, el amigo de la guerra o, lo que es lo mismo, el enemigo compinche. Pues, en verdad, todos los inocentes son irresponsables. Los inocentes carecen de la

obligación de la responsabilidad y viven a su aire, desprendidos del mundo y sordos en su drama al deber en el que Cicerón quería reconocer a todos los hombres: «Ni creo que pueda haber ninguna desgracia que autorice a un hombre de carácter a dejar de cumplir con su obligación»<sup>29</sup>. Además, la guerra interior que el paranoico se declara a sí mismo transforma su mundo en un universo de signos y amenazas donde todo concluye en un furibundo flujo interpretador. El enemigo y la idea resultan en su alma inseparables; y todo, como se ve, por no alcanzar a observarse: «Porque el verdadero amigo, afirma Cicerón, le mira al otro como una imagen viva de sí mismo. Con esto los ausentes están presentes, los pobres nadan en la abundancia, los débiles tienen fuerza y, lo que parece más extraño, los muertos viven»<sup>30</sup>.

La enemistad platónica le sirve al paranoico de cobijo pero también de racionalidad. Como animado por Zaratustra –«¡Sé al menos mi enemigo!»; así habla la veneración verdadera que no osa solicitar la amistad»<sup>31</sup>–, en compañía del odio parece atreverse antes que a vivir a pensar. De este modo, igual que el enemigo reina en el corazón del paranoico, la sospecha preside su razón como si fuera perseguida en su discorrir por un genio maligno. Genio, por otra parte, insustituible: «Sin enemigo me vuelvo loco, comenta Derrida, no puedo seguir pensando, me vuelvo impotente para pensarme a mí mismo, para pronunciar *cogito ergo sum*. Necesito un Genio Maligno, un *spiritus malignus*, un espíritu engañador para poder hacerlo [...] Pues si concluyo

<sup>28</sup> CICERÓN, *De amicitia*, II, 8.

<sup>29</sup> CICERÓN, *De amicitia*, VII, 23.

<sup>31</sup> NIETZSCHE, «Zaratustra», *Obras Completas*, Buenos Aires, Prestigio, 1970, Vol. III, p. 389.

<sup>28</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1159 b5.



## COLABORACIONES

mi duelo del enemigo, no me quedo privado de esto o de aquello, de este adversario o de este concurrente, de esta fuerza de oposición determinada que me constituye, pierdo el mundo, ni más ni menos»<sup>32</sup>. En resumidas cuentas, el paranoico, como el melancólico, aunque para él por una soledad distinta, huye del duelo –luego del mundo–, pero queda encadenado a una fuga ininterrumpida. Si el melancólico retiene al otro en una orgía de tristeza, el paranoico lo hace convocándonos a acompañarle en el falso responso del delirio.

### 3. *El poder*

Según Canetti, «La paranoia es, en el sentido literal de la palabra, una *enfermedad del poder*»<sup>33</sup>. Ahora bien, de serlo, lo es por su vinculación con la amistad. Poder y amistad son formas inseparables de la relación humana. «Cuán grande es el poder de la amistad»<sup>34</sup>, exclamó sorprendido Cicerón. El poder se ejerce ante los demás y la amistad, que no es sino la invitación que brindamos a los *nuestros*, es una manifestación del poder. «Nuestro amor al prójimo, ¿no es ansia de una *nueva propiedad*?»<sup>35</sup>, se preguntó ocasionalmente Nietzsche.

En efecto, el léxico de la amistad es suficientemente revelador sobre los mecanismos que la animan y sobre la primacía guerrera que dominaba su origen. Me refiero a los vocablos que remiten a la seducción y a las pertenencias: los amigos se *ganan* y se

*tienen*, se *poseen* y se *conquistán*. El que tiene amigos tiene poder. Poder político, entre otros, pues no siempre se cumple la máxima sobre la soledad del poderoso. Baste recordar el ejemplo sociológico de Cicerón, cuyo ejercicio político, por otra parte tan memorable, se ejercía en gran medida a través de sus amigos, su clientela y sus relaciones personales. El combate de Cicerón en su afán por salvar la República, como no podía ser de otro modo en el ambiente romano de la época, es inseparable de la relación de propiedad que mantiene con sus amigos. Pero también nos advirtió frecuentemente de sus peligros: «La naturaleza de los hombres sucumbe fácilmente ante la tentación del poder; y piensan que conseguirlo aún a costa de la amistad es muy excusable [...] Por eso es muy difícil encontrar amistades verdaderas entre los hombres dados a los honores y la política»<sup>36</sup>.

Aun cuando a la amistad la definan en buena parte la benevolencia, la largueza y a veces el derroche, nadie puede eludir las relaciones de poder que unen a los amigos. Junto a otras fuentes del poder, y estamos ante una de las principales, uno tiene tanto como le prestan los amigos que *posee*. Toda amistad es una ineludible relación de poder que se inscribe e infiltra en todas los niveles de las relaciones humanas: en la familia, en el trabajo, en el ocio, en el placer o en el comercio. Los amigos nos garantizan pues el poder, y con el mismo dominio pueden recluirmos en la soledad.

Por su parte, el paranoico se siente ocupado por el poder y a veces lo ejerce, como da cuenta en abundancia la historia con desgraciados ejemplos, y la vida cotidiana con tantos hombres que viven bajo el go-

<sup>32</sup> J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, París, Galilée, 1994, p. 200.

<sup>33</sup> CANETTI, *Masa y poder*. Madrid, Alianza, 1983. Vol. II, p. 445.

<sup>34</sup> CICERÓN, *De amicitia*, VII, 23.

<sup>35</sup> NIETZSCHE, «La Gaya Ciencia», *Obras Completas*. Buenos Aires, Prestigio, 1970. Vol. III, p. 55.

<sup>36</sup> CICERÓN, *De amicitia*, XVII, 64.

bierno de la ira, los celos, la envidia y el rencor, cuando no bajo los lazos funestos del desprecio y la sumisión. Pero donde en especial siente el paranoico el flujo del poder es en la representación. Porque, a causa de su dificultad para alojar al otro, acaba creyéndose interiormente el Único. En consecuencia, pierde los vínculos de amistad de los que se nutre el poder y en su sustitución teje en torno a él las ataduras mentales de la suspicacia y de la necesidad causalista más extremas. Aquel halo crítico, que como un romanticismo de la desconfianza adornaba al sabio, se vuelve en su cabeza sospecha mezquina e inclemente. A la postre, esa Unidad que perfila con un yo rotundo y nítido, en vez de favorecer la concordia crea en su entorno un círculo de violencia y exclusión.

La guerra, como la enemistad, son de quien los declara. Ese es su poder. Con la declaración nos compromete y diaboliza. Basta que alguien haga un disparo en nuestra proximidad, o donde quiera que fuese, basta que cualquiera se proclame enemigo, para que nos sentamos obligados, compelidos y en peligro. Por eso el paranoico, a la vez que rehén, es dueño de sus enemigos, porque les arrastra a la guerra y eleva la reputación de los hasta entonces simples adversarios a la categoría de combatientes. Pues en realidad, el amigo verdadero posee nuestra muerte, en tanto que la posterga y nos da alegría, pero el paranoico, que con un único gesto confisca nuestra voluntad y nos hace soldados, goza de nuestra vida y la erige en una muerte interminable: somos simples mercenarios de su ofensiva, reclusos de su decisión. Como si el paranoico fuera *el que siempre vive* y todos los demás fuéramos gleba inerte de esa forma equívoca de poder que Canetti denominó «poder del superviviente».

Los hombres estamos sujetos a una misteriosa necesidad jerárquica, a una exigencia cándida de protección, dirección y consejo. La mansedumbre del hombre, su necesidad de Amo, de Guía o de Maestro es proverbial. Tan reconocida como su capacidad simétrica para desafiar, destruir y tiranizar. El paranoico ensambla esta paradoja con la más elevada tensión. Hobbes dejó escrito que «los hombres no encuentran placer, sino, muy al contrario, un gran sufrimiento, al convivir con otros allí donde no hay un poder capaz de atemorizarlos a todos»<sup>37</sup>. Del mismo modo, Kant nos advirtió que «el hombre es una *animal* que cuando vive entre sus congéneres *necesita de un señor*»<sup>38</sup>. Primo Levi, tras su experiencia en Auschwitz, comenta que «la inatauración automática y fatal de una jerarquía entre las víctimas es un hecho sobre el que no se ha razonado lo suficiente»<sup>39</sup>.

El paranoico es muy diestro en el seno de esas tensiones incompatibles del poder: entre el desprecio de los demás, con el que nos queremos liberar de su tutela, la potestad de su indiferencia y la necesidad de un Amo protector a quien acatar rendidamente o a quien atacar con rebelión. Ante este cerril destino, una vez más conviene recordar precisamente las palabras de La Boétie, el *amado-amigo* de Montaigne, quien a los dieciocho años nos dejó en su *Contra Uno* el siguiente testimonio de rebelión: «Es realmente sorprendente —y, sin embargo, tan corriente que deberíamos más bien de-

<sup>37</sup> T. HOBBS, *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1989, p. 106.

<sup>38</sup> KANT, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», *Filosofía de la historia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 50.

<sup>39</sup> F. CAMON, *Primo Levi en diálogo con Ferdinando Camon*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1996, p. 46.

## COLABORACIONES

plorarlo que sorprendernos— ver como millones y millones de hombres son miserablemente sometidos y sojuzgados, la cabeza gacha, a un deplorable yugo, no porque se vean obligados por una fuerza mayor, sino, por el contrario, porque están fascinados y, por decirlo así, embrujados por el nombre de *uno*, al que no deberían ni temer (puesto que está *solo*), ni apreciar (puesto que se muestra con ellos inhumano y salvaje)»<sup>40</sup>.

Sin embargo, la naturaleza del poder —cuya metapsicología sigue pendiente— no es una sustancia o un conjunto de instrumentos capaces de sujetar, liberar u oprimir. El poder, más bien, es un medio relacional del que nadie se puede excluir ni excusar. Ni el regalo escapa de las relaciones de prestigio jerárquico, como demostró Mauss, ni el amor cortés, según Duby, elude con su fantasía el juego del vasallaje. Se nace y desde ese momento, si no antes, nos engarzan, y a veces nos encajan como primera manifestación de la fuerza, en una cadena de poder cuya circulación no se detiene jamás. Uno está condenado a gobernar a los amigos y a gobernarse con ellos. Desde el momento en que deseamos a alguien pasamos a seducirle con nuestro deseo, es decir, a arrastrarle en cierta dirección y a procurar influirle. La influencia es la expresión más propia del poder que circula entre los amigos. Las malas amistades lo son por su capacidad de influencia, como también lo son las buenas.

Ahora bien, ¿quién es el *otro* del poder? Sobre este enigma el paranoico nos ilustra con suficiencia. Pues, en su caso, el deseo se desprende de su extremo sexual e, igual

que un estiba mal cargada, se inclina irremisiblemente sobre la borda del poder. En último extremo, el paranoico es el único que cree en el poder. Y es tanto más paranoico cuanto más cree, hasta concluir por sustantivizar al *otro* identificando el poder con el Estado o el Jefe, esto es, con las formas irreductibles del Enemigo. Entonces el poder pierde para él su condición más natural, la de un entramado de relaciones en el que distintas estrategias de acción y puja nos fuerzan a su uso, para convertirse en un único dispositivo estrangulador que somete y humilla en una sola dirección. Bajo esta necesidad, el paranoico se transforma en el ufano protagonista de tan extravagante disposición, donde todo deseo, toda apetencia o toda conquista, primero se tergiversan en fuerza y luego se engastan en un eje esquelético de odio y envidia, a la vez que en una inagotable interpretación del rencor. Exégesis, esta última, tan robusta que le impide al paranoico distinguir la diferencia, a todas luces esencial, que se establece entre pensar que se tiene el poder para sí, como cosido a las manos, o simplemente a su favor. Extraño a esta distinción misericordiosa, que salva el deseo de los humanos cuando la simple inclinación del poder permanece intacta y ajena a la posesión ínsita, extravía el sentido de multiplicidad, de diseminación, de flujo y de medio con que debe regirse nuestra relación con el poder, que sólo admite la inteligencia de la habilidad, para focalizarle en un único y adensado instrumento con respecto al que extrema hasta el máximo la necesidad jerárquica que le posee. Y allá, en su cúspide, entroniza a su adorado Mal, al Amo, bajo cuya tiranía pretende exorcizar la soledad.

Encarnado en la fuerza incondicional del poder, ajeno a la línea de flotación sobre la que moderamos su fluir y nos some-

<sup>40</sup> LA BOÉTIE, *El discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra Uno*, Barcelona, Tusquets, 1980, p. 53.

temos a la ley, el paranoico se adueña del poder a cambio de perder la soberanía de la autoridad. Dado que «si el circunciso se aparta de la ley, la circuncisión se habrá convertido en prepucio; y, por el contrario, si el prepucio observa los preceptos de la ley, su prepucio se reputará como circuncisión»<sup>41</sup>. Porque, sea como fuere, quien cree poseer el poder, en vez de limitarse a poner a su favor las corrientes del *poderhabiente* general, es un súbdito que se somete. Pues, como indicó con penetrante soltura Rousseau —y también con el ánimo redentor y liberador con que el autor del *Contrato social* ilustró el acierto e incluso el éxito político de la paranoia—, «es muy difícil reducir a obediencia a quien no quiere mandar»<sup>42</sup>. La autoridad proviene no de la posesión del poder sino del respeto victorioso y libre al poder de los demás.

Todos estamos obligados a reconocer al enemigo pero también a olvidarle. Sin embargo, el paranoico se caracteriza por no poder dispensar esa amnesia, ese perdón del olvido. El enemigo no abandona nunca el espacio de su representación y le obliga continuamente a pensar. No obstante, olvidar no significa huir del poder, pues los que dicen huir y despreciar el poder no dejan de ejercerlo con gran intensidad. Es la capacidad de desmantelarlo o deconstruirlo lo que nos capacita ante él, lo que nos permite administrarle más que huirle o despreciarle, que son formas falsas del olvido. Hay mucho poder en la represión y en la separación. Huir o alejarse de él también puede ser una forma de despotismo, pues el poder, al fin y al cabo, es irreductible a la distancia.

<sup>41</sup> SAN PABLO, *Epístola a los romanos*, 2, 25-26.

<sup>42</sup> ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alhambra, 1985, p. 160.

Conviene atender, por último, a otro cariz del paranoico en su relación con el poder: a su rango de víctima de la humillación. Pues si el paranoico no perdona, probablemente se deba a que recibió una orden tan extrema del otro que ha cancelado toda deuda desde el inicio. El paranoico no debe nada a nadie, al contrario que el hombre cabal que vive siempre pendiente del interés de la deuda. Seguramente porque sólo dispone para sí de una orden de la que no se puede zafar y de una obediencia que no alcanza a remediar. Refiriéndose a la servidumbre voluntaria, La Boétie se pregunta «¿qué es ese monstruoso vicio que no merece siquiera el nombre de cobardía?»<sup>43</sup>. Es sencillamente fascismo, el gusto dócil por la dominación, el rechazo de la libre camaradería y de la generosa hospitalidad con las ideas de los demás. «Pero es importante saber que ninguna orden se pierde jamás, dice Canetti, nunca se acaba realmente con su ejecución, es almacenada para siempre»<sup>44</sup>. Y añade: «Toda orden, desde su origen biológico, lleva adherido el carácter de una condena a muerte»<sup>45</sup>. La obediencia, como siempre, es el colaborador más siniestro y fiel de las disposiciones patológicas del poder. Desobedecer la orden viene a ser la primera obligación de los amigos, su más amistoso deber —y *poder*.

#### 4. *La imposibilidad*

«Por raro que sea el verdadero amor, aún

<sup>43</sup> LA BOÉTIE, *El discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra Uno*, Barcelona, Tusquets, 1980, p. 55.

<sup>44</sup> CANETTI, *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 1983, p. 302.

<sup>45</sup> CANETTI, *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 1983, p. 315.

## COLABORACIONES

lo es menos que la amistad verdadera», sentenció La Rochefoucauld<sup>46</sup>.

El don de la amistad es un arte impalpable que a veces resulta plácido y otras agreste. No es fácil contar con él. «Porque el deseo de amistad, escribe Aristóteles, surge rápidamente pero la amistad no»<sup>47</sup>. Sin embargo, tan complejo es hacer amigos como mantenerlos. Escipión comentaba que «no había nada más difícil que conservar una amistad hasta el fin de la vida, pues con frecuencia se dividen los intereses o no se coincide en las opiniones políticas, y, además, cambia la manera de ser de las personas, ora por las adversidades, ora por la vejez»<sup>48</sup>. Incluso Plutarco relata que un tal Demo, en una revuelta de Quíos, aconsejaba no expulsar a todos los adversarios y dejar algunos, «para que no empecemos, decía, a tener diferencias con los amigos al estar privados completamente de enemigos»<sup>49</sup>. Si algo ofendía a los antiguos, y en especial a los epicúreos, era la inversión de la amistad, que se dilata en el tiempo, en odio violento. Cicerón, transmisor privilegiado de la tradición, advertía que «nada hay más vergonzoso que hacer la guerra a aquél con quien se ha vivido amistosamente»<sup>50</sup>. Catón, en la misma línea, era partidario de «descoser las amistades antes que rasgarlas»<sup>51</sup>. Sin embargo, otros autores, dando un paso más, insisten antes en el placer del comienzo que en su continuidad, como sucede en Séneca cuando recuerda con gusto el pensamiento de su maestro Atalo que «solía decir que era más agrada-

ble hacerse un amigo que retenerlo»<sup>52</sup>. Incluso hay quien ha pensado que la única garantía para la amistad proviene de su fracaso final. Chamfort, por ejemplo, nos ha legado este fino pensamiento: «El que a los cuarenta años no es un misántropo, nunca amó a los hombres».

Realmente, desconocemos cual es la consistencia del vínculo que nos une a los amigos. Aunque lo parezca, no es fácil saber en qué consiste la pérdida de un amigo, como tampoco lo es conocer sobre su posesión. Pese al tesón, la necesidad o el impulso pasional que nos conduce a entablar y cultivar amigos, bien parece que éstos sólo se sostienen en la imposibilidad, en el riesgo de fracaso. Sin embargo, no hay que huir despavoridos de esa amenaza, pues de la contingencia del desastre se alimenta la relación. Un forzoso requisito para querer a los amigos es dejar que por sus aledaños circule con holgura la mediación de la muerte. Séneca fue muy oportuno en el siguiente juicio: «A mí el recuerdo de los amigos difuntos me resulta dulce y suave, ya que los tuve como quien debe perderlos, y luego los perdí como quien aún los tiene»<sup>53</sup>.

Resulta curioso que cuando empezamos a dudar de los amigos es cuando a veces, como queriendo afianzar el criterio aristotélico de que «lo propio de los amigos es la igualdad»<sup>54</sup>, se pone en marcha un anhelo imperioso de simetría *–philótes-isótes–*. Queremos entonces mantenerlos bajo una exigencia de comparación y reciprocidad, sometidos a un ansia contable cuyo cálculo es el prólogo del enfriamiento o la ruptura, y ante el que *–pese a los que prescriben la*

<sup>46</sup> LA ROCHEFOUCAULD, *Máximas*, § 473.

<sup>47</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1156b30.

<sup>48</sup> CICERÓN, *De amicitia*, X, 33.

<sup>49</sup> PLUTARCO, «Cómo sacar provecho de los enemigos», *Moralia*, 92A.

<sup>50</sup> CICERÓN, *De amicitia*, XXI, 77.

<sup>51</sup> CICERÓN, *De amicitia*, XXI, 76.

<sup>52</sup> SENECA, *Cartas morales a Lucilio* (IX), Barcelona, Iberia, 1964, Vol. I, p. 22.

<sup>53</sup> SENECA, *Cartas morales a Lucilio* (LXIII), Barcelona, Iberia, 1964, Vol. I, p. 182.

<sup>54</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1158 b25.

necesidad terapéutica de comunicación—cualquier comentario lo vuelve irreparable. En cambio, cuando la amistad está viva y es fructífera, nadie se fija en si los repartos de la vida son equivalentes y si se rigen por la justicia distributiva. Cada uno queda expuesto al derroche, sin medir la correspondencia y sin que se impida nuestra generosa proposición a la imposibilidad, como si, cumpliendo la definición de un pitagórico anónimo, los amigos entonarían siempre una «desigualdad musical».

Así las cosas, se entiende que Derrida sólo sea capaz de entender la amistad mientras esté abierta a la disimetría infinita, a la «irrupción del infinito», a la gran tradición de «dar lo que no se tiene»<sup>55</sup> que desde Plotino ha proseguido por la gran vía especulativa neoplatónica y cabalística hasta llegar a Heidegger y Lacan. Tradición en la que no acierta a inscribirse nunca el paranoico, que como hombre del poder que *siempre tiene*, nunca fía sin garantía ni aval. Pues no entiende que, por una irreversible equivocación inicial, la amistad, como el amor, sólo se mantienen mientras se pierde. Margarita Duras lo escribe del siguiente modo: «Usted pregunta cómo puede llegar el sentimiento de amor. Ella os responde: quizá de un fallo repentino de la lógica del universo. Ella dice: por ejemplo de un error. Ella dice: jamás de un querer»<sup>56</sup>. Es de rigor en este momento recordar que, de manera próxima, Gracián, si no con sabiduría pasional sí con prudencia barroca, nos advirtió hace tiempo que «es más la mitad que el todo»<sup>57</sup>, para recordarnos a su modo el ultraje de la totalidad.

Cuando la amistad se debilita y los amigos se alejan, no sólo nos alcanza el ansia de igualdad sino que también nos gana paralelamente el afán de conocer. Como si en esas circunstancias permaneciéramos sordos y ajenos a la recomendación superior de Nietzsche: «Hay que *aprender* que el otro sufre y no hay manera de aprenderlo del todo»<sup>58</sup>. Conviene, por consiguiente, moderar la curiosidad, pues sobre algunas cuestiones, a menudo si no siempre, es preferible ignorar. Por ejemplo, sobre la siguiente opinión también de Nietzsche: «El amigo debe ser el mejor enemigo. Resisténdole es cuando tu corazón debe estar más cerca de él»<sup>59</sup>.

Blanchot ha escrito con justa sabiduría acerca de ese misterio de silencio que nos une a los amigos y que, en general, no cuadra interrumpir. Un enmudecimiento halagador que no consiste en una pausa en el diálogo ni en un tropiezo en la palabra con que nos estrechamos, sino en otro tipo de sordo secreto que ni es algo acallado ni puede revelarse llanamente sin que profanemos lo más sagrado de nuestra unión. Así describe Blanchot ese misterioso tacto: «Debemos renunciar a conocer a aquellos a quienes algo esencial nos une; quiero decir, debemos aceptarlos en la relación con lo desconocido en que nos aceptan, a nosotros también, en nuestro alejamiento. 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 hablar-

<sup>55</sup> J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, París, Galilée, 1994, p. 204.

<sup>56</sup> M. DURAS, *La maladie de la mort*, París, Minuit, 1982, p. 52.

<sup>57</sup> B. GRACIÁN, *Oráculo manual y arte de prudencia*, Barcelona, Planeta, 1984, p. 194.

<sup>58</sup> NIETZSCHE, «Humano, demasiado humano», *Obras Completas*, Buenos Aires, Prestigio, 1970, Vol. II, p. 92.

<sup>59</sup> NIETZSCHE, «Así habló Zaratustra», *Obras Completas*, Buenos Aires, Prestigio, 1970, Vol. III, p. 389.

les, no hacer de ellos un tema de conversación (o de artículos), sino el movimiento del convenio 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»<sup>60</sup>. Conque, probablemente, si seguimos la intuición del autor, haya que desconocer a los amigos con no menor aliento que el aplicado en entenderlos.

Menos el paranoico, todos tenemos una teoría sobre los amigos. El paranoico, en cambio, sólo tiene razonamientos, es decir, evidencias y, en especial, imágenes de esas evidencias. Privado de teoría, todo su conocimiento del mundo, y no digamos de su propio delirio, se limita a una muchedumbre de signos. A diferencia del esquizofrénico que especula, ironiza, frecuenta la teoría y, a menudo, se ríe de su fábula extravagante y del gesto que su insolencia humana despierta en nosotros, cuanto más paranoico sea el psicótico más razonador se muestra pero, a la vez, menos teórico. Su único bálsamo, dado que ha perdido toda sensibilidad para la falta de transparencia y para el sentido misterioso y opaco de la vida y de la amistad, es acumular signos, transformar la desconfianza en sospecha y el deseo de los demás en confabulación. Todo, por un exceso de saber que no acierta a interrumpir y que le acaba traicionando, aunque también le presta un instinto certero: Canetti dijo que «el paranoico tiene el don de adivinar las intenciones, sabe con exactitud lo que hay detrás»<sup>61</sup>. El paranoico no puede fundar en la imposibilidad su relación con los amigos, sino que la excluye y se queda

sin ellos. Para él nada es irrelevante pues no tiene espacio para la ausencia de sentido. No puede acoger ni las intenciones ni la indiferencia de los demás. Elige la fatalidad y queda condenado, en consecuencia, a lo que más teme, la vida solitaria. Porque un cruel destino ha saturado su alma de pensamiento, sin dejar espacio en su razón para este comentario de Nietzsche que posee la fuerza de un acontecimiento, el del respeto a la imposibilidad: «Hay dos personas sobre las que nunca reflexioné a fondo: éste es el testimonio de amor que les profeso»<sup>62</sup>.

Nuestro deber, con nosotros mismos y con nuestros amigos, pasa por procurarnos la amistad menos paranoica posible, es decir, una hipotética amistad con el menor grado de enemigo que seamos capaces de lograr. «La amistad de estos amigos, si la hay, escribe Derrida, llega un día, en la suerte de un momento, de un instante, sin la seguridad de la duración, sin la firme constancia de la *philia* aristotélica, sería a condición de una alianza improbable en el pensamiento del *quizá*»<sup>63</sup>.

Lo que el paranoico no soporta es ese *quizá* que nos deja gravitando en el azar y la incertidumbre. Situado siempre más acá de toda especulación, el paranoico no puede distinguir los pliegues conscientes e inconscientes con que la presencia y la ausencia, o el amor y el odio, conviven inseparables. Curiosamente, Montaigne, comentando el consejo de Quilón acerca de cómo tratar al amigo —«ámale como si algún día tuvieras que odiarlo; ódialo como si algún día tuvieras que amarlo»—, vive la frase como portadora de un sentimiento cínico y

<sup>60</sup> M. BLANCHOT, «La amistad», *La Risa de los Dioses*, Madrid, Taurus, 1976, p. 258.

<sup>61</sup> CANETTI, *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 1983, p. 375.

<sup>62</sup> NIETZSCHE, «Opiniones y sentencias varias», *Obras Completas*, Buenos Aires, Prestigio, 1970, Vol. II, p. 652.

<sup>63</sup> J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, París, Galilée, 1994, p. 86.

pragmático que corrompe la aventajada amistad que le embargaba. Montaigne, tan escéptico, tan sabio y moderado, no tolera sin embargo, en asuntos de amor a los amigos, el pensamiento del *quizá*, y le replica a Quilón lo que sigue: «Semejante precepto, abominable en una amistad soberana y dominadora, es saludable sólo en las amistades ordinarias y corrientes, respecto a las cuales procede citar la tan frecuente sentencia de Aristóteles: «¡Oh amigos míos! No hay amigos!»»<sup>64</sup>.

De este modo, esta célebre sentencia de Aristóteles, que se conoce a través del desasosiego de Montaigne y que tan alto caudal de comentarios ha generado, no tiene destinatario si se trata del paranoico, en cuyas manos pierde todo el entramado especulativo que hace de ella una conjetura sabia e inagotable, el fundamento ausente de la vida y el ángulo muerto del pensamiento de donde brota la amistad.

<sup>64</sup> MONTAIGNE, «De la amistad», *Ensayos*, Barcelona, Iberia, 1968, p. 140.

\* Fernando Colina, psiquiatra.

*Correspondencia:* Fernando Colina, Plaza de Tenerías, 2, 5.º dcha., 47006 Valladolid.

\*\* Fecha de recepción: 17-XII-1996.