



¿Por qué somos amigos?

Tradición y renovación en la reflexión agustina sobre la amistad¹

Why are we friends? Tradition and Renewal in the Augustinian
Reflection on Friendship

*“Y creo, por el perro, que preferiría, con mucho, tener un compañero,
a todo el oro de Darío. ¡Tan amigo de los amigos soy!” (Lýsis 211e)*

Hugo Costarelli Brandi

 <https://orcid.org/0000-0003-4302-6043>

Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Cuyo
Argentina
Universidad Gabriela Mistral
Chile
hcostarelli@ffyl.uncu.edu.ar

Sumario:

1. Aquiles, Patroclo y las redes sociales
2. *Phília*, Platón y Aristóteles
3. La *amicitia* ciceroniana
4. Agustín de Hipona y el descubrimiento del elefante
5. La amistad redimida
6. Penteo reconstituido

Resumen: es de todos conocida la abundante reflexión que sobre la amistad ha dejado el pensamiento antiguo tanto griego cuanto latino.

¹ El presente artículo ha sido elaborado en el marco del proyecto “La amistad como cura del alma. La perspectiva agustina. Antecedentes y proyecciones”. 06/G014-T1, Universidad Nacional de Cuyo.

Basta recordar, como mínima muestra, al *Lýsis* platónico o a las *Éticas* aristotélicas (*Nicomachea* y *Eudemia*), e incluso al *Lelius* ciceroniano, para ver cómo y con qué altura allí se perfilan los caracteres esenciales que transitan toda amistad. Sin embargo, lo que suele permanecer en las sombras, aún cuando las afirmaciones antiguas ofrezcan razones de conveniencia, es el por qué tal es amigo de cual, punto que parece abandonado en miras de un tratamiento universal del tema. Sin embargo, el mismo se propone como uno de los puntos fuertes del pensamiento cristiano, en particular del que propone Agustín de Hipona. Dar una respuesta a por qué una persona es amiga de otra, en la mirada del Hiponense, es el fin central del presente trabajo.

Palabras clave: Agustín de Hipona, Amistad, Platón, Aristóteles

Abstract: The abundant reflection on friendship in ancient Greek and Latin thought is well known. It is enough to recall, as a minimum sample, the Platonist *Lýsis* or the Aristotelian *Ethics* (*Nicomachean* and *Eudemian*), and even the Ciceronian *Lelius*, to see how and with what height there are outlined the essential characters that run through every friendship. However, what usually remains in the shadows, even when the ancient affirmations offer reasons of convenience, is why so-and-so is a friend of so-and-so, a point that seems to have been abandoned in view of a universal treatment of the subject. However, it is proposed as one of the strong points of Christian thought, in particular that proposed by Augustine of Hippo. To give an answer to why one person is a friend of another, in the view of the Hipponese, is the central aim of the present paper.

Keywords: Augustine of Hippo, Friendship, Plato, Aristotle

1. Aquiles, Patroclo y las redes sociales

Poco habían logrado hacer la comida y la bebida para aliviar el triste corazón de Aquiles. Los preparativos para el funeral de quien fuera su amigo más entrañable, Patroclo, le habían llevado buena parte del día, y ahora, al caer el sol, el dulce sueño parecía proponerse como un posible lenitivo a tantos dolores. Es así que, adormecido por el murmullo del suave oleaje, y sin poder distinguir la vigilia del sueño, se le hace presente el alma de su amigo increpándolo de esta manera:

¿Duermes, Aquiles, y me tienes olvidado? Te cuidabas de mí mientras vivía, y ahora que he muerto me abandonas. Entiérrame cuanto antes, para que pueda pasar las puertas del Hades; [...]. Dame la mano, te lo pido llorando; pues ya no volveré del Hades cuando hayáis entregado mi cadáver al fuego. Ni ya, gozando de vida, conversaremos separadamente de los amigos.²

Las tristes palabras de Patroclo dirigidas al Pelida, uno de los ejemplos más conocidos e intensos que suelen traerse en torno a la *philía* en la antigüedad, hablan del profundo amor que los unía, de su mutuo cuidado, del gozo en la conversación compartida y de la benevolencia del uno por el otro. Una amistad de estas características trascendería la historia al significar su intensa unión con la amalgama de los propios huesos en la misma urna funeraria: “[...] no deposites mis huesos aparte de los tuyos, Aquiles, sino juntos, igual que nos criamos en vuestra morada”,³ solicitaría Patroclo antes de desaparecer.

Sin embargo, semejante amistad, no deja de contrastar con la común imagen que de ella se tiene en nuestros días. En efecto, no hay dudas de que su sola mención posee entre los contemporáneos una significación positiva cuya afección correspondiente está vinculada con claridad al placer de *estar con* el amigo. Decir que dos a más personas son amigos, parece generar una mirada benevolente sobre los involucrados, deslindando de ella cualquier aspecto en el que pudiera involucrarse la ética. De este modo, en no pocas situaciones se la considera “únicamente como una *relación afectiva* perteneciente a la esfera privada”,⁴ incapaz de fundar una sociedad, o bien

² Homero, *Iliada* XXIII, §§ 69-78, trad. Emilio Crespo Güemes, (Madrid: Gredos, 1996).

³ Ibid., §§ 83-84.

⁴ Lars Hermanson, *Friendship, Love, and Brotherhood in Medieval Northern Europe, c. 1000–1200*, trad. Alan Crozier, (Leiden-Boston: Brill, 2019), 8.

como algo vinculado “en gran medida con el placer ocioso, el tráfico de favores poco éticos o con una forma de manifestación de uno mismo indecorosa”.⁵ Más aún “es una suposición común que la amistad es ahora la relación elegida por la mayoría de la gente, la que a menudo ve a sus amigos en oposición a las relaciones tradicionales de obligación”,⁶ como el mismo matrimonio o la familia. Más aún, con la penetración de las *redes sociales* en la vida cotidiana, la amistad parece casi prescindir del trato directo, reemplazando en muchos casos la preocupación real por el otro con un emoticón. ¿Es entonces la amistad un mero *divertimento social*, o al menos está asociada sólo a lo lúdico? ¿Se trata de un ámbito que por esto último carece de una vinculación con la ética y la política? ¿Ha pasado a ser en las redes más una forma de generación de contenidos virtuales muy lejana de aquella *philía* que observamos en Patroclo y Aquiles? Más allá de las diversas caracterizaciones contemporáneas que de ella se hacen, se debe notar que esta forma de plantear la amistad dista mucho de las consideraciones que sobre ella ha hecho el pensamiento clásico y medieval.

Por tomar un mínimo ejemplo, para autores como Tomás de Aquino,⁷ la amistad matrimonial parecía ser la máxima posible a los seres humanos, y las obligaciones que cualquier *amicitia* demandara se presentarían con tanto peso que el auxilio a los amigos en sus necesidades morales terminaría siendo más importante que el otorgable en sus carencias materiales.⁸ En la

⁵ Mark Vernon, *The Philosophy of Friendship*, (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 2.

⁶ Vernon, *The Philosophy of Friendship*, 1-2.

⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 123, n. 6, ed. Roberto Bussa SJ, (Milano: Editel, 1993): “*Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur*: adunantur enim non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quandam suavem societatem facit, sed etiam ad totius domesticae conversationis consortium”.

⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae q. 25, a. 6, ad 2, ed. Roberto Bussa SJ, (Milano: Editel, 1993): “[...] amicis peccantibus, sicut philosophus dicit, in IX Ethic., non sunt subtrahenda amicitiae beneficia, quousque habeatur spes sanationis eorum, sed

misma línea, Aristóteles advertiría sobre aquellos espejismos de la amistad que pueden engañar al hombre desviándolo de la virtud, a los que llamaría amistades por accidente (*phylía katá symbebekós*),⁹ y destacaría no sólo que la verdadera amistad es la que se da entre quienes son *iguales en virtud*,¹⁰ sino que además ella quedaría planteada como el fundamento posible de la vida social feliz.¹¹

Para el pensamiento clásico, la amistad había sido un lugar de reflexión común cuyo análisis nunca fue ajeno ni a la ética y ni a la política. Ya se ha indicado algo de lo referido por Aristóteles en ese sentido, y lo mismo puede decirse de Cicerón, quien rescataría el papel de la *amicitia* destacando, de la mano del Estagirita, que tiene a la virtud como base y a su cultivo como condición de la buena vida política.

En esta línea, los autores referidos –a los que sin duda debería sumarse Platón–, explicarían la naturaleza y necesidad de la amistad, como así también sus tipos y modos posibles. Sin embargo, la especulación antigua, tan rica en los matices destacados más arriba, no parece haberse ocupado del por qué *tal y cual* son *de hecho* amigos. Entiéndase bien, la reflexión filosófica antigua había subrayado las razones por las cuales los seres humanos podemos ser amigos: la semejanza, como principio básico, la virtud como su extremo desarrollo, el trato

magis est eis auxiliandum ad recuperationem virtutis quam ad recuperationem pecuniae, si eam amisissent, quanto virtus est magis amicitiae affinis quam pecunia”.

⁹ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VIII, 1056a, 1989, trad. M. Araujo y J. Marías, (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989): “[...] en los que se quieren por interés, el cariño obedece al propio bien de ellos, y en los que se quieren por el placer, a su propio gusto, y no por el modo de ser del amigo, sino porque les es útil o agradable”.

¹⁰ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VIII, 1056b: “Pero la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud”.

¹¹ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VIII, 1055a: “Parece además que la amistad mantiene unidas a las ciudades, y que los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia: en efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y es a ella a lo que más aspiran”.

frecuente, la comunidad de ideas, etc. Pero es un hecho que tales elementos caracterizan un universal verdadero que no siempre se da en lo concreto con necesidad. Personas igualmente virtuosas no serán necesariamente amigas, o, dicho de otra manera, como afirma el Estagirita, los verdaderos amigos son pocos. Si la amistad se diera automáticamente con la presencia de las condiciones advertidas por los clásicos, el número de amigos iría en un continuo aumento durante nuestra vida. Pero no es así.

Sea como fuere, lo cierto es que, más allá del encuentro con personas virtuosas, la amistad existe en lo singular, y se da entre *tal* y *cual*, donde a veces las semejanzas son pocas y priman las diferencias. Es en este punto, a mi entender, donde se hace fuerte la reflexión de Agustín, que desde una consideración filosófica atenta a la tradición platónica y aristotélica heredada en Cicerón, las asume dentro de una nueva mirada que no desconoce a la Revelación como una de sus fuentes. Manifestar por qué, a la luz de la especulación agustina, somos amigos de *tal* o *cual*, es la intención del presente artículo.

2. *Philía*, Platón y Aristóteles

No es posible advertir la luminosidad del pensamiento agustino sobre la amistad sin antes recorrer, aunque sea mínimamente, la tradición de la que se alimenta, especialmente la recibida indirectamente de Platón y de Aristóteles.

Quizás la obra donde el discípulo de Sócrates más se explye sobre este tema, aun cuando sea considerada una obra de juventud, a la vez que aporética, sea el *Lysis*.¹² Este escrito, no

¹² Para este trabajo se ha utilizado la versión de la editorial Gredos (Platón, *Diálogos I*, trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual, (Madrid: Gredos, 1985)), a la vez que se ha revisado la versión bilingüe de *Les Belles Lettres* (Platon, *Oeuvres Complètes. Tome II*, trad. Alfred Croiset, (Paris: Les Belles Lettres, 1965)). El particular desarrollo del texto, sumado a la afirmación final de Sócrates, quien advierte que “no hemos sido capaces de llegar a descubrir lo que es un amigo” (Platón, *Lýsis* 223b), ha llevado a muchos a considerarlo un

deja de producir cierto desasosiego al lector, quien al momento de arribar a la conclusión advierte con sorpresa que “no hemos sido capaces de llegar a descubrir lo que es un amigo”,¹³ aun cuando la intención del diálogo parecía ser justamente lo opuesto, es decir la de investigar “de qué modo se hace uno amigo de otro”.¹⁴ Con todo, la amistad, algo sobre lo que Sócrates se pronuncia positivamente, busca una explicación que Platón ensaya de diversas formas, aun cuando advierta también las limitaciones de asumir una sola de ellas como definitiva.

Es claro que no es posible al presente trabajo abordar todas las aristas de un texto tan complejo como el que ahora transitamos; sin embargo, y en miras del fin aquí propuesto, permítaseme al menos recordar algunos aspectos esenciales de la amistad que aparecen reflejados en el texto platónico; y para ello es ineludible hacer una brevísima referencia al tema del *éros*.¹⁵

escrito aporético, es decir, incapaz de exponer qué sea aquello que se había propuesto desarrollar. La introducción al texto en la edición de Gredos afirma que “no saber al final a qué atenernos sobre la amistad, es dejar que el mundo concreto de la experiencia y de la vida choque con su reflejo, con el universo abstracto del lenguaje” (p. 273). Mismo caso podría verse en el *Hipias Mayor* que, ocupado en el tema de la belleza, concluye diciendo que “la belleza es difícil” (Platón, *Hipias Mayor* 304e, trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual, (Gredos: Madrid, 1985)). Sin embargo, ni la filosofía es un abstracto entendido como algo construido al margen de lo real –mucho menos en el caso de Platón–, ni tampoco se trata de un texto que no termine afirmando nada sobre la amistad. Para L. Smith Pangle, el desarrollo del diálogo busca “proporcionar al lector los esbozos de argumentos convincentes que, aunque fácilmente rechazados, no son refutados” en torno a la amistad (Lorraine Smith Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 21). Lo que intentaré evidenciar al ocuparme del *Lysis* es que se trata de un texto que, siguiendo la postura de Smith Pangle, no sólo hace diversas afirmaciones sobre la amistad, sino que además se trata de afirmaciones capitalizadas no sólo por Aristóteles, quien se mostrará en sintonía con la discusión planteada por Platón, sino también por el mismo Agustín de Hipona.

¹³ Platón, *Lysis* 223b.

¹⁴ Platón, *Lysis*, 212a.

¹⁵ Esta tesis es refrendada por David Konstan para quien el *Lysis* “despeja el terreno para la posibilidad de que la base del deseo sea enraizada en una incompletitud metafísica del alma humana. En este respecto, la indagación iniciada en el *Lysis* se completa con la investigación del eros en el *Simposium*” (David Konstan, *Friendship in the Classical World*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 73).

Para el discípulo dilecto de Sócrates, el amor es sin duda un aspecto filosófico central. Basta recordar los múltiples pasajes donde Sócrates se reconoce ignorante en todas las dimensiones salvo en las cuestiones eróticas: “[...] afirmo no saber ninguna otra cosa que los asuntos del amor”.¹⁶

Este tópico es abordado con especial cuidado en el *Symposium*, donde Sócrates, ante una selecta reunión de cultivados atenienses, a propósito del triunfo del trágico Agathón en las fiestas dionisiacas, reproduce el famoso diálogo que habría tenido con una adivina de Mantinea llamada Diotima. En él subraya con precisión –en clara confrontación con los discursos previos– que el amor es siempre de algo,¹⁷ que ese algo es de lo que se carece, y que de lo que se carece es del Bien-Belleza.¹⁸ Nótese además que dicha carencia dinámica resulta del particular origen de éros, quien nacido de *Póros* (abundancia) y de *Penía* (carencia) ha conservado la naturaleza de ambos padres, siendo por ello carente, en última instancia, del Bien-Belleza, pero abundante en recursos para alcanzarlo.

El camino propuesto al finalizar el discurso de la adivina de Mantinea, plantea que ese Bien deseado no se presenta con patencia meridiana a todo hombre desde el comienzo de la vida sino que su aparición depende de un proceso de purificación que se inicia en la sensibilidad y continua en el espíritu, de manera que todos los modos posibles de bien sean recuperados a la luz

¹⁶ Platón, *El Banquete*, 177d, en *Diálogos III*, trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, (Madrid: Gredos, 1988). Véase también Platón, *Fedro*, 248d, en *Diálogos III*, trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, (Madrid: Gredos, 1988), donde hablando del filósofo, el autor propone como características fundamentales, el que éste sea “amigo de la sabiduría, o de la belleza, o amigo de las musas y entendido en amor”.

¹⁷ Cfr. Platón, *El Banquete*, 200d. “«Pongamos de acuerdo lo dicho. ¿No es el Amor en primer lugar amor de algo y en segundo lugar de aquello de que está falto?». «Sí», respondió”.

¹⁸ Cfr. Platón, *El Banquete*, 201c: “[...] si el Amor carece de cosas bellas y lo bueno es bello, también estará falto de cosas buenas”.

del Bien-Belleza: de un cuerpo a los cuerpos, de ellos a las almas, etc.¹⁹ Esta pedagogía del bien es fundamental para educar el deseo, ya que rescata al alma, caída del *Hyperourníos*, alcanzándola allí mismo donde ella se encuentra, en lo sensible, último estadio del Bien, y la redime haciéndola ascender hasta su verdadero principio.²⁰ La lleva de su alejamiento de sí misma a lo que debería ser conforme a su origen.

Este contexto de la carencia ínsita al amor, la necesidad del Bien y su pedagogía particular, constituyen –a mi entender– el marco de comprensión adecuado para acceder a una hermenéutica razonable del *Lýsis*, una que sin la pretensión de hallar delimitaciones conceptuales tan precisas como las que proponen el *Fedro* o el *Symposium*, reconoce, sin embargo, la presencia de estos tópicos en torno al tema de la amistad.

El diálogo en cuestión parece, en algunos puntos, casi contemporáneo. La fundamentación de la amistad basada en *las almas gemelas*, en *el placer que da el amigo*, o en *la utilidad que reporta* –cuestiones tematizadas en el diálogo socrático–, son afirmaciones que hoy día seguimos escuchando y reconociendo como caracteres esenciales de la amistad. ¿Se trata de sus verdaderos *fundamentos*? Este será el problema planteado por Sócrates.

Como se sabe, la trama del texto gira en torno a Lisias, un joven de buena familia y agraciado aparecer, que justamente por ello goza de mucho aprecio entre los demás jóvenes atenienses,

¹⁹ Cfr. Platón, *El Banquete*, 210b-211b.

²⁰ Cfr. Platón, *El Banquete*, 211c: “Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí”.

quienes continuamente buscan una ocasión para trabar amistad con él. El problema es que Hipotales, otro joven del entorno, aunque menos agraciado que Lisias, está impresionado por éste y no hace sino hablar maravillas de él, dedicándole encomios y buscando continuamente su compañía para ganarse su amistad. Esto motiva la intervención de Sócrates, ya que “negligente y torpe como soy para la mayoría de las cosas, se me ha dado, supongo, por el dios, una cierta facilidad de conocer al que ama y al que es amado”.²¹

En este sentido, lo primero que Sócrates destaca es un problema característico del amor de amistad no educado, que consiste en ver al amado *como si fuera el Bien mismo*, es decir como algo perfecto y casi definitivo. El diálogo de Sócrates con Lisias pone esto en evidencia al subrayar que el amado es en realidad un ser por demás carente, y como tal, imperfecto. A propósito de ello Sócrates pregunta al joven si es un hombre libre, quien convencido de ello responde afirmativamente. Sin embargo, la falsedad de la respuesta queda evidenciada por el hecho de que su familia le indica las tareas que debe realizar y lo asiste en su educación.²² Si Lisias fuera tan perfecto y libre como parece verlo Hipotales, entonces no experimentaría ninguna de las carencias subrayadas por Sócrates.

Este primer punto, habla de uno de los posibles hechizos de la amistad: que el deseo quede adherido al primer nivel del que hablara Diotima, el de un cuerpo, generando así un tipo de satisfacción que, atendiendo a la conocida alegoría del carro alado platónico, se centraría en la complacencia sensible

²¹ Platón, *Lysis*, 204 b-c.

²² Cfr. Platón, *Lysis* 208c: “-Entonces, ¿te gobierna alguien? -El pedagogo éste, dijo. -¿Un esclavo, tal vez? -Desde luego, y además uno nuestro, dijo. -Resulta raro, dije yo, que uno que es libre sea gobernado por un esclavo. ¿Y qué es lo que hace este pedagogo para gobernarte? -Llevarme adonde el maestro. -¿Es que son éstos, los maestros, quienes te gobiernan? -Pienso que sí”.

inmediata del caballo contrario,²³ eclipsando y reduciendo, aun cuando se trate de un tipo de bien real, al verdadero Bien.

Esto lleva a que Sócrates descarte como fundamento de la verdadera amistad a este aspecto, sólo cuando se lo toma aislada y absolutamente; y la razón es clara: una amistad así, si ella tiene como fondo la vocación originaria del amor erótico, no cumpliría con el acceso al verdadero Bien.

Pero si el placer como fundamento de la amistad no llega a buen puerto, tampoco lo hará la tesis que se apoya en la existencia de *almas gemelas*. Por una parte, parecería que esta connaturalidad²⁴ en lo particular que tienen los amigos (*phýsei oikeíon*) garantiza y explica la amistad, de manera que amigos serían los que comparten o tienen en común ciertos bienes. Sin embargo, ¿eso plantea la necesidad de la *philía*? ¿Mismos gustos constituyen una base *necesaria y suficiente* para engendrar una amistad? Sócrates no parece acordar con ello y vuelve a derivar la argumentación hacia el problema del verdadero Bien: ambos amigos pueden tener connaturalidad en cosas malas o, al menos, no completamente buenas, como se vio en el caso de los amigos por placer. Nuevamente el poder hechizante del placer podría eclipsar al verdadero Bien perdido y olvidado en el *Hyperouraníos*. Más aún, se podría tomar al amigo como un instrumento para el propio placer o la satisfacción de una necesidad. Pero atendamos a esto último con especial cuidado.

²³ Cfr. Platón, *Fedro*, 246b: “[...] hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos. y el otro de todo lo contrario, como también su origen”.

²⁴ Platón, *Lýsis* 222a: “Reconocemos que un cierto parentesco de naturaleza produce la amistad”. Así traduce la edición de *Les Belles Lettres* (p. 221); mientras que *Gredos* traduce: “aquellos que se pertenecen por naturaleza tienen, según se ve, que amarse” (p. 314). El texto griego habla de *phýsei oikeíon*, dando a entender que la razón del amor (de los amigos) se apoya por naturaleza en aquello que tienen de común en su particularidad, es decir, su modo de ser, sus sentimientos, su aspecto o bien el alma misma.

Otra de las tesis que Sócrates ensaya con quienes lo escuchan, es si la amistad puede basarse en la *igualdad* o en la *desigualdad*. Respecto del primer caso, Sócrates cita a Homero para quien el dios “lleva al semejante junto al semejante”.²⁵ En este sentido, la amistad parece basarse en la semejanza. Sin embargo, el diálogo recuerda también unos versos de Hesíodo que describen cómo los semejantes, lejos de poder ser amigos, se odian ya que “lo semejante es lo más enemigo de lo semejante”²⁶. La perplejidad generada por esta oposición, lleva a Sócrates a decir que la semejanza, aquella que puede ser base para la amistad sólo es la que se da entre hombres buenos, ya que los malos “ni con el bueno ni con otro malo puede jamás llegar a una verdadera amistad”,²⁷ puesto que es condición *sine qua non* de la amistad que sea en el Bien.

Un primer problema que presenta esta amistad entre buenos, y que conviene destacar en atención al futuro planteo aristotélico sobre el tema, es que, si los amigos fueran sólo los buenos, es decir aquellos que han alcanzado la perfección, entonces la amistad perdería sentido, ya que “el bueno en cuanto bueno, ¿no se bastaría a sí mismo? [...] Pero el que se basta a sí mismo no necesita de nadie en su suficiencia”.²⁸ De este modo, la perfección del sabio, por ejemplo, imposibilitaría que éste gozara de una amistad verdadera, la que sería para él irrelevante.

Por otra parte, un segundo problema aparece cuando se trata de evitar el obstáculo de la autosuficiencia del bueno. Si los amigos se aman –otra condición de la amistad, ya que “el que no ama no es amigo”–,²⁹ ello es porque cada uno ve en el otro algo que lo

²⁵ Platón, *Lysis* 214b.

²⁶ Platón, *Lysis* 215c.

²⁷ Platón, *Lysis* 214d.

²⁸ Platón, *Lysis* 215a-b.

²⁹ Platón, *Lysis* 215b.

completa o perfecciona. Sin embargo, si así fuera, ello significaría que no son, estrictamente hablando *buenos*, sino seres imperfectos que buscan al amigo por *utilidad*, ya que éste completaría una serie de carencias advertidas en la propia naturaleza. De esta manera, Sócrates introduce la tesis contraria de que la amistad supone la *desemejanza*, ya que, desde la utilidad, los amigos se necesitan desde el momento en que ambos carecen de una perfección que el otro tiene. Así, “lo opuesto es lo más amigo de lo opuesto”.³⁰ Pero con ello, se vuelve a caer en el problema que la amistad no se da entre buenos, como más arriba se aludió al sostener la semejanza de lo *phíloi*.

Por otra parte, la tesis de la desemejanza se cae además porque tiene en su base el problema de la utilidad: si los amigos se buscan por la utilidad que reportan, entonces no se los busca por sí mismos, de manera que “todas las cosas de las que decimos que somos amigos por causa de otras, nos engañan, como si fueran simulacros de ellas”.³¹

Este último aspecto es el que termina derivando la conversación hacia el punto quizás central del diálogo: si la amistad fuera sólo en miras de un bien particular del que se carece, entonces no se podría estar siempre deseando un bien por otro, y así sucesivamente, ya que no existen las cadenas infinitas de bienes queridos por otros de modo ilimitado. Sócrates es tajante en este punto: “¿no será necesario que renunciemos a seguir así y que alcancemos un principio (*arché*) que no tendrá que remontarse a otra amistad, sino que vendrá a ser aquello que es lo primero amado y, por causa de lo cual, decimos que todas las otras cosas son amadas?”³²

³⁰ Platón, *Lýsis* 215e.

³¹ Platón, *Lýsis*

³² Platón, *Lýsis* 219c

En definitiva, lo que se hace patente con el argumento de la utilidad es que ningún bien que se desee y que el amigo pueda otorgar, es el Bien, sino un caso, un aspecto suyo, y por lo tanto la amistad, en última instancia, no es el fin de la vida humana, aun cuando ésta tenga en su consecución un papel muy importante. ¿Cuál es ese papel entonces? Justamente el de ofrecer al amigo la posibilidad de expandir y ajustar su consideración del Bien, ya que la mirada de cada uno es parcial frente a éste. Esta gran verdad, que gobierna el ascenso a la Belleza en sí planteado por Diotima, subyace a la teoría de las almas gemelas: hay una evidente “conexión entre el amor por *el bien que necesitamos para nosotros mismos* y el amor a las almas gemelas”.³³ Ese bien deseado es aquél posible a este hombre particular, y es esa particularidad la que es completada por el amigo.

De esta manera, la gran enseñanza de fondo del *Lýsis* es que las diversas posiciones recorridas en torno a la amistad, tienen un aspecto de verdad que puede ser asumido, pero en ningún caso como algo *definitivo* y *definitorio*. Que la amistad implique *semejanza*, *diferencia*, *connaturalidad* y *utilidad* es algo cierto, como también lo es que los amigos se amen, es decir, se *completen* en sus diferencias y *gocen* en sus semejanzas. Lo que no puede pasar en ningún caso es que se confunda todo el bien que refleja la amistad con el Bien mismo, el Único que es amable por naturaleza.

Esto último nos pone en condiciones de advertir al menos tres cosas: en primer lugar, que la mirada de Sócrates sobre la amistad, está profundamente unida a la consecución del Bien, y por tanto se halla en una perspectiva ética.³⁴ En segundo lugar,

³³ Smith Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, 25.

³⁴ Este punto es muy llamativo. El diálogo deja en claro que la amistad no es sólo por la mera igualdad, como había propuesto la tradición filosófica griega, ni tampoco por la oposición, sino que ella tiene que ver con la consecución del Bien.

que la *philía* es algo que implica la percepción de una carencia fundamental,³⁵ la del Bien, pero que a la vez se propone como un camino para alcanzarlo. Si unos párrafos más arriba indicábamos que Sócrates es un entendido en el amor, y que ha propuesto un ascenso a la belleza que pedagógicamente empieza por la realidad sensible, también lo es que esa búsqueda de la Belleza se da en un contexto amical, donde discípulos y maestro (como se evidencia en el mismo *Lýsis*) buscan en común lo que funda a todo deseo que transita el corazón humano. En tercer lugar, estos dos aspectos precedentes que abren la dimensión ética de la amistad, son algo nuevo y distinto de lo propuesto por la tradición filosófica al respecto, que tendió a verla o bien como mera utilidad, o bien como un elemento unificador del universo.³⁶

Con todo, estos elementos que acabamos de mencionar serán continuados y completados por la especulación aristotélica.

Es conocida la afirmación del Estagirita que advierte sobre la imposibilidad de vivir sin amigos.³⁷ Y no hay duda que es absolutamente cierta.³⁸

³⁵ Es el primer argumento socrático por el que se evidencia que Lisias no es perfecto sino carente, y por ello ama, y no sólo puede ser amado.

³⁶ Tómese por caso el papel que da Empédocles al amor y al odio como elementos metafísicos del universo. En tal sentido, cfr. Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica. Volume I*, (Milano: Vita e pensiero, 1987) 155: “en el fragmento 26 expresa: ‘Se predominan mutuamente [Amor y Odio] en un ciclo recurrente, y entre ellos anhelan y crecen en la historia del destino. Por lo tanto, son estos los que son [los elementos], y pasando unos a otros se convierten en hombres y otras razas salvajes, a veces por amistad concordando en unidad de armonía, a veces por separado, cada uno llevado por la enemistad de la contienda, hasta que, después de haber crecido en la unidad del todo, vuelven a hundirse’”.

³⁷ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VIII, 1, 1155a 3: “Después de esto podríamos continuar tratando de la amistad: es, en efecto, una virtud, o va acompañada de virtud, y, además, es lo más necesario para la vida”.

³⁸ En su *Ética Eudemia*, Aristóteles vuelve sobre esta misma idea: “Además de esto, consideramos que el amigo es uno de los mayores bienes, y que la carencia de amistades y la soledad es lo más terrible” (Aristóteles, *Ética Eudemia* VII, 1, 1235a, trad. Julio Pallí Bonet, (Madrid: Gredos, 1998).

Esta certeza nace no sólo de su *necesidad* para la buena vida humana (*anagkaiótaton eis tón bión*),³⁹ como la de compartir los bienes con los amigos, ser auxiliados por ellos en la necesidad o asistir a los jóvenes en la enseñanza, sino además de su misma belleza: la *philía*, en última instancia, no es necesaria por otra cosa ulterior, sino que se trata de una de esas realidades que se buscan por sí mismas, y cuya posesión habla de la perfección y belleza de los *philoí*.⁴⁰

Con esta última afirmación Aristóteles retoma el problema platónico de la utilidad que podría transitar a la amistad: ¿los amigos se necesitan porque adolecen de algo? Platón parecía con ello subrayar la carencia constitutiva de todo aquel que no sea sabio, de todo aquel que no esté en posesión del Bien; sin embargo, Aristóteles no recorre ese camino,⁴¹ que atiende más a los amigos que a la amistad en sí, sino que se decanta por una preocupación más genuina en torno a la amistad misma, una que buscará delimitarla intelectualmente asignándole un lugar muy importante entre las cosas amables, al punto de proponerla como condición de posibilidad para la felicidad misma. Esto último permite advertir la profunda coincidencia entre Platón y su discípulo sobre el *carácter ético* que transita a la *philía*.

En efecto, la misma ubicación que Aristóteles otorga al famoso apartado sobre la amistad dentro de la *Ética Nicomaquea* (libros VIII y IX), habla de su importancia para la vida feliz: sólo después de haber definido en qué consiste la felicidad y el papel que en ello juega la *areté*, en sus diversos tipos, y justo antes de recapitular el mismo tema en el libro X, el Estagirita se ocupa de

³⁹ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VIII, 1, 1155a 4.

⁴⁰ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VIII, 1, 1155a 1: “Pero la amistad no es sólo algo necesario, sino algo hermoso”.

⁴¹ Esto no significa que lo silencie. Por el contrario, el tratamiento que hace más adelante de la amistad por utilidad, es una respuesta coherente con el planteo platónico, una que no la reconoce como verdadera amistad.

la *necesidad de la amistad*. Si es cierto que la *eudaimonía* consiste en una vida conforme a la virtud,⁴² ella no será posible en ningún caso si se la busca en soledad.⁴³ Esto habla no sólo de una pedagogía y posibilidad real de la virtud, ya que ella sólo puede nacer y crecer en la medida que la amistad dulcifique la dificultad que el mero esfuerzo por alcanzarla conlleva, sino además de su carácter social.

En este sentido, la ubicación del tratado dentro de la *Ética Nicomaquea*, también queda justificada por el hecho de que será ella la que abrirá la posibilidad de la *buena vida política*: si como se sabe, la ética es el *gran prólogo* a la política aristotélica, que es su segunda parte,⁴⁴ la amistad no será ajena a la *pólis*, sino que constituirá una de sus inexcusables bases. Como se afirma en la *Ética Eudemia*: “la tarea de la política consiste, sobre todo, según parece, en promover la amistad”.⁴⁵ Bajo su exquisita óptica, Aristóteles considera que la misma vida social, natural al hombre, tampoco basta para el cumplimiento de la felicidad, siendo precisa además una relación particular entre los hombres felices, o los que tienden a ella, lo que caracterizará como una *amistad basada en la virtud* por oposición a la que se asienta sólo en el placer o la utilidad.

Ahora bien, ¿qué posibilita la amistad en cuanto tal? Aristóteles en este punto retoma la discusión platónica sobre la *semejanza* o

⁴² Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* I, 7, 1098a 16-17: “[...] la función del hombre es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada y, si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud”.

⁴³ Cfr. Smith Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, 7: “[...] la amistad se presenta ahora como una tercera cumbre, y tal vez la más alta, de la vida moral, en la que la virtud y la felicidad pueden finalmente unirse”.

⁴⁴ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VIII, 9, 1081b: “Examinadas estas cosas, quizá podamos ver mejor al mismo tiempo cuál es la mejor forma de gobierno, y cómo ha de ser ordenada cada una y de qué leyes y costumbres se ha de servir para ser la mejor en su género. Comencemos, pues, a hablar de esto”.

⁴⁵ Aristóteles, *Ética Eudemia* VII, 1, 1234b.

desemejanza, advirtiéndolo que se trata de posiciones encontradas: “Unos la consideran como una especie de semejanza, y que los que son semejantes se hacen amigos, [...] Otros, por el contrario, afirman que todos los que se parecen se conducen entre sí como «alfarero con alfarero»”,⁴⁶ es decir envidiándose y enemistándose.⁴⁷ La otra posición, la de la *desemejanza*, no es vista por el Estagirita como un camino correcto, ya que quienes la sostienen parecen explicar con ello elementos propios de la Física más que de la Ética. Por esto, tal como se advirtió más arriba, es fundamental ubicar la amistad en el plano ético, es decir en aquel que tiene como eje al *éthos* humano y a las pasiones, que es donde se juega justamente la ética y la felicidad.⁴⁸

Pero Aristóteles advierte que es preciso agregar a la semejanza otros dos elementos más que bregan por la amistad consolidándola: los amigos deben querer el bien el uno para el otro, y además esa volición debe ser consciente en ambos.⁴⁹ Muchas podrían ser las semejanzas que descubramos con otras personas, sin embargo, eso no asegura la *philía*. Por el contrario, los amigos buscan el bien del otro, y esto debe a su vez *ser conocido* entre ellos. Es el problema presentado por Platón entre Lisias e Hipotales. El bello joven ateniense desconoce el amor que Hipotales tiene por él y con ello se diluye toda reciprocidad y benevolencia. La amistad no está en el amado o en el amante,

⁴⁶ Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VIII, 1, 1155a. Es llamativo y sugerente que el estagirita cite el mismo pasaje de Hesíodo (*Los trabajos y los días*, 25) que trae Platón en el *Lýsis*. La continuidad del tema es patente.

⁴⁷ Cfr. Platón, *Lýsis* 215d: “[...] resultaba necesario que los que más se asemejan entre sí están llenos de envidia, de rivalidad, de odio, pero que los que menos se parecen, de amistad”.

⁴⁸ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VIII, 1, 1155b: “Pero dejemos los problemas físicos (que no son propios del presente estudio), y consideremos, en cambio, los humanos, relacionados con el carácter y con los sentimientos”.

⁴⁹ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VIII, 2, 1155b: “[...] pues cuando la benevolencia es recíproca decimos que es amistad”.

planteo que imposibilita la amistad misma, sino en el hecho de que ambos se procuren conscientemente el bien.

Con todo, el problema advertido por Sócrates sobre la amistad utilitaria o por placer se hace nuevamente presente en la consideración aristotélica. Ocurre que, si los amigos se procuran el bien, en diversas ocasiones puede ser que éste no sea el verdadero Bien, ese que Platón ponía en la base de una auténtica amistad. Esto lleva al Estagirita a considerar cuál deba ser el bien que funde la amistad, lo que deriva, sobre la *semejanza* como base de toda *philía*, en un estudio de los diversos tipos de bienes amables por los hombres, y con ello de las diversas clases de amistad que pueden darse.

Apoyado en la triple división que suele hacerse sobre estos tipos de bienes⁵⁰ –lo bueno, lo agradable y lo útil–, el Estagirita propone tres especies de amistad que son por todos conocidas: la amistad basada en el placer, la que se apoya en la utilidad y la que se funda en la virtud. Es claro que las dos primeras son sólo amistades *accidentales*,⁵¹ ya que al basarse sólo en el placer que los amigos se reportan o la utilidad que se prestan, no logran el verdadero perfeccionamiento que hace feliz, es decir el de la virtud, siendo en ambos casos pasajeras y caducas.⁵² Esto nuevamente recuerda al *Lýsis*, donde ambas formas son tematizadas y descartadas como base segura de la amistad.

¿Cuál es, entonces, ese bien verdadero en el que comulgan los amigos y que funda la verdadera *philía*? Aristóteles responde:

⁵⁰ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VIII, 2, 1155b: “Parece, en efecto, que no todo puede ser objeto de predilección, sino sólo lo que es amable, y que esto es o bueno o agradable o útil”.

⁵¹ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VIII, 3, 1156a: “[...] Estas amistades lo son, por tanto, por accidente, puesto que no se quiere al amigo por ser quien es, sino porque procura en un caso utilidad y en otro placer”.

⁵² Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VIII, 3, 1156a: “[...] Tales amistades son, por eso, fáciles de disolver si los amigos no permanecen los mismos; cuando ya no son útiles o agradables el uno para el otro, dejan de quererse”.

“la amistad primera, por la cual se nombran las otras, está basada en la virtud y aparece gracias al placer de la virtud”;⁵³ o como indica en otro lado:

Pero la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; porque éstos quieren el bien el uno del otro en cuanto son buenos, y son buenos en sí mismos; y [...] es por su propia índole por lo que tienen esos sentimientos y no por accidente; de modo que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es una cosa permanente.⁵⁴

Estas indicaciones marcan un profundo giro en relación con lo afirmado por el *Lýsis*.⁵⁵ Como se recordará, el planteo de la utilidad de los amigos, traído por Sócrates como un posible fundamento de la *philía*, no llegaba a buen puerto y planteaba el problema de si el sabio, es decir, quien hubiera alcanzado la perfección en el Bien, precisaría de amigos. La amistad, vista de esta manera como signo de una *carencia*, no parecía ser algo valioso en sí, como de hecho reclamaba Sócrates, ni tampoco como enunciaba en el mismo sentido Aristóteles al comenzar el libro VIII de su *Ética Nicomaquea*. Sin embargo, el Estagirita toma distancia de esa posición buscando el fundamento de la amistad no tanto en la *carencia* cuanto en la *plenitud*; o en otras palabras, si lo que se busca es lo esencial de la amistad verdadera, es preciso comprender que ella implica una actividad humana natural llevada a término y conservada a modo de hábito, que no sólo es placentera en sí misma –es decir, en cuanto la virtud misma es placentera–, sino también en la

⁵³ Aristóteles, *Ética Eudemia* VII, 2, 1238a.

⁵⁴ Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VIII, 3, 1156b.

⁵⁵ Cfr. Smith Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, 52: “Las reticencias a discutir el papel de la utilidad en la amistad perfecta se deben, en gran parte, a su estrategia retórica de distanciarse de la enseñanza del *Lýsis* de que la deficiencia es la raíz principal de la amistad y su bondad, y de enfatizar en cambio las formas en que la amistad puede surgir de la virtud”.

medida que las *práxeis* nacidas de la virtud son semejantes a las acciones virtuosas de los otros. Este placer que brota no sólo de una plenitud personal, de una vida virtuosa, sino también de una semejanza con otro ser humano virtuoso, es para el Estagirita una base más segura para delimitar la amistad:

Cada uno de ellos es bueno absolutamente hablando y bueno para el amigo, pues los buenos no sólo son buenos en sentido absoluto, sino también útiles el uno para el otro; y asimismo agradables, pues los buenos son a la vez agradables absolutamente y agradables los unos para los otros; porque *para todo hombre son agradables las actividades propias y las semejantes a ellas, y los buenos tienen las mismas actividades o parecidas*.⁵⁶

Como se aprecia, el fondo de la amistad sigue siendo la semejanza, pero apoyada en la virtud y el placer natural que nace de tener una mutua benevolencia con quienes han alcanzado la *areté*. A propósito de esto, y en clara respuesta a la tesis platónica sobre lo innecesario de los amigos para el hombre perfecto, Aristóteles indica que:

Es probablemente absurdo hacer al hombre dichoso solitario, porque nadie querría poseer todas las cosas a condición de estar solo; el hombre es, en efecto, un animal social, y naturalmente formado para la convivencia. Esta condición se da también en el hombre feliz que tiene todo aquello que es un bien por naturaleza, y es claro que pasar los días con amigos y hombres buenos es mejor que pasarlos con extraños y con hombres de cualquier índole. Por tanto, el hombre feliz necesita amigos.⁵⁷

Hay aquí una indicación por demás interesante: si las *práxeis* humanas hacen feliz porque son *katá phýsin*, es decir conformes

⁵⁶ Ibid. Las cursivas son nuestras.

⁵⁷ Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VIII, 9, 1169b.

a la naturaleza humana, hay una dimensión de ella que sólo puede ser plenificada y gozada en la comunidad de los amigos, es decir, aquella que menta su condición social. Esta dimensión natural, no queda satisfecha con el sólo hecho de vivir *con otros*, sino con un *buen vivir entre los buenos*. Es allí donde esa faceta natural queda realmente completa, y por ello la verdadera amistad, esa que se basa en la virtud, forma parte esencial de la felicidad del bueno.

Se aprecia entonces que este vivir con los buenos dice la perfección misma de cada uno de los amigos, cuya vida común tiene que ver más con el reposo o *entelécheia* en el bien humano, que con una carencia. Como sintetiza Smith Pangle, “cuanto más se comparte y se disfruta compartiendo la propia vida con otro, más se hace el otro propio, y su bien se convierte en parte del propio bien, de una manera generosa y expansiva y no estrecha e instrumental”.⁵⁸ De esta manera, y claramente en la línea de lo afirmado por Platón en el *Lysis*, el gozo de la plenitud del amigo es una forma de gozo que la sola virtud no da; la virtud de uno de los amigos es para el otro un bien que por sí solo no podría alcanzar y que expande y dulcifica su propia perfección. La amistad es un indicativo del *télos* alcanzado, más que una mera necesidad utilitaria basada en la carencia.

Este particular gozo en la semejanza es el que posibilita también que haya placer en las amistades por accidente. Sin embargo, estas siempre serán transitorias y, acordando con Platón, nacidas de la carencia de placer o de bienes útiles.

Con todo, esto no significa en ningún caso que la verdadera amistad excluya a los otros dos tipos de bienes mencionados: “Aristóteles desarrolla la idea de que los compañeros en una

⁵⁸ Smith Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, 55.

amistad perfecta, siendo hombres buenos, son naturalmente útiles y agradables el uno para el otro”.⁵⁹ El placer y la utilidad son tipos de bienes que los amigos pueden tener en común; sin embargo, si se constituyen en el fin de la amistad, terminan opacando y frustrando el sentido que las funda: la virtud. Y esto es tan así que, de hacerlo, caen por su propio peso, diluyéndose en una mueca ridícula de aquello que imitan.

3. La *amicitia* ciceroniana⁶⁰

Pero no fue Aristóteles quien influyó directamente en la especulación agustina sobre la amistad, sino sus ideas mediadas tanto por los estoicos cuanto por Cicerón,⁶¹ quien “fue el puente entre la visión universal de la amistad de los estoicos y las doctrinas sobre la amistad y el amor propuestas por los padres de la Iglesia de la Antigüedad tardía”.⁶²

En efecto, el *Lelius* –más conocido como *De Amicitia*–, propuso a los ojos agustinos una de las definiciones más importantes de la amistad que nos ha heredado la antigüedad clásica: “*omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate*

⁵⁹ Smith Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, 44.

⁶⁰ Este apartado merecería sin dudas una extensión mucho mayor de la que ahora se ofrece. Sin embargo, su brevedad responde a que, en el artículo que encabeza el presente volumen de *Scripta Mediaevalia*, el tema es tratado con exclusividad por el Dr. Patricio Domínguez. Por ello, aquí sólo se subrayará la deuda ciceroniana con Aristóteles y el particular modo en que el autor define a la *amicitia*.

⁶¹ Es importante advertir que el planteo ciceroniano en torno a la amistad, no sigue punto por punto el aristotélico. Se puede decir que, respecto a su necesidad, a la relación que guarda con la naturaleza humana y con la virtud que la funda, hay acuerdo completo. Sin embargo, hay otros aspectos donde esto no ocurre. Así lo afirma Vander Valk: “La clase más elevada de amistad aristotélica perdura porque las partes de la relación buscan, y aman, el bien en el otro, y es el bien lo que perdura [...]”. Para Cicerón, el yo que es capaz de entablar la amistad en primer lugar ya posee una naturaleza estable [...], y es de esa naturaleza de donde surge la amistad”. (Frank Vander Valk, “Friendship, politics, and Augustine’s consolidation of the self”. *Religious Studies* 45, (2009): 134).

⁶² Lars Hermanson, *Friendship, Love, and Brotherhood in Medieval Northern Europe, c. 1000–1200*, trad. Alan Crozier (Leiden-Boston: Brill, 2019), 28.

consensio".⁶³ Esta expresión releva un elemento que el planteo platónico había supuesto: el acuerdo en una cosmovisión que abarque lo divino y lo humano es la tierra fértil sobre la que puede crecer la amistad. Sin embargo, eso no lo es todo, ya que el mentado acuerdo en las cosas divinas y humanas sólo es posible a partir de la virtud: "los que ponen el sumo bien en la virtud, ellos ciertamente hacen muy bien, pero *esta misma virtud engendra y contiene la amistad y la amistad no puede existir sin la virtud de ningún modo*".⁶⁴ El planteo ciceroniano se torna en este punto de un claro corte aristotélico: ninguna de las cosas que los hombres ponen en el fundamento de su felicidad puede garantizar una verdadera amistad. Ni la riqueza, ni la salud, ni el poder, ni los honores, ni los placeres constituyen un cimiento firme, por su caducidad e incertidumbre, sobre el cual pueda establecerse un verdadero acuerdo entre los hombres. En tal sentido, sólo la virtud que desenmascara la futilidad de tales pretensiones y pone el ojo del alma en la sabiduría puede garantizar una verdadera unidad o semejanza en el propósito de una actividad tal como es la felicidad humana. Esto es lo que revela el término *consensio*, no un mero acuerdo de partes al modo en que hoy día se habla de *consenso*, sino una unidad nacida de la verdadera apreciación de las cosas divinas y humanas,⁶⁵ percepción que sólo puede ser garantizada por las virtudes.

4. Agustín de Hipona y el descubrimiento del elefante

La reflexión filosófica relevada hasta este punto, es preciso subrayarlo, constituirá una base segura y firme sobre la que

⁶³ Marco Tulio Cicerón, *Lelio o de la amistad*, trad. Valentín García Yebra (Madrid: Gredos, 1989), §20: "Pues la amistad no es otra cosa a no ser el acuerdo de todas las cosas divinas y humanas con benevolencia y amor".

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Cfr. Cicerón, *Lelio o de la amistad*, §19: "[...] pensemos que éstos también deben ser llamados hombres buenos, así como fueron considerados; porque, cuanto pueden los hombres, siguen a la naturaleza, la mejor guía del vivir bien".

avanzará el pensamiento medieval, en especial el de Agustín de Hipona. Sin embargo, el Hiponense asumirá ese pensamiento dentro una matriz muy distinta de la antigua, la cristiana, que le permitirá destacar y ofrecer una serie de nuevas observaciones sobre lo aportado por aquellos en torno a la amistad, como puede ser el hecho de que *tal* sea amigo de *cual*. Pero antes de avanzar sobre ese punto, conviene hablar del elefante.

En efecto, el planteo aristotélico sobre la *philía*, como se ha visto, es de una luminosidad meridiana. Sabe explicar la naturaleza de la amistad en continuidad con Platón –aun cuando le marque ciertos límites–, sus especies e implicancias para la vida social. Sin embargo, es un hecho que las amistades de ese tipo son pocas,⁶⁶ que es difícil alcanzarlas, que demandan un esfuerzo para conservarlas y que podrían perderse. Si la naturaleza humana está llamada a fines tan nobles, ¿por qué la mayoría de las amistades terminan siendo accidentales, es decir, por placer o por utilidad? He aquí el elefante en el cuarto.

Cuando se recorren las páginas de las *Confessiones* es posible advertir que Agustín no siempre ha sido optimista en relación a la amistad, a la que, a diferencia de Platón, Aristóteles y Cicerón, pone grandes reparos. Hay en él una clara conciencia de una *ruptura*, de un *problema* en torno a ella: aun cuando haya sido tan bellamente descripta y analizada por los antiguos, Agustín advierte que ellos no han visto un fondo de oscuridad que la transita. ¿Es ese fondo algo ínsito a la amistad?

Salida de las manos de Dios, la naturaleza humana no tiende sino hacia el bien, de manera que la amistad, algo esencialmente humano, no podría en principio implicar maldad alguna. Sin

⁶⁶ Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1171a: “[...] una gran amistad sólo es posible con unos pocos. Así parece ocurrir de hecho: no se hacen amigos muchos con amistad de camaradería, y las amistades célebres de que se habla, son siempre entre dos. Los que tienen muchos amigos y a todos los tratan familiarmente, dan la impresión de no ser amigos de nadie, a no ser por civilidad, y se los suele llamar obsequiosos”.

embargo, la experiencia agustina de sus propios amigos, refrendada en las *Confesiones* parece decir lo contrario.

Atiéndase por caso a ese pasaje donde Agustín describe un hurto cometido junto a unos compañeros de juventud, donde la complicidad aparece como un deleite fundamental, una amistad por placer, que conduce la acción misma:⁶⁷ “[...] no me deleitaba lo que robaba, sino porque robaba; lo que solo, tampoco me hubiera agradado en modo alguno, ni yo lo hubiera hecho”.⁶⁸ En definitiva, este tipo de amistades son para el Hiponense enemigas del hombre mismo: “¡Oh amistad enemiga en demasía, seducción inescrutable del alma, ganas de hacer mal por pasatiempo y juego, apetito del daño ajeno sin provecho alguno propio y sin pasión de vengarse! Pero basta que se diga: «Vamos. Hagamos», para que se sienta vergüenza de no ser desvergonzado”.⁶⁹

Este primer ejemplo de amistad, carece a las claras de un objeto bueno sobre el cual fundarse: aquí no hay virtud ni perfeccionamiento humano, con lo que la posibilidad de una verdadera amistad queda abolida. En todo caso, se trata sólo de una forma social cuya relación con la amistad es muy elemental y que tiene en su base al placer de ser reconocido como *parte de un grupo*.

En un plano similar, Agustín se duele de otro momento de su vida donde bajo el nombre de amistad escondía el uso carnal del otro: “Amar y ser amado era la cosa más dulce para mí, sobre todo si podía gozar del cuerpo del amante. De este modo manchaba la vena de la amistad con las inmundicias de la concupiscencia y

⁶⁷ Esta referencia a su misma vida como caso de la naturaleza humana universal caída, es una constante de sus *Confesiones*, donde siempre lo vemos “entrar de lleno en el plano existencial, con la incisiva pregunta que busca poner de manifiesto la ignorancia de los hombres sobre sí mismos” (Calabrese, Claudio y Junco, Ethel, “Lectura, plegaria y *cor meum* en san Agustín: Las repuestas a “quién soy” como camino hacia Dios”, *Scripta Mediaevalia*, 17-1, (2024): 16).

⁶⁸ Agustín de Hipona, *Confesiones*, II, 9, 17, trad. de Ángel Custodio Vega, (Madrid: BAC, 1991).

⁶⁹ Ibid.

obscurecía su candor con los vapores tartáreos de la lujuria”.⁷⁰ Otro de los modos en los que la amistad no es verdadera, es cuando bajo una mera apariencia y basándose sólo en el placer y la utilidad, se opera una instrumentalización del otro que atiende a su uso placentero.⁷¹

Está claro que los casos mencionados bien pueden asociarse a la amistad por placer o utilidad que el Estagirita reconocía como un tipo insatisfactorio de *philía*. Sin embargo, lo que llama la atención de Agustín no es tanto los tipos de amistad accidentales, sino aquella *causa* que pueda explicar el declive de la voluntad hacia lo que *no es la amistad*, es decir la razón por la cual se prefiere lo que *no es* a lo que es, lo *aparente* a lo verdadero.

Es en este punto donde es preciso atender a un tema introducido por la perspectiva cristiana en torno al mal, aquella que habla de las consecuencias de la *caída original*. Para el Hiponense, el pecado de Adán y Eva significó, tanto para ellos cuanto para todo el género humano, un claro desplazamiento hacia la nada: “El hombre en su caída no fue reducido a la nada absoluta, sino que, *doblado hacia sí mismo*, su ser vino a ser menos que cuando estaba unido al que es en sumo grado. Ser en sí mismo, o mejor, *complacerse en sí mismo, abandonando a Dios*, no es ser nada, sino *acercarse a la nada*”.⁷² Como confirma con su propia vida, en otro lugar: “en lo que pecaba yo entonces era en *buscar en mí mismo* y en las demás criaturas, no en él, los deleites, grandezas y verdades, por lo que caía luego en dolores, confusiones y errores”.⁷³ Este volverse sobre sí y no hacia Dios ha traído para el

⁷⁰ Agustín de Hipona, *Confesiones*, III, 1, 1.

⁷¹ Cfr. Borelli, Marcela, “*Vacate et videte*: el concepto de *otium* en Francesco Petrarca. Influencia y lectura de Agustín de Hipona”. *Scripta Mediaevalia* 12-2 (2019): 76: “El amor carnal, el *amor carnalis*, asecha al alma siempre mientras esta se encuentre unida al cuerpo”.

⁷² Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios* XIV, 13, 1, trad. Santos Santamarta del Río y Fuentes Lanero (Madrid: BAC, 1988).

⁷³ Agustín de Hipona, *Confesiones*, I, 20, 31.

hombre un debilitamiento y una maldad a la voluntad que ha resultado “en contra de la naturaleza”,⁷⁴ deviniendo dolor y confusión.⁷⁵ De este modo, la naturaleza humana, buena en su inicio y herida por la falta originaria, halla en sí una dificultad de realizar bien aquello para lo cual había sido creada. Y si la sociabilidad y la amistad humanas son algo natural, a partir de la caída presentarán una complicación en su buen desarrollo. Como refiere en otro lugar el Hiponense: “no hay animal alguno tan discordioso por vicio y tan social por naturaleza como éste”.⁷⁶

De este modo, se explica que incluso en aquellas amistades basadas en una comunidad de ideas, algo mucho más profundo que las nacidas del placer o de la utilidad, aparezca nuevamente ese fondo de oscuridad al que se hizo mención. En tal sentido, Agustín recuerda en sus *Confesiones* a otro amigo de la juventud. Este innominado, que fuera condiscípulo suyo en Tagaste y a quien el Hiponense habría incitado a dejar la fe encantado por los atractivos de la astrología, trabajó con él una gratísima amistad. Las palabras de Agustín son, en ese sentido, muy elogiosas: “era para mí aquella amistad –cocida con el calor de estudios semejantes– dulce sobremanera. [...] Conmigo erraba ya aquel hombre en espíritu sin que mi alma pudiera vivir sin él”.⁷⁷ Este tercer caso, parece hablar de una amistad que trasciende a la de los ejemplos mencionados más arriba: si la comunidad en aquellas oportunidades estaba fundada sobre el placer y la utilidad, ahora el saber y sus deleites parecían ofrecerse como un cimiento más seguro y estable de unión para los amigos. Con

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Cfr. Richard B. Miller, “Evil, Friendship, and Iconic Realism in Augustine’s Confessions”. *Harvard Theological Review* 104-4 (2011): 388: “Agustín entiende que tales deseos son pecaminosos porque son desordenados. No alcanzan la medida correcta en nuestro comercio con el mundo y nos dejan infelices e insatisfechos. De hecho, tales búsquedas de la felicidad están condenadas al fracaso dado que hemos atado nuestras esperanzas a bienes que están destinados a la decadencia”.

⁷⁶ Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, 12, 27, 1.

⁷⁷ Agustín de Hipona, *Confesiones* IV, 4, 7.

todo, sostendrá Agustín, esto tampoco bastaría para la *amistad verdadera*.

En definitiva, lo que Hiponense observa es que la naturaleza humana, aun siendo buena, ha quedado herida de tal modo por la caída original que, si bien ha seguido ofreciendo la posibilidad de la amistad, con todo no puede tomarse como garantía segura de su verdadero cumplimiento. Ella está lesionada, y dicha lesión abre la posibilidad del desorden, aun cuando los bienes involucrados sean los más nobles y naturales.

Es por esto que, si se busca la verdadera amistad, se debe dar con un nuevo fundamento; uno seguro que no sufra la contingencia ética que recorre a la amistad caída. Si como había advertido Cicerón, ésta consistía en “el acuerdo de todas las cosas divinas y humanas con benevolencia y caridad”,⁷⁸ a lo que agregaba tanto la mutua benevolencia cuanto la caridad entendida como el *amor* o la *estimación*, para Agustín el nuevo fundamento de la amistad será la *caritas*, comprendida ahora como una virtud teologal. Y es aquí donde Agustín se despide de Platón, Aristóteles y Cicerón.⁷⁹

5. La amistad redimida

Quizás convenga advertir, al menos por ahora, que el Hiponense coincide con Aristóteles y con Cicerón en la necesidad absoluta de la amistad para la buena vida humana. Como afirma en uno de sus sermones:

En este mundo son necesarias estas dos cosas: la salud y el amigo; dos cosas que son de gran valor y que no debemos despreciar. La salud y el amigo son bienes naturales. Dios hizo al hombre para que existiera y viviera: es la salud; mas, para que

⁷⁸ Cicerón, *Lelio o de la amistad*, §20.

⁷⁹ En tal sentido, McNamara afirma en relación al Hiponense que “su punto de vista está muy alejado del de su predecesor pagano, pues veía todos los aspectos de la amistad en relación con Dios, que es su fuente” (Marie Aquinas McNamara, *Friends and friendship for Saint Augustine*, (New York: Alba House, 1957), 236).

no estuviera solo, se buscó la amistad. La amistad, pues, comienza por el propio cónyuge y los hijos y se alarga hasta los extraños.⁸⁰

Sin embargo, es preciso notar a partir de este punto, que la mirada del Hiponense en torno a la amistad propone una renovación que, aun cuando conserva las mismas palabras utilizadas por la antigüedad, en particular las de Cicerón, no obstante, las llena de un nuevo sentido que –como se dijo–, termina transformando la consideración especulativa de la *amicitia*. Esto se advierte con facilidad si se vuelve a aquel innominado amigo mencionado en el apartado anterior, del que Agustín afirma que “entonces no era tan amigo como lo fue después, aunque tampoco después lo fue tanto *como exige la verdadera amistad*, puesto que *no hay amistad verdadera sino entre aquellos a quienes tú aglutinas entre sí por medio de la caridad*, derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado”.⁸¹

Tal vez, lo primero que conviene notar es que –como señala McNamara–, este texto es la afirmación más novedosa que Agustín propone sobre la *amicitia*: “su contribución más original a la idea de amistad se encuentra en esta definición única completamente independiente de Cicerón”.⁸²

Detengámonos un momento en este párrafo. El texto citado advierte una diferencia importante entre las amistades, donde la *vera amicitia* prima frente a sus espejismos: aquel innominado amigo mencionado más arriba, que bien podría serlo –si no de modo esencial al menos por analogía–, alguien cuyo amor era verdadero a los ojos del Hiponense y se apoyaba en la comunidad de un particular saber, no terminaría siendo un *verdadero amigo*

⁸⁰ Agustín de Hipona, *Sermón 299 D*, 1, *Obras de San Agustín. Sermones 5*, t. XXV, trad. José Anoz Gutiérrez, (Madrid: BAC, 1984).

⁸¹ Agustín de Hipona, *Confesiones IV*, 4, 7, 164-5.

⁸² McNamara, *Friends and friendship for Saint Augustine*, 236.

ante la madura mirada del Obispo de Hipona. Por el contrario, lo que ahora parece delimitar la verdadera amistad no es sólo la comunidad estable en el bien, o en las ideas, o incluso la mutua benevolencia. Muy por encima de esas realidades naturales y buenas, Agustín destaca su carácter de *don*. Y si esto es así, subraya con ello la apelación a un *Donante*, lo que constituirá un punto central en su original mirada.

En efecto, a diferencia de lo que suele pensarse, es decir que elegimos y controlamos completamente la decisión de tener tal o cual amigo, Agustín subraya el hecho de que, si se trata de un *verdadero amigo*, tal amistad no ha tenido su origen en nosotros. Muy por el contrario, a los amigos “no los vemos como personas que hemos seleccionado, sino como personas traídas a nuestras vidas por Dios, dones divinos en compañía de los cuales hemos de buscarLo”.⁸³

Esta indicación pone a la amistad en un plano que, suponiendo las afirmaciones clásicas al respecto, las trasciende al introducir entre los amigos a un tercero. Para el Hiponense, la amistad, al menos la verdadera, no es sólo ni principalmente entre dos, sino entre tres: la explícita mención al Espíritu Santo, como expresión del Amor Divino, como fundamento donante de la verdadera amistad, coloca a este aspecto esencial de la vida humana en un plano muy distinto del aristotélico, para quien la amistad “buscaba la perfección de la virtud en el marco de la comunidad política”.⁸⁴

A diferencia de dicho planteo, el Hiponense sostiene que “esa elevación y consagración del individuo, se produce a partir de la subordinación a Dios. [...] los primeros pensadores cristianos como Agustín provocaron una ruptura fundamental

⁸³ Paul J. Wadell, *Friendship and the Moral Life*, (Notre Dame-Indiana: University of Notre Dame Press, 2003), 98.

⁸⁴ Vander Valk, “Friendship, politics, and Augustine’s consolidation of the self”, 141.

con el ideal griego de amistad”.⁸⁵ La *polis*, donde debía fomentarse la *philía* para así lograr la felicidad política, deja de ser su justificación primera, desplazándose ésta, como se dijo, a la *caritas*.

Si para el Estagirita la amistad se apoyaba en una semejanza, particularmente la que genera la virtud humana, para el Hiponense esa virtud no puede ser otra que la *caridad* entendida como *virtud teologal*. Como sostiene Burt, “la amistad es un don divino que sólo se realiza cuando los seres humanos están unidos por la caridad que el Espíritu Santo derrama en sus corazones”.⁸⁶ Esta virtud iguala a los hombres, y de modo esencial, por el amor a Dios; pero además, dicha igualación no es operada inicialmente ni mucho menos conservada de una manera esencial por el obrar humano; esa igualdad es, ante todo, un *don* nacido de la gracia, única capaz de engendrar verdaderas amistades “porque sólo en ellas vive el amor que puede traer la bondad del Reino a los amigos, y alcanzar así el *telos* para el que todos están hechos. Lo que distingue a las amistades cristianas de otras amistades es que son medios para crecer juntos en el amor de Dios –ese es su propósito y su razón de ser”.⁸⁷

Las consecuencias de esta peculiar óptica son vastísimas y Tomás de Aquino las desarrollaría con particular provecho al vincular la caridad con la habitación gozosa de las almas en la Visión Beatífica.⁸⁸ Con todo, conviene notar que para el Obispo de Hipona la necesidad de esta re-fundación de la amistad responde,

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Donald X. Burt, *Frindship and society. An introduction to Augustine's practical philosophy*, (William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 1999), 66.

⁸⁷ Wadell, *Friendship and the Moral Life*, 99.

⁸⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-IIae, q. 23, a. 1, c: “[...] Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari. [...] Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum”.

como se indicó más arriba, a la existencia del pecado original. Dada la gravedad de la caída, no basta para el establecimiento de la amistad verdadera ni la búsqueda de la concordia política, ni el esfuerzo virtuoso, ni la comunidad de las ideas o la mutua benevolencia. Todo ello se encuentra herido, de manera que se precisa de un auxilio, o más aún, de un re-establecimiento en una realidad capaz de unificar verdaderamente a los hombres: he aquí el papel de la caridad entendida como don del Espíritu Santo.⁸⁹

Pero donde quizás ha quedado mejor evidenciada esta nueva postura agustina sobre la amistad es en aquella carta, que entre el 386 y el 395, aunque más seguramente cerca de esta última fecha, Agustín escribiera a su querido amigo Marciano. Este texto, signado por un momento donde el gusto por la filosofía junto al desencanto de las letras prologaba el inminente bautismo, constituye un claro ejemplo que refleja aquella nueva tónica respecto de la concepción de la amistad.

Agustín comienza esta carta citando a Cicerón quien, como vimos, definía la amistad como “*el acuerdo en las cosas divinas y humanas con benevolencia y caridad*”.⁹⁰ Efectivamente, en estos mismos términos, Cicerón había explicado –siguiendo al Estagirita–, que el mentado acuerdo en las cosas divinas y humanas sólo era posible –como se dijo– a partir de la virtud, entendiendo por ella, al menos en términos generales, a las llamadas virtudes éticas y a todas las que de ellas dependen.

⁸⁹ La misma vida de Agustín explica este punto cuando luego de renunciar a las pompas de su prestigioso cargo como vocero del Emperador en Milán, se retira a Casiciaco con la intención de llevar una vida filosófica que alejándolo del gusto estético por las letras lo aproximara al descubrimiento de la Verdad, previo a tomar el Bautismo. Los allí presentes son sus amigos: desde Mónica hasta Trigecio, pero particularmente Alipio, quien lo siguiera luego a Tagaste y terminara siendo Obispo de ese lugar, se hallan todos unidos en la comunidad de la fe y la caridad de la verdad.

⁹⁰ Agustín de Hipona, *Cartas*, n. 258, 1, en *Obras de San Agustín. Cartas III*, t. 11(b), trad. Lope Cilleruelo, (Madrid: BAC, 1953).

Pero se debe notar que Agustín no toma las palabras de Cicerón en el mismo sentido. Para el Hiponense, Marciano es, al momento de escribir la carta, un *verdadero amigo*, ya que antes, pareciendo serlo, no lo era: “¿cómo podré explicar ahora con palabras cuánto gozo contigo, pues aquel a quien durante tanto tiempo tuve por amigo es ya *verdadero amigo*?”.⁹¹ Más arriba, se hizo referencia a esta *verdadera amistad*, la que fue diferenciada de sus símiles porque tenía como núcleo a la caridad nacida del Espíritu Santo. Este último punto parece repetirse desde el momento en que el Obispo de Hipona trae la definición ciceroniana de amistad que refiere explícitamente a la caridad. Sin embargo, es allí donde más se evidencia la diferencia entre ambos planteos.

Se debe notar, en primer lugar, que Agustín “coincide con Cicerón en que la amistad implica tanto un elemento intelectual como afectivo. Hay un sustancial *pensar igual* sobre asuntos temporales y eternos, sobre metas y valores. Pero la amistad no se agota en ese anodino consenso”.⁹² Si para Cicerón, el *acuerdo* era la base de la *caritas* entre los amigos, para Agustín ocurre lo inverso: es la *caritas*, ahora donada por el Espíritu Santo, el verdadero fundamento del acuerdo. Como nota con precisión McEvoy: “aquello en torno a lo cual se forma el acuerdo es el amor de Dios y el amor del prójimo, no ya una valoración objetiva del universo político y moral, sino una Persona y personas, el único valor capaz a la vez de ser amado y de fundar el acuerdo”.⁹³

Si bien la palabra latina *caritas* es usada por Cicerón, no obstante, no se presenta con el mismo significado que le atribuye Agustín. Como se dijo, para el prominente retor latino, la *caritas* puede referir a un *alto precio*, al *amor* y a la *estimación*, pero en ningún caso refiere a una virtud teologal. Si Agustín habla de la

⁹¹ Agustín de Hipona, *Carta* n. 258, 2.

⁹² Burt, *Frindship and society. An introduction to Augustine's practical philosophy*, 59.

⁹³ James McEvoy, “Anima una et cor unum: Friendship and Spiritual Unity in Augustine”. *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 53 (1986): 79.

verdadera amistad, lo hace porque Marciano ha “comenzado a vivir conmigo –dirá– en la *esperanza* de la vida eterna”,⁹⁴ es decir que ha comenzado a compartir no una vida virtuosa al modo en el que propusiera Cicerón, sino una de particulares características que brota como un Don proveniente del mismo Dios: la Vida Eterna, donde la caridad hallará definitivamente su Objeto, y la esperanza de alcanzarla, no responden en ningún caso a un esfuerzo humano sino a una inicial y completa donación por parte del Creador.⁹⁵

De allí que la *caritas* de la que habla el Hiponense trasciende en su significado a la que propone Cicerón, e involucra no sólo a la esperanza –como claramente se indicó– sino también a la fe. En efecto, ella constituye la verdad única revelada que puede dar el real acuerdo de los hombres: “De allí mana igualmente la verdadera amistad, que no se mide por intereses temporales, sino que se bebe por amor gratuito. *Nadie puede ser con verdad amigo del hombre si no lo es primero de la misma verdad*; y si tal amistad no es gratuita, no puede existir en modo alguno”.⁹⁶ El conocimiento de las cosas divinas, regido por la virtud teologal de la fe, explica las cosas humanas en un modo que la mejor sabiduría de los hombres nunca alcanzaría: se trata de la óptima versión posible al hombre ya que es la dada directamente por Dios acerca de sí mismo, de los hombres y del resto de la Creación. Y es esa base común, esa comunidad en las ideas, ahora recibidas de Dios en las Escrituras y aceptadas en la fe, lo que garantiza el verdadero acuerdo de los amigos: “Tampoco ahora nos separa disensión alguna en las cosas humanas, pues las

⁹⁴ Agustín de Hipona, *Carta* 258, 2.

⁹⁵ Cfr. Burt, *Frindship and society. An introduction to Augustine's practical philosophy*, 68: “Todas las demás razones de la amistad (ser de la misma edad, experiencia, intereses, etc.) no son tan importantes como la inhabitación del Espíritu Santo en cada uno. Lo que un amigo ama en un amigo es lo divino en él”.

⁹⁶ Agustín de Hipona, *Carta* 155, 1.1, en *Obras de San Agustín. Cartas II*, t. 11(a), trad. Lope Cilleruelo, (Madrid: BAC, 1953).

valoramos a la luz de las divinas, para no concederles más de lo que justamente reclama su condición”.⁹⁷

Si tanto Aristóteles cuanto Cicerón hablaban de la naturaleza como la óptima guía del buen vivir,⁹⁸ Agustín supone que esa naturaleza es ahora *creada*, que es *imago Dei*, que ha caído en su origen, que ha sido redimida y que está llamada a la Bienaventuranza; y toda esa información es aportada por la fe, recibida en las Sagradas Escrituras y la tradición como testimonio directo del Creador.

Hechas todas estas consideraciones, cabría preguntar si para el Hiponense es posible una amistad sin estas virtudes teologales. En este punto Agustín destaca que si lo que se pretende es la *verdadera amistad*, la naturaleza no basta: “Es inevitable que quien desprecia las cosas divinas, estime en más de lo conveniente las humanas, y que *no sepa amar rectamente al hombre quien no ama al Creador del hombre*”.⁹⁹ La inevitabilidad del error en la consideración de las cosas humanas, nacida de la ausencia de la fe y de la caridad, conspira directamente contra la verdadera amistad.

De este modo, Agustín cierra su carta a Marciano reconociendo con ello nuevamente el carácter de don que dicha amistad presenta: “Doy, pues, gracias a Dios porque al fin se dignó hacerte amigo mío”.¹⁰⁰ La advertencia de este punto, eleva la dignidad de esa amistad, como también su deber por conservarla y enriquecerla.

⁹⁷ Agustín de Hipona, *Carta* 258, 2.

⁹⁸ Cfr. Cicerón, *Lelio o de la amistad*, §19: “[...] pensemos que éstos también deben ser llamados hombres buenos, así como fueron considerados; porque, cuanto pueden los hombres, siguen a la naturaleza, la mejor guía del vivir bien”.

⁹⁹ Agustín de Hipona, *Carta* 258, 2.

¹⁰⁰ Agustín de Hipona, *Carta* 258, 4.

6. Penteo reconstituido

Cuando el cristianismo comenzó a llegar a las escuelas de formación más importantes de la antigüedad, como la de Alejandría, muchos de sus más prominentes miembros vieron en esta extraña doctrina, una importante amenaza. Sus ideas, por una parte, parecían nacidas de la tradición filosófica como una especie de nuevo eclecticismo, mas por otra, se proponían como algo originario y anterior a tales tradiciones. Muchos de estos intelectuales se enfrentaron a esta particular amenaza, pero otros tantos fueron conquistados por ella. Estos últimos se vieron inclinados a resolver el problema de la aparente contradicción entre la Verdad que ahora profesaban y las verdades presentes en la tradición filosófica. ¿Se debería descartar todo ese saber acumulado por siglos? La postura asumida por la mayoría de estos cristianos, bien puede verse reflejada en las afirmaciones de Clemente de Alejandría.

Este Padre de la Iglesia, quien llegaría a ser uno de los directores de la escuela de Alejandría, aprovechaba el conocido mito de Penteo y las Bacantes para explicar cómo las diversas filosofías eran deudoras del cristianismo: “Ahora bien, la verdad es una -la mentira, en cambio, posee mil desvíos-; al igual que las Bacantes, que desgarraron los miembros de Penteo, así también las escuelas (o sectas) filosóficas, la bárbara como la griega, recibieron una parte cada una, aunque se gloríen de [poseer] toda la verdad”.¹⁰¹

Para Clemente, cada fragmento de verdad que contiene tal o cual filosofía, es sólo un miembro de Penteo que, desmembrado por la locura de las llamadas *filosofías* –las nuevas Bacantes–, produce la ilusión de que teniendo la parte se tiene al todo. Podría pensarse, sin embargo, que la solución a tal problema viniera de la reunión

¹⁰¹ Clemente de Alejandría, *Stromata*, 1, 13, 57,1, trad. M. Merino Rodríguez, (Madrid: Ciudad Nueva, 1996).

de las partes sin más. Pero esto sólo resultaría en un error mayor, ya que implicaría caer en otra ilusión como la de que la suma de las partes da como resultado el todo. Muy por el contrario, se trata de tener a Penteo antes que a las partes, es decir, comprender el todo para ver así no sólo a la parte en cuanto tal sino además el lugar que ésta debería ocupar. Y esta ha sido la propuesta de la filosofía cristiana: “[...] yo no llamo filosofía a la estoica, ni a la platónica, ni a la epicúrea, ni a la aristotélica, sino a lo que en cada uno de esos sistemas se dice convenientemente, y que enseña la justicia al mismo tiempo que el saber piadoso; a toda esa síntesis denomino filosofía”.¹⁰² La clave de bóveda que permitiría advertir las partes como tales porque se conoce antes al todo, es el saber comunicado en las Escrituras: “Aún me ayuda la ya afirmada antigüedad de la Sagrada Escritura, para hacer ver fácilmente que ella ha sido el manantial del que brota toda posterior sabiduría”.¹⁰³ Y esto puede apreciarse con claridad meridiana cuando se analiza el tratamiento agustino de la amistad.

Al iniciar el presente trabajo, trajimos a colación una de las amistades más celebradas por la literatura antigua como fue la de Aquiles y Patroclo, y con ello quisimos no sólo subrayar la relevancia otorgada por el pensar clásico a la *philia* sino también notar el importante *corpus* especulativo que aquella le consagrara. En tal sentido se atendió al pensamiento platónico, centrado en la lectura del *Lysis*, donde se analizaron aquellos elementos que podrían ser esgrimibles como una explicación racional de la amistad entre los dos jóvenes atenienses: las almas gemelas o la complementación que sana una carencia, sobre todo cuando se trata de alcanzar un bien, son argumentos que aún hoy día reconocemos como válidos. Sin embargo, el mismo Sócrates

¹⁰² Clemente de Alejandría, *Stromata*, 1, 7, 37, 6.

¹⁰³ Tertuliano, *El Apologético*, 1, 47, 1, trad. Julio Andiñón Marián, (Madrid: Ciudad Nueva, 1997).

notaría con razón sobre el final que, así tratados o tomados aisladamente, ninguno de esos aspectos podría constituir una explicación esencial de la amistad.

Sin embargo, Platón ha observado con mucho tino, que la amistad está precedida metafísicamente por otra realidad superior que la fundamenta, el Bien, ya que aquella por sí sola no ofrece la totalidad de los bienes deseables para el ser humano. Es sobre esta intuición que el discípulo de Sócrates ve en el amigo la posibilidad de completar la visión del Bien, ya que la mirada individual adolece inevitablemente de un sesgo. De esta manera el amigo, gracias a este vínculo, comunica a su amigo ese bien que le es proporcionado, esa faceta del bien que por su singularidad podría alcanzar *naturalmente* pero que permanece para él oculta. Nótese bien esto: no se trata del Bien en abstracto, sino de ese aspecto que *tal* ser humano, limitado a ser lo que cada uno es, puede y le conviene ver de ese Bien. Sin embargo, Platón, aun constatando la amistad de Lisias y Menéxeno, se reconoce incapaz de explicarla en su singularidad.

De igual manera, el Estagirita tampoco respondería a la pregunta propuesta en este trabajo. Quizás su fuerte argumento sobre la necesidad de la amistad, ese que mira tanto a la virtud como perfección individual cuanto a la relación social con los virtuosos, sea de lo más luminoso que se ha dicho sobre este tópico. Continuator de la discusión platónica sobre el tema, Aristóteles ha sabido llevar la amistad de la física a la ética para ubicarla en el contexto de la felicidad, distinguiéndola de sus espejismos: la amistad por utilidad y por placer. Por su parte, Cicerón, prolongando el pensamiento aristotélico, salva la importancia de la *philía* en la virtud y en la buena vida social, a la vez que conforma una exquisita definición de la amistad que Agustín reconoce como su principal insumo para ofrecer a partir de ella una nueva explicación.

Sin embargo, tanto el Estagirita cuanto Cicerón han preferido mantenerse en el plano de la explicación de la amistad en sí, sin ofrecer una respuesta a la amistad entre *tal* y *cual*.

Es este vacío el que responde Agustín y ello lo hace partiendo de dos cuestiones, a su entender, patentes: por una parte, la evidencia del mal –entendido como un doblegarse hacia sí mismo–, que ha afectado a la naturaleza humana al punto de impedirle el ejercicio del bien perfecto, al menos tal como lo postulaban los antiguos. En este sentido Agustín está muy de acuerdo con Platón en que los amigos buscan ese bien que ninguno podría alcanzar por sí, pero a la vez subraya –y esta es la segunda cuestión– que ese Bien, antes que conquistado, es algo *donado*. Más aún, que esa donación es de *Álguen* que dona algo para el bien de quien lo recibe, otorgando, el *Donante*, un bien razonable o adecuado *a cada uno*. He aquí la nueva clave, tomada de las escrituras, que puede restaurar al desmembrado Penteco.

Bajo esta nueva óptica, el amigo es una especie de remedio adecuado y diseñado por Dios para el modo en que cada uno puede gozar del Bien. Y con ello, se es amigo de tal o cual, si hablamos de verdadera amistad, porque el *Donante*, preocupado de que lo alcancemos, considera que ese es el medio más conveniente para conocerlo y amarlo, en ese singular y original aspecto en que cada uno puede decir y revelar al Bien Absoluto.

Al igual que Aristóteles, el Hiponense sostiene que la amistad supone una semejanza y que se basa en la virtud; sin embargo, esa semejanza ahora está dada no por la virtud natural, sino por la aceptación de una misma concepción del universo (aquella que ofrece la fe), una misma esperanza de alcanzar la Bienaventuranza, pero sobre todo por un mismo amor a Dios y al amigo. No será entonces la mera connaturalidad en lo particular (*phýsei oikeíon*) el motivo primero de la *amicitia*, –algo que Agustín hubo de experimentar con dolor en su propia vida–, sino

que el nuevo fundamento serán las virtudes teologales, otorgadas junto con el amigo.

Esto último es quizás la principal diferencia entre Agustín y el pensamiento clásico sobre el tema: las virtudes de la caridad, la esperanza y la fe, nacen del Espíritu Santo, de quien no emanan simplemente como el Bien platónico que se multiplica en ideas y luego, por acción del Demiurgo, en singulares. Aquí se trata de una Persona que vela por el bien de otras personas. La gran intuición de Platón, de que el amigo es *a la medida de la necesidad del otro amigo*, con Agustín alcanza un punto cúlmine: es la Persona del Espíritu Santo Quien preocupada y amante de los hombres ve con ciencia divina qué es lo mejor, no en abstracto, sino en concreto para tal o cual. El Hiponense no duda, en ese sentido, de decirle a sus amigos: “Si me alienta la confianza de llegar al sumo Bien, tú me has animado, tú has sido mi estímulo, a ti debo la realización de mis anhelos. Pero la fe, más que la razón, me ha hecho conocer a aquél de quien tú has sido instrumento”¹⁰⁴. Si la metáfora de Platón sobre el médico era descartada como base explicativa de la amistad,¹⁰⁵ ahora esa metáfora se torna muy verdadera. No se trata de que el amigo sea el médico, sino que el mismo Dios, el mismo Bien lo es. Y es él Quien sana a los amigos buscando para ellos el remedio adecuado, aquel que pueda ser para cada uno una participación del Bien que no podría ver, pero que gracias a la caridad¹⁰⁶ y al amigo donados, ahora puede ver-amar:

¹⁰⁴ Agustín de Hipona, *Contra Académicos*, II, 2, 4, en *Obras de San Agustín. Obras Filosóficas*, t. 3, trad. Victorino Capanaga, (Madrid: BAC, 1963).

¹⁰⁵ Cfr. Platón, *Lysis* 218 e: “- No me extraña, dije yo; pero quizá me seguirás así mejor y yo sabré mejor lo que digo. El enfermo, declamas, es amigo del médico. ¿No es así? -Sí. -Por consiguiente, por causa de la enfermedad y con vistas a la salud, es amigo del médico”.

¹⁰⁶ Es interesante notar que, si la caridad es la virtud central en la amistad, ella se prolongará claramente en la Bienaventuranza, ya que, según afirma San Pablo, ella es la más importante (cfr. I Corintios, 13, 13). Creo que ésta ha sido la enorme intuición del Aquinate (cfr. *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 23, a. 1, c.), dejada en ciernes por Agustín, para desarrollar su tratado sobre la Bienaventuranza a partir de la amistad: esa que aquí se da como un remedio a la visión y al amor humanos que puede volverse hacia lo que no es, o

Yo me arrojo todo entero gustosamente en el corazón de los amigos, sobre todo cuando me abruma la fatiga de los escándalos del siglo, y en ellos descanso con tranquilo abandono. Porque siento que allí vive Dios, donde con plena seguridad me lanzo, y está mi reposo cierto. Pues cuando hallo a un hombre que, abrasado de cristiana caridad, se mantiene unido a mí con amistad firme, todo cuanto le confío de mis propósitos y pensamientos no se lo confío a un hombre, sino a Aquel que mora en él, para que sea tal. Porque Dios es caridad, y quien permanece en la caridad, en Dios permanece y Dios en él (1 *Io.* 4,16).¹⁰⁷

La amistad, así entendida, podemos decir para finalizar, una que no confunde el fin con el medio, pero que tampoco los opone, como indica Lewis,

[...] no es una recompensa por nuestra capacidad de elegir y por nuestro buen gusto de encontrarnos unos a otros; es el instrumento mediante el cual Dios revela a cada uno las bellezas de todos los demás, que no son mayores que las bellezas de miles de otros hombres; por medio de la amistad Dios nos abre los ojos ante ellas. Como todas las bellezas, éstas proceden de Él, y luego, en una buena amistad, las acrecienta por medio de la amistad misma, de modo que éste es su instrumento tanto para crear una amistad como para hacer que se manifieste.¹⁰⁸

hacia sí mismo, esa que por las virtudes teologales se fundamenta y crece en un amor que se dirige al amigo y a Dios a la vez, no es sólo algo de esta vida, sino que hallará, como Aristóteles lo planteara para este mundo dentro de la *pólis*, en la comunidad de la Bienaventuranza su realización plena.

¹⁰⁷ Agustín de Hipona, *Cartas I*, 73, 10, en *Obras de San Agustín. Cartas I*, t. VIII, trad. Lope Cilleruelo, (Madrid: BAC, 1986).

¹⁰⁸ C. S. Lewis, **¡Error! Solo el documento principal.** *Los cuatro amores*, trad. Pedro Antonio Urbina, (Madrid: Rialp, 2017), **¡Error! Solo el documento principal.** 62-3. Cfr. también: “**¡Error! Solo el documento principal.** En este festín es El quien ha preparado la mesa y elegido a los invitados. Es Él, nos atrevemos a esperar, quien a veces preside, y siempre tendría que poder hacerlo. No somos nada sin nuestro Huésped” (ibid.).

Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona. *Confesiones*. Trad. Ángel Custodio Vega. Madrid: BAC, 1991.
- Agustín de Hipona. *De Vera Religione*. Trad. V. Capánaga. Madrid: BAC, 1975.
- Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. Trad. Santos Santamarta del Río y Fuentes Lanero. Madrid: BAC, 1988.
- Agustín de Hipona. *Obras de San Agustín. Cartas I*, t. 8. Trad. Lope Cilleruelo. Madrid: BAC, 1986.
- Agustín de Hipona. *Obras de San Agustín. Cartas II*, t. 11(a). Trad. Lope Cilleruelo. Madrid: BAC, 1953.
- Agustín de Hipona. *Obras de San Agustín. Cartas III*, t. 11(b). Trad. Lope Cilleruelo, Madrid: BAC, 1953.
- Agustín de Hipona. *Obras de San Agustín. Obras Filosóficas, t. 3, Contra Académicos*. Trad. Victorino Capanaga. Madrid: BAC, 1963.
- Agustín de Hipona. *Obras de San Agustín. Tomo XVIII*. Trad. Pío de Luis. Madrid: BAC, 1959.
- Agustín de Hipona. *Obras de San Agustín. Sermones 5, t. XXV*. Trad. José Anoz Gutiérrez. Madrid: BAC, 1984.
- Aristóteles. *Ética Eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1998.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Trad. M. Araujo y J. Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Borelli, Marcela. “Vacate et videte: el concepto de otium en Francesco Petrarca. Influencia y lectura de Agustín de Hipona”. *Scripta Mediaevalia* 12-2 (2019): 58-83.
- Burt, Donald X. *Frindship and society. An introduction to Augustine’s practical philosophy*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Calabrese, Claudio y Junco, Ethel. “Lectura, plegaria y cor meum en san Agustín: Las repuestas a “quién soy” como camino hacia Dios”. *Scripta Mediaevalia* 17-1 (2024): 11–32.
- Cicerón, M. T. *Lelio o de la amistad*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1989.
- Clemente de Alejandría. *Stromata I*. Trad. M. Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 1996.
- Hermanson, Lars. *Friendship, Love, and Brotherhood in Medieval Northern Europe, c. 1000–1200*. Trad. Alan Crozier. Leiden-Boston: Brill, 2019.
- Homero. *Ilíada*. Trad. Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos 1996.
- Konstan, David. *Friendship in the Classical World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Lewis, C. S. *Los cuatro amores*. Trad. Pedro Antonio Urbina. Madrid: Rialp, 2017.
- McNamara, Marie Aquinas. *Friends and friendship for Saint Augustine*. New York: Alba House, 1957.

- McEvoy, James. "Anima una et cor unum: Friendship and Spiritual Unity in Augustine". *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 53 (1986): 40-92.
- Miller, Richard B. "Evil, Friendship, and Iconic Realism in Augustine's Confessions". *Harvard Theological Review* 104-4 (2011): 387-409.
- Platón. *El Banquete. Diálogos III*. Trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1988.
- Platón. *Fedro. Diálogos III*. Trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1988.
- Platón. *Hipias Mayor. Diálogos I*. Trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual. Madrid: Gredos, 1985.
- Platón. *Lisias. Diálogos I*. Trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual. Madrid: Gredos, 1985.
- Platon. *Oeuvres Complètes. Tome II*. Trad. Alfred Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1965.
- Reale, Giovanni. *Storia della filosofia antica. Volume I*. Milano: Vita e Pensiero, 1987.
- Smith Pangle, Lorraine. *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Tertuliano. *El Apologético*. Trad. Julio Andión Marián. Madrid: Ciudad Nueva, 1997.
- Tomás de Aquino. *Summa Contra Gentiles*. Ed. Roberto Bussa SJ. Milano: Editel, 1993.
- Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. Ed. Roberto Bussa SJ. Milano: Editel, 1993.
- Vander Valk, Frank. "Friendship, politics, and Augustine's consolidation of the self". *Religious Studies* 45 (2009): 125-146.
- Vernon, Mark. *The Philosophy of Friendship*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Wadell, Paul J. *Friendship and the Moral Life*. Notre Dame-Indiana: University of Notre Dame Press, 2003.

El autor

Hugo Costarelli Brandi es Profesor y Doctor en Filosofía. Profesor Titular de Estética e Historia de la Filosofía Antigua, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). Académico de Filosofía del Arte e Historia de la Filosofía Antigua, Escuela de Humanidades, Universidad Gabriela Mistral (Chile).

hugo.costarelli@academico.ugm.cl

hcostarelli@ffyl.uncu.edu.ar