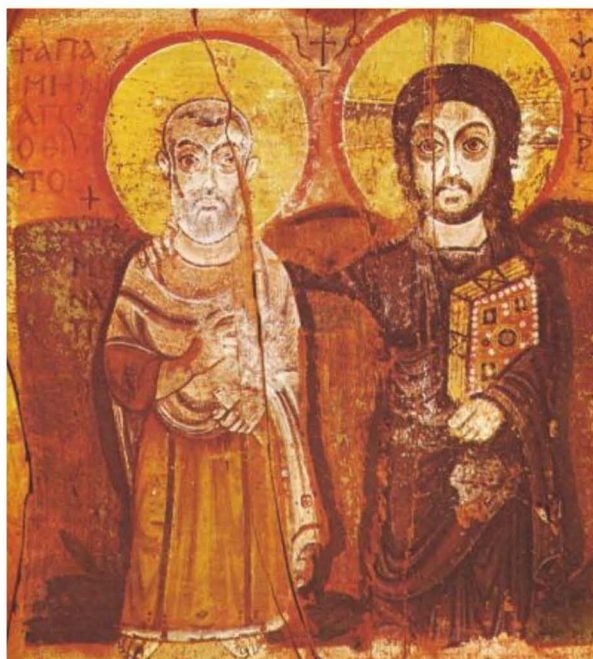


SCRIPTA

REVISTA DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Vol 18, N° 1. 2025

MEDIAEVALIA



Número temático: La amistad en la patrística y el mundo medieval

LA AMISTAD EN LA PATRÍSTICA Y EL MUNDO MEDIEVAL | **Ceferino Muñoz Medina**

ALGUNAS CLAVES PARA LA LECTURA DEL DE AMICITIA DE CICERÓN | **Patricio Domínguez Valdés**

¿POR QUÉ SOMOS AMIGOS? TRADICIÓN Y RENOVACIÓN EN LA REFLEXIÓN AGUSTINA SOBRE LA AMISTAD | **Hugo Costarelli Brandi**

LA AMISTAD FILOSÓFICA EN CASICIACO: DIÁLOGO Y BÚSQUEDA DE LA VERDAD EN LA MIRADA DEL JOVEN SAN AGUSTÍN | **Ceferino Muñoz Medina**

LA AMISTAD EN EL EPISTOLARIO DE ALCUINO DE YORK | **Rubén Peretó Rivas**

ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LA EXPERIENCIA PSICOLÓGICA DEL TIEMPO EN LA AMISTAD SEGÚN TOMÁS DE AQUINO | **Hernán Muszalski**

LA SINGULAR CONDICIÓN DE EXISTENCIA DEL CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD EN LA AMISTAD DESDE EL PENSAMIENTO DE TOMÁS DE AQUINO | **Sebastián Buzeta Undurraga**

ISSN 1851-8753 (Impresa) · ISSN 2362-4868 (En Línea)



CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS MEDIEVALES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

MENDOZA - ARGENTINA

SCRIPTA MEDIAEVALIA

SCRIPTA

REVISTA DE PENSAMIENTO MEDIEVAL

MEDIAEVALIA

Vol. 18-1
2025

Publicación del Centro de Estudios Filosóficos Medievales
de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de
Cuyo
ISSN 1851-8753 (Impresa) - ISSN 2362-4868 (En Línea)

SCRIPTA MEDIAEVALIA es una publicación periódica, de frecuencia semestral, que reúne trabajos de investigación originales, textos e información sobre el pensamiento medieval.

cefm@ffyl.uncu.edu.ar / <https://cefim.wordpress.com/>

Centro de Estudios Filosóficos Medievales (CEFIM). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Centro Universitario, Mendoza, Argentina. CC 345 (5500). Tel. +54 261 413 5000 (int. 4093)



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



Centro de Estudios
Filosóficos Medievales
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Cuyo

UGPDC
UNIDAD DE GESTIÓN, PRODUCCIÓN
Y DIFUSIÓN DEL CONOCIMIENTO

arca
ÁREA DE REVISTAS
CIENTÍFICAS Y
ACADÉMICAS

EQUIPO DE REDACCIÓN

Director:

Dr. José María Felipe Mendoza. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Secretaria de Redacción:

Dra. Gabriela de los Ángeles Caram. Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Coordinador Editorial:

Dra. Clara Gargiulo. Universidad Gabriela Mistral Chile.

Secretarios Técnicos:

Prof. Juan Heiremans. École Normale Supérieure, Francia.

Dr. Santiago Vázquez. Universidad Finis Terrae, Chile.

Sr. Gabriel Martínez. Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Gestión OJS:

Facundo Price, Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina

Responsable de Mercado XML-Jats para Scielo:

Lorena Frascali, Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina

Maquetación:

Juan Barocchi. Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina

CONSEJO EDITORIAL

Theodore de Bruyn. Université d'Ottawa Ontario, Canadá.

Francisco León Florido. Universidad Complutense de Madrid, España.

Mauricio Beuchot. Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Enrique Corti. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de San Martín, Argentina.

Manuel Lázaro Pulido. Universidade Católica Portuguesa, Portugal.

Silvia Magnavacca. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Patricia Ciner. Universidad Nacional de San Juan, Argentina.

Rubén Pereto Rivas. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Pablo J. Pomar Rodil. Universidad de Cádiz, España.

Manuel Serra Pérez. Universidad de Murcia, España.

MIEMBROS DEL CONSEJO EDITORIAL FALLECIDOS

Silvana Filippi. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Laura Corso de Estrada. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Católica Argentina, Argentina

CONSEJO CIENTÍFICO

Henryk Anzulewicz. Albertus Magnus Institut, Alemania.

Francisco Bertelloni. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Juan Cruz Cruz. Universidad de Navarra, España.

Olivier Boulnois. École Pratique des Hautes Études, Laboratoire d'études sur les monothéismes, Francia.

Francisco García Bazán. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

Marilena Maniaci. Università di Cassino, Italia.

Jürgen Miethke. Universität Heidelberg, Alemania.

MIEMBRO DEL CONSEJO CIENTÍFICO FALLECIDO

Héctor Padrón, Universidad Católica de Santa Fe, Argentina.

Scripta Mediaevalia es una publicación **semestral**. El área del conocimiento al que se dirige la revista se define como "pensamiento medieval". Se trata de aquel sector transitado por los denominados *borders*, es decir, aquellos académicos e investigadores que han radicado su objeto de estudio en las problemáticas confluencias de disciplinas afines tales como la filosofía, la historia, la teología, la literatura y otras más. Lejos de significar indefiniciones, estos aportes procuran una mirada holística y, sobre todo, realista de la Edad Media, período en el que las divisiones disciplinares estancias propias de la Modernidad, y que hoy nos parecen insuperables, no existían.

Las contribuciones son puestas a consideración del **arbitraje de dos pares ciegos**.

Ética de Publicación: Se basa en los Principios de transparencia y buenas prácticas en publicaciones académicas del Comité de Ética de Publicaciones COPE: Committee on Publication Ethics: <http://publicationethics.org/>.



Scripta Mediaevalia está bajo una Licencia Creative Commons ATTRIBUTION-NONCOMMERCIAL-SHAREALIKE 3.0 UNPORTED (CC BY-NC-SA 3.0). Usted es libre de copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato; adaptar, transformar y construir a partir del material citando la fuente, bajo los siguientes términos: Atribución ""debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. No Comercial ""no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. Compartir Igual "" Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. No hay restricciones adicionales "" No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. Para más información, consulte: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/>. *Scripta Mediaevalia* proporciona acceso abierto inmediato a su contenido, no cobra ninguna tasa por los textos publicados y tampoco por los textos sometidos a evaluación, revisión, publicación, distribución o descarga.

Envíe su trabajo a:

✉ <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/scripta/about/submissions>

El envío de un artículo u otro material a la revista implica la aceptación de las siguientes condiciones:

- Que sea publicado bajo Licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-Sharealike 3.0 Unported (CC BY-NC-SA 3.0)
- Que sea publicado en el sitio web oficial de la revista *Scripta Mediaevalia*, de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/beg/> y con derecho a trasladarlo a nueva dirección web oficial sin necesidad de dar aviso explícito a los autores.
- Que permanezca publicado por tiempo indefinido.
- Que sea publicado en cualquiera de los siguientes formatos: pdf, xlm, html, epub; según decisión de la Dirección de la revista para cada volumen en particular, con posibilidad de agregar nuevos formatos aún después de haber sido publicado.

ÍNDICE

Scripta Mediaevalia – 2025

VOLUMEN 18/1

PRESENTACIÓN DEL NÚMERO TEMÁTICO

La amistad en la patrística y el mundo medieval | Friendship in
Patristics and the Medieval World

CEFERINO MUÑOZ MEDINA 11

ARTÍCULOS

Algunas claves para la lectura del *De amicitia* de Cicerón | Some Keys
for Reading Cicero's *De Amicitia*

PATRICIO DOMÍNGUEZ VALDÉS 17

¿Por qué somos amigos? Tradición y renovación en la reflexión
agustina sobre la amistad | Why are we friends? Tradition and Renewal
in the Augustinian Reflection on Friendship

HUGO COSTARELLI BRANDI 41

La amistad filosófica en Casiciaco: diálogo y búsqueda de la verdad en
la mirada del joven San Agustín | Philosophical Friendship in
Cassicaeus: Dialogue and the Search for Truth in the Gaze of the Young
St. Augustine

CEFERINO MUÑOZ MEDINA ¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

La amistad en el epistolario de Alcuino de York | Friendship in the
Letters of Alcuin of York

RUBÉN PERETÓ RIVAS 113

Algunas consideraciones acerca de la experiencia psicológica del tiempo en la amistad según Tomás de Aquino | Some Considerations on the Psychological Experience of Time in Friendship According to Thomas Aquinas

HERNÁN MUSZALSKI

135

La singular condición de existencia del conocimiento por connaturalidad en la amistad desde el pensamiento de Tomás de Aquino | The Unique Condition for the Existence of Knowledge Through Connaturality in Friendship from the Thought of Thomas Aquinas

SEBASTIÁN BUZETA UNDURRAGA

165

VOLUMEN 18/1



PRESENTACIÓN DEL NÚMERO TEMÁTICO

La amistad en la patrística y el mundo medieval

Friendship in Patristics and the Medieval World

Ceferino Muñoz Medina

 <https://orcid.org/0000-0003-0372-789X>

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet)
Argentina
Universidad Gabriela Mistral
Chile
Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Cuyo
Argentina
ceferino.munoz@ffyl.uncu.edu.ar

La amistad ha sido, desde la Antigüedad, un tema recurrente en la reflexión filosófica, teológica y literaria, al punto de considerarla una virtud fundamental. Su presencia en el pensamiento clásico, patrístico y medieval es testimonio de su importancia no solo como vínculo interpersonal, sino también como una clave para comprender la estructura moral y espiritual de las sociedades. Es en este marco que el presente número especial de *Scripta Mediaevalia* titulado “La amistad en la patrística y el mundo medieval” toma forma, a partir del workshop homónimo, realizado en agosto de 2024 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). Dicho evento, organizado conjuntamente por el Centro de Estudios Filosóficos Medievales (Universidad Nacional

de Cuyo) y el Centro de Estudios Medievales (Universidad Gabriela Mistral-Chile), contó con la participación de destacados académicos de Argentina y Chile, quienes debatieron e intercambiaron ideas en un ambiente de genuina camaradería, honrando así el tema que los convocaba.

Fruto de este encuentro son los seis trabajos que componen este volumen, los cuales ofrecen aproximaciones rigurosas y complementarias sobre la amistad en distintas tradiciones filosóficas y teológicas.

El primer artículo, “Algunas claves para la lectura del *De amicitia* de Cicerón”, de Patricio Domínguez Valdés, explora la génesis biográfica y las influencias filosóficas en esta obra ciceroniana, señalando cómo retoma y reformula las tesis aristotélicas sobre la amistad entre los buenos y la igualdad entre amigos. Asimismo, plantea los desafíos que esta obra impuso a la tradición filosófica y teológica posterior.

En “¿Por qué somos amigos? Tradición y renovación en la reflexión agustina sobre la amistad”, Hugo Costarelli Brandi examina el problema de por qué alguien es amigo de otro, una cuestión que, según su análisis, en la filosofía antigua quedó en segundo plano. El estudio profundiza en la visión de San Agustín, quien ofrece una respuesta original desde la perspectiva cristiana, situando la amistad en el horizonte de la relación con Dios.

Siguiendo con la tradición agustiniana, Ceferino Muñoz Medina, en “La amistad filosófica en Casiciaco: diálogo y búsqueda de la verdad en la mirada del joven San Agustín”, destaca la importancia del diálogo y la amistad en los escritos de Casiciaco, concebidos como una *paideia* cristiana. A partir de influencias platónicas y ciceronianas, Agustín plantea un modelo de amistad basado en la caridad cristiana y la búsqueda compartida de la verdad.

El cuarto estudio, “La amistad en el epistolario de Alcuino de York”, de Rubén Peretó Rivas, analiza la correspondencia de este pensador carolingio, donde la amistad no solo es un vínculo afectivo, sino también un camino espiritual hacia Dios. A través de sus cartas, Alcuino presenta la *fidelitas* como pilar fundamental de la amistad cristiana, resaltando la confianza y el compromiso mutuo dentro de la estructura social de la Alta Edad Media.

Hernán Muszalski, en “Algunas consideraciones acerca de la experiencia psicológica del tiempo en la amistad según Tomás de Aquino”, examina cómo el Aquinate entiende la amistad virtuosa como un reflejo de la eternidad. Aquí se argumenta que la amistad, en cuanto orientada a la perfección del ser humano, permite una experiencia de suspensión del tiempo que contrasta con las amistades fundadas en el placer o la utilidad, características de un mundo dominado por el deseo insaciable.

Finalmente, Sebastián Buzeta Undurraga, en “La singular condición de existencia del conocimiento por connaturalidad en la amistad desde el pensamiento de Tomás de Aquino”, aborda la relación entre amistad y conocimiento por connaturalidad afectiva. A partir de una relectura de Aristóteles y Tomás de Aquino, el autor explora la peculiaridad de la amistad como virtud y su conexión con un tipo de conocimiento que trasciende la simple racionalidad.

Estos seis estudios no solo enriquecen la comprensión de la amistad en la tradición filosófica y teológica, sino que también invitan a una reflexión más profunda sobre su vigencia en nuestra propia experiencia. Esperamos que este número especial de *Scripta Mediaevalia* sea, así, un nuevo punto de encuentro para seguir pensando, dialogando y, por qué no, cultivando amistades intelectuales que, como enseñaron los clásicos y medievales, son siempre un reflejo de la búsqueda del bien, la verdad y la belleza.

ARTÍCULOS



Algunas claves para la lectura del *De amicitia* de Cicerón¹

Some Keys for Reading Cicero's *De Amicitia*

Patricio Domínguez Valdés

 <https://orcid.org/0000-0002-9861-1234>

Universidad de los Andes
Chile
jpdominguez@miuandes.cl

Sumario

1. Introducción
2. Algunas claves sobre el contexto inmediato de la obra
3. La amistad entre los buenos
4. La amistad entre los (des)iguales
5. A modo de conclusión

Resumen: Este artículo intenta dar algunas claves interpretativas de la obra *De Amicitia* de Cicerón, explicando su génesis biográfica y rastreando su recepción de dos tesis platónico-aristotélicas: 1. La amistad solo se da entre los buenos y 2. La amistad supone una igualdad entre los amigos. Mostrando la continuidad entre el *De Amicitia* con sus antecedentes griegos, se intentará también indicar qué desafíos planteó el *De Amicitia* para la tradición filosófica y teológica posterior.

¹ Este artículo es fruto del proyecto de investigación Fondecyt número 1200332 acerca de la teoría de los afectos en Cicerón y Agustín de Hipona. Agradezco a la Agencia Nacional de Investigación (ANID) su apoyo en la investigación y difusión del pensamiento clásico.

Palabras clave: Cicerón, amistad, virtud, igualdad.

Abstract: This article attempts to give some interpretative keys to Cicero's *De Amicitia*, explaining its biographical genesis and tracing its reception of two Platonic-Aristotelian theses: 1. Friendship only occurs between the Good, and 2. Friendship supposes equality between friends. Showing the continuity between the *De Amicitia* with its Greek antecedents, an attempt will also be made to show what challenges *De Amicitia* posed for the subsequent philosophical and theological tradition.

Keywords: Cicero, friendship, virtue, equality

1. Introducción

Este breve artículo se propone entregar algunas claves de lectura de la obra *Laelius De Amicitia* (*Lelio, Sobre la Amistad*) de Cicerón, con el fin de orientar al lector hacia una comprensión fructífera y adecuada de ella. Para ello dividiré este artículo en tres partes: en la primera entregaré algunas pistas histórico-biográficas para comprender a la obra en su contexto más inmediato. En las partes segundas y tercera haré el seguimiento de la recepción de dos tesis platónico-aristotélicas en *De Amicitia*, mostrando así la continuidad entre la obra ciceroniana y sus antecedentes de la filosofía clásica griega. La comprensión de estas dos tesis (a saber, 1. La amistad solo se da entre los buenos y 2. La amistad supone una igualdad entre los amigos) podrán servir también como atisbo de prólogo para entender el desafío que supuso a la tradición patrística y medieval posterior el diálogo de la noción clásica de amistad con las nuevas nociones de *philía* y *agapé* propuestas en la revelación cristiana. No pretendo aquí profundizar ni reseñar las discusiones eruditas y especializadas – muy útiles para el estudio pormenorizado de la obra – de la *scholarship* reciente sobre Cicerón ni hacer una “historia de la recepción” del concepto de *amicitia* en autores como San Agustín, Elredo de Rieval o Santo Tomás de Aquino (por nombrar tres autores capitales de la tradición patrístico-medieval) sino que

situarme en un plano, por así decirlo, más introductorio y fundamental del texto mismo, a fin de que este artículo pueda ser leído con provecho por alguien interesado en el *tema filosófico de la amistad* y no solo por un interesado en Cicerón o en los estudios clásicos².

2. Algunas claves sobre el contexto inmediato de la obra

Para nosotros, lectores contemporáneos, la figura del “Cicerón filósofo” puede ser difícil de comprender. Para los educados bajo un canon de lecturas filosóficas y teológicas deudor del siglo XIX, formado por una cadena de grandes cabezas especulativas ligadas por el interés en cuestiones filosóficas de enorme calado (esto es, las preguntas metafísicas fundamentales sobre Dios, el alma, el mundo), la figura del orador, político y doxógrafo romano del siglo I a. C. no parece ser demasiado relevante. ¿Cómo comparar a Cicerón con Platón, Aristóteles o Plotino? ¿O con los grandes metafísicos medievales y modernos? ¿No aparece Cicerón como un diletante, un mero abogado ocupado de la política y solo ocasionalmente del pensamiento? Sin embargo, esta excesiva “practicidad” de Cicerón, que al lector contemporáneo le puede parecer un defecto, fue tenida por una virtud durante muchos siglos. En efecto, Cicerón fue leído con devoción en la antigüedad, en el medioevo y en la modernidad en parte porque era considerado un pensador involucrado activamente en los problemas políticos y morales de su tiempo: en otras palabras, un filósofo que habla de la pugna entre moral y política desde muy cerca (no desde la “mera teoría”) y que además asume vitalmente las consecuencias de sus ideas.

Para dar dos ejemplos situados en dos épocas completamente diferentes: en el siglo XIII el *De officiis* era el tratado de filosofía moral prescrito oficialmente por la Universidad de París, junto

² He reproducido en este artículo algunas secciones de mi propia introducción a la traducción de *Sobre la Amistad*, Editorial Universitaria, Santiago: 2024.

con la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles³. En el siglo XVIII, los llamados “padres fundadores” de los Estados Unidos veían a Cicerón como una fuente inevitable de inspiración para pensar políticamente el nuevo país naciente⁴. ¿A qué voy con todo esto? A que probablemente el carácter aterrizado, práctico y concreto de la filosofía de Cicerón es lo que durante muchos siglos hizo que fuese de los autores más leídos y comentados. Y esto vale especialmente para el *De amicitia*. En efecto, en este breve libro, Cicerón dedica relativamente pocos esfuerzos en dilucidar los problemas teórico-conceptuales que implica la noción de amistad en comparación con el espacio que dedica a los *praecepta* (consejos, orientaciones prácticas), los que aproximadamente ocupan dos tercios del tratado. Esto se hace especialmente evidente si lo comparamos con el *Lisis* de Platón o los libros VIII-IX de la *Ética Nicomaquea*, dedicados también al fenómeno de la amistad.⁵ Pero sobre esto volveremos un poco más adelante.

El énfasis en la parte preceptiva-práctica *De amicitia* se explica tanto por la naturaleza de su autor (como dijimos, un hombre no precisamente dedicado a la *vita contemplativa*) como por las circunstancias políticas en el que ve la luz. En realidad, se trata de dos caras de la misma moneda, porque Cicerón estaba tan unido con el devenir político de la República romana, que resulta un poco artificioso en su caso distinguir la política de la biografía. Cicerón escribe la obra *Lelio, Sobre la Amistad* (*Laelius De*

³ Para una historia breve y concisa de la recepción de *De officiis* cfr. la introducción de P.G. Walsh a su traducción: Cicero, *On Obligations* (Oxford: Oxford University Press, 2000), xxxiv y ss.

⁴ Cfr. Danie Kapust, “Cicero and Eighteenth-Century Political Thought”, en *The Cambridge Companion to Cicero's*, editado por Jed W. Atkins y Thomas Bénatouil (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 268-283.

⁵ En efecto, ni en el *Lisis* de Platón ni en la *EN* de Aristóteles es posible detectar referencias a la realidad político-fáctica que podría subyacer al tratamiento de la *philia*. Eso no quiere decir, sin embargo, que la *philia* esté desconectada del ámbito político: es claro que para Aristóteles la amistad es un nervio nuclear de la vida de la *polis* (por ejemplo *EN* IX 6). El caso del *Lisis* de Platón es más difícil, pues el tratamiento de la *philia* aparece prioritariamente en el marco de las relaciones interpersonales: recordemos que el resorte del diálogo es el *éros*, un tipo de afecto esencialmente “privado” (cfr. *Lisis* 204bss.).

amicitia) a mediados del año 44 a. C. Se trata de un año increíblemente agitado para Cicerón y para la República. En marzo Julio César es asesinado en el Senado ante sus propios ojos (y con su anuencia) y en agosto del mismo año las intenciones tiránicas de Marco Antonio son tan evidentes, que la rivalidad entre sus partidarios y el bando republicano (con Cicerón a la cabeza) se encamina derechamente hacia la guerra civil.

Ya en septiembre del mismo año, Cicerón publica su primer discurso contra Marco Antonio. La enemistad con Marco Antonio le acarrearía una brutal muerte un año más tarde a manos de los sicarios de este. El tratado *Sobre la amistad*, entonces, ve la luz justo entre el asesinato de Julio César y la primera *Filípica* contra Marco Antonio. Esta fase política de máxima discordia coincide el periodo de mayor actividad literaria en la vida de Cicerón: pocos meses antes, había escrito las obras *De Senectute*, *De Divinatione* y *De Fato*, y el año anterior había compuesto nada menos que el *De Finibus*, las *Disputationes Tusculanae* y el *De Natura Deorum*.

Como bien se sabe, esta intensa actividad literaria fue posibilitada –o más bien dicho forzada– por un retiro (*otium*) no querido, pues después de la victoria definitiva contra Pompeyo el año 45, César no emprendió el restablecimiento de la república, echando así por tierra la posibilidad de que Cicerón volviera a jugar el papel protagónico que creía merecer en la política romana. El modo que encontró Cicerón de seguir activo en la política fue desde su nueva tribuna como escritor⁶. A través de toda la obra se muestra esta preocupación urgente de Cicerón: las consecuencias prácticas positivas o negativas (tanto en la vida privada, pero sobre todo en la vida política) que se siguen de comprender bien o mal a la *amicitia*.

⁶ Cf. *De divinatione* II, 7: “En aquellos libros expresaba mi opinión, daba mis discursos públicos, teniendo a la filosofía como un reemplazo de la acción política”.

Para el lector será de gran provecho tener en mente esta situación biográfico-existencial de Cicerón y a la vez leer a *De amicitia* desde el trasfondo de sus ideas políticas expresadas en *De Republica*. Así, detrás de los ejemplos y contra-ejemplos morales de historia romana republicana se pueden adivinar fácilmente las críticas a Julio César y Marco Antonio y la defensa de republicanos contemporáneos como Catón. La explicación del *praeceptum* aparece casi siempre unido a la praxis política concreta⁷.

Veamos un ejemplo: Lelio se lamenta amargamente de aquellos políticos que comprenden a la *amicitia* como una especie de lealtad absoluta con el amigo, carente de todo marco ético-político. Aparece el ejemplo de Tiberio Graco (tribuno durante los años 123-122 a. C), el célebre político reformista que quiso –según Cicerón– hacerse del poder total, es decir, volver a la tan odiada monarquía. ¿Cómo logró Tiberio Graco perturbar a la república? Según Cicerón, porque sus amigos (o más bien secuaces) comprendían a la amistad como una fidelidad (*fides*) perversa, una especie de pacto de favores mutuos en donde no existe la benevolencia ni el cuidado por la tradición que ha hecho grande a Roma, la “costumbre de los ancestros” (*mos maiorum*):

Sea consagrada esta ley en la amistad: que ni pidamos cosas vergonzosas ni las hagamos si nos las piden. En efecto, es una excusa vergonzosa y en absoluto aceptable cuando, al igual que en las demás malas acciones, alguien confiesa haber actuado contra la República por causa de un amigo. Verdaderamente, queridos Fanio y Escévola, estamos situados en un lugar desde donde debemos prever con anticipación las futuras calamidades de la República. La costumbre de nuestros antepasados ya se ha desviado algo de su curso.

⁷ De Cicerón se han escrito muchas y muy buenas biografías. Aquí nombro tres más o menos recientes: la de Pina Polo (*Marco Tulio Cicerón*, Ariel 2005), Wolfgang Schuller (*Cicero oder der letzte Kampf um die Republik*, C. H. Beck, 2013) y Pierre Grimal (*Cicerón*, Trad. de Ana E. Arilla, Gredos, 2013).

Tiberio Graco intentó hacerse rey, o más bien, reinó durante pocos meses. ¿Acaso el pueblo romano había oído o visto algo similar? A este, incluso después de muerto, lo siguieron amigos y cercanos, y no puedo relatar sin lágrimas lo que estos le hicieron a Publio Escipión. En efecto, soportamos a Carbón cuanto pudimos, porque Tiberio Graco acaba de ser castigado. No me gustaría augurar qué se puede esperar del tribunado de Cayo Graco.

Algo que se acerca de a poco a la pendiente de la ruina, una vez que comienza a caer, se desbarranca completamente. Ya han visto ustedes en la tabla de votación cuánto daño han hecho, primero la ley Gabinia, y dos años después, la ley Cassia. Me parece que veo ahora al pueblo separado del Senado y que las decisiones más importantes se toman según capricho de la muchedumbre. En efecto, más personas aprenderán a lograr este tipo de cosas que a resistirlas.

¿Para qué digo todo esto? Porque sin socios nadie intenta algo semejante. Por lo tanto, a los buenos hombres hay que ordenarles lo siguiente, en caso de que, por desconocer semejante tipo de amistad, caigan en algo parecido: no piensen que están atados y que no pueden liberarse de aquellos amigos que obran un gran mal a la República.⁸

Este extracto es solo un botón de muestra de la imbricación histórico-político-filosófica que encontramos en *De Amicitia*. Por ello es muy provechoso para el lector poner atención al modo en que Cicerón utiliza a los grandes ejemplos y contra-ejemplos de los tiempos pretéritos de la República para reflejar la crisis actual que azota a Roma. También resulta útil revisar la correspondencia privada de Cicerón y darse cuenta de que él mismo muchas veces estuvo involucrado en alianzas políticas en donde primaba un interés meramente utilitario, la vilipendiada *utilitas* contra la cual lucha el Arpinate a lo largo de toda la obra.⁹

⁸ *De Amicitia* 40 - 42; traducción mía.

⁹ Cfr. por ejemplo, M. Griffin, "From Aristotle to Atticus: Cicero and Matius on Friendship", en *Philosophia Togata* II, editado por J. Barnes y M. Griffin (Oxford: Oxford University

El *De Amicitia* es un vivo reflejo de las ideas de un político que teme por el colapso del viejo orden republicano a causa de una comprensión de la amistad como un mero pacto de favores al margen de la ética y del *mos maiorum*. Pero no se reduce a ello. Es también un texto filosófico por derecho propio, un texto que pretende responder ciertas preguntas que la ética antigua consideraba clave: ¿En qué consiste la verdadera amistad? ¿Cuál es su origen? ¿Entre quiénes se puede dar? ¿Es posible la amistad al margen de la virtud moral? ¿Es posible entre hombres de condición desigual? En este sentido, el *De amicitia* debe ser leído como un eslabón de una gran cadena que se inaugura con el *Lisis* de Platón, continúa con los libros VIII-IX de la *Ética Nicomáquea*, penetra en la época patrística y medieval llega hasta nuestros días. En lo que sigue, utilizaré una idea platónica del *Lisis* como hilo conductor hacia el *De Amicitia* de Cicerón a través de la *Ética Nicomáquea*. Se trata de la tesis de que la amistad solo se da entre los buenos (*Lisis* 214d, *EN* VIII 1156b5; *De amicitia* 20, 74 et passim).

3. La amistad entre los buenos

El diálogo platónico *Lisis* merece pasar a la historia de la filosofía al menos por una cosa: por haber sido capaz de plantear, de modo aporético y a ratos exasperante, todas o casi todas las preguntas que animan a quienes han pensado filosóficamente sobre la amistad: desde Aristóteles hasta Montaigne, desde San Agustín hasta C. S. Lewis, pasando por Elredo de Rieval y Derridá, nadie parece escapar a las preguntas que Platón inaugura en este pequeño diálogo que, en contra de lo que dice su nombre en griego, no “soluciona” nada (recordemos que *Lysis* no es sólo el

Press, 1999), 86-109; F. Lossman, *Cicero und Caesar im Jahre 54* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961). Sobre la imbricación de política y retórica en las cartas de Cicerón, cf. J. Hall, *Politeness and Politics in Cicero's Letters* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

nombre propio que designa a un personaje del diálogo, sino que significa “solución”). ¿Otra ironía de Platón? Sea como fuere, el diálogo *Lisis* no ofrece *soluciones*, sino dificultades, aporías. Cada tesis sobre qué significa realmente ser amigo o cómo se define la *philía* es contrastada o asediada por la refutación, y finalmente nos quedamos –o parecemos quedarnos– con las manos vacías. El viejo Sócrates dialoga con Lisis y Menéxeno, dos muchachos, quienes afirman saber en qué consiste la amistad que cultivan apasionadamente. Pero el diálogo termina así:

Hoy, Lisis y Menéxeno, hemos quedado en ridículo, tanto yo, un hombre viejo, como ustedes. Pues estos, que acaban de irse, dirán que nosotros creemos ser amigos unos de otros –pues me tengo por uno de ustedes– pero no hemos sido capaces de averiguar qué es el amigo.¹⁰

¿En realidad no hemos sido capaces de averiguarlo? En parte no, pero en parte sí. Sócrates intenta llegar a una comprensión de la esencia de la amistad desde una serie de principios sometidos a discusión. Estos principios son propuestos como el marco desde donde podemos guiar la discusión. Esto ya quiere decir mucho filosóficamente: no conocemos (todavía) a cabalidad la respuesta sobre la esencia de la amistad, pero conocemos bien las tesis que debemos despejar para llegar a la meta. Estas afirmaciones, hay que decirlo, no son invenciones de Platón, sino que forman parte de las “opiniones reputadas” (*éndoxxa*), los prejuicios compartidos porque son parte de la cultura y del llamado “sentido común” griego –que resulta sorprendentemente cercano a nuestro sentido común–¹¹. Algunos de estos principios orientadores concatenados de modo más o menos explícito entre sí son los siguientes:

¹⁰ *Lisis* 223b4-8, traducción Domínguez/Giménez. A mi juicio, las mejores ediciones anotadas y comentarios actuales del *Lisis* de Platón son las de Michael Bordt (1998), Louis-André Dorion (2004), Ivana Costa (2019) y Stefano Martinelli (2003).

¹¹ Por ello hay que precaverse, a mi juicio, del excesivo énfasis de ciertos estudios contemporáneos en la supuesta disimilitud radical (y consecuente intraducibilidad) entre la idea greco-romana de *philía-amicitia* con la idea actual de “amistad”. Si bien es cierto

1. Las cosas de los amigos son comunes (sentencia atribuida a los pitagóricos)
2. El que ama quiere la felicidad para quien ama.
3. La amistad se basa en la correspondencia: es incorrecto llamar “amigo” (*phílos*) a quien no está involucrado en un *amar* de vuelta (*antiphilein*).
4. Los amigos son útiles (*chrésimoi*) unos con otros.
5. La amistad se da entre los semejantes.
6. La semejanza no puede ser base de la amistad entre malvados, porque el malo injuria (*adikein*) al otro.
7. A modo de conclusión: La amistad real se da solo entre los buenos, los *agathoi*.

El Sócrates platónico interpreta la tesis cosmológica de que la raíz de la amistad es la semejanza como verdadera solo en el caso de los *agathoi*:

Pero me parece que ellos quieren decir que los buenos son semejantes y amigos entre sí, mientras que los malos –como justamente se dice acerca de ellos–, no son nunca ni siquiera semejantes a sí mismos, sino que son caprichosos e inconstantes. Pero lo que es disemejante e incluso diferente de sí mismo, difícilmente pues se hará semejante o amigo de otro, ¿no te parece a ti?

A mí me parece, respondió.

Por lo tanto, compañero, me parece que ellos, cuando dicen que lo semejante es amigo de su semejante quieren decir enigmáticamente esto mismo: que solo el bueno puede ser amigo

que en muchos casos el término greco-romano parece designar una gama mucho más amplia de afectos o relaciones que nuestro término “amistad”, también es cierto que nuestro mismo término es objeto, en el lenguaje común y corriente, de un uso muy laxo. Pensemos en las expresiones “amistad cívica”, “amistad entre los países” o el vocativo “¡amigo!” para referirse incluso a un desconocido en el habla coloquial de ciertos países de habla hispana. Para una visión equilibrada sobre el fenómeno de la amistad en la antigüedad cf. D. Konstan, *Friendship in the Classical World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

del bueno, pero que el malo jamás entabla una verdadera amistad ni con el bueno ni con el malo. ¿Estás de acuerdo?”.¹²

En suma: existen impedimentos “internos” y “externos” para que el vicioso sea realmente amigo de alguien: desde el punto de vista interno, el vicio (*kakía*) es para el alma el equivalente a la enfermedad del cuerpo, esto es, un mal funcionamiento, una desorganización, un principio de caos (los malvados son “caprichosos e inconstantes”). Por ejemplo: el inmoderado es llevado de aquí para allá por diferentes deseos; en otras palabras, su voluntad está disgregada porque busca placeres y se complace sin orden. Y desde el punto de vista “externo”, el inmoderado es injusto con el otro; su falta de freno interno (la *sôphrosyne* concebida como “justicia interior”) lo hace despreciar la *eudaimonía* del otro.

Vamos ahora los libros VIII y IX de la *Ética Nicomaquea*. Como es bien sabido, Aristóteles dedicó dos libros completos de su tratado ético fundamental a desentrañar el contenido de la palabra “amistad”.¹³ ¿Por qué es tan importante la amistad en la ética aristotélica? En primer lugar, por la misma razón sugerida en el *Lisis* de Platón: porque tener amigos parece ser la posesión más valiosa de la vida humana (*Lisis* 207d; 212a; *EN* VIII, 1, 1155a). Dicho en otras palabras, porque no podemos llamar “feliz” (*eudaimôn*) a quien no tenga amigos para compartir sus dichas y aliviar sus desventuras. Y como la ética es el estudio o la reflexión sobre la felicidad, la amistad es un tema central.

Pero hay una segunda razón, conectada con la primera, para investigar a la amistad. Esta es la siguiente: para Aristóteles, la

¹² *Lisis* 214c-214d, traducción Domínguez/Giménez.

¹³ La bibliografía sobre la amistad en Aristóteles es ingente. A mi juicio, el comentario a la *EN* de Gauthier/Jolif (1970) sigue siendo un instrumento utilísimo para una visión de conjunto de la obra. Sobre la amistad en particular, cf. A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle* (Oxford: Oxford University Press, 1990). De las traducciones al español, probablemente la nueva de Boeri/Rossi (2024) se imponga como canónica por su claridad, fidelidad al original y profuso estudio introductorio.

vida feliz, la *eudaimonía* es una actividad o “estado vital” (si se puede decir así) humano intrínsecamente conectado con la virtud, la *areté*. La felicidad no es un estado o in tipo de vida advenedizo y fortuito, sino un vivir de acuerdo con los hábitos – hábitos generados intencionalmente– que perfeccionan al carácter y al intelecto (dicho en términos aristotélicos: las *virtudes* éticas y dianoéticas). Y la amistad parece ser una virtud o se acompaña de virtud, como dice el comienzo del libro VIII.¹⁴

A lo largo de los libros VIII y IX de la *Ética* Aristóteles, como dije, examina detalladamente el fenómeno de la *philía*, guiándose por las aporías que Platón le heredó en el diálogo Lisis. Por eso se ha dicho con razón que los libros VIII y IX son un “solucionario” del Lisis. Al igual que Platón, Aristóteles parte de la base de que la amistad verdadera es una relación entre semejantes. Sin embargo, la semejanza no es cosmológica o física (como parecen haber dicho los naturalistas presocráticos) sino *ética*. Dicho en otras palabras, no se trata de una afinidad química, sino de una afinidad según el alma. La benevolencia mutua se da porque los *philoí* advierten conscientemente la virtud del otro.

Ya Platón, al final del Lisis, había afirmado o sugerido que la amistad entre dos amigos se daba porque lo amado era *oikeion* – propio, perteneciente, familiar– al amado, “en lo relativo al alma, según un carácter, disposición o aspecto del alma” (*Lisis* 222a) Aquello que Platón llama indistintamente *êthos*, *trópos* y *eîdos* (carácter, disposición o aspecto) del alma es la virtud de la que se habla en la *Ética Nicomaquea*. Como es bien sabido, Aristóteles divide a los tipos de amistad según el tipo de bien que se busca: si se busca el placer, será amistad placentera, si se busca la utilidad,

¹⁴ “Pues ella <la amistad> es un cierto tipo de virtud se da acompañada de virtud. Más aun, es lo más necesario para la vida, pues nadie elegiría vivir sin amigos, aun cuando tuviera todos los demás bienes” (*EN* VIII, 1 1154b30-1155a7, traducción Boeri/Rossi).

será amistad útil, pero si se busca al “otro por lo que el otro es”, estamos hablando de una amistad virtuosa (*EN VIII 2*).¹⁵

¿Puede haber amistad entre los malvados? Sí, puede haberla si lo que se busca es un intercambio de placeres, el “pasarle bien” –por ejemplo, en el juego– o intercambio de cosas provechosas como un negocio. Pero si hablamos de amistad en sentido propio, como benevolencia y beneficencia mutuamente reconocida, solo los *buenos pueden ser amigos*. Un hombre malo, es decir, un hombre que actúa injustamente con los demás y que no posee un orden interno de sus deseos y estados emocionales (los *páthe* como el miedo, el dolor o el placer) no puede establecer amistad desde ningún punto de vista: si como dice Platón, la amistad es una *relación mutua* (implica amar y ser amado de vuelta: *philein kai antiphilein*), el hombre malo está incapacitado para ser amigo y ser amado (ser *philos kai philómenos*): no puede tener benevolencia porque es injusto e inconstante, y no puede ser amado por sí mismo porque en él no hay *virtudes*, sino desarmonía interna (cf. *EN VIII 1157a16-20*; *IX 5 4, 1166b15ss*). Aristóteles repite constantemente el verbo *méno*, el adjetivo *mónimos* y el sustantivo *bébaion* para caracterizar a la verdadera amistad: ella permanece, es permanente, es firme.

Vamos ahora cómo es recibida esta idea en el *De Amicitia* de Cicerón. Como ya dije más arriba, el libro *Sobre la amistad* está escrito en una época turbulenta, tanto a nivel personal como a nivel político: a nivel personal Cicerón está acabado, pues se halla reducido al retiro, y desde el punto de vista político, la República

¹⁵ Es necesario notar que la distinción entre estos tres géneros de *philia* no es, a lo largo de la *EN*, primariamente *ética* en el sentido de que las amistades “inferiores” (esto es, la amistad por utilidad y la amistad por placer) involucren un defecto moral. Se trata más bien de una descripción “ontológica” y pre-moral, por así decirlo, de tipos de lazos según el bien buscado, de suerte que la amistad de los niños o la de los viajeros (placentera y útil, respectivamente), pese a ser poco estables y fácilmente solubles, no por ello entrañan *akrasía* o vicio. En Cicerón, en cambio, la clasificación de cuño Aristotélico entre los tres tipos de amistad sí es moral: las amistades placenteras o útiles implican falta de *constantia*.

está al borde del precipicio: la motivación urgente de la obra, por lo tanto –y por ello Cicerón abriga la esperanza de que esta obra “le sirva a muchos” (*multis prodesse*)– es eliminar o al menos morigerar aquella enemistad visceral que destruye al fundamento cohesivo de las comunidades políticas: la concordia.

¿Cuál es el peor amigo de la concordia política para Cicerón? La bestia negra de este tratado es la *amicitia quae prodest* (“amistad que beneficia”, expresión latina para traducir la expresión griega *philía dià tò chrésimon* de *EN*: “amistad según la utilidad”) que Cicerón califica con el adjetivo de “mediocre” (*amicitia mediocris*). Esta amistad consiste en reducir todo a utilidad (*utilitas*): toda acción se ejerce esperando una recompensa, todo favor está mediado por un cálculo, todo dar y recibir está empañado por una “fiscalización tacaña” (la expresión latina es *restricte observare*; *De Amicitia* 58)

¿Por qué a ojos de Cicerón la amistad útil (mejor sería llamarla “utilitaria”) es fatal para la comunidad política? Porque el hombre de estado que concibe a la política desde esta óptima no conoce lealtad alguna hacia personas o ideales. Dicho en otras palabras: si todo se trata de “dar para recibir”, entonces la *amicitia* cambia según la ocasión de obtener alguna ventaja: la *utilitas* en el ámbito político se llama “poder” (*De Amicitia* 63-64). El político que concibe a la amistad como un mero pacto estratégico para su propio beneficio resulta nefasto para el bien común, pues un día formará parte de un bando, al día siguiente de otro, un día se declarará aliado (*amicus*) de un líder, y al día siguiente de otro. Es esencialmente inconstante, y por lo tanto, no dudará en apoyar una tiranía si eso le genera ventajas.

¿Pero qué hay del amigo constante? Pensemos en un aliado seguro, un secuaz fiel como un perro. ¿Es la fidelidad (*fides*) en sí una garantía de una amistad sana? La respuesta ciceroniana es no. Y aquí nos entrega una observación muy pedestre para ilustrar este punto: todos los políticos que han intentado

convertirse en reyes o “tiranos” (para un republicano como Cicerón, un crimen sacrílego contra Roma, la palabra *rex* significa “tirano”) lo han hecho ayudados por *amici* fieles.

Llegamos al punto central: la fidelidad (*fides*) también tiene un límite. Y ese límite es la *virtud*. Cicerón se pregunta a menudo por los límites de la amistad: ¿qué se debe hacer por el amigo? ¿Hasta qué punto ayudarlo? ¿Hasta qué punto acompañarlo en sus empresas? (pensemos en Coroliano pidiendo ayuda a sus amigos para tomarse el poder, o un amigo nuestro nos pide ayuda para comportarse desenfrenadamente, queriendo que seamos su *libidinis minister*, un “facilitador de libertinaje”, *De Amicitia* 35). Si el límite fuese la utilidad o el placer (o dicho de otra manera, si la amistad se redujera a estas dos especies inferiores), la amistad perdería su contorno y se auto-destruiría, o se transformaría en enemistad. Recordemos lo dicho en el *Lisis*: el hombre malo es injuria (*adikei*), y por lo tanto, genera odios. El caso extremo del hombre injusto es el tirano. El tirano ve a todos los demás hombres como “medios” para satisfacer sus bajas pasiones. Y como ya había dicho Platón, es imposible que el tirano tenga verdaderos amigos, pues sospecha de todos, y a su vez todos quieren vengarse de él (*De Amicitia* 52): el tirano vive rodeado de “falsos amigos”, los aduladores (*kolákes*, *assentatores*), que son “la peor peste de las amistades” (*De Amicitia* 91).¹⁶

¿Cuál es entonces la amistad que no degenera en la autodestrucción personal y política? La amistad honesta, aquella relación que solo es posible entre hombres buenos, dice Cicerón, haciendo eco de la tesis platónica desarrollada por Aristóteles. El hombre bueno, esto es, el hombre que posee las virtudes cardinales, es el único capaz de establecer alianzas afectivas dignas de crédito, porque es *constante*. Puede ser amado y “amar de vuelta” (*redamare*, traducción ciceroniana de *antiphilein*)

¹⁶ Sobre este tema véase Platón, *República* IX.

virtuosamente. La *constantia*, aquel término latino para designar la firmeza (recordemos el adjetivo *mónimos* y el sustantivo *tò bébaion* sobre los que tanto insiste Aristóteles), pero también el equilibrio interno, es la condición de posibilidad de la amistad. Solo el hombre que posee *constantia* (equilibrio interno y conducta perseverante) es capaz de amar y ser amado con amor de benevolencia (*De Amicitia* 63-65).

Es por esto que la amistad entre malos es una relación esencialmente frágil. Al no ser amables (pues no poseen virtudes) ni ser capaces de amar (son inconstantes), los malos solo pueden aspirar a relaciones utilitarias o placenteras, aquellas relaciones que nacen rápidamente, pero mueren también rápidamente. Por el contrario, solo los buenos son capaces de establecer amistades duraderas, o incluso “eternas”, según Cicerón (*De Amicitia* 32).

Para ir concluyendo: tanto para el Platón del *Lisis* como para Aristóteles y Cicerón, la base de la amistad digna de ese nombre es la virtud. La virtud, que es un hábito bueno constante, hace que el amigo sea digno de confianza “en las buenas y en las malas” (*rebus secundis vel adversis*; *De amicitia* 64). Esta es la amistad que Sócrates consideraba como la posesión más valiosa, que Aristóteles consideraba como la cosa más noble y bella, y que Cicerón tenía por un “regalo de los dioses” (*De amicitia* 47). Este regalo de los dioses, hay que añadir, no solo constituye el bien sumo del hombre en relación con sus amigos íntimos, sino que también en relación con toda la comunidad política, pues se trata de un afecto tan poderoso, que rebalsa a la amistad del grupo íntimo, por así decirlo, y en el lenguaje estoico de la *oikeiosis*, se desparrama más allá, difundiéndose como fuerza cósmica “hacia todos los pueblos” (*universos populos*; *De Amicitia* 50).

Lo que Cicerón nos dice es, en definitiva, que la amistad no es solo la consecuencia de una vida virtuosa vivida en el ámbito privado (siendo la familia la primera instancia), sino que es la clave para una sana convivencia política. Aristóteles señalaba al

comienzo del libro VIII de la *Ética Nicomaquea* que el legislador tenía que procurar, antes que la justicia, la amistad entre los ciudadanos. Cicerón agregaría, creo yo, que el mejor antídoto contra la discordia política es, en primer lugar, que los *políticos* cultiven la amistad virtuosa entre sí. Un hombre que sabe de guerras civiles, traiciones y turbulencias políticas, sabe que el éxito y la fuerza de una *res publica* son imposibles si la élite política no deja de lado la astucia y la *utilitas* como criterio último de acción.

4. La *amicitia* entre (des)iguales

La tesis de que la amistad supone una cierta igualdad entre los amigos se comprende bien, en la tradición que va desde Platón a Cicerón, desde el punto de vista ético. La amistad, como disposición permanente y mutuamente reconocida de benevolencia recíproca solo es posible entre los buenos. Sin embargo, la pregunta por la amistad entre “semejantes” ha quedado contestada hasta la mitad. Afirmar que la “afinidad” o “semejanza” entre los amigos es la excelencia del carácter (*êthos, mores*), es parcialmente cierto. ¿Qué hay de las desemejanzas *pre-éticas*? ¿Es posible la amistad concreta entre personas desiguales en otros ámbitos? Ya sabemos que la distancia entre la virtud y el vicio hace imposible la amistad, pero, ¿qué hay de otros bienes capaces de ser comunicados?

Aristóteles piensa también que una distancia muy grande entre bienes como la riqueza o la sabiduría hacen imposible la amistad. En *EN VIII*, 7 1158b30ss. Aristóteles pone la diferencia de *euporía* (prosperidad) o *sophía* (sabiduría) a la par que la diferencia entre virtud y vicio. Así, es imposible que el próspero sea amigo del pobre o el sabio del ignorante, salvo que hablemos de amistad útil, esta *philia* nace de los contrarios y se acaba cuando los contrarios se equilibran (el pobre deja de ser pobre y no necesita al rico; el ignorante aprende del sabio y no necesita del sabio).

¿Qué hay de una amistad entre el hombre y los dioses? Aristóteles parece descartar esta posibilidad, toda vez que la distancia entre aquellos y estos parece ser insalvable, de modo que la *koinonía* es imposible (EN VIII 7).

La amistad se da en el trato de cosas comunes, de intereses comunes, de una vida en común, de un *zyzên* (vivir junto con). Los amigos anhelan principalmente vivir juntos, compartir sus pensamientos, sus palabras, sus aficiones, etc. (EN IX 12, 1172a1-6). Toda amistad es una *koinonía* (comunidad, asociación), dice repetidas veces Aristóteles. Esa *koinonía* posee muchos planos, puesto que son muchas las cosas que se pueden compartir, pero se trata, en primer lugar, de una *koinonía* concreta: si amar es dar y recibir, y luego dar de vuelta y recibir de vuelta, ¿cómo el pobre puede ser amigo del rico o sabio del ignorante? El pobre no parece capaz de “amar de vuelta” (*antiphilein*) al rico ni el ignorante es capaz de retribuir el *philein* del sabio.

Eso no quiere decir que Aristóteles descarte de plano el afecto mutuo entre desiguales. Existe la *philía* entre personas de desigual jerarquía, como la del rey respecto del súbdito, el padre con los hijos, el esposo con la esposa (EN VIII 7). Aquí se da también una cierta igualdad, pero solo de tipo proporcional (*análogon*); el amor no es igual en el sentido de exacta reciprocidad, sino en el sentido de que los involucrados en esta amistad dan y reciben “según su mérito” (*kat’axían*): quien es superior recibe más afecto que el inferior, pues merece más.

Desde este punto de vista, la amistad entre amo y esclavo es imposible: amo y esclavo no tienen nada en común, son totalmente desiguales: uno da órdenes y el otro las ejecuta como “instrumento”. Con todo, son iguales en cuanto *hombres* (EN VIII 11, 1161b5) lo cual podría posibilitar un proceso de igualación (*isázesthai*). Sin embargo, esta igualdad en cuanto que ambos pertenecen a la “humanidad” es demasiado abstracta para satisfacer las condiciones de una amistad real, que se verifica en

una convivencia efectiva y concreta (en lo que Aristóteles llama “el ejercicio de la amistad”, la amistad en *enérgeia*). Por eso Aristóteles sugiere que la amistad más perfecta es la que se da entre personas muy parecidas en aspectos pre-éticos, como por ejemplo los parientes de la misma edad que han tenido una crianza semejante (*EN VIII 12, 1161b30ss.*).

Dirijamos nuestra mirada ahora a Cicerón. Al contrario de Aristóteles, Cicerón no parece problematizar la distancia pre-moral tanto como el estagirita. En el párrafo 69 de su *De Amicitia* Cicerón nos da consejos prácticos para que la *amicitia* entre desiguales, que realmente se da, no degenera en enemistad. Dicho de otra manera, Cicerón no se pregunta si acaso tales amistades son posibles, sino que parte de la base de que lo son y da consejos para que se mantengan. Como dije más arriba, Cicerón está más preocupado de aconsejar la praxis de la amistad que de investigar las condiciones de posibilidad o imposibilidad de la amistad entre personas de talentos o trasfondos desiguales.

Con todo, los ejemplos que pone Cicerón de “amistades desiguales” no incluyen a la de amo y esclavo,¹⁷ el patricio y plebeyo ni la amistad entre un sabio como Catón y un ignorante, sino entre compañeros de un mismo grupo de amigos, una misma *grex* de patricios (el llamado “círculo de Escipión”), en la cual existe una personalidad descollante: allí se da desigualdad en *virtus*, talento intelectual (*ingenium*) y fortuna (*fortuna*) ¿Qué hacer en ese caso? el precepto de Cicerón es: *Maximum est in amicitia parem esse inferiori*. “Es de máxima importancia en la amistad ponerse en el mismo rango del que se halla en una posición inferior” (*De Amicitia* 69). El primer movimiento de “igualación” (*exaequare* es el calco latino del término griego

¹⁷ Por los testimonios epistolares que nos quedan entre Cicerón y su amanuense Tirón podemos colegir que entre ellos dos había una real amistad: Cicerón lo echa de menos, desea ardiente su recuperación de la enfermedad, y, lo más importante, existen muestras de reciprocidad (cf. carta 121, XVI, 2: *quantum me diligis tantum fac ut valeas, vel quantum te a me scis diligere*).

isázesthai al que refiere Aristóteles), parece decirnos Cicerón, proviene del que está en la situación de superioridad. El superior tiene que abajarse hacia el inferior, y eso significa en primer lugar, compartir sus bienes: hacer que el amigo inferior sea más próspero, más fuerte, y más *digno* (*dignitas* dignifica aquí una mezcla de fama, renombre, linaje).

¿Qué debe hacer el que está en un rango inferior, además de recibir estos bienes para “crecer” e igualarse a su amigo? Cicerón dice que no deben *dolerse* por tener amigos superiores. En unas líneas de fina percepción psicológica, Cicerón describe la causa de este posible resentimiento: el amigo que posee menos se duele porque cree ser despreciado por el amigo superior, y cree ser despreciado porque asume que es despreciable (*De Amicitia* 72). Podríamos reformularlo en términos más contemporáneos: el resentimiento hacia el amigo se alimenta de un “complejo de inferioridad”.

Cicerón es tan concreto en sus consejos que incluso nos da una receta para eliminar este “complejo de inferioridad” del amigo: esta opinión errada del amigo hay que sanarla no solo con palabras sino con hechos (*qui hac opinioni non modo verbis sed etiam opere levandi sunt; De amicitia* 72). El lector imagina qué hechos serán: invitaciones, regalos, consejos...todo aquello que alguien haría por un amigo que aprecia, no por paternalismo, sino por simple aprecio hacia el amigo “por ser quien es” (por usar el giro de Aristóteles).

En suma: la amistad puede darse entre desiguales, o mejor dicho, comenzar en la desigualdad. Pero por su dinámica interna *tiende* a la igualdad (ya sea porque el superior se abaja, ya sea por el inferior se eleva); esto vale para las virtudes del carácter como las virtudes de la inteligencia. Es por esto que la amistad en su fase madura es “coincidencia de deseos y opiniones” para citar la célebre definición del *De Amicitia* 20, o la “concordia en todas las cosas divinas y humanas con benevolencia y afecto” (*omnium*

divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consentio; cf. también *De Amicitia* 15 *voluntatum, studiorum, sententiarum summa consentio*). Podemos entender que esta concordia total no es un requisito de la amistad (en dicho caso, sería imposible hacer amigos) sino que su máxima realización, y que fue obra de los mismos amigos: del que fue generoso en dar y del que mostró gratitud en recibir.

5. A modo de conclusión

En este artículo he mostrado cómo el *De amicitia* recibe dos tesis filosóficas elaboradas por Platón y Aristóteles: 1. La amistad solo se da entre los buenos y 2. La amistad supone una igualdad entre los amigos. Cualquier conocedor de la tradición cristiana puede caer en la cuenta de que estas dos tesis presentan un desafío enorme a la teología. Por razones de espacio solo nombraré uno: ¿cómo compatibilizar estas dos tesis con la impresionante afirmación contenida en Juan 15, 12-15?:

Este es mi mandamiento: que os améis (*agapâte*) unos a otros como yo os he amado. Nadie tiene amor mayor que el que da la vida por sus amigos. Vosotros sois mis amigos (*phíloi*), si hacéis lo que yo os mando. Ya no os llamo siervos (*doúlous*), porque el siervo no sabe qué hace el señor, a vosotros os he llamado amigos, porque os he dado a conocer todo lo que he oído a mi padre” (Trad. Antonio Fuentes, Ed. Rialp).¹⁸

El texto de San Juan es inequívoco a describir la relación entre Cristo y los hombres como amistad (*philía; amicitia*). Pero si la amistad se da solo entre los buenos, ¿cómo es posible la amistad de Dios con los hombres, si el hombre está herido por el pecado de Adán y es todo menos un *spoûdaios*, un *bonus vir* en la tradición aristotélica-ciceroniana? Más aún, ¿cómo es posible la amistad entre Dios y los hombres, aun suponiendo que el hombre

¹⁸ Los términos griegos *philos*, *agapáo* y *doúlos* aparecen en la Vulgata como *amicus*, *diligo* y *servus*, respectivamente.

lograra la *virtus*? Por un lado, la distancia entre Dios y el hombre hacen *prima facie* imposible toda *communitas*. ¿Es la *agapé* cristiana una forma de amistad, o en realidad se trata de un afecto que no satisface las condiciones de la *amicitia* en sentido clásico, pues no supone bondad ni igualdad? ¿Hay que pensar la amistad entre Dios y los hombres entonces bajo la categoría de lo que Aristóteles llama “amistad fundada en la superioridad” (*philía kath’ hyperochén*; *EN* VIII, 4)?

Si esto es así, ¿cómo comprender esta superioridad con el texto recién citado de san Juan, en donde la relación jerárquica parece estar excluida por el fuerte contraste retórico entre “siervo” (*doúlos*) y “amigo” (*phílos*)? Por otra parte, ¿cuán atingente resulta la idea de “igualación” (*exaequare*) que Cicerón nombra al pasar al tratar preceptivamente de las amistades entre hombres desiguales (*De Amicitia* 69-71) para comprender la idea cristiana? ¿Es la Encarnación una forma radical del “ponerse en el lugar del inferior” (*parem esse inferior*) que posibilita un nuevo tipo de relación entre Dios y el hombre? Esta y otras preguntas que suscita la simple comparación de algunas ideas ciceronianas con las doctrinas cristianas del NT fueron planteadas en toda su radicalidad por los Padres de la Iglesia occidentales y los teólogos medievales. Rehacer el camino intelectual de una tesis desde la filosofía griega y su mediación romana hasta su encuentro con la revelación cristiana es un medio siempre provechoso para caer en la cuenta del enorme esfuerzo sintético y creativo que significó el pensamiento patrístico y medieval.

Referencias Bibliográficas

- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*. Ed. Bywater. OCT. Oxford, 1970 (=1894).
- Atkins, J. / Bénatouïl (eds), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Biblia Sacra Vulgata. Weber-Gryson (eds.) Deutsche Bibelgesellschaft. C.H. Beck, 2007.
- Boeri, M. /Rossi, G. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. Estudio Introductorio, traducción y notas. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2024.

- Bordt, M., *Platon Werke: Lysis. Übersetzung Und Kommentar Von Michael Bordt, Band V, 4*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Cicerón, *Letters to Friends*, volumen II (Texto latino y traducción inglesa). Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- Costa, I., *Platon. Lisis*. Traducción, introducción y notas de Ivana Costa. Buenos Aires: Colihue, 2019.
- Domínguez, Patricio / Giménez, José Antonio. *Platón, Lisis*. Introducción, traducción y notas. Santiago: Editorial Universitaria, 2025 (en prensa).
- Domínguez, Patricio. *Cicerón, Sobre la Amistad*. Introducción, traducción y notas. Santiago: Editorial Universitaria, 2024.
- Dorion, Louis-André. *Platon. Charmide, Lysis*. Traduction et présentation. Paris: Flammarion, 2004.
- Gauthier, R.-A., and Jolif, J.-Y., *Aristote, l'ethique a` Nicomaque*. Paris: Beatrice-Nauwelaerts, 1970.
- Griffin, M., "From Aristotle to Atticus: Cicero and Matius on Friendship", en *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, editado por J. Barnes y M. Griffin, 86-109. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Grimal, P., *Cicerón*. Trad. de Ana E. Arilla. Madrid: Gredos, 2013.
- Hall, J. *Politeness and Politics in Cicero's Letters*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Konstan, D., *Friendship in the Classical World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Lossman, F., *Cicero und Caesar im Jahre 54: Studien zur Theorie und Praxis der römischen Freundschaft*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.
- Novum Testamentum Graece*. Aland, Barbara et Kurt et al (eds.). Deutsche Bibelgesellschaft. C.H. Beck, 1993.
- Nuevo Testamento*. Traducción de Antonio Fuentes. Madrid: Rialp, 1990.
- Pina Polo, F. *Marco Tulio Cicerón*. Barcelona: Ariel, 2016.
- Platón, *Lysis*. En III de la *Platonis Opera*, Tetralogiae V–VII OCT. Oxford: Ed. Burnet, 1903.
- Cicerón, *De amicitia*, en *De re publica, De legibus, Cato maior de senectute, Laelius de amicitia*, editado por J. G. F. Powell. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Price, A. W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Schuller, W., *Cicero oder der letzte Kampf um die Republik*. Munich: C. H. Beck, 2013.
- Walsh, G. P., Introducción a *On Obligations*, de Cicerón. Oxford: Oxford University Press, 2000.

El autor

Patricio Domínguez Valdés es Licenciado en Filosofía por la Universidad de los Andes, Chile, y Doctor en Filosofía por la Universidad de Tübinga (Alemania). Actualmente es profesor de filosofía y lenguas clásicas del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes (Chile).

jpdominguez@miuandes.cl



¿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 (*Nicomaquea* 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, *Ilíada* 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 *Hyperourónios*, 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, *Lysis* 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, advirtiendo 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 *Lýsis*, 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 con 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 abrumba 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



La amistad filosófica en Casiciaco: diálogo y búsqueda de la verdad en la mirada del joven San Agustín¹

Philosophical Friendship in Cassicaeus: Dialogue and the Search
for Truth in the Gaze of the Young St. Augustine

Ceferino Muñoz Medina

 <https://orcid.org/0000-0003-0372-789X>

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet)
Argentina
Universidad Gabriela Mistral
Chile
Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Cuyo
Argentina
ceferino.munoz@ffyl.uncu.edu.ar

Sumario

1. A modo de introducción.
2. Platón y Cicerón como antecedentes.
3. El diálogo agustiniano.
4. Una *paideia* cristiana.
 - 4.1 Las condiciones para alcanzar el conocimiento.
5. La filosofía como *modus vivendi*.
6. Consideraciones finales: la amistad como indagación comunitaria de la verdad.

Resumen: El artículo analiza los diálogos de Casiciaco de San Agustín destacando la centralidad de la amistad y el diálogo como métodos

¹ El presente artículo es parte del proyecto “La amistad como cura del alma. La perspectiva agustina. Antecedentes y proyecciones”. 06/G014-T1, Universidad Nacional de Cuyo.

pedagógicos y filosóficos. Influido por Platón y Cicerón, Agustín adapta el género dialógico integrando la interioridad y la búsqueda de la verdad divina, posicionando la filosofía como un *modus vivendi* orientado a la formación integral del ser humano. La amistad, concebida como un vínculo cimentado en la caridad cristiana, es clave en su método. Agustín entiende al amigo como una epifanía de Dios y afirma que la verdadera amistad requiere unión en la verdad y en el amor divino, superando así las concepciones clásicas. En el ámbito educativo, los diálogos delinean una *paideia* cristiana que combina las artes liberales con la fe, estableciendo un camino ascendente hacia la contemplación de Dios. Este modelo, basado en la razón y la fe, guía a los individuos hacia el orden intelectual y ético. El artículo concluye que los diálogos de Casiciaco no solo reflejan una búsqueda personal, sino también una indagación comunitaria en la que la filosofía y la amistad se entrelazan para alcanzar la verdad y el orden divino.

Palabras clave: Diálogo, *paideia* cristiana, amistad, diálogos de Casiciaco

Abstract: The article analyzes the dialogues of St. Augustine's Casiciaco the centrality of friendship and dialogue as pedagogical and philosophical methods. Influenced by Plato and Cicero, Augustine adapts the dialogic genre by integrating interiority and the search for divine truth, positioning philosophy as a *modus vivendi* oriented to the integral formation of the human being. Friendship, conceived as a bond founded on Christian charity, is key to his method. Augustine understands the friend as an epiphany of God and affirms that true friendship requires union in truth and divine love, thus overcoming classical conceptions. In the educational sphere, the dialogues delineate a Christian *paideia* that combines the liberal arts with faith, establishing an ascending path towards the contemplation of God. This model, based on reason and faith, guides individuals toward intellectual and ethical order. The article concludes that the dialogues of Cassicaeus reflect not only a personal quest, but also a communal inquiry in which philosophy and friendship intertwine to reach truth and divine order.

Keywords: Dialogue, Christian *paideia*, friendship, Casiciaco's dialogues.

1. A modo de introducción

Yo me arrojo todo entero gustosamente en el corazón de los amigos, sobre todo cuando me abrumba 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)².

Así lo escuchamos a San Agustín en una de sus *Epístolas*, donde se refiere tan sentidamente a sus amigos. Y en otra de ellas evoca a su gran amigo y biógrafo Posidio, con quien tuvo una amistad de más de cuarenta años, y dice de él: “Este santo hermano y amigo mío, Posidio, en quien hallarás mi propio y muy expresivo retrato”³.

Agustín de Hipona ha constituido para el medioevo cristiano uno de sus principales arquitectos; si sólo se abordaran sus temáticas centrales a la luz de los comentarios de siglos posteriores, ello ya bastaría para probarlo. Sin embargo, es justamente esa mirada temática y la grandeza de las cuestiones tratadas las que han hecho soslayar algunos aspectos que desde el punto de vista pedagógico han tenido una importancia central. Nos referimos al método de enseñanza y al papel que juega la amistad en él.

De todos es conocido que la formación recibida por el joven Agustín transitó el camino de las artes liberales. Por su oficio de rétor, esta formación le aportaría un conocimiento de los llamados con posterioridad *clásicos* muy profundo y preciso. Es por ello que no debe extrañarse la presencia de esa formación en los escritos nacidos a la luz del retiro en la hermosa villa de Casiciaco, al pie de los Alpes lombardos, en noviembre del 386. Estos diálogos –*De beata vita*, *Contra Academicos* y *De ordine*– son posteriores a su conversión. Los mismos surgieron de la discusión de variados temas y un *notarium* (estenógrafo o amanuense) era el responsable de irlos registrando por escrito, y luego sería el mismo Agustín quien se encargaría de

² Agustín de Hipona, *Epístola* 73, 10: PL 33, 249-250.

³ Agustín de Hipona, *Epístola* 101, 1: PL 33, 368.

revisarlos. Si bien el santo permaneció siete meses en Casiciaco, los diálogos tuvieron lugar en un período de trece días. La cronología más probable⁴ sería la siguiente: El 10 de noviembre se produce la primera disputa sobre la duda académica⁵. El 11 de noviembre se da la segunda disputa sobre el mismo tema⁶. El 13 de noviembre se lleva a cabo el diálogo sobre la vida feliz⁷. El 14 y 15 de noviembre continúa la disputa sobre el mismo tema⁸. Ya el 16 de noviembre⁹ se da paso a la disputa sobre el orden, y la misma continúa al día siguiente¹⁰. El 18 y 19 de noviembre fueron días libres, mientras que el 20, 21 y 22 de noviembre es la disputa contra los académicos¹¹. Y, finalmente, el 23 de noviembre, concluye la discusión sobre el tema del orden¹².

En Casiciaco, a unos treinta kilómetros al noroeste de Milán¹³, en un ambiente de auténtico ocio¹⁴, rodeado de jóvenes estudiantes y amigos, junto a su madre Mónica, el Hiponense hace gala de su conocimiento metodológico guiando mediante preguntas y observaciones a los presentes hacia la verdad¹⁵, una verdad que lejos de ser simplemente

⁴ Victorino Capanaga, introducción a *Obras Completas de San Agustín*, Tomo I, ed. Victorino Capanaga, edición bilingüe (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1962-1969), 401.

⁵ Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, I, 5-11.

⁶ Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, I, 1-16.

⁷ Agustín de Hipona, *De beata vita*, 7-16.

⁸ Agustín de Hipona, *De beata vita*, 17-22 y 23-36.

⁹ Agustín de Hipona, *De ordine*, I, 6-27.

¹⁰ Agustín de Hipona, *De ordine*, I, 27-33.

¹¹ Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, II, 10-25; II, 25-30; III, 1-7 y 7-45.

¹² Agustín de Hipona, *De ordine*, XI, no 1-9 y 19-54.

¹³ Los detalles de la *Rus Cassiciacum* pueden verse en Joanne McWilliam Dewart, "Cassiciacum Dialogues", en *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, ed. Allan D. Fitzgerald (Grand Rapids-Cambridge: William. B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 197-198. También Othmar Perler, "Recherches sur les "Dialogues" et le site de Cassiciacum", *Augustinus* 13 (1968): 345-352.

¹⁴ Cfr. Marcela Borelli, "*Vacate et videte*: el concepto de *otium* en Francesco Petrarca. Influencia y lectura de Agustín de Hipona", *Scripta Mediaevalia* 12, n° 2 (2019): 58-83.

¹⁵ "El maestro Agustín, cuya actitud directiva es muy firme en los diálogos, no hace sino despertar el espíritu de sus interlocutores por medio del lenguaje, para que ellos tiendan hacia la verdad que se encuentra en el espíritu de cada uno". Alfonso Rincón González, *Signo y lenguaje en San Agustín: introducción a la lectura del diálogo De magistro* (Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1992), 65.

transmitida, es *descubierta* por los participantes¹⁶. De allí que Agustín se presenta como compañero de viaje, y por eso el recurso permanente a las imágenes ciceronianas del puerto, el mar, la playa, el camino, etc.¹⁷. Es durante esta época, de reciente converso y previa a su bautismo (el cual ocurre la noche de Pascua del 24 al 25 de abril del 387), que Agustín propone el camino de las artes liberales y a la filosofía misma como su coronación y donde el diálogo amical como método tendrá una importancia capital. Tan intensos y profundos resultan estos diálogos de Casiciaco que incluso hay estudiosos que sostienen que los mismos son superiores en varios aspectos a los de Platón y Cicerón¹⁸, sobre todo si de viveza, naturalidad y colorido se trata¹⁹. Asimismo, como recuerda Capanaga:

¹⁶ Hay autores que dudan de la autenticidad de los diálogos. Para O'Meara los diálogos son básicamente obra de Agustín, y no registros retocados de conversaciones reales. John O'Meara, *St Augustine: Against the Academics* (Westminster: The Newman Press, 1950). En otra de sus obras sostiene que "The internal assurances as to their historicity are worthless". John O'Meara, "The historicity of the early Dialogues of saint Augustine", *Vigiliae Christianae* 5 (1951): 178. Una mirada diferente es la de José Oroz Reta, "Los diálogos de Casiciaco. Algunas observaciones estilísticas", *Augustinus* 13 (1968): 328-329. En línea con Oroz Reta está Lejard, quien dice que conviene adoptar una posición intermedia, pues si bien se trata de una ficción literaria, la misma parte de una base histórica: "... la presencia de los *notarii* que recogen incansables todo cuanto se pronuncia en aquellas reuniones, las lámparas para poder escribir por la noche, las interrupciones de la sesión cuando falta el material de escribir, parecen garantizar la autenticidad de los Diálogos. A esto tendríamos que añadir la prisa en transcribir inmediatamente las discusiones, la continuación de los debates tras la lectura del proceso verbal de la sesión anterior cuando alguno de los asistentes habituales no había podido participar, y todas las indicaciones de Agustín que afirman la historicidad de los Diálogos". Françoise Lejard, "Estudio literario de los diálogos de Casiciaco", *Augustinus* 21 (1976): 371-381. Lejard ubica a Pierre Hadot y también a O'Meara como parte de esta posición intermedia, pero McWilliam ubica a este último en la que descrea que los diálogos hayan sido reales. Cfr. McWilliam Dewart, *Cassiciacum Dialogues*, 199.

¹⁷ Cfr. José Oroz Reta, "Del puerto de la filosofía al puerto de la muerte", *Helmántica* 20 (1969): 27-65.

¹⁸ Un análisis sobre el estilo platónico y ciceroniano en sus diálogos puede verse en Pedro Cervio, *La interioridad en los primeros diálogos de San Agustín* (tesis doctoral, Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, 2007), 42-55.

¹⁹ Cfr. Oroz Reta, *Los diálogos de Casiciaco*, 328. Luego Oroz Reta cita un juicio de Flottes que amerita transcribir aunque sea en esta nota al pie: "[Los diálogos de Platón y de Cicerón] son el fruto de la reflexión. Todo en ellos está previsto, escogido y combinado. El lugar de la escena, el tiempo de las reuniones, su duración, los personajes que intervienen, los discursos pronunciados, los incidentes y el orden del diálogo, todo está calculado de antemano para exponer una verdad que se quiere probar o para combatir un error que se desea refutar. Los de Agustín, en cambio, han nacido de la espontaneidad. En ellos todo es real y verdadero. Las reuniones tienen lugar realmente ya en el interior de la casa, ya en

En Casiciaco asistimos a un hecho de singular importancia en la historia de la cultura: el bautismo y la consagración de las artes liberales, que comenzaron a ser siervas de Cristo. La pedagogía medieval recogerá el espíritu del ideal agustiniano de Casiciaco. Las disciplinas humanas deben ser, ante todo, una escala de ascensión o una propedéutica para la contemplación de Dios.²⁰

A partir de lo antes señalado, para desarrollar este escrito hemos propuesto un dispositivo que incluye los siguientes puntos: 1- A modo de introducción. 2- Platón y Cicerón como antecedentes. 3- El diálogo agustiniano. 4- Una *paideia* cristiana. 4.1-Las condiciones para alcanzar el conocimiento. 5. La filosofía como *modus vivendi*. 6. Consideraciones finales: la amistad como indagación comunitaria de la verdad.

2. Platón y Cicerón como antecedentes

Si bien el diálogo como género literario y como camino para la búsqueda de la verdad es anterior a Sócrates²¹, fue éste el que pretendió caracterizar a la esencia de la filosofía como una búsqueda compartida a partir de una pregunta o un problema. Es decir que para Sócrates la filosofía será fundamentalmente dialógica e implicará la formación y el enriquecimiento mutuo del maestro y del discípulo. Con todo, Platón ya sabía que la dialéctica existía antes que él²², pero también sabía que estaba llena de desorden y por ende era necesario un recurso literario

el campo a la sombra de los árboles. Las causas que los han retardado, abreviado o prolongado no son ficticias: los asuntos de la casa, el trabajo de la correspondencia. La hora de la comida o la proximidad de la noche impide a los notarios continuar tomando notas. Se nos habla de la ausencia de uno de los interlocutores. Asistimos al calor de la discusión. Los personajes que allí figuran, toman parte efectiva en la discusión, y han pronunciado los discursos que se les atribuye, reproducidos fielmente por los estenógrafos”. Jean Baptiste Marcel Flottes, *Etudes sur saint Augustin, son génie, son âme, sa philosophie*, (Montpellier-Paris: F. Seguin-Durand, 1861), 85-86.

²⁰ Capanaga, Introducción a *Obras Completas de San Agustín*, 400.

²¹ Cfr. Julián Marías, *Ensayos de teoría* (Barcelona: Barna, 1954), 14.

²² Para ver los diversos usos del término dialéctica. Cfr. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía* (Buenos Aires: Sudamericana, 1964), 866-77.

que fuera capaz de exponer el método de reflexión que condujese a la verdad, y éste fue el diálogo²³. Si bien algunos estudiosos dicen que Agustín accedió a varios diálogos platónicos, lo que es seguro es que leyó traducidos el *Timeo*, el *Fedón* y el *Menón* y que de la lectura de los diálogos aprendió la mayéutica, que se evidencia tan bien en el *De Magistro* y en los *Soliloquios*.

Asimismo, al comienzo de su actividad, precisamente en Casiciaco, San Agustín se inspira en dos diálogos ciceronianos²⁴ – el de *Académica* y el *Hortensius*– como medio de expresión, para escribir el *Contra Académicos* y el *De Beata Vita*. Las similitudes entre el diálogo de Cicerón y el de Agustín son varias, pero resalta entre ellas el uso de la mayéutica y la convivencia afable entre los contertulios. Y en cuanto a las diferencias, hay que decir que los diálogos agustinos son menos polémicos y poseen un carácter ascético-religioso en donde resalta la noción de interioridad (por razón del Maestro interior), la cual no está presente en el Arpinense²⁵. Al decir de Rincón González, a diferencia de los diálogos ciceronianos, los del Hiponense “desembocan en una filosofía de la oración, de la contemplación y de la iluminación; el objetivo final del diálogo no es un proceso sintético, resultado de la organización de nuestras propias opiniones, sino un proceso que consiste en hacer el vacío para que allí no esté sino Dios”²⁶.

3. El diálogo agustiniano

San Agustín, precisamente, usa la palabra *dialogus*, como transcripción de la palabra griega *διάλογος*, y lo hace fundamentalmente para referirse a las obras de Platón y de Cicerón. Asimismo, hace uso de otras palabras con una significación análoga, tales como *sermo*,

²³ Rincón González, *Signo y lenguaje en San Agustín*, 37-8.

²⁴ Cfr. Biviana Unger Parra, “Agustín y Cicerón: la búsqueda de la verdad”, *Universitas Philosophica* 33, n° 67 (2016): 201-215.

²⁵ Rincón González, *Signo y lenguaje en San Agustín*, 39 y ss.

²⁶ Rincón González, *Signo y lenguaje en San Agustín*, 41.

sermocinatio y *sermocinari*²⁷. Por ejemplo, en el *Contra Academicos*²⁸, el término *sermo* tiene, en general, el sentido de discusión y *sermocinari*, el de discutir. En el *De Ordine*²⁹, *sermo* significa discusión, lo mismo en el *De Magistro*³⁰; y allí la palabra *sermocinari* significa conversar o dialogar³¹.

Asimismo, el diálogo en Agustín no es un género literario más o una simple herramienta práctica, sino que es un camino privilegiado para la búsqueda de la verdad. “*Disciplinarum disciplina*”, lo llama en el *De ordine*³², “*bene disputandi scientia*”, en el *De dialectica*³³, “*disciplina disputandi*”, en los *Soliloquios*³⁴, “*disciplina disputationis*” en *De doctrina christiana*³⁵. Esta *disciplina de las disciplinas* proporciona el método para enseñar y aprender y declara lo que es la razón, su valor,

²⁷ Seguimos la interpretación y los textos que consiga Rincón González, *Signo y lenguaje en San Agustín*, 37-8.

²⁸ “Post pristinum sermonem a disputando fuimus otiosi”, Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, II, IV, 10; “volo mihi legatur sermo ille vester, quem dicitis me absente perfectum”, Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, II, IV, 10; “ut abs te...illo sermone dissertum est”, Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, I, VI, 16; “in isto nostro longiore quam putabam sermone”, Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, I, IV, 11; “nobis inter nos multa variaque sermocinantibus ille in cogitatione defixus fuit”, Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, I, IV, 11.

²⁹ “et multa concurrunt cur ei sermo iste mittatur”, Agustín de Hipona, *De ordine*, I, VII, 20; “alienus ab hoc sermone fuit”. II, V, 17; “in sermone illo quem die natali tuo jucundissimum habuimus”, Agustín de Hipona, *De ordine*, II, VII, 20; “quam quidem absentiam a sermone nostro...”, Agustín de Hipona, *De ordine*, II, VII, 21; “et ei sermo iste mittetur, cui nostrum nullus ignotus est”, Agustín de Hipona, *De ordine*, II, IX, 28.

³⁰ “Tu iam videris, quem nihil puto in hoc sermone nisi scientem certumque dixisse, utrum ista bene ordinateque digesserim”, Agustín de Hipona, *De magistro*, VII, 20, 84-86. “Ego autem credas velim neque me vilia ludicra hoc instituisse sermone, quamvis fortasse ludamus...”, Agustín de Hipona, *De magistro*, VIII, 21, 11-12.

³¹ “Siquidem sermocinamur, ubi non possumus respondere nisi verbis”, Agustín de Hipona, *De magistro*, III, 5; “numquamne vidisti, ut homines cum surdis gestu sermocinentur...”, Agustín de Hipona, *De magistro*, III, 5; “iam quae sermocinandi invenerimus, velim recenseas”, Agustín de Hipona, *De magistro*, VII, 19; “assentior enim tibi sermocinari nos omnino non posse, nisi auditis verbis ad ea feratur animus, quorum ista sunt signa”, Agustín de Hipona, *De magistro*, VIII, 22.

³² Agustín de Hipona, *De ordine*, II, 13.

³³ Agustín de Hipona, *De dialectica*, I, 5, 1.

³⁴ Agustín de Hipona, *Soliloquia*, XI, 19.

³⁵ Agustín de Hipona, *De doctrina christiana*, II, XXXI, 48.

aspiraciones y potencia, y también brinda la seguridad y certeza de lo sabido³⁶.

En *Los Soliloquios* –escrito inmediatamente después del retiro en Casiciaco– el Hiponense sostiene que “el mejor método de investigación de la verdad es el de las preguntas y respuestas” (*melius quaeri veritas possit, quam interrogando et respondendo*)³⁷. Y nuevamente en el *De Ordine* lo escuchamos decir: “Otros [...] pueden enseñarnos algo cuando se asocian a los que discuten con el sistema de hábiles preguntas”³⁸. O en *Contra Academicos* le dirá a Licencio que toda la discusión que se ha suscitado en ese diálogo tiene como fin el ejercicio y el afinamiento de su espíritu³⁹. En otra obra que escribe al muy poco tiempo de haberse bautizado, el *De quantitate animae*, escuchamos en boca de Evodio: “Nosotros buscamos la verdad con la razón, por medio de preguntas y respuestas” (*Cum enim ratione inter nos verum quaeramus, idque fiat rogando et respondendo*)⁴⁰.

Francoise Lejard asevera que el Hiponense en los diálogos de Casiciaco hace uso de una elocuencia de acción y de una dialéctica progresiva al modo platónico más que al estilo silogístico aristotélico y que su fecundidad proviene sobre todo de su tensión a lo absoluto⁴¹. Así – advierte Lejard–, Agustín

multiplica las interrogaciones, las apostrofes, las objeciones. Cual otro Sócrates, nuestro autor incita a sus contertulios a pensar con él, a buscar las ideas. Consigue que su interlocutor haga descubrimientos personales; lo encierra entre dilemas, lo conduce por entre laberintos y a fuerza de trazar nuevas avenidas, le hace perder el hilo de la discusión que él conserva siempre presente en su espíritu gracias a su prodigiosa memoria, incluso cuando parece que se ha olvidado. Sabe orientarle

³⁶ Agustín de Hipona, *De ordine*, I, 13, 38

³⁷ Agustín de Hipona, *Soliloquia*, II, 7, 14.

³⁸ Agustín de Hipona, *De ordine*, I, 5, 13.

³⁹ Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, II, 7, 16.

⁴⁰ Agustín de Hipona, *De quantitate animae*, XXVI, 51.

⁴¹ Lejard, *Estudio literario de los diálogos de Casiciaco*, 372-3.

admirablemente en su proceso dialéctico y hace que saque conclusiones personalmente ⁴².

Por lo demás, el género dialógico agustiniano, como un gran río, tiene varios brazos que se despliegan, de allí las múltiples formas de clasificarlos. Una de ellas puede ser a partir del sitio en donde tuvieron lugar (Casiciaco, Milán, Roma, Tagaste); también por sus características literarias y científicas, por la importancia de la duda en ellos, por el género de relaciones establecidas entre los interlocutores o por la cantidad de interlocutores que intervienen.

En este último caso, nos encontramos con diálogos a varias voces, como el *Contra Académicos*, *De Beata Vita* y *De Ordine*; también los hay solo a dos voces, como el *De Quantitate Animae*, *De Música*, *De Libero Arbitrio* y *De Magistro*. A estos dos tipos de diálogos se los llama bilaterales o multilaterales⁴³. Pero también encontramos la conversación interior como en los *Soliloquios*⁴⁴, que es un diálogo unilateral o consigo mismo (*solus* y *loquor*); o mejor aún, entre Agustín y su propia razón⁴⁵. Y esta tipología de diálogo también la podemos ver en otras obras como en las *Confessiones*, en el *De ciuitate Dei* o en el *De Trinitate*. Tenemos, asimismo, el diálogo que se entabla entre uno mismo y Dios. Las recién mencionadas *Confessiones* son el mejor ejemplo de este estilo *coram Deo*, delante de Dios, y también delante de varios testigos. Además, se puede hablar del diálogo con la creación como vía de conocimiento del Creador. Allí entabla conversaciones ficticias –mediante diversas figuras retóricas– con seres inanimados que tienen capacidad de respuesta. Tanto en las *Confessiones* como en algunos de sus sermones recurre a este tipo de diálogo. Por lo demás, su estilo dialógico se manifiesta en las cartas que durante muchos años supo escribir en diversas circunstancias (incluso en el mismo retiro de

⁴² Lejard, *Estudio literario de los diálogos de Casiciaco*, 373.

⁴³ Rincón González, *Signo y lenguaje en San Agustín*, 42.

⁴⁴ Rincón dice que “Con el diálogo entre dos o varias personas y el soliloquio, Agustín concilio la tradición ciceroniana y la interioridad senequiana, pero superándolas”, Rincón González, *Signo y lenguaje en San Agustín*, 43.

⁴⁵ Así lo explica el mismo Agustín en una de sus cartas a Nevidrio: “In lectu situs cogitavi, atque has loquelas habui, Augustinus ipse cum Augustino”. Agustín de Hipona, *Epístola*, 73.

Casicíaco⁴⁶), la mayoría de ellas en ocasión de las múltiples consultas que le realizaban. Estas cartas muestran a un Agustín hasta el final de sus días relacionado con variadas personalidades y en las que rezuma su disposición al diálogo⁴⁷. Fuhrer explica que finalmente, y sobre todo, encontramos que el Hiponense siempre estuvo dispuesto a discutir otras posiciones, al punto que en ocasiones modificó la suya. Y esto es una muestra clara de una mentalidad de índole dialéctica cuyos efectos trascendieron esos primeros diálogos de Casicíaco⁴⁸.

En suma, para el Hiponense, diálogo y descubrimiento de la verdad van estrechamente unidos⁴⁹. Así como acaeció con Platón y Cicerón, nuestro autor detrás del género dialógico tiene un proyecto filosófico y pedagógico⁵⁰. Efectivamente, al decir de Cipriani, ese proyecto comienza en Casicíaco y prosiguió en Tagaste y en Hipona y en él tiene un papel fundamental la amistad. De hecho, el Hiponense

entiende la filosofía como búsqueda de la sabiduría hecha junto con los amigos, sea porque la verdad conocida debe ser comunicada a los otros, no siendo un bien privado sino común a todos, sea porque en una comunidad de amigos, que ponen en común todos los bienes, el primero que llega al conocimiento de la verdad ayudará a los otros a conocerla [...]; este modo de concebir la filosofía como una búsqueda de varias personas, asociadas por el común interés por la verdad, encuentra su máxima expresión natural en el diálogo⁵¹.

⁴⁶ Cfr. Francesc Navarro Coma, “La correspondencia de Agustín durante su estancia en Casicíaco. Una reconstrucción”, *Augustinus* 45, n° 176/177 (2000): 191-213.

⁴⁷ Bruno N. D’Andrea, “Modalidades del diálogo en San Agustín”, *Recollectio: annuarium historicum augustinianum* 45 (2022): 65.

⁴⁸ Therese Fuhrer, “Conversationalist and Consultant: Augustine in Dialogue”, en *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey (Malden-Oxford: Blackwell Companions to the Ancient World, 2012), 283.

⁴⁹ Para ver las etapas del método dialéctico usado por Agustín Cfr. Rincón González, *Signo y lenguaje en San Agustín*, 43 y ss.

⁵⁰ Cfr. Erik Kenyon, *Augustine and the Dialogue* (Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2018), 1-3.

⁵¹ Nello Cipriani, *Los Dialogi en San Agustín. Guía para su lectura* (Madrid: Editorial Agustiniiana, 2017), 83.

En suma, y de acuerdo con Plinval, el africano le da nueva vida al método dialógico retornando a una autenticidad casi integral del debate⁵².

4. Una *Paideia* cristiana

Como recién adelantábamos, fue en Casiciaco donde Agustín delineó el plan de estudios para la educación cristiana⁵³. La escuela cristiana como la entendió la Edad Media, nos recuerda Capanaga, “en la cual Dios y la verdad revelada forman la urdimbre sobre la que vienen a disponerse y ordenarse las enseñanza de las artes y de las ciencias, nació en Italia, bajo el hermoso cielo lombardo, en la mente del Maestro africano, recién convertido”⁵⁴. En este sentido, cada diálogo de Casiciaco tiene una función maestra dentro del proyecto filosófico-pedagógico agustiniano, el de una *paideia* cristiana. Así, en *Contra académicos* manifiesta la necesidad y posibilidad de la búsqueda de la verdad, en el *De beata vita* muestra que la vida feliz se logra en el encuentro con dicha verdad y en el *De ordine* organiza, precisamente, el modo en la que debe llevarse adelante la investigación de la verdad⁵⁵. Asimismo, no podemos desconocer que los diálogos también son una respuesta cristiana a las doctrinas de Cicerón. Así, el *Contra Academicos* lo será a la

⁵² Georges Plinval, “La technique du dialogue chez saint Augustin et chez saint Jérôme”, en *Actes du I Congrès de la Fed. Intern. des Assoc. d'Etudes Classiques* (París: C. Klincksieck, 1951), 308-311. Con todo, continúa Plinval, “Desgraciadamente, no ha explotado a fondo su método y renunciará a ello. Los Diálogos son el canto del cisne de un género que durante los tiempos de la literatura antigua había sido el modo de expresión por excelencia de las doctrinas literarias, eruditas o filosóficas”.

⁵³ No podemos dejar de recordar que Agustín en una obra posterior a los diálogos de Casiciaco, las *Retractaciones*, introduce una serie de correcciones. Las mismas pueden verse resumidas en Agustín de Hipona, *Obras Completas de San Agustín*, Tomo I, 592-593. También Capanaga hace notar que en los Diálogos hay un exagerado optimismo moral y filosófico que Agustín corregirá más tarde. Capanaga, Introducción a *Obras Completas de San Agustín*, 586.

⁵⁴ Capanaga, Introducción a *Obras Completas de San Agustín*, 704.

⁵⁵ Cfr. Diana B. Sánchez Barbosa, “Los diálogos en la trayectoria intelectual y filosófica de Agustín” (tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana, 2013), 82-83.

Academica, el *De beata vita* al *De finibus* y *Tusculanae disputationes*, el *De ordine* lo será a la trilogía que Cicerón elabora sobre la providencia: *De natura deorum*, *De divinatione* y *De fato*. Por otra parte, si bien muchos consideran a los *Soliloquios* como un nuevo diálogo de Casiciaco, sin embargo, éste no constituye una respuesta a ningún escrito ciceroniano⁵⁶.

La ocasión del inicio del de *De ordine*, último diálogo entre los contertulios de Casiciaco –a los que Agustín se refiere como *scholam nostram*– proviene del orden de la naturaleza y de la admiración que éste suscita en el alma humana. Es en este escrito donde el Hiponense habla fundamentalmente de la importancia de las artes liberales y de la filosofía en el proyecto de una *paideia* cristiana. Así nos dice que solo aquellos que puedan percibir la realidad y su orden podrán preparar su ánimo para el estudio de las cosas divinas y podrán no solo creer en ellas, sino contemplarlas, entenderlas y guardarlas.

4.1 Las condiciones para alcanzar el conocimiento

Pero para ello no alcanza solo la buena disposición del alma, sino que es menester un esfuerzo muy arduo, pues incluso el hombre que vive en continencia pero que no conoce las nociones fundamentales de la filosofía (v.gr. cuerpo, espacio, tiempo, movimiento, cambio y muchas más que menciona el Hiponense) caerá, a la postre, en toda clase de errores. Entonces, primeramente, no hay que dejarse seducir por las artes liberales tomadas individualmente, aisladas o en su dispersión, sino que

⁵⁶ Cfr. Pablo A. Morillo Rey, “El papel de la filosofía en los diálogos de Casiciaco”, *Isidorianum* 41 (2012): 9. Retoma la idea en la página 18 y siguientes, y dice: “Así, los presentes diálogos agustinianos serán considerados como las “respuestas con las que el obispo africano refuta al padre de la oratoria clásica”, Mortillo Rey, *El papel de la filosofía en los diálogos de Casiciaco*, 19. También está desarrollada esta temática en Michael Foley, “Cicerón, Agustín y las raíces filosóficas de los diálogos de Casiciaco”, *Revista Augustinus* 54, n° 214/215 (2009): 315-344.

hay que asumirlas como una unidad formando un organismo sólido y verdadero. El que lo logre podrá llamarse con total propiedad “erudito”⁵⁷. En este sentido, el Agustín ya convertido pondrá sus conocimientos retóricos al servicio de la verdad cristiana y rechazará la teoría del arte retórico por el arte retórico, pues para él la idea es superior a la palabra⁵⁸.

Con todo, ese esfuerzo supone una condición de posibilidad previa, que es el conocimiento de sí mismo (un conocerse a sí mismo, ciertamente, ante los ojos de Dios o al modo como me conoce Dios). Es la idea que aparece expresada magistralmente en un texto posterior a Casiciaco, el *De vera religione*, y que se resume en la frase “No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo” (Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris transcende et te ipsum)⁵⁹. Aquí está perfectamente trazada la vía de la interioridad cuyo fin es el conocimiento del alma y de Dios⁶⁰.

⁵⁷ Agustín de Hipona, *De ordine*, II, 16, 44. Nótese que el erudito es el que logra ver la totalidad y asumirla como unitaria. En cambio, el concepto hodierno de erudito es el del que acumula conocimientos. Incluso la RAE trae las dos siguientes definiciones de erudito: 1. Adj. “Instruido en varias ciencias, artes y otras materias”. 2. m y f: “Persona que conoce con amplitud los documentos relativos a una ciencia o arte”. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.8 en línea]. <https://dle.rae.es> [29/03/2025]. El resaltado es mío. Como se echa de ver, el énfasis está en lo cuantitativo del conocimiento.

⁵⁸ “Como dirá Marrou, «Agustín, filósofo enamorado de la verdad, se encuentra en el polo opuesto de Apuleyo, de los sofistas y de los diletantes de la lengua». Sabe compaginar perfectamente la filosofía y la retórica; prefiere las ideas a la belleza de la expresión, e incluso supervalora la idea con detrimento de la palabra: *Ubi res conuenit, quis non uerba contemnat?* A veces adoptará la *gravitas* para tratar las *subtilissimae questiones* o las *maximae res*, pero sabrá siempre emplear los adornos retóricos. Su ideal consiste en seducir o conquistar las almas por la belleza, juntando la *suavitas* con el poder de la idea, fusionando el «lógos» con el «érgon»”. Lejard, *Estudio literario de los diálogos de Casiciaco*, 377.

⁵⁹ Agustín de Hipona, *De vera religione*, 39, 72.

⁶⁰ “Es interesante notar que cuando Agustín trata del conocimiento del alma y de Dios, el orden en que aparecen estos dos términos es habitualmente el mismo: primero el alma,

Según Cervio⁶¹, en los diálogos de Casiciaco este método de la interioridad está ya trazado, y no solo por Agustín, sino que es compartido por el resto de los integrantes de los diálogos⁶². En *Contra Academicos*, el africano dice que el sabio es aquel que está consagrado “al estudio de sí y de Dios”⁶³. Por otra parte, en el *De ordine* lo dice más claramente aun cuando afirma que el que no se conoce a sí mismo no puede percibir a Dios como un Dios providente y que rige el mundo con sabiduría⁶⁴. En ese mismo diálogo afirma que dos son los problemas atinentes a la filosofía: “uno concerniente al alma, el otro concerniente a Dios. El primero nos lleva al propio conocimiento, el segundo al conocimiento de nuestro origen”⁶⁵. Luego especifica que

el propio conocimiento nos es más grato, el de Dios más caro; aquél nos hace dignos de la vida feliz, éste nos hace felices. El primero es para los aprendices, el segundo para los doctos. He aquí el método [*ordo studiorum*] de la sabiduría con que el hombre se capacita para entender el orden de las cosas, es decir, para distinguir los dos mundos y el mismo principio del universo [de todo].⁶⁶

luego Dios. Esto no significa que la cuestión del alma tenga una mayor importancia filosófica que el de Dios. Lo que Agustín está proponiendo es un método de trabajo filosófico. Para llegar al conocimiento de Dios, verdadero fin de nuestros afanes, es necesario, primero, investigar el alma. Al alma corresponde el primer lugar porque es un escalón inferior (una etapa previa) por el que es necesario pasar, antes de llegar al conocimiento de Dios. La investigación filosófica es, entonces, en sintonía con Plotino y Porfirio, un ascenso de lo inferior a lo superior. Por tanto, detrás de este modo de estructurar los términos, aparentemente inocente, late el método de la interioridad”. Cervio, *La interioridad en los primeros diálogos de San Agustín*, 165.

⁶¹ Seguimos de cerca la explicación que ofrece el ya mencionado estudio de Cervio, *La interioridad en los primeros diálogos de San Agustín*, 164 y ss.

⁶² Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, I, 8, 22 (en boca de Trigeccio); Agustín de Hipona, *De ordine*, I, 3, 9 y Agustín de Hipona, *De ordine*, I, 8, 23 (en boca de Licencio).

⁶³ Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, I, 8, 23.

⁶⁴ Agustín de Hipona, *De ordine*, I, 1, 1-3.

⁶⁵ Agustín de Hipona, *De ordine*, II, 18, 47.

⁶⁶ Agustín de Hipona, *De ordine*, II, 18, 47.

Finalmente, en los *Soliloquios* el maestro africano afirma que desea conocer a Dios y al alma⁶⁷ y más adelante en el mismo libro dice a modo de oración “que me conozca, que te conozca”⁶⁸.

Asimismo, el conocimiento también está orientado a la adquisición de las artes liberales. A éstas nos referiremos ahora, pues al decir de Agustín: “como esas artes se ordenan en parte al provecho de la vida, en parte a la contemplación y conocimiento de las cosas, es difícilísimo adquirir su ejercicio, si no se emplea desde niño mucho ingenio, mucho entusiasmo y perseverancia”⁶⁹. Las artes liberales no son propiamente ciencias, porque son un conjunto de hábitos y habilidades elevados, precisamente, a nivel de arte. De allí que tenemos las artes de la palabra o sermocinales o *trivium*, y las artes de los números o *quadrivium*. Es importante aclarar que por “número” se entiende la *specie* o la *forma*; es decir una forma presente tanto en lo divino como en lo creado, y cuya función es dirigir al hombre precisamente desde lo creado a lo divino en virtud del poder significativo de su belleza⁷⁰. En otras palabras, Agustín no entiende por número una cantidad solamente, sino una estructura formal cuyo papel es ordenar y armonizar. Por ello dicho número se encuentra en la música –superior a la matemática– y en la astronomía, como orden cósmico superior.

Volviendo al *trivium*, en él tenemos la gramática, la lógica (o dialéctica) y la retórica. La gramática es el arte de conocer cómo nombrar las cosas y darle nombre a esas cosas. La lógica (que se usa para traducir la palabra *silogismo* en griego) nos muestra la

⁶⁷ Agustín de Hipona, *Soliloquia*, I, 2, 7.

⁶⁸ Agustín de Hipona, *Soliloquia*, II, 1, 1. Sobre el papel de la oración en la *mens* agustiniana ver el reciente escrito de Claudio Calabrese y Ethel Junco, “Lectura, plegaria y *cor meum* en san Agustín: Las repuestas a ‘quién soy’ como camino hacia Dios”, *Scripta Mediaevalia* 17, n°1 (2024): 11–32.

⁶⁹ Agustín de Hipona, *De ordine*, II, 16, 44.

⁷⁰ Carol Harrison, *Beauty and revelation in the thought of Saint Augustine* (Oxford: Clarendon press, 1992), 104. Agradezco al Dr. Costarelli Brandi que me aclaró la noción de número agustiniana y me remitió al texto de Carol Harrison.

definición de las cosas y el orden de los conceptos que refieren a las palabras, y nos muestra las reglas del correcto razonamiento. La retórica es el arte del uso adecuado de la gramática y de la lógica, mediante la palabra, puesta al servicio de la verdad con el fin de mover la voluntad de los oyentes hacia el bien. Pero también tenemos “el conjunto de disciplinas que abarca el *quadrivium* conciernen a lo real; más específicamente, al orden en que la realidad está dispuesta por Dios”⁷¹. Este incluye a la aritmética, música, geometría y astrología o astronomía. La aritmética se ocupa de la magnitud; la geometría de la cantidad; la música de la magnitud y tiempo, y la astronomía de la cantidad, magnitud, tiempo y espacio.

Podemos graficar el *trivium* y el *quadrivium* con los siguientes versos latinos: “Grammatica loquitur; Dialectica vera docet; Rhetorica verba colorat; Musica canit; Aritmetica numerat; Geometria ponderat; Astronomia colit Astra”⁷². Es decir, “la gramática habla; la dialéctica enseña la verdad; la retórica colorea las palabras; la música canta; la aritmética contabiliza; la geometría pesa; la astronomía cultiva las estrellas”. Lo que van a permitir dichas artes es ir develando paulatinamente el orden del universo, yendo desde el lenguaje hasta el universo completo, y así entonces ir ordenando a la razón para que pueda reconocer tal orden. Así lo escuchamos decir al Hiponense que

el conocimiento de las artes liberales, razonablemente restringido y sucinto, produce amantes más animosos y perseverantes y refinados de la verdad que se ha de apreciar, de modo que deseen más ardientemente y persigan más constantemente y al final se aferren más placenteramente a lo que llama, Licencio, vida feliz⁷³.

⁷¹ Silvia Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2014), 557.

⁷² Otto Willmann, *Didaktik als bildungslehre nach ihren beziehungen zur socialforschung und zur geschichte der bildung*, dargestellt. Vol. 1 (Braunschweig: Vieweg, 1894), 264.

⁷³ Agustín de Hipona, *De ordine*, II, 5, 14.

Las artes liberales constituyen, entonces, siete escalones o siete momentos en la formación de un hombre, donde se va procediendo de lo más inmediato a lo menos inmediato, buscando siempre una mayor profundización en las causas y en la universalización del conocimiento. O al decir de Kamimura, estas artes liberales son un modo de ir ascendiendo grados en la perfección del hombre, en vistas de la contemplación de la verdad⁷⁴. Para este autor, “Agustín y sus íntimos son considerados como compañeros de búsqueda que ascienden por la escalera de la educación a través del reino corpóreo al incorpóreo, siguiendo el ascenso del alma hacia la materia divina”⁷⁵. El punto de partida será la gramática, porque lo fundamental es empezar a comprender el orden que aparece en las palabras. Ahora, quien pudiera comprender el orden de las palabras, podría llegar a un orden mayor con la retórica. Es decir, cuando, sabiendo qué es un sujeto y un predicado y las conjugaciones de verbos, con todo ello logra hacer un discurso bello. Pero, a su vez, tampoco bastará la mera retórica, sino que es necesaria la dialéctica⁷⁶. De manera que la retórica encuentre, a través del diálogo, un verdadero sustento en la expresión de lo que es verdadero. Estas tres disciplinas son a las que ya nos hemos referido como *trivium*, y que eran completadas con el *quadrivium*. Como podrá verse, se trata siempre de órdenes, órdenes cada vez más profundos y más universales.

⁷⁴ Naoki Kamimura, “Friendship and Shared Reading Experiences in Augustine”, *Patristica supplementary* 3 (2011): 77.

⁷⁵ Kamimura, *Friendship and Shared Reading Experiences in Augustine*, 77.

⁷⁶ Es importante volver a la idea de que para el maestro africano, la dialéctica no es mera lógica, entendida como ciencia formal que se ocupa de las formas de los razonamientos bien hechos, sino que en este contexto es principalmente el arte del diálogo. Y el diálogo en la mente agustina se caracteriza por la mayéutica y por la interioridad, como ya hemos mencionado. Con todo, es importante reconocer que la dialéctica agustiniana tiene otras acepciones. Cfr. Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, 207-209.

5. La filosofía como *modus vivendi*

En este último punto del presente artículo retomaremos otra de las ideas agustinianas expresadas más arriba, la de que solo se puede reconocer el orden en la medida que se está ordenado. Efectivamente, el orden que nos plantea nuestro autor es un orden dirigido no solamente a la instrucción, es decir, en cuanto a ciertos conocimientos en sí mismos ordenadores, sino que además se trata de que la vida misma, la ética misma que rige a ese hombre particular, también sea ordenada. Por lo tanto, la demanda de orden no es seccionada o restringida al orden intelectual o al orden ético, es una totalidad la que se le exige justamente al sabio, al que va a seguir el camino de la filosofía para poder detectar el orden. Dicho en palabras del mismo Agustín: “De modo que tanto mejor saben vivir y con tanta mayor elevación, cuanto más perfectamente la contemplan con su inteligencia y la guardan con su vida. Y esa disciplina, a los que deseen conocerla les prescribe un doble orden, del que una parte se refiere a la vida y otra a la instrucción”⁷⁷.

En este sentido, hay que entender la filosofía agustiniana como “proceso vital ordenado a la formación completa de la personalidad”⁷⁸. Por ello San Agustín buscaba las verdades referidas a la *sapientia* más que a la *scientia*, y “la filosofía para él no trata de problemas, sino del problema del hombre: ¿qué es el hombre?, ¿cuál es el fin del hombre?, ¿cómo llegar a ser hombre?”⁷⁹. Así, la disciplina filosófica no rompe su vínculo con las verdades ni de orden práctico ni con aquellas más elevadas de orden supremo. Y precisamente por ello el Hiponense también sostendrá:

⁷⁷ Agustín de Hipona, *De ordine*, II, 8, 25.

⁷⁸ Morillo Rey, *El papel de la filosofía en los diálogos de Casiciaco*, 14-15. También desarrolla esta idea Hugo Costarelli Brandi, “Agustín de Hipona y la filosofía”, *Philosophia* 72 (2012): 18 y ss.

⁷⁹ Juan Pegueroles, “La Filosofía Cristiana en San Agustín”, *Pensamiento* 32 (1976): 24

al que considera la potencia y la fuerza de los números le parecerá grande miseria y cosa lamentable que con su ciencia y pericia suene agradablemente el verso bien escandido y arranque armonías a las cuerdas del arpa, y permite, en cambio, que su vida y su propia alma se deslice por caminos tortuosos y que dé un estrépito discordante por dominarle las pasiones carnales y los vicios.⁸⁰

Ahora bien, ¿cómo se está ordenado para percibir el orden? Pues bien, el Hiponense nos dirá en estos diálogos de Casiciaco que hay un doble camino para evitar la oscuridad que nos acecha: la razón (la filosofía) o la autoridad (la fe). Pero también nos advierte que la filosofía salva a muy pocos, pues no desprecia los misterios sino que intenta penetrarlos hasta donde le es posible en esta vida⁸¹. Ambos senderos –razón y fe– conducen a Dios, luego tienen que llegar a lo mismo, que es el verdadero Dios. La diferencia es que la fe es un camino seguro para la gran mayoría, porque no son muchos los hombres que tienen el tiempo y la posibilidad de dedicarse o consagrarse completamente a la filosofía. En ese sentido, la fe sincera e inquebrantable muestra un camino que no falla en su término ni tampoco en su recorrido.

Ya presentados estos dos caminos, Agustín invita a recorrerlos. Ahora bien, ese recorrido involucrará justamente a la razón y a las artes liberales, las cuales concluirán en la filosofía. Al inicio de los diálogos de Casiciaco nuestro autor nos dice que en el seno de la filosofía ha encontrado refugio⁸², que la filosofía es un lugar de tranquilidad⁸³, la auténtica y firme morada⁸⁴, también habla de la

⁸⁰ Agustín de Hipona, *De ordine*, II, 19, 50.

⁸¹ Agustín de Hipona, *De ordine*, II, 5, 16.

⁸² Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, I, I, 3; II, III, 7; Agustín de Hipona, *De Vita Beata*, I, 4; Agustín de Hipona, *De Ordine* I, II, 5. Estas referencias y las que siguen las extrajimos de Rincón González, *Signo y lenguaje en San Agustín*, 44.

⁸³ Agustín de Hipona, *De Vita Beata*, I, 25.

⁸⁴ Agustín de Hipona, *De Ordine*, I, 3, 9.

filosofía como la patria⁸⁵ y el santuario⁸⁶. Así las cosas, la filosofía se convierte en casi un sinónimo de la vida cristiana, pues ella da soluciones a los grandes interrogantes del hombre (Dios y el alma)⁸⁷. En esta dirección encontramos lo que dice Agustín en el *Contra Academicos*. Allí, luego de hacer una breve historia de la filosofía hasta Plotino (donde para él se encuentra la más luminosa y pura filosofía), sostiene que después de varios siglos el cristianismo ha elaborado una filosofía perfectamente verdadera. Entonces, para nuestro autor, el cristianismo sería una filosofía, y es por ello que la llama la *verissimae philosophiae disciplina*⁸⁸, pues es la vía definitiva a la verdad⁸⁹.

Siguiendo con esta idea, Agustín nos dice en el *De ordine* que la filosofía es una “ciencia superior que a las almas instruidas con las disciplinas liberales y hermoseedas con la virtud desposa con la inteligencia o contemplación de la verdad, llegando al punto de que no temen no sólo a la muerte, sino que incluso poseen la perfecta dicha”⁹⁰. Y continúa más adelante: “Ni persigue otro fin la verdadera y auténtica filosofía, sino enseñar el principio de todas las cosas y la grandeza de la sabiduría que en él resplandece, y los bienes que sin detrimento suyo se han derivado para nuestra salvación de allí”⁹¹. En esta línea, la filosofía será entendida, ya lo dijimos, más que como mera actividad intelectual, como un *modus vivendi*, como un compromiso del hombre en su totalidad, como un conocimiento de tipo sapiencial.

⁸⁵ Agustín de Hipona, *De Vita Beata*, I, 2.

⁸⁶ Agustín de Hipona, *De Ordine* XI, 31.

⁸⁷ Rincón González, *Signo y lenguaje en San Agustín*, 44.

⁸⁸ Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, III, 19, 42.

⁸⁹ Cervio, *La interioridad en los primeros diálogos de San Agustín*, 159.

⁹⁰ Agustín de Hipona, *De Ordine* I, 8,24.

⁹¹ Agustín de Hipona, *De Ordine*, II, 4, 16.

6. Consideraciones finales: la amistad como indagación comunitaria de la verdad

En base a lo expuesto podemos concluir que el espíritu de la *schola Cassiciaci* no se dirigía solo a buscar el conocimiento de los clásicos, de las artes liberales y de la filosofía como si estas fuesen fines en sí mismos. Pues si la filosofía es un *modus vivendi*, entonces es una actividad que involucra a todos los que estén dispuestos a transitar el arduo sendero de la sabiduría⁹². Así, la filosofía en Agustín es una indagación comunitaria amical (*Nemo nisi per amicitiam cognoscitur*⁹³), lo cual supone un ambiente de tranquilidad y familiaridad, en el cual, mediante largos diálogos se va marcando el camino por el que junto a sus amigos busca y encuentra la verdad⁹⁴.

Efectivamente en los *Soliloquios*, por ejemplo, ya siente con fineza los encantos de la amistad, pues el vínculo afectivo con el prójimo conduce al sumo Bien. Para el Hiponense, los hombres deben unirse cual lámparas de Dios y así transmitir su luz; y el primero que llega a la verdad debe comunicarla generosamente a los demás. Así, el auténtico amigo es una epifanía de Dios⁹⁵. Para Agustín, todo es odioso para el que no tiene amigos⁹⁶.

Ya Aristóteles había sostenido que son amigos solo aquellos que tienen igual sentir y que viven una vida de virtud, y Cicerón pondrá también como condición la igualdad en las costumbres y en la virtud. En línea con ellos, Agustín dirá que “La amistad de unas almas con otras se fundamenta en la semejanza de las costumbres”⁹⁷. Asimismo, nuestro autor sabe que nadie puede ser amigo de otro si no es primero amigo de la verdad, y si además tal amistad no se da gratuitamente. Si bien esto

⁹² Sánchez Barbosa, *Los diálogos en la trayectoria intelectual y filosófica de Agustín*, 82-3

⁹³ Agustín de Hipona, *De div. quaest.* 83 q. 71, 5; PL 40,82.

⁹⁴ Sánchez Barbosa, *Los diálogos en la trayectoria intelectual y filosófica de Agustín*, 64, 66, 77, 82, 89 y 139.

⁹⁵ Agustín de Hipona, *Obras Completas de San Agustín*, Tomo I, 526.

⁹⁶ Agustín de Hipona, *Epístola*, 130, 2, 4.

⁹⁷ Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram*, 16, 59.

ya lo vieron los filósofos clásicos, no llegaron a la auténtica piedad, al verdadero culto a Dios, de donde se deriva fundamentalmente una vida recta, pues “tan solo el que hizo al hombre hace bienaventurado al hombre”⁹⁸.

Efectivamente, nuestro autor tiene un dato con el que no contaron los clásicos: el de la Revelación Cristiana⁹⁹. Por ello puede dar ese paso más y preguntar nuevamente –a pesar de ya contar con las respuestas del Estagirita y del Arpinense– qué cosa es la amistad, y responderla así con mayor profundidad. Su nombre viene de amor –sostiene– y nunca es fiel, eterna y feliz sino lo es en Cristo¹⁰⁰. Por eso le escribirá en otra de sus cartas a Marciano, uno de sus viejos amigos, ahora convertido al cristianismo:

Doy, pues, gracias a Dios porque al fin se ha dignado hacerte amigo mío. Ahora sí que hay entre nosotros acuerdo en las cosas divinas y humanas con benevolencia y caridad en Jesucristo nuestro Señor. El cual recapituló todos los oráculos divinos en dos preceptos, diciendo: “Amarás al Señor tu Dios...; y al prójimo como a ti mismo”. En el primero hay acuerdo en las cosas divinas, y en el segundo en las cosas humanas, con benevolencia y caridad. Si mantienes conmigo firmemente los dos, nuestra amistad será auténtica y sempiterna.¹⁰¹

Agustín está exultante de que Marciano se haya hecho cristiano (*habeo iam verum amicum*)¹⁰². Nótese, además, cómo en la carta retoma la definición ciceroniana de amistad¹⁰³, pero especifica que el acuerdo en las cosas divinas y humanas refieren a la enseñanza evangélica del “Amarás al Señor tu Dios y al prójimo como a ti mismo” y que la

⁹⁸ Agustín de Hipona, *Epístola*, 155, 1-2.

⁹⁹ Una síntesis reciente de la posición de Agustín puede verse en Laura F Belli y Danila Suárez Tomé, *Filosofía de la amistad: Experiencia, sentido y valor de nuestro vínculo más libre* (Buenos Aires: Taurus, 2023), 52-55.

¹⁰⁰ Agustín de Hipona, *Replica a las dos cartas de los pelagianos* 1,1.

¹⁰¹ Agustín de Hipona, *Epístola*, 258, 1-4.

¹⁰² Cfr. Anne de Saxcé, “Avant les amitiés. Saint Augustin et la possibilité de l’amitié”, *Les Études philosophiques* 2 (2021): 134.

¹⁰³ “La amistad es un acuerdo sobre las cosas humanas y divinas, un acuerdo que se hace en la benevolencia y el amor”. Cicerón, *De amicitia*, VI, 20.

benevolencia y la caridad solo son posibles en Jesucristo. En las *Confessiones* será más claro y sostendrá que solo es verdadera amistad la que está asentada entre seres unidos por la Caridad que ha sido derramado en ellos por el Espíritu Santo¹⁰⁴.

Como inicié este escrito con una sentida carta de Agustín a su amigo Posidio, creo apropiado finalizarlo con la dedicatoria que le hace en el *Contra Academicos* a Romaniano, otro gran amigo suyo:

Siendo yo adolescente pobre y emigrante por causa de mis estudios, tú, Romaniano, me diste alojamiento y subvención para mi carrera y, lo que se aprecia más, una acogida cordial. Cuando perdí a mi padre, tú me consolaste con tu amistad, me animaste con tus consejos, me ayudaste con tu fortuna. Tú en nuestro municipio, con tus favores, tu amistad y el ofrecimiento de tu casa, me hiciste partícipe de tu honra y primacía.¹⁰⁵

Y la dedicatoria cierra con estas palabras que bien podrían sintetizar este artículo que estamos concluyendo: “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”¹⁰⁶.

Bibliografía

- Agustín de Hipona. *Contra académicos*. Obras Completas de San Agustín, Tomo III. Bilingüe. Edición a cargo de Victorino Capanaga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.
- Agustín de Hipona. *De Diversibus Quaestionibus Octoginta tribus*. Bilingüe. Edición, traducción, notas e índices de Teodoro Calvo. Madrid: BAC, Madrid, 1995.
- Agustín de Hipona. *Retractationes*. Bilingüe. Edición, traducción, notas e índices de Teodoro Calvo. Madrid: BAC, Madrid, 1995.

¹⁰⁴ Agustín de Hipona, *Confessiones*, IV, 4, 7, CC 27, 43.

¹⁰⁵ Agustín de Hipona, *Contra Académicos*, II, 2, 3.

¹⁰⁶ Agustín de Hipona, *Contra Académicos*, II, 2, 4.

- Agustín de Hipona. *Soliloquios, De la vida feliz, De Ordine*. Obras Completas de San Agustín, Tomo I. Bilingüe. Edición a cargo de Victorino Capanaga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.
- Belli, Laura F. y Danila Suárez Tomé. *Filosofía de la amistad: Experiencia, sentido y valor de nuestro vínculo más libre*. Buenos Aires: Taurus, 2023.
- Borelli, Marcela. “Vacate et videte: el concepto de *otium* en Francesco Petrarca. Influencia y lectura de Agustín de Hipona”. *Scripta Mediaevalia* 12, n° 2 (2019): 58-83.
- Calabrese, Claudio y Ethel Junco. “Lectura, plegaria y *cor meum* en san Agustín: Las repuestas a “quién soy” como camino hacia Dios”. *Scripta Mediaevalia* 17, n°1 (2024): 11–32.
- Cervio, Pedro. *La interioridad en los primeros diálogos de San Agustín*. Tesis doctoral, Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, 2007.
- Cipriani, Nello. *Los Dialogi en San Agustín. Guía para su lectura*. Madrid: Editorial Agustiniana, 2017.
- Costarelli Brandi, Hugo. “Agustín de Hipona y la filosofía”. *Philosophia* 72 (2012): 13-28.
- D’Andrea, Bruno Nicolás. “Modalidades del diálogo en San Agustín”. *Recollectio: annuarium historicum augustinianum* 45 (2022): 55-73.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1964.
- Flottes, Jean Baptiste Marcel. *Etudes sur saint Augustin, son génie, son âme, sa philosophie*. Montpellier-Paris: F. Seguin-Durand, 1861.
- Foley, Michael. “Cicerón, Agustín y las raíces filosóficas de los diálogos de Casiciaco”. *Revista Augustinus* 54, n° 214-215 (2009): 315-344.
- Fuhrer, Therese. “Conversationalist and Consultant: Augustine in Dialogue”. En *A Companion to Augustine*, editado por Mark Vessey, 270-283. Malden-Oxford: Blackwell Companions to the Ancient World, 2012.
- Kamimura, Naoki. “Friendship and Shared Reading Experiences in Augustine”. *Patristica supplementary* 3 (2011): 69-83.
- Kenyon, Erik. *Augustine and the Dialogue*. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2018.
- Lejard, Françoise. “Estudio literario de los diálogos de Casiciaco”. *Augustinus* 21 (1976): 371-381.
- Magnavacca, Silvia. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.
- McWilliam Dewart, Joanne. “Cassiciacum Dialogues”. En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan D. Fitzgerald, 197-205. Grand Rapids-Cambridge: William. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Morillo Rey, Pablo Antonio. “El papel de la filosofía en los diálogos de Casiciaco”. *Isidorianum* 41 (2012): 9-37.

- Navarro Coma, Francesc. “La correspondencia de Agustín durante su estancia en Casiciaco. Una reconstrucción”. *Augustinus* 45, n° 176/177 (2000): 191-213.
- O’Meara, John. “The historicity of the early Dialogues of saint Augustine”. *Vigiliae Christianae* 5 (1951): 150-178.
- O’Meara, John. *St Augustine: Against the Academics*. Westminster: The Newman Press, 1950.
- Oroz Reta, José. “Del puerto de la filosofía al puerto de la muerte”. *Helmántica* 20 (1969): 27-65.
- Oroz Reta, José. “Los diálogos de Casiciaco. Algunas observaciones estilísticas”. *Augustinus* 13 (1968): 327-344.
- Pegueroles, Juan. “La Filosofía Cristiana en San Agustín”. *Pensamiento* 32 (1976): 28-38.
- Perler, Othmar. “Recherches sur les ‘Dialogues’ et le site de Cassiciacum”. *Augustinus* 13 (1968), 345-352.
- Petit, Jean-François. “Sur Le «Phénomène Amical» L’expérience de l’amitié chez saint Augustin”. *Transversalités* 1 (2010): 47-63.
- Plinval, Georges. “La technique du dialogue chez saint Augustin et chez saint Jérôme”. En *Actes du I Congres de la Fed, Intern. des Assoc. d’Etudes Classiques*, París: C. Klincksieck, 1951: 308-311.
- Posada, Gonzalo Soto. “La muerte del escepticismo o San Agustín y los académicos”. *Estudios de Filosofía* 26 (2002): 278-292.
- Posada, Gonzalo Soto. *San Agustín y la filosofía en los diálogos de Casiciaco*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2017.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed. [versión 23.8 en línea]. <https://dle.rae.es> [29/03/2025].
- Rincón González, Alfonso. *Signo y lenguaje en San Agustín: introducción a la lectura del diálogo De magistro*. Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1992.
- Sánchez Barbosa, Diana Marcela y Bibiana Unger Parra. “Diálogo y pedagogía en el *De Ordine* de San Agustín”. *Universitas Philosophica* 34, n° 69 (2017): 77-90.
- Sánchez Barbosa, Diana Marcela. *Los diálogos en la trayectoria intelectual y filosófica de Agustín*. Tesis de Maestría, Pontificia Universidad Javeriana, 2013.
- Saxcé, Anne de. “Avant les amitiés. Saint Augustin et la possibilité de l’amitié”. *Les Études philosophiques* 2 (2021): 123-140.
- Unger Parra, Biviana. “Agustín y Cicerón: la búsqueda de la verdad”. *Universitas Philosophica* 33, n° 67 (2016): 201-215.
- Victorino Capanaga. *Introducción a Obras Completas de San Agustín*, Tomo I. Editado por Victorino Capanaga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1962.

Willmann, Otto. *Didaktik als bildungslehre nach ihren beziehungen zur socialforschung und zur geschichte der bildung*, dargestellt. Volumen 1. Braunschweig: Vieweg, 1894.

El autor

Ceferino Muñoz Medina tiene un Doctorado y un Posdoctorado en Filosofía. Actualmente se desempeña como Investigador del CONICET (Argentina) y como docente de grado y posgrado en universidades nacionales y del extranjero, dictando cursos de Historia de la Filosofía Medieval, Ética y Filosofía Contemporánea.

ceferino.munoz@ffyl.uncu.edu.ar



La amistad en el epistolario de Alcuino de York

Friendship in the Letters of Alcuin of York

Rubén Peretó Rivas

 <https://orcid.org/0000-0002-7960-1129>

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de Cuyo
Argentina
ruben.peretorivas@fulbrightmail.org

Sumario

- 1 Introducción
- 2 Paulino de Nola, un antecedente insoslayable
- 3 El epistolario de Alcuino de York
- 4 Amistad y vida espiritual
- 5 Particularidades de las cartas de amistad de Alcuino
- 6 Una mirada sistemática

Resumen: El epistolario de Alcuino de York ofrece una visión profunda de la amistad en la Alta Edad Media, donde no solo se concebía como un vínculo afectivo, sino como un medio para la vida espiritual y el acercamiento a Dios. Inspirado en la tradición patrística, Alcuino desarrolla su concepción de la amistad a partir de la *caritas Christi*, viendo en sus amigos un reflejo de la divinidad. Su correspondencia evidencia que la amistad era fundamental en la estructura social y política de la época, involucrando a abades, monjes, reyes y laicos. En sus cartas, resalta la *fidelitas* como el pilar esencial de la verdadera amistad, subrayando la necesidad de confianza, sinceridad y compromiso mutuo. Además, su estilo epistolar está cargado de un intenso afecto, expresado mediante metáforas y referencias bíblicas. Para Alcuino, la amistad no es solo un don de Dios, sino un camino

hacia la santidad, una riqueza espiritual que perdura más allá de la vida terrenal.

Palabras clave: Amistad, caritas Christi, fidelitas, afecto, santidad.

Abstract: The epistolary work of Alcuin of York provides a profound insight into friendship in the Early Middle Ages, where it was not only an emotional bond but also a means of spiritual growth and closeness to God. Inspired by the Patristic tradition, Alcuin develops his concept of friendship through *caritas Christi*, seeing in his friends a reflection of the divine. His correspondence reveals that friendship played a crucial role in the social and political structure of the time, involving abbots, monks, kings, and laypeople. In his letters, he emphasizes *fidelitas* as the cornerstone of true friendship, highlighting the need for trust, sincerity, and mutual commitment. Additionally, his epistolary style is marked by intense affection, conveyed through metaphors and biblical references. For Alcuin, friendship is not merely a gift from God but a path to holiness, a spiritual treasure that endures beyond earthly life.

Keywords: Friendship, caritas Christi, fidelitas, affection, holiness.

1. Introducción

El estudio de la amistad no es, ciertamente, un tema novedoso. Son muchas las investigaciones que al respecto se han desarrollado en las últimas décadas. Sin embargo, subyace una cuestión ineludible: cómo y hasta qué punto un elemento tan personal y que se ancla en el dominio de lo emocional y subjetivo, puede aspirar a un abordaje académico desde, por ejemplo, la filosofía y la literatura, y pretender impactos en las relaciones políticas y sociales. Esto implica admitir que detrás de la amistad se teje una intrincada trama que involucra aspectos muy diversos, pero igualmente esenciales del hombre como ser espiritual y social. Dicho de otro modo, la amistad no es meramente una cuestión emocional, lo cual inhabilitaría la posibilidad de un estudio científico al respecto, sino que trasciende esa esfera y se involucra en todas aquellas en las el hombre se desenvuelve.

Por cierto, los autores de la patrística o de la Edad Media no entenderían estas divisiones en diferentes esferas de la actividad humana, uso tan claramente moderno. Se trata de divisiones propias de un mundo escindido que recurre a ellas como único modo de comprender el concepto que quiere abordar. Por eso mismo, no resulta extraño que los medievales consideraran a la amistad como un fenómeno fundamentalmente espiritual, y desde él, comprendían la capacidad que poseía de permear toda su vida.

Analizar, entonces, el epistolario de un prominente hombre de la Alta Edad Media, prominencia adquirida en el ámbito del saber, pero también de la acción política, es un modo de indagar acerca la concepción que tanto él como aquellos que lo rodeaban poseían de la amistad.

2. Paulino de Nola, un antecedente insoslayable

Paulino de Nola (c. 353-431) fue un poeta, escritor y obispo de Nola, una figura clave del cristianismo en la Antigüedad Tardía. Nacido en Burdeos, recibió una formación clásica bajo la influencia de Ausonio y tuvo una destacada carrera política en el Imperio Romano antes de abandonar su riqueza y posición para dedicarse a la vida ascética y monástica. Convertido en obispo de Nola, en Campania, promovió el culto a San Félix y desarrolló un centro de peregrinación en su honor. Sus cartas y poemas reflejan una profunda espiritualidad, combinando la retórica clásica con la teología cristiana, y estableciendo un puente entre la cultura pagana y la nueva sensibilidad cristiana. Su influencia se extendió a grandes figuras de su tiempo, como San Agustín y San Ambrosio y, a través de ellos, a muchos autores de la cristiandad medieval.

Fue autor también con un extenso epistolario en el que abundan cartas que pueden ser calificadas “de amistad”, es decir, escritas a amigos a fuer de ser amigos. Y, por eso mismo, de un modo casi

inconsciente, elabora una “teoría de la amistad” que, inspirada en los modelos clásicos, se renueva con la doctrina cristiana.

Aunque el estudio de los antecedentes de Paulino de Nola en Alcuino de York merece un trabajo aparte, resulta oportuno señalar algunos elementos de la doctrina de la amistad desarrollada por el primero que pueden apreciarse también en el segundo, como si un arroyo subterráneo, recorriendo los monasterios medievales, hubiese llevado una sabiduría tan antigua y tan nueva.

No encontramos en la obra de Paulino propiamente una “teoría de la amistad”, sino que la misma aflora aquí y allá en las expresiones de sus sentimientos e ideas sobre el tema que aparecen en sus cartas. Uno de los ejemplos más claros se encuentra en una epístola dirigida a Alipio en 396:

Tu carta nos ha aportado un reflejo tal de tu santidad que hemos tenido la impresión no de descubrir, sino de reencontrar tu afecto [*caritas*]. Y esto es así porque evidentemente este afecto proviene de Aquel que nos ha elegido para Él desde los orígenes del mundo, y que nos ha formado antes de nacer, porque ha sido Él quien nos ha hecho, y no nosotros mismos; Él, que hizo también el futuro. Así entonces, formados por su preciencia y sus cuidados de manera tal de tener una misma voluntad y una misma unidad de fe, o la fe en la Unidad, nosotros fuimos unidos por el afecto [*caritas*] antes incluso de conocernos, a fin de reconocernos el uno al otro antes de vernos corporalmente, por revelación espiritual.¹

¹ “Accepimus enim litteras tantam nobis Sanctitatis tuae lucem adferentes, ut nobis caritatem tuam non agnoscere, sed recognoscere videremur. Quia videlicet ex illo, qui nos ab origine mundi praedestinati sibi, caritas ista manavit, in quo facti sumus antiquam nati, quia ipse fecit nos et non ipis nos, quae fecit quae futura sunt. Huius igitur praescientia et opere formati in similitudinem voluntatum et unitatem fidei vel unitatis fidem, praeveniente notitiam caritate conexi sumus, ut nos invicemante corporales conspectus revelante, spiritu nosceremus”. Paulino de Nola, *Epistulae, Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani opera*, ed. G. von Hertel, CSEL XXIX, (Viena: Pragae et Vindobonae, 1894), 13-14, 3,1.

Podría pensarse que el texto de la carta no responde más que a convenciones de amabilidad y usos habituales del lenguaje epistolar. Sin embargo, no es así ya que de estas líneas se desprende una concepción de la amistad muy diferente a la de los filósofos paganos. No hablamos aquí de una amistad fundada sobre el interés como se encuentra, por ejemplo, en el libro VIII de la *Ética a Nicómaco*, y que Cicerón rechazó en su *De amicitia*. Para Paulino como para Cicerón, la amistad está fundada sobre la virtud, pero no depende de la libre elección de dos hombres que se eligen recíprocamente como amigos, sino que la amistad que los une es un don de Dios, una gracia venida del cielo. El hombre ciertamente puede esforzarse en conseguirla si la pide, pero es Dios quien guarda la iniciativa, y que ha destinado o, mejor aún, predestinado, desde los orígenes del mundo, a las almas unas a otras.²

Por otro lado, el texto muestra que Paulino no considera necesaria una larga relación para fundar una amistad, puesto que ella es perfecta desde el primer instante porque tiene su fuente en Dios: “[...] nace de inmediato, firme y grande, porque comienza plenamente por Cristo”.³

Además, porque la amistad es un reflejo, o más bien una emanación de la caridad de Dios, participa de alguna manera de la eternidad divina. Habiendo alcanzado su perfección apenas nacida, permanecerá estable e inmutable no solamente durante esta vida, sino también en la otra: las almas que Él une, las une para siempre. Es lo que Paulino dice a Severo:

Es por efecto de la gracia divina que nosotros nos conocimos, y estamos unidos por las entrañas del amor de Cristo. Y así, es necesario que nuestro interior permanezca siempre la

² Paulino utiliza la palabra “predestinado” en la carta 11,5, cuando habla de la amistad que lo une a Severo: “praedestinos nos invicem nobis in caritate Christi...”, Paulino de Nola, *Epistulae*, 63, 11,5.

³ “...statim firma et magna nascatur, quia de pleno incipit orta per Christum”. Paulino de Nola, *Epistulae*, 86, 13,2.

concordia, porque Cristo es el autor de esta unión. ¿Qué potencia, qué olvido podría separar aquello que Cristo ha unido?⁴

La concepción mística que Paulino posee de la amistad va más arriba y más lejos que la de Cicerón, y se acerca más bien a la del *Banquete*. Del mismo modo que para Platón, el amante, si ha recibido los dones necesarios —es decir, la gracia—, buscará y encontrará en el objeto amado un reflejo de la eterna Belleza, reflejo que lo conducirá hasta la visión de aquella Belleza misma, que es un aspecto del Bien absoluto.⁵ Se trata, en definitiva, de la *caritas Christi*, el amor divino, ese amor que suscita y nutre la amistad entre dos almas, que el amigo reencuentra en el corazón de su amigo como en su propio corazón. De esta manera, la amistad, para Paulino, no es simplemente un don de Dios, sino un medio de elevarse hacia Él, de vivir en Él, o de hacerlo vivir en nosotros.⁶

Los aspectos que hemos señalado de la doctrina de Paulino de Nola sobre la amistad permanecieron, aparentemente, en al *humus* de la cristiandad naciente. Y veremos cómo reverdecen en Alcuino de York.

3. El epistolario de Alcuino de York

Alcuino de York (730-804) es uno de los personajes clave del Renacimiento Carolingio. Su biografía ha sido profusamente estudiada en el último siglo pero cuando se lee con atención su epistolario, él mismo hablando a través de sus cartas, se

⁴ “Divina gratia invicem nobis innotuimus, et connexi sumus per viscera caritatis Christi. Atque ideo necesse est perpetuam inter pectora nostra manere concordiam, quae Christo auctore coniuncta est. Quae enim vis aut oblivio valeat separare quod Deus iunxit?”. Paulino de Nola, *Epistulae*, 425, 51,3.

⁵ Cfr. Platón, *Banquete* 199c.

⁶ Sobre Paulino de Nola y su doctrina de la amistad puede verse: Catherine Conybeare y Paulinus Noster, *Self and Symbols in the Letters of Paulinus of Nola* (Oxford: Oxford University Press, 2000) y Pierre Fabre, *Saint Paulin de Nole et l'amitié Chrétienne* (Paris: de Boccard, 1949).

descubren nuevos aspectos de su personalidad.⁷ Los estudios sobre este epistolario son un medio propicio y privilegiado para acceder no solamente a los avatares de su vida sino también a sus ideas y opiniones.⁸

Poseemos 320 cartas de Alcuino las cuales conforman uno de los epistolarios más ricos de la Alta Edad Media. Ellas muestran las múltiples actividades de su autor desde su llegada a la corte (773) hasta su muerte en Tours (804), y poseen un inapreciable valor documental en cuanto evidencian una real autenticidad, desprovistas de cualquier artificio retórico. Escritas en buen latín, dejan entrever un gusto clásico y un pensamiento sutil y coherente.

La mayoría de las cartas de Alcuino fueron conservadas como colecciones en diferentes manuscritos. El más antiguo que se posee es el Österreichischer Nationalbibliothek Cod. 795, escrito a fines del siglo VIII en Salzburgo mientras era arzobispo del lugar Arno, uno de los amigos más dilectos de Alcuino. Las ediciones impresas comienzan con Franz Duchesne en 1636 quien edita 28 cartas.⁹ La más completa es la editada por Ernst Düemmler en la *Monumenta Germaniae Historica*, donde recoge 311 cartas a las cuales luego se agregaron 9 más.¹⁰

⁷ La biografía más completa y actualizada de Alcuino es Donald A. Bullough, *Alcuin: Achievement and Reputation* (Leiden: Brill, 2004).

⁸ Algunos de ellos son: Marta Cristiani, “Le vocabulaire de l’enseignement dans la correspondance d’Alcuin”, en *Vocabulaire des écoles et des méthodes d’enseignement au moyen âge*, ed. Olga Weijers (Turnhout: Brepols, 1992): 13–32; Christiane Veyrard-Cosme, “Les motifs épistolaires dans la correspondance d’Alcuin”, *Annales de Bretagne et des Pays de l’Ouest* 111, núm. 3 (2004): 193–205; Mary Garrison, “Les Correspondants d’Alcuin”, *Annales de Bretagne et Des Pays de l’Ouest*, 111, núm. 3 (2004): 219–331; Rubén Peretó Rivas, “Elementos de filosofía en el epistolario de Alcuino de York”, *Patristica & Mediaevalia* 23 (2002): 4–15; Ralph B. Page, “The letters of Alcuin” (tesis doctoral, Columbia University, 1909); Thomas G. Sturgeon, “The letters of Alcuin. Part I. The Aachen Period (782–796)” (tesis doctoral, Harvard University, 1953).

⁹ Franz Duchesne, ed. *Historiae francorum scriptores coetanei*, vol. II, (Paris: Sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1636), 668–690.

¹⁰ Ernst Düemmler, ed. *Alcuini Epistolae*, MGH *Epistolarum* IV, *Karolini Aevi* II (Berlín: Societas Aperiendis Fontibus, 1895), 18–481. Una nueva edición crítica con traducción

La conservación de las cartas implica un problema ya que está indicando un cuidadoso trabajo que, según algunos, se debe a los amigos y discípulos de Alcuino quienes, reconociendo su personalidad y enseñanzas, y previendo su importancia para la renovación de la cristiandad, quisieron preservar sus escritos en las bibliotecas de diversas abadías y obispados. Wallach, en cambio, sostiene que el mismo Alcuino habría guardado copia de sus cartas, las cuales serían usadas más tarde, frecuentemente, como *formulae* o “fórmulas” para otras epístolas.¹¹ El mismo Alcuino, en una de sus cartas, afirma que “No me avergüenzo de volver a escribir lo dicho anteriormente, y de repetir lo que antes envié”.¹² La edición del primer manuscrito habría sido hecha a partir de este “libro copiador”.

Ambas opciones son posibles, aunque consideramos de más peso la primera de ellas. En efecto, aun siendo la argumentación de Wallach sostenible deberíamos concluir que la primera edición habría sido hecha aún en vida de Alcuino, si la datación del MS Österreichischer Nationalbibliothek Cod. 795 es correcta, y no parece probable que él mismo haya ordenado la misma, sino más bien su discípulo y amigo Arno de Salzburgo.

francesa ha comenzado a ser publicada en Sources Chrétiennes: Alcuin, *Lettres*, Sources Chrétiennes 597, ed. Christiane Veyrard-Cosme, (Paris: Cerf, 2018).

¹¹ Cfr. Luitpold Wallach, *Alcuin and Charlemagne. Studies in Carolingian History and Literature* (Ithaca: Cornell University Press, 1959), 269-270. El autor argumenta que la carta n.º 74 según la edición de Düemmler (todas nuestras referencias serán sobre esta edición) fue encontrada en la versión escrita en antiguo inglés de la Regla de San Crodegango de Metz, porque habría sido usada por el compilador de la regla como fórmula. También compara el autor la ep. 74 con otras 17 epístolas de Alcuino mostrando que usa las mismas palabras o construcciones. Según Wallach, la interrelación existente entre las cartas de Alcuino no puede basarse solamente en su memoria sino que refleja un uso repetido de sus propias cartas como modelos. Sobre las cartas *formulae* puede verse Jean Leclercq, “Le genre épistolaire au Moyen Age”, *Revue du Moyen Age Latin* 2 (1946): 69 y la bibliografía allí citada.

¹² “[...] non erubesco prius dicta rescribere, et iterare quae ante direxi”. Alcuino de York, *Epistolae*, MGH *Epistolarum* IV, ed. Ernst Düemmler (Berlín: Societas Aperiendis Fontibus, 1885), 161, 10-11.

En cuanto a las temáticas tratadas en el epistolario, no resulta fácil establecer una clasificación porque se trata justamente de *cartas* cuyo propósito no es escribir un tratado con un tema definido y claramente delimitado. Encontramos, por ejemplo, cartas de amistad que contienen párrafos acerca de temas de teología o de política. Por tanto, toda clasificación dependerá, en cierta medida, de los criterios del autor de la misma.¹³

Sin embargo, teniendo en cuenta tema, destinatario, propósito y autoría, podemos distinguir cinco categorías: cartas doctrinales o académicas, prólogos a sus libros, cartas de amistad, cartas relacionadas con sus funciones y cartas firmadas por otros personajes. En este trabajo analizaremos brevemente aquellas cartas escritas a sus amigos por motivos debidos estrictamente a esa amistad.

4. Amistad y vida espiritual

Existen 152 cartas de amistad, el grupo más grande de todo el epistolario. Arno, arzobispo de Salzburgo es el destinatario de 37 cartas; Carlomagno, 19; Paulino, patriarca de Aquilea, 7; Gisela, hermana del emperador, 7; Adalardo, abad de Corbie, 7; Aetelredo, arzobispo de Canterbury, 5; y muchos otros arzobispos, obispos, abades, sacerdotes, monjes, monjas, nobles y laicos.

Es importante notar que el número de cartas de amistad aumentan a partir del año 796, cuando Alcuino asume su cargo de abad de San Martín de Tours y deja la corte real en Aquisgrán e, inversamente, a partir de esa fecha sus cartas escritas en razón de su oficio comienzan a disminuir. Su intención era pasar sus últimos años dedicado solamente a la vida de piedad, preparándose para la muerte, por lo que deja todas las

¹³ Acerca de la clasificación de las cartas en el Medioevo puede verse Giles Constable, *Letters and letter-collections*, (Brepols: Turnhout, 1976), 20-25, y la bibliografía allí citada.

ocupaciones políticas o pastorales que podían alejarlo de este fin: “Nosotros, en verdad, como le dije a Cuculo, habiendo depuesto la carga del cuidado pastoral, sedemos tranquilos en San Martín; esperando que llegue la voz y diga: ‘Abre al que llama, sigue al que ordena, escucha al que juzga’”.¹⁴ Sin embargo, se reservará siempre el tiempo necesario para mantener el contacto y aconsejar a sus amigos.

Alcuino recibe el concepto de amistad de la tradición platónica, no directamente de los diálogos como el *Fedro*, el *Lysias* o el *Symposio*, sino a través de los padres capadocios y, especialmente, de Agustín de Hipona. Es justamente Agustín quien desarrolla el concepto de amistad que se encuentra en los escritos platónicos, trocando el *eros* por la *caritas Christi* y presentando el amor de amistad como un modo exquisito de caridad y, por tanto, como un camino de perfección¹⁵. Siguiendo esta huella, Alcuino encuentra en sus amigos la imagen de Dios y un modo de acercarse a la divinidad. Los amigos son en definitiva un medio más para alcanzar la experiencia de Dios.¹⁶

Alcuino define la amistad siguiendo a Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*¹⁷:

Por lo tanto, se dice que un amigo es como un custodio del alma, es decir, aquel que se esfuerza por mantener íntegra el alma de su amigo con toda la diligencia de la fe, para que de ninguna

¹⁴ “Nos vero, sicut dixi Cuculo, deposito onere pastoralis curae, quieti sedemus apud Sanctum Martinum; spectans, quando vox veniat: ‘Aperi pulsanti, sequere iubentem, exaudi iudicantem’”. Alcuino, *Epistolae* 233, 36-38. Véase también: Alcuino, *Epistolae* 232, 7-9; Alcuino, *Epistolae* 234, 10-11; Alcuino, *Epistolae* 235, 20-30; Alcuino, *Epistolae* 236, 4-16; Alcuino, *Epistolae* 237, 35-40.

¹⁵ Calabrese, Claudio & Junco, Ethel, “Lectura, plegaria y *cor meum* en san Agustín: Las repuestas a “quién soy” como camino hacia Dios”. *Scripta Mediaevalia*, 17-1, 2024, pp. 11–32.

¹⁶ Cfr. Adele Fiske, “Alcuin and mystical friendship”, *Studi Medievali* 2 (1961): 549-575.

¹⁷ Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004), X, 4; PL 82, 367.

manera se viole en algún lugar el sagrado derecho de la amistad”.¹⁸

La definición acentúa el carácter de amor y autodonación de un amigo hacia el otro expresado en la atención con la cual cada uno debe cuidar (*custodire*) el alma del otro. No se trata de una custodia que guarde su cuerpo de los peligros que puedan acecharlo; se trata más bien de custodiar su alma, o lo que es lo mismo, la vida virtuosa, a fin de que no peligre la consecución del bien supremo. Es decir, aun cuando la amistad sea humana, interviene un elemento sobrenatural a través de los deberes y las virtudes que los amigos deben practicar mutuamente. En última instancia, es Dios mismo quien une a los amigos en un mismo amor, en una misma mente y en una misma voluntad, aún si ellos se encuentran físicamente separados: “No sientas nada que no sea familiar de lo tuyo cuando estés conmigo; que no haya nada ajeno de lo mío, a sabiendas, cuando estés tú. Porque lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre; ni se divida por los lugares lo que está unido en las mentes. Donde hay una sola caridad, allí no hay voluntad distinta”.¹⁹

La mutua unidad de los amigos es un reflejo de la unidad trinitaria. Alcuino compara en dos oportunidades una trinidad de amigos con la Santísima Trinidad. En sus cartas, esa particular trinidad está integrada por Adalardo, Paulo y él mismo y, en los *Carmina*, por Paulino, Arno y él mismo.²⁰ Los amigos se unen de

¹⁸ “Igitur amicus dicitur quasi animi custos, id est qui animum amici sui cum omni sollicitudine fidei studet custodire integrum, quatenus nullatenus sacrum amicitiae ius alicubi violetur”. Alcuino, *Epistolae* 149, 31-31. En el *De dialectica* Alcuino da otra definición: *P. Quid est amicitia?—A. Aequalitas amicorum*. Alcuino, *De dialéctica*, PL 101, 978.

¹⁹ “Nihil non familiare in quoquam tuorum sentias apud me; nihil alienum ex meis sciens apud te. Quia quod Deus coniunxit, homo non separet; nec locis dividatur, quod mentibus coniungitur. Ubi una est caritas, ibi diversa non est voluntas”. Alcuino, *Epistolae* 186, 22-25.

²⁰ Cfr. Alcuino, *Epistolae* 176; Alcuino de York, *Carmen*, MGH *Poetae* I, ed. Ernst Düemmler (Berlín: Societas Aperiendis Fontibus, 1881), XVIII, 9-14, 240.

tal modo que están *conligati* y *conglutinati*²¹, por lo que cada uno pertenece al otro y entonces Arno es *Aquila meus* y Alcuino *tuus Albinus*; Paulino es *mi Pauline*.

Vemos entonces que para Alcuino la amistad verdadera es un camino que conduce a la santidad. Por lo tanto, no se trata solamente de una cuestión necesaria para preservar el orden social o para paliar la soledad, sino que es esencial encontrar y conservar buenos amigos pues ellos son una vía para alcanzar a Dios y, de este modo, son una riqueza invaluable e imprescindible. Escribe: “Un amigo fiel se busca durante mucho tiempo, apenas se encuentra, y es difícil de conservar; cuya dulzura supera todos los placeres del mundo. ¿Qué son las riquezas sin amigos?”²²

Esta aproximación a la amistad es común en otros autores medievales que la analizan como una extensión de la espiritualidad. Pensemos, por ejemplo, en Elredo de Rieval y su tratado *La amistad espiritual*.²³ Es desde esa perspectiva y con esa fuerza, con la que se la entiende y se la ubica en el ámbito de las relaciones sociales y políticas. De hecho, como afirma Haseldine, sin este contenido espiritual, la amistad sería una retórica vacía.²⁴ En el ámbito cristiano, por el contrario, la apreciación del desarrollo de la amistad como un aspecto de la espiritualidad es una parte integral del cuadro que debemos observar cuando nos acercamos a la temática durante esta época histórica. Por otro lado, ofrece una interesante penetración dentro de los valores sociales, y refleja importantes ideas que guían la formación de estructuras sociales e influencias políticas.

²¹ “*quo animus meus in vestram conligatus est dilectionem fratribus conglutinatus*” Alcuino, *Epistolae* 303, 13-14.

²² “*Fidelis amicus diu quaeritur, vix invenitur, difficile servatur; cujus dulcedo omnes saeculi superat iocunditatis. Quid divitiae sine amicis?*” Alcuino, *Epistolae* 167, 22-23.

²³ Cf. Elredo de Rieval, *La amistad espiritual* (Burgos: Monte Carmelo, 2012).

²⁴ Cf. Julian Haseldine, Introduction a *Friendship in Medieval Europe*, ed. Julian Haseldine (Sutton: Thrupp, 1999), 13.

5. Particularidades de las cartas de amistad de Alcuino

Es oportuno señalar en este trabajo dos particularidades muy notorias que aparecen en el epistolario de Alcuino. En primer lugar, surge la fuerza particularmente intensa de la expresión de sus afectos. Exhorta a su discípulo Dodo a abandonar la vida lujuriosa y llena de vanidades en la que se encuentra, a través en una carta que inicia con versos en los que se combinan la poesía, la tristeza e incluso el buen humor:

Do do iuxta nomen tuum tibi, tu mihi da da.
Do tibi me totum; sed tu, Dodo, mihi te da.²⁵

Este tipo de expresiones poseen connotaciones de un afecto intenso que, incluso, puede asociarse a una necesidad física de cercanía. Alcuino no teme utilizar símiles y metáforas que resultan sorprendentes:

Et utinam veniat volando Aquila (Arno) mea orare apud sanctum Martinum, ut ibi amplectar alas illius suavissimas, et teneam, quem diligit anima mea, nec dimittam eum, donec inducam illum in domum matris meae (Cant. III, 4), et osculetur me osculo oris sui (Cant. I, 1), et gaudeamus ordinata charitate invicem.²⁶

O si mihi translatio Habacuc esset concessa ad te, quam tenacibus tua colla strinxissem, o dulcissime fili, amplexibus? Nec me longitudo aestivi diei fessum efficeret, quin minus premerem pectus pectore, os ori adjungerem, donec singulos corporis artus dulcissimis oscularer salutationibus.²⁷

²⁵ “Doy, doy a ti según tu nombre; tú dame, dame a mí. Me doy a ti por completo; pero tú, Dodo, date a mí”. Alcuino, *Epistolae* 65, 24-25.

²⁶ “Y ojalá venga volando mi Águila [Arno] a orar junto a San Martín, para que allí pueda abrazar sus suavísimas alas, y sostener a quien ama mi alma, y no lo soltaré hasta que lo lleve a la casa de mi madre (Cantar 3:4), y me bese con besos de su boca (Cantar 1:1), y nos regocijemos mutuamente con un amor ordenado”. Alcuino, *Epistolae* 157, 32-35 a Arno.

²⁷ “¡Oh, si se me concediera la traslación de Habacuc hacia ti, con qué tenaces abrazos estrecharía tu cuello, oh dulcísimo hijo! Ni la longitud del día estival me haría cansarme, ni dejaría de apretar pecho contra pecho, de unir boca con boca, hasta que besara cada uno de los miembros de tu cuerpo con dulcísimos saludo”. Alcuino, *Epistolae* 193, 29-32 a Arno.

Veyrard-Cosme llama a este tipo de experiencias y de expresiones de Alcuino el “síndrome de Habacuc”.²⁸ La referencia es al pasaje bíblico (Dn. 14, 32-38) en el que se narra que habiendo sido Daniel arrojado a una fosa con leones por orden del rey babilonio, como castigo por su fe y su negativa a adorar ídolos, un ángel se apareció al profeta Habacuc, que vivía en Judea, y le ordenó llevar comida a Daniel. El ángel tomó a Habacuc por los cabellos y lo transportó milagrosamente desde Judea hasta Babilonia donde entregó los víveres a Daniel. ¿De qué modo interpretar este “síndrome”? Lo cierto es que las palabras de Alcuino se prestan para interpretaciones diversas e incluso ambiguas.

Marta Cristiani considera que se trata de una retórica particular cargada de una afectividad que, escapando a esa retórica, es verdadera y, también, pedagógica. “Es la palabra escrita, es el arte refinado de la correspondencia el que se convierte en instrumento pedagógico fundamental, cuando la comunicación directa, el intercambio personal de sentimientos y de saberes se torna imposible”.²⁹

Otros autores, como Wolfgang Edelstein, considera que se trata de una particularidad de Alcuino a la que denomina “die affektive Intensität”.³⁰ Adele Fiske, en cambio, afirma que este tipo de expresiones de ternura no son originales en su forma, ni tampoco privadas de exageraciones retóricas, aunque sí muy personales.³¹ Donald Bullough presenta una interpretación menos sofisticada. Para él, “la amistad está aquí combinada con un lenguaje colorido, lleno de emoción, y expresado por un

²⁸ Veyrard-Cosme, *Les motifs épistolaire*, 194.

²⁹ Cristiani, *Le vocabulaire*, 18.

³⁰ Cf. Wolfgang Edelstein, *Eruditio und sapientia Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit* (Rombach: Freiburg: , 1965), 46.

³¹ Fiske, *Alcuin and mystica*, 574.

vocabulario de contacto físico que es casi imposible no describir como sensual o erótico”.³²

Más allá de cuál sea la interpretación más acertada, lo cierto es que estamos frente a expresiones que no son desusadas y que se inscriben dentro del estilo epistolar de su autor que se observa a lo largo de toda su correspondencia. Y, además —y esto es lo que nos interesa—, demuestran la fuerza y la profundidad de los lazos afectivos que él había establecido con sus amigos, en este caso con Arno, que había sido su estudiante, y el dolor que le producía su ausencia prolongada en el tiempo.

La segunda de las particularidades que me interesaría destacar es que algunas de las cartas de amistad de Alcuino expresan su característico sentido del humor, algo propio de la relación amical, y que él no duda en poner por escrito. En una carta llama a Teodulfo, arzobispo de Orleans, el “padre de los viñedos” (*Pontifici magno et patri vinearum...*), comenta una serie de referencias bíblicas al vino de un modo gracioso y termina pidiéndole sutilmente a Teodulfo, a través de una serie de citas bíblicas, que le envíe un buen vino:

Y esto debe observarse: que no se eche vino nuevo en odres viejos. “Y nadie que bebe el añejo quiere luego el nuevo, porque dice: El añejo es mejor” (Lucas 5:37,39). Bienaventurado el que habla al oído que escucha (Eclesiástico 25:12). ¡Adiós en paz, queridísimo hermano!³³

Al pedirle en préstamo algunos libros a Ricbodo, arzobispo de Tréveris, le aclara que conoce que tiene una amplia mano para

³² Bullough, *Alcuin*, 113.

³³ “Et hoc servandum est, ne mittatur vinum novum in utres veteres. ‘Et nemo bibens vetus, statim vult novum; dicit enim: Vetus melius est’ (Lc. 37. 39). Beatus, qui loquitur in aurem audientem (Eccl. 25, 12). Valeto in pace, carissime frater!”. Alcuino, *Epistolae* 192, 18-20.

recibir pero muy estrecha para dar: “Pero según veo, tienes la mano extendida para recibir y cerrada para dar”.³⁴

6. Una mirada sistemática

Luego de una primera aproximación descriptiva al concepto de amistad que encontramos en el epistolario de Alcuino, veamos ahora una aproximación sistemática, preguntándonos en primer lugar quiénes son los amigos del autor. En este sentido, puede observar que el círculo de amigos es amplio. La amistad no está limitada ni por cuestiones jerárquicas —Alcuino es amigo de obispos, de laicos, de abades y de simples monjes— y tampoco con respecto al género, pues tiene tanto amigos varones como mujeres. Por otro lado, los autores de este periodo llaman amigos no solamente a aquellos que se encuentran en su círculo íntimo sino también a quienes están fuera de él. Lupo de Ferrières, por ejemplo, llama al obispo Odo de Corbie “el primero de todos mis amigos” aunque sigue dirigiéndose a él con el *vos* formal en vez del *tu* familiar.³⁵

En cuanto al concepto mismo de amigo, se observa en las cartas que *amicus* es utilizado en dos sentidos: normalmente en un contexto familiar, y casi como un sinónimo de “hermano”, y, por otro lado, con una connotación espiritual, relacionado con la caridad cristiana. Alcuino agradece a Dios por haberle dado la gran amistad que goza con Gisela, abadesa de Chelles, amistad que muchas veces no se da ni siquiera entre los miembros de una misma familia.³⁶ Y el agradecimiento surge porque la amistad es una necesidad. Algunos años antes, Eangyth, una abadesa anglosajona, le escribía a San Bonifacio: “Todo hombre que siente

³⁴ “Sed ut video porrectam habes manum ad accipiendum et collectam ad dandum”. Alcuino, *Epistolae* 191, 18-19.

³⁵ Cf. Lupo de Ferrières, *Epistolae*, ed. Peter K. Marshal (Leipzig: Bibliotheca Teubneriana, 1984), 106.

³⁶ Alcuino, *Epistolae* 216, 32.

su propia debilidad y desconfía de su propio consejo, busca un amigo”.³⁷ Y continúa la monja afirmando que un amigo es alguien en que se puede confiar más que en uno mismo y el que considera las necesidades del amigo como propias y que, por lo tanto, siente compasión, brinda consuelo y anima el espíritu. Pareciera entonces, que la amistad es capaz de superar incluso los lazos de sangre que establece la relación familiar.

Este tipo de amistad en cuya descripción se unen Eangyth y Alcuino es difícil de conseguir. Y es por ese motivo que ambos citan más de una vez las famosas palabras que San Jerónimo escribió a Rufino: “Al amigo se lo busca con frecuencia, se lo encuentra raras veces y es muy difícil de conservar”.³⁸ Y por eso, escribe Alcuino a una madre que ha perdido a su hijo, “hay muchos amigos en la prosperidad, pero pocos en la aflicción, y mientras más queridos, más escasos”.³⁹ Y por eso mismo también, no todos los amigos gozan de la misma cercanía. Cuando Iterico de Tours está en su lecho de muerte, Alcuino le escribe: “Sé que, después de ti, nunca volveré a tener un amigo como tú. Pero prefiero tenerte como amigo más bien en un lugar permanente que en uno transitorio, y gozarte más bien como un intercesor ante Dios que como un generoso facilitador en el mundo”.⁴⁰ Y la perdurabilidad de la amistad más allá de la muerte también aparece en una carta a Eanbaldo, arzobispo de York: “El que

³⁷ Omnis homo in sua causa deficiens et in suis consiliis diffidens querit sibi amicum fidelem”. Bonifacio, *Epistolae*, MGH *Epistolae* I, ed. Michael Tangl (Berlín: Societas Aperiendis Fontibus, 1895); 14, p. 24.

³⁸ Jerónimo de Estridón, *Epistolae*, parte I, *Epistolae* I-LXX, ed. Isidor Hilberg, CSEL 54 (Viena: F. Tempsky, 1910), ep. 3, p. 18, 13.

³⁹ “Multi sunt in prosperitate amici, in adversitate rari; et eo cariores, quo rariores”. Alcuino, *Epistolae* 106, 32.

⁴⁰ “Scio me post te in loco tuo talem non habere amicum. Sed magis te velim amicum in honore permanente quam pereunte, et intercessore apud Deum gaudere quam largitore in seculo.”. Alcuino, *Epistolae* 52, 21-ss.

primero deje este mundo, debe saber que deja un amigo aquí abajo”.⁴¹

Otro de los elementos que podemos preguntarnos es qué se encuentra en el corazón de la amistad. Alcuino no tiene dudas al respecto: es la *fidelitas*. De hecho, con mucha frecuencia Alcuino habla de *fidelis amicus*.⁴² Y le explica a una monja, probablemente su amiga Gundrada: “Incluso toda amistad que suele mantenerse entre los hombres, sin duda es vana o más bien nula sin la fidelidad”.⁴³ Y esta mutua fidelidad provoca que la amistad, necesariamente, exija confianza entre los amigos. Le escribe a uno de sus alumnos que, luego de un desacuerdo, lo había abandonado y planeaba hacer pública en la corte la *dissensio* con el maestro: “¿Qué podemos esperar de la amistad de aquellos que no pudieron mantener la fidelidad o la concordia entre ellos mismos?”.⁴⁴ Del mismo modo, la amistad exige la obligación de ser honesto y sincero: “Una amistad que puede ser abandonada, nunca fue verdadera”, le escribe al rey Etelredo de Nortumbria.⁴⁵ La amistad se entrecruza con sentimientos tales como el amor y la piedad, lo cual se traduce en la *benignitas* o bondad y generosidad de uno hacia el otro: “Que tus manos sean generosas con los pobres y bondadosas con los amigos”, le escribe a un obispo.⁴⁶

⁴¹ “Ut , qui prius transierit a saeculo, amicum sibi sentiat reliquisse in saculo”. Alcuino, *Epistolae*. 44, 5-ss.

⁴² Por ejemplo: “fidei amico”, Alcuino, *Epistolae* 11, 6; “fidelissimus amicum”, Alcuino, *Epistolae* 101, 4; “fidelis in amicos”, Alcuino, *Epistolae* 119, 18; “sanctissime pater et fidelissime amice”, Alcuino, *Epistolae* 151, 17; “in fide amicus salutem”, Alcuino, *Epistolae* 173, 7.

⁴³ “Etiam et omnis amicitia, quae inter homines custodiri solet, sine fide procul dubio inanis est vel magis nulla”. Alcuino, *Epistolae* 204, 2-ss.

⁴⁴ “Quid nos sperare debemus de illorum amicitia, qui nec innter se ipsos fidem vel concordiam servare potuerunt?”. Alcuino, *Epistolae* 58, 13-ss.

⁴⁵ “Quia amicia, quae deseriri potest, numquam vera fuit”. Alcuino, *Epistolae* 18, 21.

⁴⁶ “Sit tua manus pauperibus larga, amicis benigna”. Alcuino, *Epistolae* 40, 26.

Una objeción que podría hacerse es que estas expresiones no son más que recursos retóricos y que no producían ningún efecto concreto. Sin embargo, Alcuino es claro en señalar las conductas que necesariamente deben guardar los amigos entre sí: “Un amigo que sigue la fortuna y observa el tiempo, que cambia según la calidad del lugar, nunca fue verdadero”.⁴⁷ Es decir, el amigo que es inconstante y oportunista, cambiando su comportamiento y lealtad según las circunstancias, nunca fue un amigo verdadero.⁴⁸

En conclusión, el análisis del epistolario de Alcuino de York nos ofrece una visión profunda y multifacética de la concepción de la amistad en la Alta Edad Media, particularmente en el contexto del Renacimiento Carolingio. A través de sus cartas, Alcuino revela una comprensión de la amistad que trasciende lo meramente emocional o social, elevándola a un plano espiritual y convirtiéndola en necesaria para la salvación. Para él, la verdadera amistad no es simplemente un vínculo afectivo, sino un camino hacia la santidad y un medio para acercarse a Dios. Esta concepción se alinea con la tradición patristica, especialmente con el pensamiento de San Agustín.

La fidelidad (*fidelitas*) emerge como el elemento central en la concepción de la amistad de Alcuino: sin fidelidad, la amistad es vana o inexistente, e implica confianza mutua, honestidad y sinceridad entre los amigos. Por eso mismo, la verdadera amistad es cosa rara, por lo que es necesario cultivarla y preservarla con cuidado.

En resumen, el epistolario de Alcuino nos presenta una concepción de la amistad que es a la vez profundamente

⁴⁷ “Amicus, qui fortunam sequitur, et tempus observat, qui iuxta loci qualitatem mutatur, numquam verus fuit”. Alcuino, *Epistolae* 39, 8-ss.

⁴⁸ Sobre este tema puede consultarse a Hans-Werner Goetz, “The Concept of Friendship in Letters”, en, *Friendship in Medieval Europe*, ed. Julian Haseldine (Sutton: Thrupp, 1999), 230-254.

espiritual y eminentemente práctica. Para Alcuino, la amistad es un vínculo sagrado, un camino hacia la virtud y la santidad, y una fuente de consuelo y alegría en la vida terrenal. Su visión de la amistad, arraigada en la tradición cristiana pero expresada con una intensidad personal notable, ofrece una perspectiva valiosa sobre las relaciones humanas en el contexto de la Alta Edad Media. Esta concepción no solo ilumina el entendimiento de las dinámicas sociales y espirituales de la época, sino que también invita a reflexionar sobre el significado y el valor de la amistad en nuestros propios tiempos.

Referencias bibliográficas

- Alcuino de York. *Epistolae*. MGH *Epistolarum* IV, *Karolini Aevi* II. Editado por Ernst Dümmmler. Berlín: Societas Aperiendis Fontibus, 1895. 18-481.
- Alcuino de York. *Lettres*. Editado por Christiane Veyrard-Cosme. Sources chrétiennes 597. Paris: Cerf, 2018.
- Alcuino, *De dialéctica*, PL 101, 949-975.
- Bullough, Donald A. *Alcuin: Achievement and Reputation*. Leiden: Brill, 2004.
- Calabrese, Claudio & Junco, Ethel. "Lectura, plegaria y *cor meum* en san Agustín: Las repuestas a "quién soy" como camino hacia Dios". *Scripta Mediaevalia*, 17-1, 2024, pp. 11-32.
- Constable, Giles. *Letters and letter-collections*. Turnhout: Brepols, 1976.
- Conybeare, Catherine. *Paulinus Noster: Self and Symbols in the Letters of Paulinus of Nola*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Cristiani, Marta. "Le vocabulaire de l'enseignement dans la correspondance d'Alcuin". En *Vocabulaire des écoles et des méthodes d'enseignement au moyen âge*. editado por Olga Weijers, 13-32. Turnhout: Brepols, 1992.
- Duchesne, Franz, ed. *Historiae francorum scriptores coetanei*. Vol. II. Paris: Sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1636.
- Edelstein, Wolfgang. *Eruditio und sapientia Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit*. Rombach: Freiburg: , 1965.
- Elredo de Rieval. *La amistad espiritual*. Burgos: Monte Carmelo, 2012.
- Fabre, Pierre. *Saint Paulin de Nole et l'amitié Chrétienne*. E. de Boccard, 1949.
- Fiske, Adele. "Alcuin and mystical friendship". *Studi Medievali* 2 (1961): 549-575.
- Garrison, Mary. "Les Correspondants d'Alcuin". *Annales de Bretagne et Des Pays de l'Ouest* 111, núm. 3 (2004): 219-331.

- Hans-Werner, Goetz. "The Concept of Friendship in Letters". En *Friendship in Medieval Europe*, editado por Julian Haseldine, 230-254. Sutton: Thrupp, 1999.
- Haseldine, Julian. *Friendship in Medieval Europe*. Editado por Julian Haseldine. Sutton: Thrupp, 1999.
- Isidoro de Sevilla. *Etimologías*. PL 82. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- Jerónimo de Estridón. *Epistolae*. Parte I. Epistulae I-LXX. Editado por Isidor Hilberg. CSEL 54. Viena, F. Tempsky, 1910.
- Leclercq, Jean. "Le genre épistolaire au Moyen Age". *Revue du Moyen Age Latin* 2 (1946): 55-72.
- Lupo de Ferrières. *Epistolae*. Editado por Peter K. Marshal. Leipzig: Bibliotheca Teubneriana, 1984.
- Page, Ralph B. "The letters of Alcuin". Tesis doctoral. Columbia University, 1909.
- Paulino de Nola. *Epistulae. Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani opera*. Editada por G. von Hertel. CSEL XXIX. Viena, Pragae et Vindobonae, 1894.
- Paulino de Nola. *Selections from the Poems of Paulinus of Nola. Including the Correspondence with Ausonius*. Editado por Alex Dressler. Abingdon, Routledge, 2023.
- Peretó Rivas, Rubén. "Elementos de filosofía en el epistolario de Alcuino de York". *Patristica & Mediaevalia* 23 (2002): 4-15.
- Platón. *Banquete*. Traducido por Marcos Martínez Hernández. Madrid: Gredos, 2014.
- Sturgeon, Thomas G. "The letters of Alcuin. Part I. The Aachen Period (782-796)". Tesis doctoral. Harvard University, 1953.
- Trout, Dennis E. *Paulinus of Nola: Life, Letters, and Poems*. California: University of California press, 1999.
- Veyrard-Cosme, Christiane. "Les motifs épistolaires dans la correspondance d'Alcuin". *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* 111, núm 3 (2004): 193-205.
- Wallach, Luitpold. *Alcuin and Charlemagne. Studies in Carolingian History and Literature*. Ithaca: Cornell University Press, 1959.

El autor

Rubén Peretó Rivas es Doctor en Filosofía por la Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino de Roma (Italia) y diplomado con el Diploma Europeo de Estudios Medievales otorgado por la FIDEM (Bélgica). Se desempeña como Profesor Titular de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de Cuyo e Investigador Principal del CONICET (Argentina).



Algunas consideraciones acerca de la experiencia psicológica del tiempo en la amistad según Tomás de Aquino¹

Some Considerations on the Psychological Experience of Time in Friendship According to Thomas Aquinas

Hernán Muszalski

 <https://orcid.org/0000-0001-7031-6957>

Universidad Finis Terrae
Chile
gmszalski@uft.edu

Sumario

1. Introducción
2. La amistad y el tiempo en Aristóteles
3. Tiempo de las cosas, tiempo del hombre y eternidad
4. Mero devenir como anulación de la amistad
5. Amistad verdadera y eternidad
6. Conclusión

Resumen: Para Tomás de Aquino la finalidad del hombre consiste en la completa actualización de sus potencialidades, que va alcanzando en esta vida de manera progresiva a medida en que va afirmándose más y más en la plenitud del acto de ser. Por otra parte, el Aquinate entiende la eternidad no en el sentido de una vida interminable sino, más bien, como una vida que carece de sucesión de temporal y que, por lo mismo, posee actualidad plena. En cuanto lo ordenan a ella, las amistades

¹ Este artículo recibió apoyo económico de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID), a través del proyecto FONDECYT Postdoctorado n°3240294.

fundadas en la virtud ponen al hombre en contacto con esa perfección última, produciéndole, en alguna medida, una experiencia psicológica de ausencia de sucesión cuando gozan de la compañía del amigo. El hombre incontinente, que obra de acuerdo con el movimiento incesante de sus pasiones y que posee su sensibilidad embotada por la sucesión de imágenes, en cambio, con frecuencia establece amistades fundadas sobre el mero placer o la utilidad. En la medida en que se cierran a la verdadera amistad, esas amistades, muy comunes en nuestra época, le producen al hombre más sufrimiento que placer, en especial porque lo mantienen sujeto al deseo ininterrumpido de bienes que nunca terminan por colmarlo, sumergiéndolo, en cierto modo, en el devenir de las cosas materiales.

Palabras clave: amistad, eternidad, tiempo, Tomás de Aquino, percepción

Abstract: For Thomas Aquinas, man's goal is the complete actualization of his potentialities, which he achieves in this life in a progressive manner as he affirms himself more and more in the plenitude of the act of being. On the other hand, Aquinas understands eternity not in the sense of an endless life but, rather, as a life that lacks temporal succession and, moreover, that possesses full actuality. Friendships founded on virtue put man in contact with this ultimate perfection because they order it to it, producing in him, to a certain extent, a psychological experience of absence of succession when he enjoys the company of a friend. The incontinent man, who acts according to the incessant movement of his passions and whose sensitivity is dulled by the succession of images, on the other hand, frequently establishes friendships founded on mere pleasure or utility. Because they are closed to true friendship, these relationships, very common in our time, cause man more suffering than pleasure, especially because they keep him subject to the uninterrupted desire for goods that never end up satisfying him, immersing him, in a certain way, in the becoming of material things.

Keywords: friendship, eternity, time, Thomas Aquinas, perception

1. Introducción

En su *Ética a Nicómaco* Aristóteles se refiere con frecuencia a la cuestión de la duración de las relaciones de amistad. El Estagirita

distingue las amistades duraderas de las efímeras basándose en el grado de unión entre los amigos de acuerdo con la conocida triple distinción de bienes. Para él, las amistades según la utilidad o el placer son inestables y terminan con facilidad una vez que cesa la posesión del bien que las fundaba. Por el contrario, las amistades según la virtud suelen ser duraderas, sobre todo si se han cultivado desde la juventud, en la medida en que se fundamentan en un tipo de bien estable y difícilmente removible.

Tomás de Aquino, por su parte, continúa el análisis aristotélico de la relación entre disposición afectiva y duración temporal, aunque desarrollándola de un modo original por la inserción de la temática de la amistad en la doctrina teológica del amor de caridad. Para él no solamente la amistad con Dios se caracteriza por ser eterna, sino que también lo es, de algún modo, la amistad con todos aquellos que, poseedores de la gracia santificante, están unidos a Dios por el amor. El Aquinate entiende que el vínculo inamovible de la caridad es capaz de establecer amistades que no solamente son duraderas, sino que, de alguna manera, se encuentran fuera del tiempo, concebido este únicamente como duración o sucesión de acontecimientos.

Santo Tomás elabora su doctrina sobre la amistad atendiendo, como lo había hecho Aristóteles, a la relación entre afectividad y duración. Con todo, resulta interesante el hecho de que su lectura profunda de la Sagrada Escritura y de los Padres le permite concebir un modo de comunicación de bienes y de relación entre los amigos que parece exceder los límites de la naturaleza humana. En la amistad por caridad los amigos se aman con sentimientos semejantes a los de Cristo y, por lo tanto, con una fidelidad que no solamente no depende del movimiento de las pasiones, sino que no depende, en cierto sentido, en modo absoluto de las circunstancias cambiantes de la realidad material. Para el pensador medieval la amistad de caridad es un vínculo no determinado por el espacio y la duración, que rigen las cosas

físicas, sino más bien la relación propia de aquellos que, informados por la misma vida de Dios, se aman mutuamente con un afecto sobrenatural.

En las últimas décadas han aparecido valiosos e importantes estudios centrados en la obra de Tomás de Aquino acerca de esta relación entre el aspecto temporal de la amistad con el vínculo afectivo que ella entraña y las disposiciones apetitivas del amigo.² Nos parece, sin embargo, que aún está pendiente una indagación más detenida acerca del modo en que la duración y la permanencia son percibidos en la amistad en sus diversas modalidades, que tenga en cuenta tanto la doctrina psicológica de Santo Tomás acerca de las facultades de conocimiento humanas y del influjo que sobre ellas ejercen los movimientos afectivos, cuanto la apertura metafísica del hombre a la plenitud, esto es, al ser en su máxima actualidad. Dicho más claramente, creemos necesaria una investigación acerca del modo en que la dimensión temporal se manifiesta en la psicología del amigo, especialmente atendiendo a los distintos tipos de amistad que Aristóteles

² Entre los estudios más importantes de las últimas décadas es necesario mencionar los siguientes: Joseph Bobik, “Aquinas on *communicatio*, the foundation of friendship and *caritas*”, *The modern schoolman* 64, n°1 (1986): 1-18; L. Gregory Jones, “The theological transformation of Aristotelian friendship in the thought of St. Thomas Aquinas”, *The new Scholasticism* 61 (1987): 373-399; Jonathan Jacobs, “Friendship, self-love and knowledge”, *American Catholic philosophical quarterly* 66, n°1 (1992): 21-37; Walter Principe, “Loving friendship according to Thomas Aquinas”, en *The nature and pursuit of love. The philosophy of Irving Singer*, ed. David Goicoechea (Nueva York: Prometheus Books, 1995), 128-141; David Gallagher, “Desire for beatitude and love of friendship in Thomas Aquinas”, *Mediaeval studies* 58 (1996): 1-47; James B. Murphy, “Virtue and the good of friendship”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 71 (1997): 189-201; Andrea Di Maio, *Il concetto di comunicazione: Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di “communicare”*, *Analecta gregoriana* 274, Serie philosophiae, sectio A n°15 (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998); Daniel Schwartz, *Aquinas on friendship* (Oxford: Clarendon press, 2007); Kevin Flannery, “Can an Aristotelian consider himself a friend of God?”, en *Virtue’s end: God in moral philosophy of Aristotle and Aquinas*, eds. Fulvio Di Blasi, Joshua Hochschild y Jeffrey Langan (South Bend: St. Augustine’s Press, 2008); James McEvoy, “The others as oneself: friendship and love in the thought of St. Thomas Aquinas”, en *Thomas Aquinas: approaches to truth. The Aquinas lectures at Maynooth, 1996-2001*, eds. James McEvoy y Michael Dunne (Dublin: Four Courts Press, 2008), 16-37; Ajith Wellington y Richard Wolak, *Friendship, the most desirable of all goods: Thomas Aquinas on charity as friendship* (Colombo: Centre of Society and Religion, 2013).

presenta en su *Ética a Nicómaco* y, sobre todo, a la amistad de caridad tal como la trata santo Tomás en su *Suma de Teología*.

Nos proponemos, en primer lugar, evidenciar en estos tipos de amistad los rasgos característicos de la psicología del amigo, es decir, el modo en que el amigo percibe al amigo y a los bienes que a él se refieren en conexión con el orden afectivo. En segundo lugar, pretendemos fundar estas consideraciones de orden existencial en algunos principios metafísicos relativos a la naturaleza del tiempo y la eternidad pertenecientes, en especial, a la obra de Tomás de Aquino, que en gran medida se encuentran en autores anteriores, especialmente en la obra de san Agustín. Para ello, estableceremos el tipo de bien al cual se refiere cada tipo de amistad, buscando fundar la estabilidad psicológica del amigo virtuoso en una comprensión de la eternidad como acto que excluye la posibilidad de toda sucesión temporal. A lo largo de nuestro análisis procuraremos realizar algunas breves consideraciones de orden práctico en el contexto de la cultura posmoderna.

2. La amistad y el tiempo en Aristóteles

En un pasaje bastante conocido del libro octavo de su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles observa que “sin amigos, nadie querría vivir, aun viéndose saciados todos los demás bienes”.³ Para el Estagirita, en ausencia de amigos el hombre se encuentra en tensión, en una situación de tristeza tan desesperante que, incluso, lleva a quitar el deseo de permanecer en la vida. Aquel que no tiene amigos está triste, es decir, sin la posibilidad de poseer aquello que es su bien, aquello que lo completa. En contrapartida, en posesión de amigos el hombre goza, lo cual es

³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1155a 5. En todas nuestras citas de Aristóteles seguiremos la clásica numeración de Immanuelis Bekkeri, ed., *Aristoteles Graece ex Recensione* (Berlín: Academia Regia Borussica, 1831). Por otro lado, de los textos de Aristóteles ofreceremos siempre una traducción propia al español directa del original griego, aunque teniendo presente la traducción de las ediciones de Oxford.

contrario a la tristeza, precisamente por poseer actualmente el bien que deseaba.

En la medida en que la amistad verdadera es, para el Estagirita, la amistad de los virtuosos, el bien que produce el gozo pleno es el bien verdaderamente proporcionado a la naturaleza humana. El hombre virtuoso se encuentra con sus amigos igualmente virtuosos, por decir así, en *su lugar*, es decir, en aquello que le es propio y a lo cual tiende por naturaleza. Se halla en paz porque no hay diques que contengan la difusividad de su bien propio, y por ello, refiriéndose al amigo por la virtud, expresa Aristóteles: “¿De qué le serviría verse llenos de bienes, si se le priva de la posibilidad de hacer el bien que se practica con los amigos y que es, entonces, especialmente laudable”⁴? El bien tiende a difundirse por naturaleza, lo cual ocurre especialmente en la amistad virtuosa, y su consecuencia natural en el caso de los amigos verdaderos es la alegría.

Aristóteles hace, además, una observación muy interesante. En las situaciones en las cuales el hombre se encuentra desposeído de algún bien que desea, busca el reposo en los amigos, que son “el único refugio en la pobreza y en las demás desgracias”.⁵ Esto se refiere especialmente a la amistad según la virtud: la amistad verdadera produce la paz en medio de las tribulaciones porque implica encontrarse con el bien que el hombre naturalmente anhela. Pero no produce una paz entendida como mera pasividad, como un simple estado de quietud, sino más bien una paz dinámica, “que estimula a las acciones bellas y honestas a aquellos que se encuentran en la plenitud de la vida”.⁶ Plenitud que hay que entender no solamente desde el punto de vista de la edad, sino principalmente aquella plenitud que, de acuerdo a la mentalidad griega, alcanza quien posee perfectamente las

⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1155a 8-9.

⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1155a 11-12.

⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1155a 14-15.

virtudes naturales y que, por lo mismo, se basta a sí mismo y no necesita de bienes ulteriores. El amigo es un reposo para el amigo porque aquietta su anhelo por poseer bienes, anhelo que produce la intranquilidad. Con todo, la posesión gozosa del bien que es el amigo engendra un movimiento afectivo, distinto del movimiento de deseo de aquello que no se posee, que se fundamenta, por decir así, en la misma posesión del bien verdadero.

En las demás especies de amistad no hay reposo pleno del apetito y, por lo mismo, desde el punto de vista afectivo se trata de amistades inestables, que cesan cuando desaparece el bien que las fundaba. En ellas, aun cuando los amigos experimenten agrado en la posesión de un bien, siempre hay incluido un sentimiento de tensión. En el caso de las amistades por la utilidad, los amigos “no se aman por sí mismos, sino por la esperanza de conseguir uno del otro alguna ventaja”.⁷ La esperanza, dirá luego Santo Tomás, es la pasión que surge por la consideración del bien ausente,⁸ aunque posible de ser alcanzado con esfuerzo. En la amistad según el bien útil no hay reposo en el bien porque su consecución requiere lucha, excepto en aquellos breves momentos en que se disfruta de la utilidad. Las energías están puestas en conseguir el bien útil y no en gozar del bien poseído. La utilidad como tal es, en efecto, algo inestable pues depende de las circunstancias concretas: a veces es útil una cosa, otras veces, otra.

Algo similar hay que decir del bien placentero, que es, por definición, un bien no absolutamente proporcionado a la naturaleza humana. Considerado como tal, el hombre no se encuentra en su sitio cuando entabla una relación de amistad fundada sobre el mero placer, aunque subjetivamente pueda considerar en algún momento ese bien como óptimo. Aristóteles hace una aguda observación con respecto a las amistades según

⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1156a 10-12.

⁸ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 40, a. 1.

el placer, las cuales, según él, son propias de los jóvenes. En la medida en que estos se encuentran sujetos a la pasión —que es, por definición, un movimiento pasajero—, buscan siempre “el placer del momento”.⁹ De allí que hagan y deshagan fácilmente las relaciones, en tanto su centro de interés se va mudando a través del tiempo:

Su amistad cambia al mismo tiempo que el objeto agradable y el cambio de esta clase de placer es rápido. Los jóvenes son, asimismo, amorosos, pues la disposición amorosa está sujeta a la pasión y va guiada por el placer. De ahí su prontitud para amarse y dejarse de amar que, a menudo, a lo largo de un mismo día, los precipita de un sentimiento a otro.¹⁰

Se puede afirmar, entonces, que para el Estagirita existe un vínculo directo entre el devenir de los cambios afectivos y la relatividad del bien no proporcionado con la naturaleza humana, sobre el cual se funda esa relación. La amistad verdadera entraña un vínculo permanente en la medida en que el bien sobre la cual se funda no es meramente relativo al movimiento afectivo del que lo experimenta, sino en un bien en sí mismo y que no se agota en su relación con el amante: “Su amistad dura mientras ellos son buenos y la virtud es una disposición estable. (...) Una amistad así no puede dejar de ser duradera”.¹¹

3. Tiempo de las cosas, tiempo del hombre y eternidad

Es patrimonio de la sabiduría cristiana de todos los tiempos la afirmación de que el hombre ha sido creado para el Ser absoluto. Hasta tanto el hombre no se encuentre con ese Bien se sentirá intranquilo, tal como expresa san Agustín en un conocido pasaje del comienzo de sus *Confesiones*: “Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”.¹² La apertura infinita de la inteligencia y la voluntad humanas reclaman un

⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1156a 33.

¹⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1156a 35-1156b 4.

¹¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1156b 12-13; 19.

¹² Agustín de Hipona, *Confesiones*, Obras completas de San Agustín, Vol. II (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969), 73.

objeto infinito, pues de otro modo el hombre queda frustrado en sus aspiraciones.

Para los fines del presente estudio conviene advertir desde ahora que decir que el hombre está hecho para el Ser absoluto equivale a afirmar que ha sido creado para participar de la eternidad. Se trata de una afirmación cuya justificación aparece manifiesta cuando se concibe a la eternidad como plenitud de ser, tal como han hecho los grandes autores de la tradición filosófica occidental. Se puede sostener que fue Platón quien dio inicio a la reflexión filosófica acerca del tiempo y la eternidad, especialmente a partir de la meditación al respecto que aparece en su *Timeo*. En esa obra expresa que el ser eterno “es siempre idéntico e inmutable” y, por lo tanto,

no ha de envejecer ni volverse más joven en el tiempo, ni corresponde que haya sido generado, no esté generado ahora, ni lo sea en el futuro, ni en absoluto nada de cuanto la adhiere a los que se mueven en lo sensible.¹³

En el mismo sentido Tomás de Aquino señalará muchos siglos más tarde que la eternidad “no tiene extensión anterior y posterior como el tiempo, sino que es la totalidad (del ser) simultánea”.¹⁴ Para esta tradición platónico-cristiana, del hecho de que el bien absoluto y eterno sea el ser total reunido se sigue que repugne a la razón de sucesión. Aquello que deviene es, en efecto, algo que antes no era, o bien algo que deja de ser aquello que era. Pero el ser eterno es el ser perfecto y, por lo tanto, no proviene del no ser, de algo que no era, ni tampoco es capaz de corromperse. La eternidad entendida en este sentido, por tanto, no es sucesión infinita de acontecimientos sino, más bien, la ausencia de sucesión. Por ello Boecio, fuertemente imbuido del platonismo cristiano de los primeros siglos de nuestra era,

¹³ Platón, *Timeo*, 38a. Aquí seguimos la edición en castellano de editorial Gredos. Platón, *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias, Cartas* (Madrid: Gredos, Madrid, 2007), 176-177.

¹⁴ Tomás de Aquino, *In Physic.*, lib. 8 l. 2 n. 20: “Aeternitas Dei, quae non habet extensionem aut prius et posterius, sicut tempus, sed est tota simul”. Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 10, a. 4.

sostuvo que la eternidad consiste en “la posesión simultánea y perfecta de la vida interminable”.¹⁵ No es interminable porque no termina nunca, sino, más bien, porque nunca empezó. Dicho de otro modo, se trata de un tipo de existencia o de vida que está “fuera de términos”, a saber, que no tiene principio ni fin, sino que, más bien, está sobre el devenir que es propio del tiempo del mundo físico.¹⁶ Si quisiéramos ponerlo en palabras de Aristóteles deberíamos afirmar que, desde este punto de vista, la eternidad consiste en el acto puro de ser sin mezcla de potencia. Cuando se afirma que el hombre por naturaleza está hecho para la eternidad, se está diciendo que está hecho para el acto en su plenitud máxima.

El devenir, por su parte, entraña imperfección en la medida en que es paso de la potencia al acto; considerado *en cuanto tal* es pura actualización sucesiva, movimiento hacia la forma que no descansa. El reposo se alcanza en el término final, pero entonces ya no hay movimiento ni, por tanto, lugar para la potencia. De allí que el devenir, de suyo, implique siempre un dejar de ser algo para ser otra cosa o, dicho de otra manera, una anulación de lo

¹⁵ Boecio, *La consolación de la filosofía*, lib. V, prosa 6, nn. 8-9. La traducción es nuestra de Anicii Manlii Severini Boethii, *Philosophiae Consolatio*, Corpus Christianorum, Series latina XCIV: Anicii Manlii Severini Boethii Opera, pars 1, editado por Ludovicus Bieler (Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1962), 101: “Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio”.

¹⁶ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 10, a. 1, c.: “In omni eo quod movetur est accipere aliquod principium et aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest. Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo, ex hoc quod id quod est in aeternitate, est interminabile, idest principio et fine carens (ut terminus ad utrumque referatur). Secundo, per hoc quod ipsa aeternitas successionem caret, tota simul existens”. Este segundo aspecto es, en realidad, aquello que distingue esencialmente a la eternidad del tiempo. La ausencia de términos entraña una diferencia accidental. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 10, a. 4, c.: “Manifestum est tempus et aeternitatem non esse idem. Sed huius diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quod aeternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed haec est differentia per accidens, et non per se. Quia dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit, secundum positionem eorum qui motum caeli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter aeternitatem et tempus, ut dicit Boetius in libro de Consolat., ex hoc quod aeternitas est tota simul, quod tempori non convenit, quia aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus”.

anterior para conquistar una nueva forma. Su actualidad, por lo tanto, resulta débil en la medida en que el movimiento “hacia adelante” requiere que cada una de esas formas ganadas sea negada, como expresa san Agustín: “En este tiempo, todo día viene para no ser, como toda hora, todo mes, todo año; nada de ellos perdura: antes de que venga, será; luego de venido, ya no será”.¹⁷ Esta constatación acerca de la naturaleza del devenir no pretende negar la estabilidad del ser en el mundo material, sujeto al movimiento. Con todo, si se atiende al problema desde un punto de vista estrictamente temporal, corresponde decir que aquello que hay de actual en la realidad material es muy poco en relación con lo que ha sido y con relación con lo que será.¹⁸

Ahora bien, la cuestión de la estabilidad y actualidad de la realidad material adquiere una nueva luz cuando se la considera en relación con el alma humana. Según Santo Tomás, todas las cosas participan en mayor o en menor medida de la eternidad en la medida en que se encuentran más o menos sumergidas en el devenir.¹⁹ Es un hecho que el hombre no puede detener el curso de los acontecimientos; no obstante, puede, por decir así, “conectarse” con la estabilidad plena, esto es, con aquello que no está sujeto a la sucesión sino fuera de ella, aun cuando se encuentre en medio de las cosas materiales. Esta conexión la puede establecer, precisamente, por el hecho de ser hombre, es decir, porque él mismo no es únicamente materia sujeta al

¹⁷ Agustín de Hipona, *Comentario a los Salmos*, 101, verso 25, nn. 17-19. Traducción propia de Agustín de Hipona, *Enarrationes in Psalmos CI-CL*, Corpus Christianorum, series latina XL: Aurelii Augustini Opera, pars X, 3 (Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1956), 1445: “Omnis enim dies in hoc tempore ideo venit, ut non sit; omnis hora, omnis mensis, omnis annus: nihil horum stat; antequam veniat, erit; cum venerit, non erit”.

¹⁸ San Agustín en sus *Confesiones* desarrolla ampliamente esta cuestión de la brevedad actual del instante presente en relación con lo pasado y lo futuro. Cf. Agustín de Hipona, *Confesiones*, XI, 15, 18, 561 y ss.

¹⁹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 10, a. 4, ad 3: “Secundum quod aliquod esse recedit a permanentia essendi et subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab aeternitate et subditur tempori”.

devenir.²⁰ Pues si bien, por una parte, la actualidad del ser es un hecho más allá de cualquier consideración u objetivación que pueda hacer el hombre de la realidad, por otra parte, es cierto que todas las cosas, aun siendo en sí mismas algo, están hechas para ser conocidas y amadas por el hombre, guardando con él una especial relación. El hombre no constituye a las cosas en su ser real, aunque pueda hacerlas existir intencionalmente en virtud del acto inmaterial de sus facultades. Todavía más, el grado de consistencia que adquieren las cosas en su alma depende en gran medida de la naturaleza de ese acto. De este modo, la relación que el hombre puede establecer con las realidades materiales es diversa; de hecho, es evidente que puede considerarlas únicamente como mera materia sujeta al devenir, es decir, como si no tuvieran actualidad alguna. Y lo mismo puede hacer con las personas, constatación que, en la perspectiva en que nos centramos en este trabajo, dedicado a una relación personal como es la amistad, resulta de importancia capital.

Acerca de la cuestión de la existencia intencional de los objetos en conexión con el tiempo es necesario realizar algunas observaciones adicionales. Mientras que todas las cosas materiales se encuentran sujetas al devenir, lo inmaterial escapa a la sucesión de los acontecimientos, lo cual es justificable desde el momento en que se comprende al tiempo en conexión con el movimiento, como hizo Aristóteles.²¹ Resulta, de este modo, que el ser humano se encuentra, por un lado, sometido a la sucesión temporal en la medida en que se halla inmerso en el mundo material junto a las demás realidades físicas. Pero, por otro lado, es capaz, en alguna medida, de evadirse del devenir en la medida en que no es solo materia. El hombre puede trascender el

²⁰ Las criaturas espirituales no son medidas en su ser natural por el tiempo de las cosas físicas, sino que tienen una medida propia que Santo Tomás llama *evo*. Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 10, a. 5, ad. 1.

²¹ Cf. Aristóteles, *Física*, 219a-220a.

momento presente en virtud de la espiritualidad de su alma²² cuando es capaz de acaparar con su mirada la totalidad de su vida, es decir, cuando no solamente evoca los hechos pasados o imagina los futuros de modo puntual, sino, más bien, cuando, de modo análogo al conocimiento no discursivo que santo Tomás asigna propiamente a Dios,²³ puede aprehender en una sola mirada su pasado, su presente y su futuro, integrándolos en una totalidad de sentido. De esto resulta, por una parte, que existe el tiempo considerado como mero devenir, que es el tiempo de las cosas físicas, mientras que, por otra parte, existe un tiempo que es propio del ser humano y que no es posible captarlo en otras realidades de este mundo.²⁴ Ahora bien, es un hecho que el hombre puede fallar en esta captación y quedarse sumergido en el devenir de los acontecimientos cuando queda ligado

²² Es conocido el análisis de San Agustín en torno a la inexistencia del pasado y del futuro, los cuales solo pueden cobrar actualidad en virtud de la operación del alma humana. Agustín de Hipona, *Confesiones*, XI, 17,22-18-23, 564-566: “No es posible que se vea aquello que no existe, y quienes narran el pasado no narrarían, después de todo, la verdad si no la contemplasen en su espíritu. (...) Sea del modo que sea, cuando se narran hechos pasados verdaderos, no se sacan de la memoria los mismos acontecimientos que pasaron, sino palabras concebidas a partir de las imágenes de aquellos, las que fijaron en el espíritu a modo de huella al pasar a través de los sentidos. Y así, mi niñez, que ya no existe, está en el tiempo pasado porque ya no existe. Ahora bien, su imagen, cuando yo la revivo y la narro, la observo en tiempo presente, porque todavía existe en mi memoria. Y sobre si también es parecido o no el motivo de predecir acontecimientos futuros de modo que sean percibidas con antelación imágenes ya existentes de cosas que todavía no existen, lo desconozco, lo confieso, Dios mío. Lo que sí sé muy bien es que nosotros premeditamos la mayoría de las veces nuestras acciones futuras y que esa premeditación está presente y, en cambio, la acción que premeditamos todavía no existe porque es futura. (...) Observo la aurora: predigo que el sol va a salir. Lo que observo es presente, lo que predigo es futuro. No es futuro el sol, que ya existe, sino su salida, que todavía no existe. Sin embargo, esa misma salida, si no la imaginase en mi espíritu tal como ahora mismo cuando digo esto, no la podría predecir”.

²³ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 14, a. 7.

²⁴ Agustín de Hipona, *Confesiones*, XI, 19,25, 567: “Lo que ahora resulta claro y visible es que no existe el futuro ni el pasado, ni se dice con propiedad: «hay tres tiempos, pasado, presente y futuro», sino que tal vez se diría con exactitud: «hay tres tiempos: presente de los hechos pasados, presente de los presentes y presente de los futuros». De hecho, estos tres son algo que está en el alma y no los veo en otra parte: memoria presente de los hechos pasados, contemplación presente de los presentes y espera presente de los futuros”.

únicamente al bien presente —que es, por naturaleza, pasajero—, de modo semejante al modo de operar de los irracionales.

4. Mero devenir como anulación de la amistad

Santo Tomás de Aquino ha elaborado una doctrina ética natural muy coherente y completa, heredada fundamentalmente de Aristóteles, acerca de los diferentes modos de obrar del ser humano correspondientes al diverso modo de interactuar de sus potencias de conocimiento y apetición. Su consideración detenida permite en gran medida captar la estrecha relación entre la sucesión de instancias inherentes al proceso de conocimiento de lo bueno y lo malo y la vida moral.

Siguiendo a Aristóteles, el Aquinate concibe al hombre que busca únicamente el placer presente como un incontinente o un intemperante, el cual se encuentra en una gran agitación interior. En él no solamente la razón práctica, sino también las facultades de conocimiento sensibles solo funcionan en orden a la satisfacción del apetito de los bienes inmediatos. Por un lado, su memoria es incapaz de beneficiarse de la experiencia del bien y del mal, al modo como, explica Tomás de Aquino, resulta imposible que el sello pueda imprimir su forma en el agua que corre.²⁵ De allí que sea sumamente imprudente,²⁶ lo cual debe entenderse, por supuesto, no solamente respecto del ámbito individual sino también con respecto a aquellas acciones que

²⁵ El movimiento pasional le impide al incontinente retener las impresiones dadas a los sentidos. Tomás de Aquino, *In De Sensu*, tr. 2, lect. 3, n. 4: “Propter haec talis passio necessaria est ad memoriam, contingit quod quibusdam non fit memoria, quia sunt in multo motu, sive hoc sit propter passionem corporis sicut infirmis vel ebriis, vel animae sicut in his qui sunt commoti ad iram vel concupiscentiam; aut etiam hoc accidit propter aetatem deputatam augmento sive decremento, et sic propter huiusmodi causas corpus hominis est in quodam fluxu, et ideo non potest retinere impressionem quae fit ex motu rei sensibilis, sicut contingeret si aliquis motus vel etiam sigillum imprimeretur in aquam fluentem. Statim enim propter fluxum deperiret figura”.

²⁶ Como ya sostenía Aristóteles, la prudencia requiere de la experiencia. De allí que santo Tomás ponga a la memoria como parte de la prudencia. Cf. Tomás de Aquino, *In Mem. et remisc.*, lect. 1, n. 1; Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 49, a. 1.

están directamente dirigidas a los demás, como es el caso de las relaciones de amistad. Por otro lado, mientras se encuentra sometido a la pasión es incapaz de prever el futuro —lo cual es propio de la razón— en la medida en que toda su irascibilidad se encuentra adormecida y vencida por la satisfacción fácil del bien placentero.²⁷

El Angélico explica que la imaginación del incontinente y del intemperante se encuentra embotada a causa de la repetición constante de su acto en aquellos objetos que dicen relación con su pasión o vicio dominante, impidiendo de esta manera servir adecuadamente a la inteligencia.²⁸ El mismo embotamiento a causa de la operación repetida sobre los mismos objetos se produce en su estimativa —llamada “cogitativa” en el hombre—, facultad sensitiva que depende de la imaginación en la aprehensión de sus objetos y que posee con la razón práctica un

²⁷ Esto ocurre porque el acto de la razón es vencido por la aprehensión sensitiva, lo cual Tomás de Aquino entiende como una suerte de “distracción” del alma. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 77, a. 1, c.: “Cum enim omnes potentiae animae in una essentia animae radiceantur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter impediatur. Tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde e contrario, quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi. Tum quia in operibus animae requiritur quaedam intentio, quae dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum, per quandam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas”.

La distracción ocurre en cuanto el alma es atraída hacia ciertos bienes y descuida otros. Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 37, a. 1, c. Para un desarrollo más detenido de la doctrina tomasiana del embotamiento de los sentidos internos en conexión con distracción del alma y el error del juicio práctico, cf. Sebastián Buzeta y Hernán Muszalski, “Influencia de la dimensión afectiva en las potencias cognoscitivas para la elaboración del justo medio virtuoso en Tomás de Aquino: una reflexión a partir del conocimiento por connaturalidad afectiva”, *Scripta Mediaevalia* 16, n° 2 (2023): 110-114. Para un estudio del término *distractio* en la obra de santo Tomás, de sus diversos sentidos y términos relacionados, cf. Paulo Gaspar, “O conhecimento afectivo em S. Tomás”, *Revista portuguesa de filosofia* 16, n° 4 (1960): 411-436; 17, n° 1 (1961): 13-48.

²⁸ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 33, a. 3, ad 3: “Usus rationis requirit debitum usum imaginationis et aliarum virium sensitivarum, quae utuntur organo corporali. Et ideo ex transmutatione corporali usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativae et aliarum sensitivarum”.

importante vínculo.²⁹ De allí que el juicio práctico de la razón se deje vencer por la aprehensión sensitiva. En esta situación, en definitiva, el hombre en su totalidad se encuentra sujeto al devenir incesante de las pasiones y de las imágenes que a ellas corresponden, y, por lo tanto, de los acontecimientos que se le presentan y que son ocasión para la satisfacción de esos movimientos vehementes de su apetito sensible.

Desde la perspectiva metafísica en la que nos situamos en el acápite anterior, se puede afirmar que el hombre incontinente o intemperante, en cuanto opera como tal, no encuentra reposo en la medida en que no puede afirmarse en lo actual³⁰. Conforme al movimiento desordenado de pasiones, imágenes y deseos en el cual está inmerso, todo él se halla sometido al devenir, el cual posee, como hemos afirmado, muy poca consistencia ontológica. En una vida de esta clase hay, por lo tanto, muy poco de acto, muy poco de perfección y mucho de vacío, de falta de plenitud. Por ello, quien se mueve únicamente a partir de sus pasiones se encuentra siempre intranquilo, siempre anhelante de un bien que no lo satisface y que, una vez conseguido, resulta

²⁹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 77, a. 1, c.: “Impeditur enim iudicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis, et iudicium virtutis aestimativae, ut patet in amentibus. Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio, et iudicium aestimativae, sicut etiam dispositionem linguae sequitur iudicium gustus. Unde videmus quod homines in aliqua passione existentes, non facile imaginationem avertunt ab his circa quae afficiuntur. Unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi; et per consequens motus voluntatis, qui natus est sequi iudicium rationis”. Acerca del concepto de embotamiento, cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 15, a. 2, c.

³⁰ La tarea de analizar las relaciones entre vida moral y psicología del incontinente desde la teoría clásica metafísica del tiempo y la eternidad, ha sido desempeñada con singular talento por el profesor Emilio Komar en varios de sus cursos, los cuales han sido publicados parcialmente en las últimas décadas y que recomendamos con especial entusiasmo, sobre todo el dedicado al tiempo y la eternidad del año 1967. Cf. Emilio Komar, *El tiempo y la eternidad: Lecciones de Antropología Filosófica* (Buenos Aires: Sabiduría Cristiana, 2003). Varias de las interesantes observaciones allí consignadas, es justo reconocerlo, han sido especialmente inspiradoras para la realización del presente estudio.

insuficiente.³¹ Ello lo empuja a una nueva búsqueda, a la aplicación de sus sentidos y de su inteligencia a la consecución de nuevos bienes, y el movimiento no cesa en la medida en que no encuentra un sustento firme, es decir, algo en lo cual anclarse definitivamente y que corresponda verdaderamente a la infinita aspiración de su deseo.

Aristóteles enseña que el movimiento es un acto imperfecto³² y que solo adquiere sentido en relación con lo perfecto, así como la potencia solo cobra sentido en relación con el acto³³. De allí que podamos afirmar que el devenir sin un sustento en la perfección, es decir, sin un acto en el cual se encuentre radicado y sin que se constituya en el sentido último y fundamento de ese movimiento, solo pueda producir intranquilidad en el hombre. Las operaciones del ser humano, en efecto, solo adquieren sentido en orden a su plenitud; pero si ese movimiento deja de dirigirse al fin objetivo correspondiente a su naturaleza racional, entonces ya no se encuentra radicado en esa perfección. De este modo, aquel que vive únicamente para satisfacer los deseos de su apetito sensible desordenado se encuentra disperso, en aquel estado que los autores espirituales llamaban *divagatio mentis*. Este hombre busca aquí y allá alguna cosa que lo “llene”, que lo plenifique, pero sin radicarse en su verdadero bien.

³¹ Emilio Komar, *El tiempo y la eternidad*, 88: “Dado que Dios es plenitud total, es ser absoluto, absolutamente perfecto, no le falta nada, está todo en acto, entonces no puede ser sino una gran paz. Es de la superabundancia de su paz que salió el mundo, *ex abundantia pacificae fecunditatis*. Creó el mundo de la abundancia de una pacífica fecundidad. Lo que está hecho a imagen y semejanza de un Ser que puede ser llamado paz, no puede tener sino una tremenda vocación por la paz. No por la paz como una tranquilidad externa, extrínseca, una ausencia de líos, dificultades, conflictos, sino que busca la paz como plenitud. Toda vivencia valoral, toda felicidad es intensamente pacificante. Una amistad, un amor, una dedicación, una oración, tienen un gran valor pacificante. Por supuesto que aquí paz significa «tranquilidad en el orden», como dice el término técnico, filosófico. No la tranquilidad de la muerte, del vacío, de la apatía, sino tranquilidad del orden y hay orden cuando las cosas están en su lugar, cuando las necesidades profundas están satisfechas, entonces hay paz”.

³² Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1048b 29.

³³ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1050a 9-10.

Decíamos al comienzo que para Aristóteles y santo Tomás la amistad virtuosa implica un reposo en el bien verdadero y, por lo mismo, conlleva la tranquilidad y el descanso en presencia del amigo. En los amigos virtuosos hay un anhelo de gozar de la presencia del amigo, pero se trata de un movimiento afectivo fundado en la permanencia de un bien verdaderamente proporcionado a la naturaleza humana. En aquel que obra únicamente a partir de la pasión desordenada, en cambio, la multiplicación de relaciones sociales —bastante comunes, por otra parte, en nuestra época— proviene de una búsqueda discursiva no fundada en el acto. No es difícil que estas mal llamadas “amistades”, que lo son únicamente por una analogía remota, no produzcan estabilidad ni paz interior. En este caso se carece del bien verdadero, pero, en lugar de salir de sí mismo en su búsqueda, el hombre se encierra en la búsqueda del propio beneficio, y los instrumentos para alcanzarlo son aquellos que llama “amigos”.

Como esas “amistades” en sí mismas carecen de valor —sino que únicamente lo poseen en orden a la propia satisfacción del deseo—, y en la medida en que el anhelo no logra nunca ser satisfecho,³⁴ ellas a menudo le provocan al incontinente más sufrimiento y muy poca tranquilidad. Esto ocurre, como decía Aristóteles, frecuentemente entre los jóvenes, los cuales perseveran poco y, cuando se aburren de algo o de alguien, lo cambian por otra cosa o por otra persona. La causa de ello está, en general, en la variación de la estimación acerca del valor que poseen esas realidades aquí y ahora y su reemplazo por nuevas imágenes y estimaciones que se suceden con rapidez, conforme al movimiento vehemente de las pasiones. Llevada al extremo, esta

³⁴ Emilio Komar, *El tiempo y la eternidad*, 83: “La temporalidad se hace infrahumana cuando las cosas carecen de valor en sí. Cuando todo es relativo y nos remite a lo otro, se produce una inmensa fuga, una inmensa corrida. ¿A dónde? A ningún lado. No se viene de ningún lado ni se va a ningún lado, porque la corrida por sí no lleva a ningún lado. La eternidad no está al final de la corrida”.

actitud no provoca sino una incesante ansiedad, que en nuestros días se traduce con frecuencia en las cada vez más frecuentes consultas de los jóvenes al psiquiatra. El afán por la novedad, por el devenir de lo nuevo solo porque es distinto de lo anterior, en efecto, solo puede producir una suerte de enfermedad en el alma. La misma incertidumbre de lo que puede venir propias de las “amistades” de las redes sociales y el ansia por las novedades produce una dependencia similar a los aficionados a los juegos de azar.

Algo similar puede decirse de las relaciones sociales que se mantienen en el nivel del mero formalismo exterior pero que carecen de contenido real. No hay allí contacto espiritual verdadero y, por lo mismo, solo producen hastío, dejando, finalmente, una sensación de tristeza. Es un hecho que el pragmatismo de la vida actual frecuentemente conduce a la instrumentalización de las personas y, consecuentemente, a la degradación de las relaciones humanas. Si se considera el discurso permanente como un mero movimiento sin referencia a la plenitud del acto, esto es, si se lo concibe únicamente como la anulación —en el sentido hegeliano— del ser, y, por lo tanto, de la persona, entonces ese devenir de los deseos insatisfechos conlleva la anulación de todo contacto real con los demás. Cuando la relación con los otros, en efecto, no incluye un contacto con el bien verdadero y eterno, es fácil que el movimiento de búsqueda carezca de objetivo, es decir, no se dirija a nada. En este caso, de acuerdo a lo dicho más arriba, se trata de una potencia que no se dirige a ningún acto y que, por lo tanto, carece de sentido real. En la medida en que el drama moderno, como algunos autores han señalado, consiste, en gran medida, en la sustitución de la potencia por el acto,³⁵ es decir, del discurso sobre

³⁵ Esta tesis se encuentra, a nuestro juicio, muy lúcidamente desarrollada en Emilio Komar, *Curso de metafísica 1972-1973*, tomo IV: Acto, potencia, devenir (Buenos Aires: Sabiduría Cristiana, 2008).

el ser, del movimiento sin finalidad, las relaciones humanas carecen de consistencia y, por lo tanto, de dimensión verdaderamente humana.

Este estrecho vínculo entre el vaciamiento de la interioridad y la instrumentalización de las personas aparece también explicado en la Sagrada Escritura, la cual nos permitimos citar por la relevancia que tiene a modo de ilustración y ejemplo de la tesis que aquí sostenemos, a pesar de la intención eminentemente filosófica del presente estudio. San Pablo en su *Carta a los Efesios* expresa: “Os digo y os aseguro esto en el Señor, que no viváis ya como viven los gentiles, según la vaciedad de su mente, obcecada su mente en las tinieblas y excluidos de la vida de Dios por la ignorancia que hay en ellos y por la dureza de su corazón, los cuales, habiendo perdido el sentido moral, se entregaron al libertinaje, hasta practicar con desenfreno toda suerte de impurezas”.³⁶ La operación no fundada en el ser —desde un punto de vista teológico diríamos en Dios, que es el Ser absoluto— es propia de los que tienen vacía la mente (ματαιότητι τοῦ νοῦς), los cuales no cesan en la búsqueda desenfrenada (πλεονεξία) —o sea, una búsqueda que no cesa, que discurre incesantemente— de su propio beneficio.³⁷

³⁶ Ef. 4, 17-19. Por contener una de las traducciones más fieles al castellano, utilizamos aquí la conocida edición de la Sagrada Escritura publicada bajo el nombre *Biblia de Jerusalén*, 5ta ed. (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2018).

³⁷ La traducción que de este pasaje hicieron Armando Levoratti y Alfredo Trusso para el Libro del Pueblo de Dios, *Libro del Pueblo de Dios*, trads. Armando Levoratti y Alfredo Trusso (Navarra: Verbo Divino, 2015), versión en línea https://www.vatican.va/archive/ESL0506/_PZ2.HTM, al cual sigue la versión latinoamericana actual del Leccionario de la Iglesia Católica, si bien resulta poco fiel tanto al original griego como a la versión de la Nova Vulgata —que traduce “sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui”— no deja de ser sugerente. Leemos allí: “No procedan como los paganos, que se dejan llevar por la frivolidad de sus pensamientos”. La palabra “frívolo” es tomada aquí como aquello que es vano, que no tiene valor. En su origen *frivulus* se aplica a las vasijas de barro porque son quebradizas, pues el verbo *fricare* significa “quebrar en pedazos”. En función de la interpretación de estos traductores se puede argumentar que aquellos que no están anclados en el Ser no viven una vida íntegra, pues el movimiento incesante va “quebrando” su existencia en pedazos a cada instante.

5. Amistad verdadera y eternidad

La experiencia que produce por sí mismo el disfrute de los placeres materiales resulta muy distinta de aquella otra que corresponde a la posesión de los bienes inherentes a la virtud. De allí que la forma de percibir el tiempo en ambos casos sea diferente, en particular cuando aquel goce de lo placentero no se ordena a los bienes propiamente humanos. Se sigue de ello que, cuando el vínculo de amistad es verdadero y, por lo mismo, no hay lugar para la desconfianza, cada uno de los amigos se siente en paz cuando está con el amigo. En las amistades fundadas sobre el bien de la virtud, ciertamente, los amigos gozan de la presencia mutua y, psicológicamente hablando, es un hecho que sienten que el tiempo no pasa, que se encuentran, por decir así, como en un eterno presente.

La percepción de la ausencia de duración, incluso, se encuentra en las amistades que, sin ser perfectas, se encuentran en camino hacia la perfección en la medida en que participan de ella. La amistad de concupiscencia es camino para la amistad verdadera cuando el discurso —es decir, la búsqueda cognoscitiva y afectiva del amigo, el deseo de encontrarse con él, de conocerlo y gozar de su compañía— no se dirige únicamente la satisfacción del propio deseo sino al ser en su plenitud máxima. Ello supone que el amigo es alguien valioso para el amigo, alguien que es capaz de entregarle un bien que trasciende las necesidades momentáneas y, por lo tanto, no simplemente un medio para lograr un objetivo particular.³⁸

³⁸ Aun cuando se pueda considerar a los amigos según la virtud como medios para conseguir bienes aún superiores, su realidad no se agota en ser únicamente en su ser medios, sino que se los ama por sí mismos a modo de fin. Santo Tomás se refiere a estos fines intermedios como bienes que participan del bien más perfecto. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 145, a. 1, ad 1: “Sicut philosophus dicit, in I Ethic., eorum quae propter se appetuntur, quaedam appetuntur solum propter se, et nunquam propter aliud, sicut felicitas, quae est ultimus finis. Quaedam vero appetuntur et propter se, in quantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiam si nihil aliud boni per ea nobis

Aristóteles afirma que la amistad se va consolidando por la experiencia mutua de los amigos.³⁹ La causa de ello es que el trato asiduo con el amigo permite tenerlo siempre presente al alma, es decir, permite evocarlo en toda circunstancia aun cuando su ausencia sea prolongada. El recuerdo es el modo que tiene el hombre de volver a la presencia lo que ya no es, escapando, de alguna manera, al devenir. En virtud del recuerdo, un pasado que ya no es sigue presente al espíritu, del mismo modo que un futuro que aún no es, puede estar intencionalmente presente al hombre. Por su espíritu el hombre puede trascender la temporalidad, el devenir. Por lo mismo, las amistades honestas, es decir, la de aquellos que no viven solo para satisfacer sus instintos, sino que tienen una vida interior que comparten con el otro, esas amistades se anclan de algún modo en lo eterno, entendido como un presente sin división ni sucesión. Como señalamos más arriba, el animal irracional vive únicamente para las vicisitudes del momento, pero el hombre es capaz de colocarse por encima de ellas.

En la medida en que la eternidad es, como queda dicho, la concentración del ser, es decir, el ser totalmente pleno y reunido, y en la medida en que el hombre está hecho para el bien absoluto, en la contemplación del bien eterno encuentra su descanso, se encuentra “como en su casa”. Dado que la amistad de los virtuosos es la amistad de aquellos que participan del bien verdadero y lo comparten entre ellos, ella está como anclada en la eternidad que da sosiego al alma, que la llena y la eleva por sobre el devenir. El tiempo, en cambio, en la medida en que

accideret, et tamen sunt appetibilia propter aliud, inquantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius”. Como todo lo que se dice bueno se dice en virtud de la suma Bondad (cf. Tomás de Aquino, *De verit.*, q. 25, a. 1, c.; Tomás de Aquino, *De malo*, q. 1, a. 1, c.; Tomás de Aquino, *In Eth.*, L. 1, lect. 1, n. 11), estos fines intermedios toman la razón de fin del fin último al cual se encuentran ordenados. Cf. Tomás de Aquino, *Sent.*, L. 2, d. 38, q. 1, a. 4, ad 1; Tomás de Aquino, *Summa contra gentes*, L. 1, cap. 76; Tomás de Aquino, *De verit.*, q. 23, a. 4, c; Tomás de Aquino, *In Eth.*, L. 1, lect. 1, n. 14.

³⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1158a 15-16.

recibe de la eternidad su unidad,⁴⁰ puede ser entendido como la “distención” del ser, es decir, una explicitación o diversificación en direcciones opuestas de aquello que se encuentra concentrado.⁴¹ En esa eternidad distendida o diluida, que es el devenir, el hombre nunca se halla tranquilo, no se siente “en su lugar propio” porque es más lo ausente que lo presente. La amistad por el solo placer o la mera utilidad tiene siempre algo de intranquilidad, de deseo no satisfecho, de tensión.

La amistad por la virtud, en cambio, produce sosiego y paz en el alma humana. Al mismo tiempo es necesario recordar las palabras de Aristóteles citadas al comienzo de este estudio, según las cuales la amistad verdadera es un acicate para el ejercicio de acciones virtuosas. Se debe reconocer, por lo tanto, que esta tranquilidad es compatible con un cierto “dinamismo”; no, ciertamente, con aquel propio de la moda o con la inquietud propia del capricho, de la mera búsqueda del cambio por el cambio mismo, sino, más bien, con aquel que es propio de la eternidad. La vida es acto y cuanto más perfección, más vida,⁴² es decir, más movimiento fundado en la eternidad,⁴³ que es un

⁴⁰ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 10, a. 6, c.: “Ea quae sunt unum principio vel subiecto, et maxime remoto, non sunt unum simpliciter sed secundum quid. Est ergo ratio unitatis temporis, unitas primi motus, secundum quem, cum sit simplicissimus, omnes alii mensurantur, ut dicitur in X Metaphys. Sic ergo tempus ad illum motum comparatur non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subiectum; et sic ab eo recipit unitatem”.

⁴¹ Agustín de Hipona, *Confesiones*, XI, 23,30, 571. El traductor de la edición castellana de la edición de Gredos, Alfredo Encuentra Ortega, interpreta el original *distentio* como “desbordamiento” para dar la idea de “expansión”, distinta del concepto de “relajación” que habitualmente se asigna a la palabra castellana “distención”.

⁴² Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 18, a. 3, c.: “Quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita”.

⁴³ Tomás de Aquino distingue el movimiento entendido como acto imperfecto, propio de las sustancias materiales, del movimiento propio de la vida divina. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 18, a. 3, ad 1: “Sicut dicitur in IX Metaphys., duplex est actio, una, quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum haec est differentia, quia prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde, quia motus est actus mobilis, secunda actio, in quantum est actus operantis, dicitur motus eius; ex hac similitudine, quod, sicut motus est actus mobilis, ita huiusmodi actio est actus agentis; licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, huiusmodi autem

movimiento no sucesivo y que conlleva un verdadero progreso de la persona. El progreso entendido como salida hacia la nada, en cambio, es ausencia de vida, muerte, envejecimiento.⁴⁴ Por ello, las amistades fundadas en la eternidad son siempre jóvenes, siempre tienen algo nuevo —no decimos novedoso— que llena el espíritu: “En el auténtico amor, en la amistad genuina, o en el afecto real, el objeto es siempre nuevo y siempre actual”.⁴⁵ De allí que los amigos verdaderos siempre descubran algo nuevo en el amigo, como cuando uno lee un autor o asiste a una obra artística y siempre le descubre algo nuevo. La instrumentalización, en cambio, es superficial: en las relaciones basadas en la instrumentalización del otro no se profundiza, no se atiende a la persona, sino que se la reduce a un aspecto, es decir, aquello que me puede beneficiar.⁴⁶

Por último, si la amistad verdadera es aquella en la cual los amigos intercambian bienes eternos, es decir, bienes capaces de colmar por completo el deseo humano de felicidad, se debe reconocer que la amistad plena no puede darse en este mundo de manera natural. De hecho, mientras el hombre vive la vida

actio est actus perfecti, idest existentis in actu, ut dicitur in III de anima. Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere. Et per hunc modum etiam Plato posuit quod Deus movet seipsum, non eo modo quo motus est actus imperfecti”.

⁴⁴ Emilio Komar, *El tiempo y la eternidad*, 131: “La vejez es el alejamiento del ser, la pérdida de la actualidad, porque el ser en cuanto ser es actual. Todo incremento del ser, implica una mayor actualidad; más perfección significa más actualidad. Menos actualidad significa menos ser y menos ser significa menos vida, hay más muerte. Uno envejece cuando las fuerzas de la muerte prevalecen sobre las fuerzas de la vida y eso sucede siempre que nos alejamos del ser. Por ejemplo, nos alejamos del ser en la vida ética, nos alejamos de la medida justa, cuando nos alejamos de Dios en sentido religioso, cuando nos alejamos de la verdad en sentido intelectual, cuando nos evadimos de lo real”.

⁴⁵ Emilio Komar, *El tiempo y la eternidad*, 113.

⁴⁶ Emilio Komar, *El tiempo y la eternidad*, 82: “Cuando uno quiere dominar al otro, jamás se establece un verdadero contacto, y no se puede establecer porque el verdadero contacto es algo muy distinto del manejo y de la manipulación y todo lo que es manipulable, manejable, es una cosa. El poder cosifica también y si no salimos de la perspectiva del poder, no salimos de la cosificación. (...) El hombre dominado por la voluntad de poder se encuentra en un tremendo vacío: rodeado de cosas, objetos, en un mundo profundamente desvalorizado”.

presente siempre está sujeto a la ausencia y al deseo del Bien absoluto. Persiste el deseo cuando aún no hay posesión plena de ese Bien, lo cual es propio de la vida humana, incluso la de los virtuosos. Pero, como explica Tomás de Aquino, aun en la amistad de caridad tal como se da en este mundo persiste el deseo porque no hay posesión completa de Dios.⁴⁷ Por eso los santos gimen de dolor por ver al Amigo o Esposo del alma y el salmista canta: “Como anhela la cierva los arroyos, así te anhela mi ser, Dios mío”.⁴⁸

Con todo, la amistad de caridad es una anticipación muchísimo más plena de la eternidad que la amistad honesta de los virtuosos. El ser creado no es eterno y, por eso, las amistades fundadas sobre los bienes honestos naturales solo se refieren a la eternidad por una participación remota, es decir, en cuanto los bienes creados participan del bien increado. Pero la caridad se refiere directamente a Dios, que es el Ser inmutable. De allí que la amistad de caridad, es decir, aquella fundada directamente en el Ser increado y eterno, anticipa mucho más directamente la amistad eterna⁴⁹ que es incompatible con la sucesión de este mundo y de la que solo puede gozarse en la otra vida.⁵⁰

⁴⁷ Como en el Cielo habrá posesión plena del Bien, la caridad se verá perfeccionada. Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, q. 23, a. 1, ad 1; q. 24, a. 8, c.

⁴⁸ Sal. 42, 1-2. Aún en el caso de los que santo Tomás llama “perfectos” no hay reposo completo de la voluntad, sino que subsiste la intención de unirse con Dios. Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, q. 24, a. 9, c.

⁴⁹ Tomás de Aquino explica que la amistad con otros hombres en la vida eterna es concomitante a la bienaventuranza perfecta, es decir, a la amistad con Dios que se dará en el Cielo. Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-II, q. 4, a. 8, ad 3.

⁵⁰ La caridad perfecta que se da en el Cielo es amistad eterna y, por lo mismo, no podrá perderse. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, q. 24, a. 11, c.: “Philosophus dicit, in III Ethic., quod qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Ibi ergo caritas inamissibiliter habetur, ubi id quod convenit caritati non potest videri nisi bonum, scilicet in patria, ubi Deus videtur per essentiam, quae est ipsa essentia bonitatis. Et ideo caritas patriae amitti non potest”.

6. Conclusión

De lo dicho se desprende que no puede explicarse la experiencia psicológica de la duración sino es en conexión con el fin del hombre y con las disposiciones afectivas que influyen en sus facultades de conocimiento. En el caso particular de la amistad, por el hecho de que los amigos se unen en un vínculo afectivo — que transforma su mundo interior de un modo radical—, los diversos modos de relacionarse los amigos conllevan determinados modos de funcionar sus facultades cognoscitivas y apetitivas y, por lo mismo, de percibir el reposo y el devenir.

En los actos propios de la amistad, como quedó de manifiesto, los amigos aprecian de modo distinto el paso del tiempo de acuerdo con los bienes sobre los cuales se funda ese vínculo amical. En efecto, es un hecho que aquellas amistades en las que solo se concibe al amigo como un mero bien placentero o útil y que, por lo mismo, ni sacian el apetito de plenitud del ser humano ni lo conducen a esa plenitud, se produce una suerte de “corrida” veloz hacia bienes y amigos distintos, la cual no deja de producir una profunda insatisfacción. Esta consideración nos parece especialmente relevante en la situación actual de la cultura occidental, en la cual la velocidad de la vida y de la búsqueda de la satisfacción inmediata del deseo se traslada a las relaciones humanas, como resulta patente en el caso de las efímeras “amistades” de las redes sociales.

En las circunstancias actuales, y a partir de estos presupuestos, resultaría, sin dudas, de suma importancia investigar a fondo en un futuro estudio la cuestión del aburrimiento en las relaciones sociales. El tedio en la amistad parece estar unido a una cierta captación de inmovilidad y de cese de todo movimiento, aunque muy diverso del reposo en la plenitud propio de las amistades verdaderas. En efecto, en los actos propios que corresponden a estas últimas, según se indicó, se anticipa en alguna medida la

experiencia de simultaneidad e integridad del que corresponde a la eternidad. Los amigos virtuosos disfrutan de la compañía mutua en la medida en que los aparta del devenir de las cosas cotidianas, instalándonos por un instante en el reposo y ausencia de movimiento propios de la eternidad.

Resulta claro que esta investigación acerca de las relaciones entre percepción del tiempo, perfección humana y disposición afectiva en la amistad, lejos estuvo de toda pretensión de exhaustividad. Es un hecho que una indagación pormenorizada sobre esta cuestión reclamaría un estudio mucho más amplio, que considere la doctrina de santo Tomás acerca de los distintos modos de estructurarse los hábitos y de configurarse las pasiones, sobre todo, en relación con la teoría tomasiana de las funciones y objetos de los sentidos internos. Un análisis semejante, pendiente aún de ser desarrollado, por otra parte, debería encuadrarse dentro de la concepción de Tomás de Aquino sobre la unidad del ser humano a nivel entitativo y operativo y, por lo tanto, de la conexión entre la conciencia sensible, la conciencia intelectual y la temporalidad.

Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona. *Enarrationes in Psalmos CI-CL*. Corpus Christianorum, series latina XL, pars X, 3. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1956.
- Agustín de Hipona. *Las confesiones*. Obras completas de San Agustín, vol. II, 7^{ma} edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.
- Aristóteles, *Physics*. Edición, introducción y comentarios de David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955-1960.
- Aristóteles. *Ethica Nicomachea*. Editado por David Ross. The works of Aristotle, vol. IX. Oxford: Clarendon Press, 1925.
- Aristóteles. *Metaphysica*. Editado por David Ross. The works of Aristotle, vol. VIII. Oxford: Clarendon Press: 1924.
- Biblia de Jerusalén, 5ta ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2018.
- Bobik, Joseph, “Aquinas on *communicatio*, the foundation of friendship and *caritas*”. The modern schoolman 64, n°1 (1986): 1-18.

- Boecio. *Philosophiae Consolatio*. Corpus Christianorum, series latina XCIV, pars 1. Editado por Ludovicus Bieler. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1962.
- Buzeta, Sebastián y Hernán Muszalski. “Influencia de la dimensión afectiva en las potencias cognoscitivas para la elaboración del justo medio virtuoso en Tomás de Aquino: una reflexión a partir del conocimiento por connaturalidad afectiva”. *Scripta Mediaevalia* 16, n° 2 (2023), 91-124.
- Di Maio, Andrea. *Il concetto di comunicazione: Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di “communicare”*. Analecta gregoriana 274, Serie philosophiae, sectio A, n° 15. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998.
- Flannery, Kevin. “Can an Aristotelian consider himself a friend of God?”. En *Virtue’s end: God in moral philosophy of Aristotle and Aquinas*, editado por Fulvio Di Blasi, Joshua Hochschild y Jeffrey Langan, 1-12. South Bend: St. Augustine’s Press, 2008.
- Gallagher, David. “Desire for beatitude and love of friendship in Thomas Aquinas”. *Mediaeval studies* 58 (1996): 1-47.
- Gaspar, Paulo. “O conhecimento afectivo em S. Tomás”. Primera parte. *Revista portuguesa de filosofia* 16, n°4 (1960), 411-436.
- Gaspar, Paulo. “O conhecimento afectivo em S. Tomás”. Segunda parte. *Revista portuguesa de filosofia* 17, n°1 (1961): 13-48.
- Jacobs, Jonathan. “Friendship, self-love and knowledge”. *American Catholic philosophical quarterly* 66, n°1 (1992): 21-37.
- Jones, L. Gregory. “The theological transformation of Aristotelian friendship in the thought of St. Thomas Aquinas”. *The new Scholasticism* 61 (1987): 373-399.
- Komar, Emilio. *Curso de metafísica 1972-1973*. Tomo IV: Acto, potencia, devenir. Buenos Aires: Sabiduría Cristiana, 2008.
- Komar, Emilio. *El tiempo y la eternidad: Lecciones de Antropología Filosófica 1967*. Buenos Aires: Sabiduría Cristiana, 2003.
- Levoratti, Armando y Alfredo Trusso, trads. *Libro del Pueblo de Dios*. Navarra: Verbo Divino, 2015. Versión en línea https://www.vatican.va/archive/ESL0506/_PZ2.HTM
- McEvoy James. “The others as oneself: friendship and love in the thought of St. Thomas Aquinas”. En *Thomas Aquinas: approaches to truth. The Aquinas lectures at Maynooth, 1996-2001*, editado por James McEvoy y Michael Dunne, 16-37. Dublin: Four Courts Press, 2008.
- Murphy, James B. “Virtue and the good of friendship”. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 71 (1997): 189-201.
- Platón. *Diálogos*. Tomo VI: Filebo, Timeo, Critias, Cartas. Madrid: Gredos, 2007.
- Principe, Walter. “Loving friendship according to Thomas Aquinas”. En *The nature and pursuit of love. The philosophy of Irving Singer*, editado por David Goicoechea, 128-141. Nueva York: Prometheus Books, 1995.
- Schwartz, Daniel. *Aquinas on friendship*. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Tomás de Aquino. *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*. Vols. 2-3. Roma: Marietti, 1961.

- Tomás de Aquino. *Quaestiones disputatae de veritate*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, Vol. 22 (3 vols, 5 fascicula). Roma: Ad Sanctae Sabinae - Editori di San Tommaso, 1975-1970-1972-1973-1976.
- Tomás de Aquino. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, Vol. 2. París: P. Lethielleux, 1929.
- Tomás de Aquino. *Summa Theologiae. Pars Prima*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 4. Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888.
- Tomás de Aquino. *Summae theologiae. Prima secundae*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol 6-7. Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1891-1892.
- Tomás de Aquino. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII. P. M. edita. Vol. 2. Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1884.
- Tomás de Aquino. *Quaestiones disputatae de malo*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, Vol. 23. Roma-París: Commissio Leonina-J. Vrin, 1982.
- Tomás de Aquino. *Sentencia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, Vol. 45/2. Roma-París: Commissio Leonina - J. Vrin, 1984.
- Tomás de Aquino. *Summae theologiae. Secunda secundae*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, Vol. 8-10. Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1895-1897-1899.
- Wellington Ajith y Wolak Richard. *Friendship, the most desirable of all goods: Thomas Aquinas on charity as friendship*. Colombo: Centre of Society and Religion, 2013.

El autor

Gustavo Hernán Muszalski es Doctor en Filosofía por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (Italia). Es Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Actualmente es profesor asociado de Antropología Filosófica y de Ética en la Universidad Finis Terrae (Chile).

gmutzalski@uft.edu



La singular condición de existencia del conocimiento por connaturalidad en la amistad desde el pensamiento de Tomás de Aquino

The Unique Condition for the Existence of Knowledge Through Connaturality in Friendship from the Thought of Thomas Aquinas

Sebastián Buzeta Undurraga

 <https://orcid.org/0000-0001-9166-0490>

Universidad Gabriela Mistral
Universidad de los Andes
Chile
sebastian.buzeta@ugm.cl

Sumario

1. Algunas consideraciones preliminares
2. Dimensiones esenciales sobre la amistad perfecta o verdadera en Aristóteles
3. La amistad como comunión de vida del ente personal en Tomás de Aquino
4. Relación entre amistad y virtud en la amistad perfecta
5. El conocimiento por connaturalidad o juicio por inclinación
6. El conocimiento por connaturalidad en la amistad
7. Conclusión

Resumen

La amistad es un tópico tratado ampliamente por comentaristas de Aristóteles y Tomás de Aquino. Lo es también, aunque en menor medida, el conocimiento por connaturalidad afectiva como el conocimiento propio de la virtud moral. No obstante, la relación entre

ambas no ha sido tan desarrollada debido a la cierta ambigüedad existente en cuanto a la calificación de la amistad como virtud, debido a que no se comporta como una disposición que disponga a una facultad determinada a su objeto propio como ocurre con las demás virtudes. De modo que el presente trabajo tiene un doble objetivo: primero, precisar el modo en que ha de ser entendida la amistad como virtud desde el pensamiento de Tomás de Aquino heredado de Aristóteles y, posteriormente, el lugar que tiene el conocimiento por connaturalidad en ella, precisando las condiciones para su existencia.

Palabras clave: Conocimiento por connaturalidad, amistad, virtud, Tomás de Aquino.

Abstract

Friendship is a topic extensively discussed by commentators on Aristotle and Thomas Aquinas. Additionally, although to a lesser extent, the concept of knowledge through affective connaturality is also explored, particularly as it pertains to moral virtue. However, the relationship between these two concepts has not been as thoroughly developed due to some ambiguity regarding the classification of friendship as a virtue. This is because friendship does not function as a disposition that directs a specific faculty toward its proper object, unlike other virtues. Thus, this paper has a dual objective: first, to clarify how friendship should be understood as a virtue within the framework of Thomas Aquinas's thought, which is inherited from Aristotle; and second, to delineate the role of knowledge through connaturality within this context, specifying the conditions necessary for its existence.

Keywords: Knowledge through connaturality, friendship, virtue, Thomas Aquinas.

1 Algunas consideraciones preliminares

La noción de amistad ha sido ampliamente desarrollada por estudiosos y comentadores de la filosofía de Aristóteles y Tomás de Aquino. Sin duda fue, es y seguirá siendo un tema central tanto para la filosofía como para la vida humana misma, pues como enseñaba el propio Estagirita, la amistad “es lo más necesario para la vida. Sin amigos, nadie querría vivir, aún

cuando poseyera todos los demás bienes”.¹ Esta misma convicción mueve a Plutarco y Séneca, en concordancia al Filósofo, a afirmar que la consecuencia inmediata de una vida sin amistad es la soledad que siempre nos resulta detestable.²

Ahora bien, en este breve artículo no se pretenderá profundizar detalladamente en los diversos modos en que comprenden la amistad Aristóteles y santo Tomás, sino en su misma naturaleza, y principalmente desde la síntesis del Aquinate que se sostiene en gran medida en la de Aristóteles, cuestión ampliamente tratada y de gran forma como ya se dijo. Y, a partir de ello, precisar una dimensión no tan desarrollada, a saber, el eventual lugar que tiene el conocimiento por connaturalidad en la relación entre los amigos y, en específico, en la determinación del bien concreto de un amigo a otro. Decimos eventual debido a la necesidad de dilucidar previamente un aspecto fundamental de la amistad: si es o no una virtud. En efecto, si bien Aristóteles afirma que “la amistad es una virtud o va acompañada de virtud”,³ jamás la enumera dentro de las virtudes morales e intelectuales, ni la desarrolla como una especie de hábito que perfecciona a tal o cual potencia en orden a su objeto propio. Tomás de Aquino nota este problema⁴ e intenta darle solución en la Suma⁵ como se verá

¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1155a (Madrid: Gredos, 1993), 121.

² “la propia necesidad que busca amistad y compañía enseña a honrar, cuidar y conservar a los con sanguíneos, en la idea de que no podemos ni somos capaces por naturaleza de vivir sin amigos, sin relaciones y solita ríos”. Plutarco, *Sobre el amor Fraternal*, 479c (Madrid: Gredos, 1995) 164. “Como existe la aversión a la soledad y la propensión a la vida social, como la naturaleza une a los hombres entre sí, así también para este sentimiento existe un estímulo que nos hace deseosos de amistad”. Séneca, *Epístolas morales a Lucilo*, L.I, Ep.9, 17 (Madrid: Gredos, 1986) 127.

³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1155a, 322.

⁴ Este no es un problema que solo ve santo Tomás, sino también los comentadores de Aristóteles, quienes han manifestado discrepancias en cuanto a la real calificación de la amistad como virtud por parte del Estagirita. Para un mayor estudio sobre este tópico, confróntese: Jesús Araiza, “Sobre la Amistad según la teoría ética de Aristóteles”. *Nova tellus* 23/2 (2005): 125-159. Véase también Luis Horacio Delgado, “La doctrina del amor perfecto en Tomás de Aquino”. *Persona*, 1,1 (2016): 39-66.

⁵ S. *Theol* II-II q.23, a.3, ab.1

más adelante y que será central para nuestro trabajo, puesto que el conocimiento por connaturalidad es, a nivel natural, un fenómeno que es propio de la perfección del hábito de la virtud. De modo que, al ubicar adecuadamente el lugar de la virtud en la relación de amistad, nos permitirá dilucidar, primero, bajo qué aspecto es posible este tipo de conocimiento y, segundo, comprender aún con mayor precisión cómo ve y quiere el bien un amigo a otro desde el pensamiento del Aquinate.

Por la naturaleza misma de esta investigación, entonces, omitiremos profundizar en los tipos de amistad en uno y otro autor,⁶ recurriendo únicamente a las dimensiones esenciales de la que comprenden como verdadera amistad y el lugar que tenga la virtud en ella. Este análisis también permitirá distinguir de un modo más acabado la esencia misma de la amistad en ambos, pues obligará a profundizar en los alcances especulativos que tiene una y otra visión antropológica en la relación de amistad, la naturaleza misma de la amistad y la relación eventual existente con el conocimiento que es propio de la virtud, a saber, el conocimiento por connaturalidad.

Para lograr los objetivos propuestos en este trabajo, comenzaremos precisando la noción de amistad verdadera en Aristóteles y luego en Tomás de Aquino, identificando lo que asume el Aquinate del Filósofo, así como aquello que los diferencia. Posteriormente, se profundizará en la relación entre la amistad y la virtud, centrando el análisis en el lugar que ocupa en la amistad. Finalmente, se analizará el lugar que tendría eventualmente el conocimiento por connaturalidad en la

⁶ Para un estudio acabado sobre este tópico, confróntese: Luis Fernando Garcés y Omar Huertas, “Tipos de amistad según Aristóteles: diferencias entre la amistad por placer, por utilidad y la amistad verdadera”. *Revista Espacios*, 39/6 (2018); Leonardo Polo, “La amistad en Aristóteles”. *Anuario Filosófico* 1999 (32): 477-485. Manuel Ocampo, “Amor y Bien. Los problemas del amor en santo Tomás de Aquino, un estudio desde la perspectiva de María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi”. *Revista Sapientia* Vol. LXXVI (2020): 149-183. Patricia Astorquiza, “Ser y unidad. Fundamentos del amor en Santo Tomás de Aquino”. *Revista Espíritu* LIII (2004): 101-120.

amistad, según si se trata de un juicio a partir de una virtud o acompañada de una.

2 Dimensiones esenciales de la amistad perfecta o verdadera en Aristóteles

Aristóteles, como es ampliamente conocido, distingue tres tipos de amistad, cuyas causas, formalmente consideradas, son el placer, la utilidad y la virtud; esta última configura la denominada amistad verdadera o perfecta.⁷ En todas ellas existe un factor común que es esencial a toda relación que caiga bajo la noción de amistad: la reciprocidad.⁸ Esta reciprocidad genuina sólo es posible si hay una verdadera entrega de sí hacia el amigo sin otro interés más que su bien, lo cual exige por fuerza estar sostenida en la virtud y, por tanto, sólo alcanzable por personas moralmente rectas.⁹ Debido a esto, al referirse a la amistad verdadera, afirma que se dan otras características, como por ejemplo su estabilidad¹⁰ y estar basada en la virtud,¹¹ lo que significa un habitual querer el bien del otro¹² y, en consecuencia, un compartir la vida.¹³ Lo anterior solicita la igualdad entre hombres como condición de existencia.¹⁴ La amistad perfecta, que el mismo Estagirita afirma como una realidad poco común,¹⁵ solo tiene lugar entre hombres virtuosos, debido a que solo la virtud otorga dichas cualidades y, por lo mismo, a sus relaciones entre los hombres. La posibilidad de querer y hacerle bien a otro no se

⁷ Aristóteles, *Ética Eudemia*, 1139a20 (Madrid: Gredos, 1993), 507.

⁸ Aristóteles, *Retórica* 1381a. (Madrid: Gredos, 1990), 327-328. Confróntese también: Enrique Muñoz, “Alcances de la noción de amistad en Aristóteles”. *Revista Hypnos* 22 (2009): 64.

⁹ Aristóteles, *Retórica* 1381a, 327-328.

¹⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1238a10, 505.

¹¹ Ibid. 1238a30, 504. Esta es una idea que además se ve reflejada en Sócrates quien expresa que la amistad descansa y se hace posible por la virtud. Confróntese: Platón, *Lisis*. 219c-d (Madrid: Gredos, 1985), 308-309.

¹² Aristóteles, *Retórica* 1381a., 327-328.

¹³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1157b5, 330.

¹⁴ Ibid. 1238b15, 505.

¹⁵ Ibid. 1237b30, 502.

da sino en cuanto hay virtud, es decir, libertad en quien ama,¹⁶ y hacer el bien implica elegir el bien, es decir, dar o darse. Pero nadie da lo que no posee y, en el caso de la amistad, se da en la medida en que se tiene; y lo que primero ha de tenerse es a sí mismo para así donarse buscando el bien del otro. Esta igualdad mueve a Aristóteles a comprender que el amigo se entrega a sí honestamente, pudiendo con ello revelarse tal cual es y así, uniéndose con el amor propio de la amistad, reconocerlo como otro yo, cuestión reafirmada por Cicerón, volviendo imposible en la amistad acciones que manifiesten una asimetría, como lo son la zalamería, la adulación y el servilismo, por ejemplo.¹⁷ Esta simetría se refleja en la *Retórica*, donde expone las formas de reconocer a un amigo; formas que reflejan en rigor *lo que* eligen o el modo en que reaccionan al bien del que dice ser su amigo, y así poder reconocer su amor.

Es necesario que sea amigo quien se alegra con los bienes de uno y se entristece con sus penas, no por ninguna otra razón sino por uno mismo (...). Y también a los amigos de nuestros amigos y a los que aman a los que amamos; a los que son amados por quienes nosotros amamos; y a los que tienen los mismos enemigos que nosotros, a los que odian a quienes nosotros odiamos y a los que son odiados por los que a nosotros nos odian: todos éstos, en efecto, parecen tener por bienes las mismas cosas que nosotros, de manera que quieren para ellos los mismos bienes (que para nosotros), lo cual era propio del amigo (...). También a quienes son capaces de proporcionarnos algún beneficio, sea en materia de dinero o de seguridad.¹⁸

Se puede constatar cómo Aristóteles, en su forma de presentar el modo de reconocer a un amigo, se concentra en lo esencial dentro de lo cotidiano, expresando con ello una cuestión esencial: un

¹⁶ Aristóteles, *Retórica*, 1380b35, 325.

¹⁷ Leonardo Polo, "La amistad en Aristóteles". *Anuario Filosófico* 32 (1999): 479.

¹⁸ Aristóteles, *Retórica*, 1381a5-15, 328-329.

amigo siempre quiere tu bien por ningún otro motivo que el de tu propio bienestar, pero lo hace porque lo reconoce no solo como igual, sino como una extensión de sí mismo. Los amigos reconocen su bien no como saliendo de sí, sino como ese bien concreto que se conforma como una especie de bien común y a la vez privado, pues realmente es un bien del amigo que, por extensión vital, se conforma como bien de ambos. Es un bien que uno juzga del otro, pero también como bien propio. Ya desarrollaremos este punto más adelante cuando se analice el lugar del conocimiento por connaturalidad en la amistad desde Tomás de Aquino.

Este estatuto cuasi ontológico de los amigos de ser como *otro yo* se refleja en el reconocimiento del amor a las mismas cosas y el odio a lo mismo, es decir, es otro que vive como uno, a modo de extensión de la vida propia. Y, por lo mismo, es absolutamente lógico que, como la amistad implica una comunicación de vida, entre los amigos surja dicha relación por la unidad de vida reflejada en lo que aman, reconociéndose así más fácilmente en la vida del otro mediante sus elecciones y en su mismo amor. Por esta razón Aristóteles afirma que “estar dispuesto para el amigo es como estarlo para uno mismo”¹⁹ y, en concordancia, “cuando queremos conocernos sinceramente, es preciso mirar al amigo, en el cual uno se puede ver reflejado”²⁰, “porque el amigo es como otro yo”.²¹ Esta extensión de la vida propia es lo central en el presente artículo, pues es lo que permite ver el bien entre los amigos de un modo que no se da en otra dimensión de la vida humana como veremos más adelante.

Otro aspecto esencial de la amistad en Aristóteles, y que no podemos omitir por ubicarse en la raíz de la concepción

¹⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1166a30, 360.

²⁰ Andrés Motto, “La caridad como amor de amistad”. *Revista Teología* n° 112 (2013): 35.

²¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1170b5, 372.

aristotélica de la amistad, será su relación con el orden político.²² En efecto, explicar este tema sin mención al orden político es, a nuestro entender, no comprender el lugar y el modo que lo reflexiona el propio Estagirita. La relación de amistad es en sí misma la base de la comunidad, es el justo medio virtuoso de la convivencia propiamente humana, propia de un ente intelectual, fundada en una natural tendencia a la unión con otros que propicia una concordia original o amabilidad:

En las relaciones sociales, es decir, en la convivencia y en el intercambio de palabras y de acciones, unos hombres son complacientes (...); otros, por el contrario, a todo se oponen (...). Es claro que estos modos de ser son censurables y que el modo de ser intermedio es laudable, y, de acuerdo con él, aceptaremos lo debido y como es debido, y rechazaremos, análogamente lo contrario. Ningún nombre se ha dado a este modo de ser, pero se parece, sobre todo, a la amistad.²³

En la base de la buena convivencia política se encuentra la amistad como primera y fundamental relación humana, y en la amistad, la base es la virtud, pues de lo contrario no serían hombres libres. Por eso afirma Aristóteles que “entre las relaciones virtuosas sobresalen las políticas y guerreras por su gloria y grandeza”.²⁴ Y no puede ser de otro modo, pues la amistad, surgida por la convivencia de hombres virtuosos, busca la unión con entre los amigos, pues es su efecto propio, siendo así el interés común genuino por el bien del otro la base de una sociedad que, en término aristotélicos, permite alcanzar el bien común que es fin de la sociedad política. La amistad es en sí misma, como el mismo Filósofo lo afirma, una comunidad que se cultiva a sí misma mediante el compartir con el amigo; un

²² Cfr. John Finnis, *Natural law and natural rights* (Oxford: Clarendon Law Series, 1986), 134-156.

²³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1126b5-15, 228.

²⁴ Ibid. 1177b15, 397.

compartir que se encuentra en la base de la vida social: “La amistad es, en efecto, una comunidad, y la disposición que uno tiene para consigo la tiene también para el amigo”.²⁵ La convivencia es una especie de despertar de la relación de amistad por cuanto la presencia del otro permite el conocimiento de éste y así el surgimiento de una comunicación de vida, una vida común, propia de los amigos²⁶. Además, es la base para la adquisición de virtudes morales;²⁷ virtudes que a su vez constituyen el fundamento de la vida social.²⁸

En suma, la amistad perfecta (que se da entre hombres libres, virtuosos) que se sitúa, en términos amplios, en el centro de la vida política, es un elemento especulativo ineludible en la justificación antropológica aristotélica de la natural vida política. Y, en sentido específico, que esta relación de amor entre los que dicen ser amigos otorga una comunidad de vida entre ellos que la hace particularísima, expresada en el modo exclusivo de compartir la vida y, en consecuencia, en la singularísima forma que eligen el bien del otro, ubicándose como el elemento central de investigación en este trabajo.

3 La amistad como comunión de vida del ente personal en Tomás de Aquino

Esta dimensión vital y de reconocimiento particular del bien moral reservada para este tipo de amistad es asumida por santo Tomás de Aquino, aunque con una profundidad y extensión que el Estagirita jamás podría haber visto, debido a que no comprendía al hombre como un ente personal. En efecto, el análisis de la amistad entre ambos autores comienza desde puntos de partida ontológicamente diferentes. Evidentemente la

²⁵ Ibid. 1171b30, 377.

²⁶ Ibid. 1172^a, 377).

²⁷ “La amistad es la puerta de entrada al fundamental edificio de las virtudes morales” (Louis Brunet, “L’amitié comme introduction à l’éthique”. *ÉRUDIT, Laval théologique et philosophique*, 44 n.2 (1988): 219)

²⁸ Andrés Motto, “La caridad como amor...”, 37.

enorme mayoría de los aspectos destacados que expresan lo que Aristóteles comprende como amistad verdadera o perfecta son asumidos por Tomás de Aquino, aunque, y me atrevería a decirlo, bajo razones y fundamentos que explican aún mejor la radicalidad de la vida de amistad entre las personas, pues hay una dimensión de interioridad que no es comprensible ni deducible a no ser que al hombre se lo comprenda como un ente personal. Estas diferencias se pueden percibir de entrada en un aspecto central: en Aristóteles la amistad perfecta está reducida a un determinado tipo de seres humanos, a saber, hombres buenos, libres y virtuosos. En el Aquinate se amplía a la totalidad de seres personales. Por eso, para comprender lo que santo Tomás entiende por amistad y, a su vez, el amor y conocimiento que tienen del bien hacia el otro, se debe comprender previamente el alcance, para la relación de amistad, de lo que significa la persona²⁹ como sujeto y término de amor y amistad, permitiendo con ello una aún mayor profundidad en torno a la naturaleza de la misma.

Dice el Aquinate: “persona significa lo que es perfectísimo en toda la naturaleza, a saber, lo subsistente en la naturaleza racional”.³⁰ Y lo perfectísimo es poseedor por tanto de la mayor dignidad³¹ y amabilidad, causa por tanto del mayor gozo en la vida humana por su conocimiento³² y amor.³³ Ahora bien, como afirma Canals con gran precisión, con el nombre persona no se designa naturaleza alguna, al modo como si se estuviera nombrando una realidad universal que predica de muchos sujetos, sino que apunta a significar lo subsistente, el subsistente, no todo

²⁹ Si bien no ingresaremos en profundidad al tema de la noción de persona en Tomás de Aquino, pues nos apartaría del objetivo del presente objetivo, confróntese Mauricio Órdenes Morales, “Ser, persona y operación humana según Tomás de Aquino”. *Scripta Mediaevalia, Revista de pensamiento Medieval*, vol. 15 n.2 (2022): 153–183.

³⁰ *S. Theol.* I, q.29, a.3, c.

³¹ *S. Theol.* I, q.29, a.3, ad.2.

³² *S. Theol.* I, q.27, a.1, c.

³³ *S. Theol.* I, q.27, a.2, c.

subsistente.³⁴ Persona se refiere al subsistente de naturaleza racional, el cual posee por ello una dignidad singularísima, pues subsistir en la naturaleza racional es de la máxima dignidad, al modo como lo expresaba el Aquinate anteriormente.

Con el nombre persona entonces se nombra lo que es singularísimo, pues “de un modo más especial y más perfecto se halla lo particular y lo individual en las sustancias racionales, las cuales tienen dominio de sus actos y no sólo son impulsadas, sino que obran por sí mismas”.³⁵ Y es precisamente desde esta misma autodeterminación que se da a conocer comunicando su vida. Esto significa que el ser personal, siendo el máximo bien, y por exigencia de plenitud de su propia naturaleza intelectual, sólo alcanza la plenitud de su vida en la donación sincera y libre de sí a los demás, ubicándose en concordancia como sujeto y término de amor y amistad para la vida plena del ente personal. En efecto, sólo las criaturas racionales son capaces de ser amadas con amor de amistad, pues la comunicación de vida implica una autopresencia, posibilitada por la perfección de su acto de ser personal que otorga una unidad tal capaz de volver sobre sí, y una autodeterminación consecuente de la susodicha autopresencia que otorga posesión de sus propios actos, precisamente por ver en sí el bien al que se autodetermina. Con todo, solo las criaturas racionales comunican la vida humana según razón y, en concordancia, capaces de amar y ser amadas con amor de amistad.

La amistad, conforme al pensamiento de santo Tomás, es posible entonces en el hombre en cuanto es un ente personal, la cual causa por su sola naturaleza una comunión de vida más fecunda entre entes personales, haciéndola imprescindible para la

³⁴ Cfr. Francisco Canals, “La persona, sujeto y término de amor y amistad”, Conferencia en el Campus Oriente de la Pontificia Universidad Católica de Chile (Barcelona: Universidad Virtual Santo Tomás – BALMESIANA). Gentileza de <http://UVST.balmesiana.org>

³⁵ S. *Theol.* I, q.29, a.1, c.

plenitud de vida personal. La vida de los amigos, en conformidad con Aristóteles, se vuelve una sola vida en común en la amistad, pudiendo con ello comprender la fecundidad de la afirmación de santo Tomás cuando dice que “la amistad es *mutua redamatio (retribución) et communicatio in operibus vitae*.”³⁶

En suma, es impensable la felicidad del ente personal sin el amor personal de amistad. Ahora bien, un aspecto central en esta realidad es, como antes se mencionó, la donación de sí según razón, según lo que hay de libertad en el ente personal. En efecto, la comunicación de vida propia de la amistad exige una entrega de sí que posibilita el acceso a la interioridad del ente máximamente contemplable y causal de la plenitud más alta del ser humano. Sin esta entrega libre y originaria de la contemplación amistosa y, consecuentemente, del bien de la persona que es sujeto y término de amor y amistad, no será posible tal comunicación. Por eso dice Canals de modo decisivo, comentando la naturaleza misma de la relación de amistad, que:

Nadie puede decir que ha entrado en relación de amor, de comunión de vida con una persona si no ha deseado comprender por intimidad, por comunicación confidencial la vida de aquella persona que ama; si no le interesa la vida de la persona que quiere. No hay amor interpersonal sin un deseo, necesidad vital de comprender la vida de quien se ama.³⁷

Sin ese deseo originario, como afirma Canals en concordancia con Tomás de Aquino, de conocer la vida de quien se ama, es decir, sin esa primera inclinación que luego se traduce en una elección por conocer y donarse a quien se ama, será imposible que surja la amistad. Esto es lo radical. En la relación de amistad, la dimensión libre y, por ello activa, es central. La comunión de vida personal, propia de los amigos, donde se puede llegar a

³⁶ Ibid. q.20, a.2, ad.3 (El paréntesis es nuestro).

³⁷ Francisco Canals, “La Persona”. *Verbo*, Núm 395-396 (2001): 451.

afirmar, con Aristóteles y más profundamente con Tomás de Aquino, que los amigos son dos cuerpos con una sola alma se sigue de esta dimensión libre en la que se forja una comunión de vida. La raíz de la amistad radica en la libertad. La amistad es así de facto la comunicación libre de vida personal, aunque no debe ser confundida con la comunicación que se da en la comunidad ni menos uno abstracto (como aquel amor que se pudiera tener hacia la humanidad, pues ese no es amor a nadie), sino la comunicación que es personal, singularísima, aquella que “va de persona a persona, de vida personal singular asumida por cada uno en su conciencia irrepetible”,³⁸ surgida desde este conocimiento de la interioridad del amigo que libremente se dona a sí y permite, con ello, un conocimiento de lo que es que no se alcanza si no es por esta dimensión de libre donación originaria. Aquí es donde se da otro salto especulativo respecto de Aristóteles, pues desde el pensamiento de santo Tomás, y conforme a lo que hemos señalado, se es persona porque entitativamente el ente personal es capaz “de llamar a otro o responder a la llamada de otro, a entrar en comunión de vida y corresponder al amor con amor”.³⁹ En efecto, el modo de ser personal es conociendo y amando lo más perfecto, *lo que es perfectísimo en toda la naturaleza*, la persona. Evidentemente, como afirma Canals esto define a la persona, no metafísicamente, sino en cuanto que sólo ella es capaz de este tipo de comunicación en las operaciones de la vida.⁴⁰

Esta comunicación de la interioridad personal que permite conocer profundamente la realidad del amigo será central para entender el modo en que juzga el bien un amigo acerca de otro. Para ello nos adentraremos en la relación entre virtud y amistad, para luego interiorizarnos en el tema central de la presente

³⁸ Ibid. 452.

³⁹ Francisco Canals, “La persona, sujeto y término...”.

⁴⁰ Cfr. Francisco Canals, “La Persona”, 454.

investigación: el conocimiento por connaturalidad en la amistad y el consecuente reconocimiento del bien concreto por parte del amigo.

4 Relación entre amistad y virtud en la amistad perfecta

Resulta particularmente interesante analizar la relación entre la amistad y la virtud, pues en Aristóteles se nos presenta un tanto ambigua. Si bien afirma que la amistad es una virtud o algo acompañado de ella,⁴¹ no la sitúa, y así lo constata el propio Aquinate en una de sus objeciones, entre las virtudes morales e intelectuales en sus tratados morales.⁴² Además, se agrega un segundo problema, pues esta cuestión la plantea santo Tomás como objeción para calificar a la caridad como virtud. En efecto, explica santo Tomás, como es patente en su tratado sobre la caridad,⁴³ existe una relación tan íntima entre la caridad y la amistad, por situarse esta última en el género de la definición de aquella. De modo que si la amistad no es virtud entonces sería imposible afirmar que la caridad lo sea.

Santo Tomás resuelve el problema desde la misma afirmación sostenida por Aristóteles cuando dice que la amistad es virtud o va acompañada de ella. Pero, igualmente, resulta extraña la afirmación, pues o se trata de una virtud o de algo que se ve acompañada de virtudes, cuestión que no es lo mismo y resulta en un problema. Es, en efecto, un problema no menor si consideramos el objetivo de nuestra investigación, puesto que el tipo de juicio proveniente de la perfección del hábito de la virtud sobre cualquier bien (en nuestro caso el del amigo) no será el mismo si es elaborado sin esa disposición virtuosa, cuestión que Tomás de Aquino sin duda tiene presente por exigencia de la resolución de la cuestión en torno a la caridad como virtud.

⁴¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1155a, 322.

⁴² Cfr. *S. Theol.* II-II, q.23, a.3, ab.1.

⁴³ Cfr. *Ibid.* a 46.

Santo Tomás, en consonancia con el Estagirita, no dice de modo tajante que la amistad sea una virtud esencialmente equivalente a las demás virtudes, sino que a veces la trata como poseída *a modo de hábito*, como *cuasi virtud*,⁴⁴ no quedando así desacreditada la definición de Aristóteles. Más aún, como ve acertadamente a nuestro juicio Delgado, el Aquinate “pone a la par una segunda posibilidad: también la amistad puede ser *cum virtute*, es decir, una realidad que acompaña necesariamente la *virtuositas subiecti*”.⁴⁵ Y, en este sentido, se comprende la solución que da el Aquinate para entender a qué se refería el Filósofo cuando afirmaba que la amistad es virtud o va acompañada de ella. Dice santo Tomás:

Puede, sin embargo, decirse que no es una virtud esencialmente distinta de las otras. En realidad, no alcanza la formalidad de lo laudable y de lo honesto sino por el objeto, o sea, en cuanto se basa en la honestidad de las virtudes. Esto es evidente por el hecho de que no toda amistad alcanza la formalidad de lo laudable y honesto, como la deleitable y la útil. De ahí que la amistad virtuosa, más que virtud en sí misma, es algo consiguiente a la virtud.⁴⁶

Queda de manifiesto que la amistad es una virtud *per se*, mas no al modo como lo son las demás virtudes, lo cual explica que no se la enumere, al igual que Aristóteles, dentro de las virtudes morales tradicionalmente conocidas como hábito perfectivo de tal o cual potencia a su objeto propio. Además, que se trata de una virtud que se establece por la honestidad de su objeto, moviendo al mismo Angélico a afirmar que más que una virtud, al modo en que se califica a las demás, es algo consiguiente del virtuosismo del propio sujeto. De ahí que la amistad no se da sin virtud. La amistad es en definitiva una virtud moral por cuanto regula la

⁴⁴ Ibid. I-II, q.26, a.3, c.

⁴⁵ Luis Horacio Delgado, “La doctrina del amor...”, 52.

⁴⁶ S. Theol. II-II, q.23, a.3, ad.1.

relación entre los seres humanos, no al modo de la justicia, sino desde la formalidad de la gratuidad,⁴⁷ permitiendo con ello la comunicación de vida propia de los amigos, es decir, desde la benevolencia recíproca.⁴⁸ En efecto, el punto clave acá es el lugar de la reciprocidad, pues para que haya amistad se requiere de la virtud de dos que comunican su vida.⁴⁹ Se trata de una virtud a la que no se la puede clasificar como las demás por estar intrínsecamente ligada a una dimensión exterior, la realidad y habitualidad del amigo en acto, cuestión que es esencial para definir la amistad. Por eso afirma santo Tomás:

en cualquier virtud basta el acto virtuoso, pero en la amistad no basta el acto de uno solo, sino que es necesario que concurren los actos de dos que mutuamente se quieren. Por eso, Aristóteles no dijo acabadamente que era una virtud, sino que añadió *o con virtud*, porque parece algo añade la amistad a la noción de virtud.⁵⁰

Vemos así cómo es resuelta esa eventual ambigüedad originaria de Aristóteles que encuentra en santo Tomás una explicación, descartando con ello que Aristóteles no haya acertado en relación con la noción de amistad.⁵¹ A su vez se logra percibir el modo que

⁴⁷ Luis Horacio Delgado, “La doctrina del amor...”, 52.

⁴⁸ “Amicitia est non latens” (La amistad no es oculta). In *III Sent.* d.27, q.2, a.1, arg. 9.

⁴⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1155b25-30, 325.

⁵⁰ *S. L. Ethic.* L.VIII, l.V, n.10.

⁵¹ Sin embargo, resulta, sólo a modo de complemento, que el Aquinate sí menciona una forma de amistad posible de ser catalogada como virtud al modo de las virtudes morales en general: la afabilidad. En efecto, el Aquinate se pregunta más adelante en la Suma si la amistad es una virtud especial. La sola pregunta deja de manifiesto lo mencionado en el cuerpo de nuestro artículo, a saber, que la amistad es una virtud *per se* aunque más propiamente se la debería juzgar como una disposición habitual que va *acompañada de* virtud. En este apartado, santo Tomás se refiere a la disposición específica de la persona que colabora con la buena convivencia, permitiendo con ello realizar el análisis a partir del propio sujeto que posee el hábito y no a partir de la necesaria reciprocidad esencial de la amistad que exige, a su vez, el acompañamiento de la virtud de quien se dice amigo. Y cito: “como la virtud se ordena al bien, donde hay una razón especial de bien debe asimismo haber una virtud especial. Pero el bien consiste en el orden (...). Y es necesario que exista un orden conveniente entre el hombre y sus semejantes en la vida ordinaria, tanto en sus palabras como en sus obras; es decir, que uno se comporte con los otros del

tiene el propio Angélico para tratar a los clásicos y, específicamente, al Filósofo.

Hagamos ahora una breve síntesis. Hemos visto que la amistad perfecta en Aristóteles, siempre comprendida desde una ulterior relación con la naturaleza política del hombre, implica una relación entre hombres libres, buenos (virtuosos), que se ordenen a querer el bien del otro sin otro interés que ese y de modo recíproco, permitiendo con ello una comunión de vida. Así, los amigos viven en el otro por esa comunicación específica y donante posibilitada por la perfección del hábito de la virtud que hace que se reconozcan como otro yo, como dos cuerpos con una sola alma, como una extensión de la propia vida del amigo, y así reconocer el bien de mi amigo como mi propio bien, y a la inversa. Esta comunión en las operaciones de la vida que hace ver al otro como otro yo, con su consecuente reciprocidad es lo que mueve a Aristóteles a entender a los amigos como una extensión de la propia vida del sujeto que ama y es amado con amor de amistad.

Santo Tomás, por su parte, asumiendo la noción de amistad en Aristóteles, profundiza desde una visión antropológica metafísica original, pues sostiene su reflexión ya no desde una dimensión de carácter político de la naturaleza humana, sino desde el acto de ser personal, lo que lleva a la misma amistad a un plano metafísicamente diverso. El Aquinate rescata efectivamente todo lo que de verdadero considera de la amistad perfecta que ve en Aristóteles, como las características antes mencionadas, aunque se distingue del alcance que tiene esta misma, pues ahora no sólo es posible de alcanzar para toda persona humana, sino que por la exigencia misma de su vida personal, se vuelve imprescindible su existencia, ya no en último término por su dimensión ulterior

modo debido. Es preciso, pues, una virtud que observe este orden convenientemente. Y a esta virtud la llamamos amistad o afabilidad". *S. Theol.* II-II, q.114, a.1, c. Véase también: *Ibid.* ad.2.

para la vida política, sino desde una consideración particular, singularísima de cada ser humano en cuanto subsistente de naturaleza racional, cuya plenitud de vida encuentra su plenitud en la contemplación y amor de lo que es perfectísimo en toda la naturaleza; una contemplación exigida por su vida personal ordenada a la comunicación y donación de sí, formando una vida en común mediante un amor de amistad. Así, desde santo Tomás, se resuelve aún de modo más profundo cómo es que Aristóteles tenía razón al afirmar que la amistad es virtud o va acompañada de virtud, puesto que se trata de una disposición que regula la vida de los hombres para el alcance de una vida feliz y que, por su misma característica esencial de reciprocidad, requiere de la virtud en los amigos; condición para la donación de sí y, a partir de ello, del reconocimiento y la elección del bien mutuo por la susodicha entrega honesta existente entre ambos.

5 El conocimiento por connaturalidad o juicio por inclinación

Establecido el pensamiento de santo Tomás, desde la herencia aristotélica, que la amistad es una virtud, aunque más formalmente una realidad que va acompañada de virtud por su naturaleza relacional recíproca, corresponde ahora analizar el juicio sobre el bien que realiza un amigo sobre otro e identificar, por tanto, el lugar que tiene el conocimiento por connaturalidad en la amistad, pues éste es fenómeno cognoscitivo propio de la perfección del hábito de la virtud moral, manifestándose además la unidad entre lo racional y afectivo como elemento central de la teoría de la virtud del Aquinate.⁵² Con este objetivo, entonces, precisemos brevemente qué es el conocimiento por connaturalidad para luego ubicarlo en la amistad.

⁵² Ignacio Serrano, “Templanza y continencia en Tomás de Aquino: razones para una concepción no dualista de la virtud moral”. *Scripta Mediaevalia, Revista de pensamiento medieval*, vol.1, n.1. (2008): 192.

El tema del conocimiento por connaturalidad lo desarrolla santo Tomás en diversos lugares de su obra, principalmente teológica, ubicándose como un tema central dentro de su pensamiento, desarrollado principalmente por sus comentaristas modernos y contemporáneos en relación con la teoría de la virtud y los dones del Espíritu Santo.⁵³

No se puede iniciar una comprensión suficiente sobre lo que Tomás de Aquino afirmaba respecto del conocimiento por connaturalidad sin precisar con anterioridad algunos conceptos, comenzando por la noción connatural, la cual se comprende como una relación entre dos seres de propiedades semejantes, posibilitando con ello una comunicación de perfecciones al tener como factor común a la naturaleza. En efecto, connatural deviene de los conceptos latinos *cum* y *natura*, reflejando con ello esta conformidad con la naturaleza; naturaleza que actúa como causa eficiente última, pues es principio de operación⁵⁴ y fin de la generación,⁵⁵ para un acabamiento del ente. Así, aquello que sea

⁵³ Para una profundización de este tema, aparte de los que serán citados en el presente trabajo, confróntese: José Miguel Pero-Sanz Elorz, *El conocimiento por connaturalidad, la afectividad en la gnoseología tomista* (Pamplona: Rialp, 1964); Giovanni Bortolaso, “La connaturalità affettiva nei processi conoscitivi”. *La Civiltà Cattolica* 103 (1952): 374-382; Marie-Dominique Roland-Gosselin, “De la connaissance affective”. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 28 (1938): 5-26; Inos Biffi, “Il giudizio per quandam connaturalitatem o per modum inclinationis secondo San Tommaso: analisi e prospettive”. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 66 (1974): 356-393; Jacques Maritain, “On knowledge through connaturality”. *The Review of Metaphysics: A Philosophical Quarterly* IV, 16 (1951): 473-481; Liliana Irizar, “El influjo de la afectividad virtuosa en el conocimiento de la verdad práctica”. *Lumen Veritatis* n.13 (2010): 89-105; H.D. Simonin, “La lumière de l’amour. Essai sur la connaissance affective”. *La Vie Spirituelle*, sup.46 (1936): 65-72; Ciro Schmidt Andrade, “Lo connatural y el conocimiento por connaturalidad, santo Tomás de Aquino”. *Sapientia*, n.56 (2001): 3-34; Kakichi Johannes Kadowaki, (S.J.), *Cognitio secundum connaturalitatem iuxta s. Thomas* (Madrid: Pontificia Università Gregoriana. Facoltà di filosofia. Tesi, 1973) y Taki Suto, “Virtue and knowledge: connatural knowledge according to Thomas Aquinas”. *The review of metaphysics*, 58 (2004): 61-79.

⁵⁴ *In Metafisicorum* L.5, l.5, n.19.

⁵⁵ En cuanto principio de operaciones, lo natural es lo que es causado o puede ser causado por los principios naturales intrínsecos. Confróntese: *In IV Sent.* d.17, q.3, a.1, sol.2. En cuanto *intentio* o fin, lo natural es aquello a lo que está inclinado desde sus principios naturales. Confróntese: *In III Sent.* d.20, q.1, a.1, sol.1, ad.1.

calificado como connatural, evidentemente, contribuirá a esta primera labor de la naturaleza, la plenitud del ente.⁵⁶

Santo Tomás expone lo distintivo del conocimiento por connaturalidad al explicar las razones por las que se elabora rectamente un juicio de tipo sapiencial, distinguiéndolo así del que es fruto del razonamiento recto de tipo discursivo:

La sabiduría implica rectitud de juicio según razones divinas. Pero esta rectitud de juicio puede darse de dos maneras: conforme al perfecto uso de la razón o por cierta connaturalidad con aquello que se ha de juzgar. (...) Así, pues, tener juicio recto sobre las cosas divinas por inquisición de la razón pertenece a la sabiduría virtud intelectual; tener, en cambio, juicio recto sobre ellas por cierta connaturalidad con las mismas proviene de la sabiduría en cuanto don del Espíritu Santo.⁵⁷

Como vemos, lo distintivo se aplica doblemente: por modo y por orden. La distinción por modo se comprende debido a que en el conocimiento de una las certezas se adquieren por perfecto uso de razón, mientras que en la otra por connaturalidad con el ser divino. Y, por orden, porque uno es un conocimiento cuya causa es sobrenatural y el otro, natural.

No obstante, para ilustrar este tipo de conocimiento y, al mismo tiempo, presentarlo como un fenómeno que no se reduce al orden sapiencial, recurre a la virtud de la castidad, evidenciando con ello que este tipo de conocimiento es un fenómeno aplicable tanto en el orden natural como en el sobrenatural:

⁵⁶ Cfr. Sebastián Buzeta Undurraga, *Sobre el conocimiento por connaturalidad* (Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico – UNAV- N°250, 2013), 39.

⁵⁷ “sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter, uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. (...) Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est spiritus sancti” (S. *Theol.* II-II q.45, a.2, c.)

Así como sobre aquellas cosas que pertenecen a la castidad, juzga rectamente inquiriendo la verdad, la razón de quien aprende la ciencia moral; y juzga, en cambio, por cierta connaturalidad con ella el que tiene el hábito de la castidad.⁵⁸

El lugar de los afectos es central acá, pues es distintivo. La connaturalidad provocada por la virtud moral, a partir de la unión afectiva provocada por la perfección del hábito, es la primera y formalmente que debe ser catalogada como tal, pudiendo con ello afirmar que el conocimiento por connaturalidad tiene como primer analogado a aquél que surge de este tipo de virtudes, es decir, de aquellas de carácter natural y adquirido, y no de las sobrenaturales e infusas. Por eso, Sánchez de Muniain expone el lugar central de la afectividad en el conocimiento surgido por la virtud moral:

Algo parecido ocurre con la connaturalidad. El objeto despierta cierta inclinación o coaptitud en el sujeto: amor. Y gracias a esta coaptitud simpatizante se produce un nuevo modo de entender el objeto: por compenetración. El objeto no está (ahora) fuera de nuestra propia vida.⁵⁹

La dimensión apetitiva es la determinante. Ella es la que precisa y distingue este conocimiento del racional discursivo. Es por la influencia de la dimensión apetitiva que se juzga de un determinado modo, por connaturalidad, o, como se dirá más adelante, por *inclinación afectiva*.

La dimensión afectiva, por el hábito de la virtud, permite que el hombre aprehenda la realidad de un modo vivencial, y así que

⁵⁸ “Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis” (*Ibid.*)

⁵⁹ José María Sánchez de Muniain, *Estética del paisaje natural* (Madrid: CSIC, 1945) P.I. c.1, III. (El paréntesis es nuestro)

da interiorizada afectivamente, que envuelve las operaciones de la razón y voluntad.⁶⁰

Se trata, en definitiva, de un conocimiento de tipo afectivo, no en cuanto a que se atribuya a la potencia apetitiva sensible operaciones judicativas, sino por la labor singular que ocupa en el juicio práctico sobre el bien que ocurre por la perfección de la virtud moral, debido a que por ella se rectifica el apetito pudiendo así juzgar rectamente. Por este motivo, y con propiedad, a este tipo de juicio se lo denomina como *por connaturalidad afectiva o por inclinación*.

En definitiva, este tipo de conocimiento que surge por la unión afectiva que permite una estimación verdadera sobre el bien que se ha hecho vida en el sujeto o, en palabras de san Agustín, que se ha vuelto *verbo*, es decir, noticia en el amor.⁶¹ En efecto, esta unión vital entre el sujeto y el objeto, provocado por el amor, genera un nuevo modo de ver el objeto. No obstante, es el mismo objeto el que provoca esta unión de carácter afectivo, y así despierta una inclinación o *coaptitud* en el sujeto. Esta coaptitud es el amor;⁶² amor por el que se *padece* dicho objeto, por compenetración, interiorizándolo, vitalizándolo, pudiendo así ser estimado por la inteligencia con la real bondad que posee debido a la unión afectiva que tiene el sujeto con él. Por esta *coaptatio*, entonces, se establece una aptitud tal entre el sujeto y el objeto, que el primero resulta alcanzable por el segundo, bajo una

⁶⁰ Sebastián Buzeta Undurraga y Hernán Muszalski, “Influencia de la dimensión afectiva en las potencias cognoscitivas para la elaboración del justo medio en Tomás de Aquino. Una reflexión a partir del conocimiento por connaturalidad afectiva”. *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, vol. 16, núm. 2 (2023): 98.

⁶¹ “aliter cum placet quod mente concipitur. (...) Cum itaque se mens novit et amat, iungitur ei amore verbum eius. Et quoniam amat notitiam et novit amorem, et verbum in amore est et amor in verbo, et utrumque in amante atque dicente”.

“se llama verbo el concepto de la mente cuando place. (...) Cuando el alma se conoce y se ama, su verbo se une a ella por amor. Y porque ama su noticia, conoce su amor, y el amor está en el verbo, y ambos en el que ama y habla”. *De Trinitate*, L.IX, c.x. (Madrid: BAC, 1956), 563.

⁶² José María Sánchez de Muniain, *Estética del paisaje natural*, c.1, III.

relación de conveniencia, de *proportio*".⁶³ Por ello, la certeza devenida del conocimiento por connaturalidad surge por el lugar que ocupa la reacción afectiva en la formación del juicio, al ubicarse esta como *medio* por el cual es efectuado el discernimiento recto del objeto,⁶⁴ permitiendo juzgar sin el menor temor sobre aquello hacia lo cual está inclinado afectivamente.

6 El conocimiento por connaturalidad en la amistad

Ahora bien, habiendo comprendido que la amistad es una virtud y que el conocimiento por connaturalidad es un fenómeno propio de la virtud moral que se obtiene por la unión afectiva, pudiendo así juzgar rectamente sobre el bien a elegir, cabe preguntarse cómo ocurre en el caso de la amistad. La pregunta es pertinente, pues la amistad es una virtud especial, como se vio más arriba, que tiene esta doble dimensión: por un lado, la de ser una virtud y, por otro, que va acompañada de ella. Además, en el caso de la relación de amistad, los amigos juzgan rectamente sobre el bien entre ellos debido a un conocimiento íntimo producto de una *unión* singularísima, vitalizando la propia vida del amigo, volviéndose así uno solo, en metáfora aristotélica.

Ahora bien, si la amistad no es como las virtudes morales en las que el hábito perfecciona a una facultad determinándola a su objeto propio permitiéndole juzgar rectamente sobre el bien, ¿cómo es que ocurre eso en la amistad? ¿cómo ocurre este conocimiento por connaturalidad en la virtud de la amistad si no se da por mérito sólo del hábito de quien ama con amor de amistad? He aquí lo radical de esta cuestión. Para que se dé el conocimiento del bien que es propio entre los amigos, siguiendo a

⁶³ Marco D'Avenia, *La conoscenza per connaturalità in Tommaso D'Aquino* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1992), 194-195.

⁶⁴ Rafael Tomás Caldera, *Le jugement par inclinatio chez saint Thomas D'Aquin* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1980), 67; y Sebastián Buzeta Undurraga, *Sobre el conocimiento...*, 46.

santo Tomás, es necesario que quien juzga posea la disposición a la benevolencia surgida desde la complacencia amorosa originaria, pero que, a su vez, se le haga presente la vida singularísima de su amigo. Esto último sólo es posible por la entrega gratuita de su vida. Así, se constata entonces una doble donación que exige de ambos la posesión de virtudes que los hacen libres, capaz de donarse al otro.

Con todo, el conocimiento del bien hacia el amigo surge por una doble virtud, a saber, la que existe en uno y otro amigo. Por eso dice Aristóteles, y luego el Aquinate, que la amistad es una virtud o que va acompañada de virtud. En efecto, por la perfección del hábito de la virtud, no sólo juzgan rectamente sobre el bien del otro, sino que lo hacen porque pueden donarse sinceramente, y así generar la comunión de vida propia de la amistad surgida desde el amor originario de tal relación. Esta doble dimensión virtuosa es la que permite, por un lado, la presencia del amigo en la vida del otro que dice también serlo de aquél y, a su vez, juzgar y elegir ese bien singularísimo que se le presenta al amigo debido a la unión de vida de la amistad.

Se trata en definitiva, de un conocimiento por connaturalidad especial que sólo se da en la amistad por tener esta bidireccionalidad o bilateralidad virtuosa: una, proveniente por la perfección de la virtud del que ama y, otra, del amado que permite presentar, comunicar y conocer la vida de su amigo de un modo en que sólo los amigos la conocen; y, a partir de esta presencia íntima de la vida del otro, conocer de un modo muy particular, por connaturalidad, su estimabilidad y amabilidad así como su bien proporcionado. Se trata en definitiva del conocimiento por connaturalidad de esa proporción que es solo asequible a los amigos por esa comunión vital.

La unión amorosa que está en el origen del conocimiento por connaturalidad propia de la amistad es lo relevante en este análisis. En efecto, así como en el orden sensible el placer es el

principio del amor, así también lo es la benevolencia en la amistad.⁶⁵ El punto es que la belleza y la estimabilidad del bien, concebida por la inteligencia, previa complacencia afectiva, es lo que mueve a amarse entre sí, siendo el afecto y luego la amistad lo que surge a partir del trato benevolente entre ellos.⁶⁶ Desde esta comunicación surge un conocimiento cada vez más profundo en el cual el amor crece en la misma proporción, llevándolos en definitiva a querer el bien para el amigo de la misma forma que se quiere para sí. Por eso santo Tomás afirma:

en cuanto considera suyo lo que es del amigo, el amante parece estar en el amado como identificado con él. Y, viceversa, en cuanto quiere y obra por el amigo como por sí mismo, considerando al amigo como una misma cosa consigo, así el amado está en el amante.⁶⁷

La presencia íntima en la vida del amigo por la unión afectiva que vuelve al amigo como una extensión de sí, generada por el amor como su efecto propio, implica que la convivencia o la reciprocidad se vuelva condición esencial en y para la amistad, tanto para su permanencia en el tiempo como para su concreción práctica de buscar lo conveniente entre los amigos.

He aquí el punto central del artículo. Para obtener en definitiva un juicio recto sobre el bien del amigo, aquel juicio singularísimo que sólo logra el amigo, se debe connaturalizar con el amigo (ya no con un objeto) mediante el conocimiento en el amor. El conocimiento del bien que es propio entre los amigos y se vuelve absolutamente trascendental para la vida humana, sostenido por el Filósofo y el Aquinate así como por prácticamente toda la filosofía clásica y medieval, es un conocimiento por connaturalidad, donde la presencia de uno, por una donación

⁶⁵ Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo...*, 60.

⁶⁶ *Ibid.* 59.

⁶⁷ *S. Theol.* I-II q.28, a.2, c.

libre y sincera de sí, permite un nuevo modo profundísimo de ver a la persona, pudiendo así, desde lo que hay de virtud y disposición benevolente en el otro, poder juzgar y elegir sobre el bien más adecuado. Digámoslo de otro modo, al amigo se le conoce por connaturalidad afectiva, y se juzga rectamente sobre lo que es bueno para él según lo que hay de virtud en el amigo y en uno que dice amarlo con amor de amistad, por cuanto el amigo es capaz de donarse libremente y capaz de verlo y amarlo con todas las posibilidades.

Esta dimensión bilateral como condición para el surgimiento del conocimiento por connaturalidad en los amigos es lo propio de la amistad, y es lo que vuelve imposible clasificarla entre las demás virtudes morales, sino más bien, como acertadamente lo menciona Tomás de Aquino, como una virtud especial.

7 Conclusión

Conforme a los objetivos planteados en la introducción, se concluye lo siguiente:

Al primero de ellos, a saber, acerca del modo en que ha de ser entendida la amistad como virtud desde el pensamiento de Tomás de Aquino heredado de Aristóteles, se concluye que la amistad efectivamente es una virtud especial por ser una disposición que mueve a la benevolencia y unión entre los hombres necesaria para la vida humana feliz. También, por su necesaria reciprocidad, sostenida tanto de Tomás de Aquino como de Aristóteles, solicita la existencia de la virtud en ambos que dicen ser amigos para así lograr esa comunión de vida singular propia de la amistad, lo que la vuelve por tanto una virtud especial.

No obstante, a diferencia del Filósofo, por la comprensión del ser humano como ente personal, santo Tomás permite extender las posibilidades de existencia y profundidad del amor de amistad de

un modo que el Estagirita no podría haber concebido, principalmente por la limitante antropológica, aunque también metafísica, por ordenarla a un fin de orden político, y no por sostenerla, al modo en que lo hace el Aquinate, en la perfección propia de un ente que encuentra en la donación de sí su máxima perfección por ser un subsistente de naturaleza racional.

Respecto al segundo objetivo, sobre el lugar que tiene el conocimiento por connaturalidad en ella, precisando las condiciones para su existencia, concluimos que la verdadera amistad desde el pensamiento de santo Tomás, de herencia aristotélica, implica una donación de sí que, a su vez, exige virtud tanto del amigo que juzga sobre el bien como al amigo al que se le otorga. No hay conocimiento del otro sino en cuanto el otro, al donarse, se manifiesta a sí. Y así conoce y ama la vida de su amigo. Todo esto exige que se le conocerá por connaturalidad con proporción a la donación de sí que realice, teniendo por ello dicha amistad como condición, ya no sólo el conocimiento del otro por la perfección de la propia virtud, sino también por la virtud del otro quien, a partir de ella, le permite tener dominio de sí y, con ello, donarse y darse a conocer y amar. Es por ello que los amigos se reconocen como algo bueno y como otro similar a sí, otro yo, volviendo así, en un orden creciente, el deseo original de querer el bien del otro, en algo cada vez más fecundo y raíz de la unión paulatinamente mayor de amistad y comunicación de vida.

En efecto, se es amigo por lo que hay de virtud en sí mismo y juzga por connaturalidad el bien de aquél que juzga como su amigo. Y es posible ser depositario del amor de amistad por la unión íntima existente con quien dice ser amigo, surgida por la donación sincera de sí, sin la cual sería imposible esa forma de conocerse propia de los amigos y que, a su vez, explica en definitiva que sea esta dimensión de reciprocidad la que acompaña a la virtud de la amistad y se vuelva condición para la

existencia de un conocimiento por connaturalidad sobre el bien entre los amigos.

Referencias bibliográficas

- Araiza, J, “Sobre la Amistad según la teoría ética de Aristóteles”. *Noua tellus*, 23/2 (2005): 125-159.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 1993.
- Aristóteles, *Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1993.
- Aristóteles, *Retórica*. Madrid: Gredos, 1993.
- Astorquiza, Patricia, “Ser y unidad. Fundamentos del amor en Santo Tomás de Aquino”. *Revista Espiritu*, LIII (2004): 101-120.
- Biffi, Inos, “Il giudizio per quamdam connaturalitatem o per modum inclinationis secondo San Tommaso: analisi e prospettive”. *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica*, 66 (1974): 356–393.
- Bortolaso, Giovanni, “La connaturalità affettiva nei processi conoscitivi”. *La Civiltà Cattolica*, 103 (1952): 374-383.
- Brunet, Louis, “L’ amitié comme introduction à l’ éthique”. *ÉRUDIT, Laval théologique et philosophique*, 44 n.2 (1988): 205–220.
- Buzeta Undurraga, Sebastián y Muszalski, Hernán, “Influencia de la dimensión afectiva en las potencias cognoscitivas para la elaboración del justo medio en Tomás de Aquino. Una reflexión a partir del conocimiento por connaturalidad afectiva”. *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, vol. 16, núm. 2 (2023): 91-124.
- Buzeta Undurraga, Sebastián, *Sobre el conocimiento por connaturalidad*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico N°250, Universidad de Navarra, España, 2013.
- Caldera, Rafael Tomás, *Le jugement par inclinatio chez saint Thomas D’Aquin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 980.
- Canals, Francisco, “La persona, sujeto y término de amor y amistad”, Conferencia en el Campus Oriente de la Pontifica Universidad Católica de Chile (Barcelona: Universidad Virtual Santo Tomás – BALMESIANA). Gentileza de <http://UVST.balmesiana.org>
- Canals, Francisco, “La Persona”. *Verbo*, núm 395-396, Fundación SPEIRO (2001): 447-462.
- D’Avenia, Marco, *La conoscenza per connaturalità in Tommaso D’Aquin*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1992.
- Delgado, Luis Horacio, “La doctrina del amor perfecto en Tomás de Aquino”. *Persona*, 1 (1) (2016): 39-66.
- Finnis, John, *Natural law and natural rights*. Oxford: Clarendon Law Series, Oxford University, 1986.
- Garcés, Luis Fernando. y Huertas, Omar, “Tipos de amistad según Aristóteles: diferencias entre la amistad por placer, por utilidad y la amistad verdadera”. *Revista Espacios*, Vol. 39, N°6 (2018): 25.

- Irizar, Liliana, “El influjo de la afectividad virtuosa en el conocimiento de la verdad práctica”, *Lumen Veritatis* N. 13 (2010): 89-105.
- Kadowaki, Kakichi Johannes (S.J.), *Cognitio secundum connaturalitatem iuxta s. Thomam*. Madrid: Pontificia Università Gregoriana. Facoltà di filosofia. Tesi, 1973.
- Maritain, Jacques, “On knowledge through connaturality”. *The Review of Metaphysics: A Philosophical Quarterly* IV, 16 (1951): 473-481.
- Motto, Andrés, “La caridad como amor de amistad”. *Revista Teología*, Tomo L, n° 112 (2013): 21-53.
- Muñoz, Enrique, “Alcances de la noción de amistad en Aristóteles”. *Revista Hypnos* 22 (2009): 61-72.
- Ocampo, Manuel, “Amor y Bien. Los problemas del amor en santo Tomás de Aquino, un estudio desde la perspectiva de María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi”. *Revista Sapientia*, Vol. LXXVI (2020): 149-183.
- Órdenes Morales, Mauricio, “Ser, persona y operación humana según Tomás de Aquino”. *Scripta Mediaevalia, Revista de pensamiento Medieval*, vol. 15 n.2 (2022): 153–183.
- Pero-Sanz Elorz, José Miguel, *El conocimiento por connaturalidad, la afectividad en la gnoseología tomista*. Pamplona: Rialp, 1964.
- Platón, *Lisis*. Madrid: Gredos, 1985.
- Plutarco, *Sobre el amor Fraternal*. Madrid: Gredos, 1995.
- Polo, Leonardo, “La amistad en Aristóteles”. *Anuario Filosófico* 32 (1999): 477-485.
- Roland-Gosselin, Marie Dominique, “De la connaissance affective”. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 28 (1938): 5–26.
- San Agustín, *De Trinitate*. Madrid: BAC, 1956.
- Sánchez de Muniain, J.M., *Estética del paisaje natural*. Madrid: C.S.I.C., 1945.
- Schmidt Andrade, Ciro Enrique, “Lo connatural y el conocimiento por connaturalidad, santo Tomás de Aquino”. *Sapientia* 56 (2001): 3-34.
- Séneca, *Epístolas morales a Lucilo*. Madrid: Gredos, 1986.
- Serrano, Ignacio, “Templanza y continencia en Tomás de Aquino: razones para una concepción no dualista de la virtud moral”. *Scripta Mediaevalia, Revista de pensamiento medieval*, vol.1, n.1. (2008): 185-203.
- Simonin, H.D, “La lumière de l’amour. Essai sur la connaissance affective”. *La Vie Spirituelle*, sup.46 (1936): 65-72.
- Suto, Taki, “Virtue and knowledge: connatural knowledge according to Thomas Aquinas”. *The review of metaphysics* 58 (2004): 61-79.
- Thomae Aquinatis, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Romae: Ed. M.R. Cathala, R.M. Spiazzi, 2ª ed.: Marietti, 1971.
- Tomás de Aquino, *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 6-7: *Prima secundae Summae theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1891-1892.

Tomás de Aquino, *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 8-10: *Secunda secundae Summae theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1895-1897-1899.

Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 1. Parisiis: Ed. P. Mandonnet, P. Lethielleux, 1929.

Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 3. Parisiis: Ed. M. F. Moos. P. Lethielleux, 2 vol., 1956.

Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t.4. Parisiis: Ed. M. F. Moos. P. Lethielleux, 1947.

Tomás de Aquino, *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, t.47, 2 vol.: *Sententia libri Ethicorum*. Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1969.

El autor

Sebastián Buzeta Undurraga es Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (España). Actualmente es Profesor Titular y Director de Filosofía de la Universidad Gabriela Mistral (Chile). También es profesor de la Universidad de los Andes (Chile).

sebastian.buzeta@ugm.cl