

## La fuerza política de la amistad

## The political force of friendship

Jose Antonio García Sáez  
Instituto de Derechos Humanos  
Universitat de València  
ORCID: 0000-0002-7876-4954

Fecha de recepción 01/03/2023 | De publicación: 22/06/2023

### RESUMEN

Este texto constituye una breve reflexión sobre la dimensión política de la amistad. Basándose fundamentalmente en obras de Aristóteles, Cicerón, La Boétie, Montaigne, Weil y Arendt, se elaboran algunas características de la amistad que permiten pensarla como estrechamente relacionada con la ciudadanía, y a partir de ella con nociones como la igualdad, la pluralidad o el valor del disenso. Las enseñanzas de Javier de Lucas han servido como el hilo conductor que orienta el convulso recorrido por estos conceptos.

### PALABRAS CLAVE

Amistad; filosofía política; historia de las ideas políticas.

### ABSTRACT

This paper constitutes a brief reflection on the political dimension of friendship. It is fundamentally based on works by Aristotle, Cicero, La Boétie, Montaigne, Weil and Arendt. It suggests to think the characteristics of friendship as a concept closely related to notions of citizenship, equality, plurality or dissent. The teachings of Javier de Lucas provide the clue that has guided the uneasy path through these concepts.

### KEY WORDS

Friendship; Political Philosophy; History of Political Thought.

**Sumario:** 1. La amistad, una vieja cuestión, 2. Entender la amistad políticamente: acuerdos y desacuerdos, 3. La práctica de la amistad, 4. Bibliografía.

## 1. La amistad, una vieja cuestión

Sé cuánto detesta Javier de Lucas el adanismo. La prepotencia de cuantos creen haber descubierto mediterráneos ignorando lo que tantos otros han estudiado con mayor rigor y extensión mucho antes que ellos. Por eso me guardaré de cualquier pretensión de originalidad al abordar un asunto tan antiguo y complejo como el de la amistad. El objetivo central de este texto consiste solamente en realizar una aproximación —en consecuencia, no sistemática y mucho menos exhaustiva— a la dimensión política de la amistad. Lo hago sabiendo que el de la amistad no es uno de los temas que De Lucas haya abordado específicamente en su obra escrita, valiéndome del cajón de sastre que los editores de la revista dejaron abierto. Pero lo hago sabiendo también que la amistad ha sido y es un pilar fundamental para Javier. No solo, creo intuir, a un nivel puramente personal, sino en una dimensión profunda y poderosa: practica el ejercicio de la amistad como una fuerza política. Sobre eso trataré de desarrollar algunas ideas a continuación. Para hacerlo me valdré fundamentalmente de las obras de Aristóteles, Cicerón, De la Boétie, Montaigne, Weil y Arendt. Autores y autoras cuya lectura no se ha cansado de recomendarnos el infatigable homenajado.

Comencemos por una obra del propio Javier de Lucas: *Nosotros, que quisimos tanto a Atticus Finch*. En ese “nosotros” del título hay, resulta evidente, una apelación al *We the People* de la Constitución estadounidense, al fundamento del sujeto político pueblo, motor de toda comunidad política y, por eso mismo, objeto de estudio de cualquier filosofía política. Pero en ese “nosotros” también hay, creo, un guiño a un nosotros más íntimo: nosotros, quienes compartimos afectos. Afecto por Atticus y por el buen cine. Por Atticus y por lo que Atticus representa en términos de exigencia de justicia y de igual dignidad de todas las personas. Se trata de un nosotros cercano y cómplice. Un nosotros no necesariamente excluyente, sino un nosotros que remite precisamente a la amistad. Por ejemplo: *nosotros, a quienes nos une la pasión por el buen cine, nosotros, a quienes nos une el compromiso por los derechos humanos*. Nosotros. Se trata de una unión que no es nunca unidad. Se trata, como expresara Goethe, de uniones basadas en las *afinidades electivas*. Si he entendido bien a de Lucas, no podemos comprender el fenómeno de lo político sin comprender la potencia que los afectos tienen en las relaciones entre las personas, que son siempre también relaciones políticas. La idea, por lo tanto, va mucho más allá de la manida fórmula schmittiana —tantas veces repetida, aunque no siempre correctamente comprendida—

de que la política consiste en ser capaz de diferenciar entre amigo y enemigo. Por eso, lo que me interesa es hacer una indagación respecto de cómo la amistad, que, junto con el amor, es la relación de afecto por excelencia, influye en nuestra comprensión del fenómeno político.

Las palabras *amistad* y *amor*, no haría falta decirlo, proceden de la misma raíz latina: *amicitia*. De la misma manera, ambos conceptos aparecen inicialmente indiferenciados bajo el sustantivo *φιλία* en el mundo griego. Amistad y amor, ambos sirven para recordarnos nuestra dimensión relacional. No somos mónadas aisladas, sino que nos constituimos políticamente en nuestras relaciones con los otros. El hecho de la común etimología, sin embargo, ha dado lugar a no pocos equívocos filológicos que es conveniente aclarar desde un principio. Si tomamos los dos libros (el VII y el IX) de la *Ética Nicomáquea* (en adelante, EN) —obra en la que se encuentra probablemente la mejor sistematización del concepto griego de amistad—, veremos que dentro de lo que ha sido traducido como “amistad”, Aristóteles habla de relaciones sociales muy dispares, tales como las que se establecen entre padres y madres con sus hijos, entre cónyuges, entre compañeros o entre conciudadanos. Solo en algunos momentos parece hablar de algo parecido a un concepto más estrecho, que sería el equivalente a lo que hoy comúnmente entendemos por amistad. Por ejemplo, cuando dice que “la amistad *perfecta* es la de los hombres buenos e iguales en virtud” (1156b 5), o que “estos [los buenos] serán amigos sin más” (1156b 35). Así, como aclara David Konstan, en el mundo clásico el significado de *φίλος* y *amicus* “tiene un alcance superior a las connotaciones de nuestra palabra «amigo»” (2019, p. 55). Por eso, y aun reconociendo la fundamental importancia de eso que quizá hubiera sido mejor traducir por “afectos”, en este texto quiero centrarme en ese particular afecto que es la amistad, en tanto que en él reside una especial dimensión política, tal y como trataré de argumentar.

La colosal *Paideia* de Werner Jaeger —otro de los libros tan recomendados por De Lucas— nos pone sobre la pista de esa dimensión política de la amistad. Lo hace, además, apelando al auténtico núcleo de lo político: el de la educación, que no puede ser mero aprendizaje de conocimientos técnicos, sino que es siempre también educación para el ejercicio de la ciudadanía. En su comentario a *El banquete* o *El simposio* de Platón, Jaeger afirma que, a diferencia de otras escuelas clásicas, la socrática desarrolla un concepto de amistad que “fue vivido y proclamado [...] como una contribución directa a la solución del problema del estado” (2019, p. 565). La amistad, por lo tanto, es contemplada ya en ese momento como una cuestión esencialmente política, constructora del espacio público. Más todavía: “tal es siempre el

significado de la amistad para Platón: es la forma fundamental de toda comunidad humana que no sea puramente natural, sino una comunidad espiritual y ética” (2019, p. 565). Por eso, como recuerda Jaeger, el motivo que Platón alegó en su *Carta VII* y en la *República* para su retirada de la actividad política fue justamente la carencia de amigos que pudieran ayudarle a renovar la *polis*. Ciertamente, quien no cuente con al menos una pequeña camarilla de amigos auténticos, debe olvidarse de toda pretensión de intervenir en la vida pública. Arendt va un paso más allá en la lectura que hace de Platón en sus *Diarios filosóficos*: “si no puedo convivir con nadie, no puedo convivir conmigo mismo” (2006, p. 31). La naturaleza política del ser humano enunciada por Aristóteles (ζῷον πολιτικόν) es constitutiva. Un ser humano aislado, sin amigos, es una anomalía no solo en términos políticos, sino también en términos antropológicos<sup>1</sup>. De ahí que en la *Ética Eudemia* Aristóteles enuncie con toda claridad que “parece ser función de la política, ante todo, promover la amistad” (1235a).

Recuerda además Jaeger que Sócrates, particularmente en el retrato ofrecido por Jenofonte<sup>2</sup> —y no tanto en el de Platón— es el creador de un “arte de la amistad” que trasciende la mera dimensión utilitarista que el amigo pueda tener en tanto que *aliado*. La amistad es más que la mera alianza entre dos personas que buscan un mismo fin. Así, Sócrates no consideró la amistad “solamente como el aglutinante indispensable de la cooperación política, sino que la amistad es para él la verdadera forma de toda asociación productiva entre los hombres” (2019, p. 438). De ahí que Jaeger señale dos de las grandes paradojas de la vida de Sócrates: que el creador histórico de la *paideia* no calificara a su propia actividad como *paideia*, y que, a diferencia de los sofistas, no hablara de sus discípulos como discípulos<sup>3</sup>, sino como “amigos matriculados”. Se entrevén aquí dos grandes cuestiones en relación con el concepto de amistad, que son su carácter anti-utilitario y la igualdad entre quienes la ejercen. Junto con ellas, en lo sucesivo trataré de detenerme en algunas otras notas características de la amistad entendida políticamente.

---

<sup>1</sup> Quiero aclarar que el hecho de afirmar que la amistad, en su dimensión política, puede considerarse como una parte constitutiva de lo humano no prejuzga que no puedan darse relaciones de amistad o asimilables entre animales no humanos. Como el propio de Lucas ha señalado en muchos de sus escritos, es necesaria una actitud de prudencia epistémica ante todo lo queda por conocer en relación con las capacidades comunicativas y cognitivas de otras especies. Un libro que ilustra algunos descubrimientos científicos fascinantes en relación con tres especies concretas (cachalotes, guacamayos y chimpancés) es *Aprender a ser salvajes*, de Carl Safina (2021).

<sup>2</sup> Me refiero a su obra *Recuerdos de Sócrates*.

<sup>3</sup> Renuncia que resulta coherente con el propio rechazo de Sócrates a ser “maestro”, apunta también Jaeger (2019, p. 438).

## 2. Entender la amistad políticamente: acuerdos y desacuerdos

La forma fragmentaria y contradictoria en la que la historia de la filosofía política ha abordado el concepto de amistad es probablemente una muestra de su complejidad. Ante la dificultad de definir unívocamente el concepto, la estrategia de los autores en los que este ensayo se apoya parece haber sido, más bien, la de identificar ciertas notas características. Comencemos, por ejemplo, por la mencionada lógica anti-utilitaria. La amistad nos lleva a meternos en líos. A emprender batallas quizás perdidas de antemano. Batallas que emprendemos por pura lealtad al amigo. Siempre, claro está, bajo la premisa de que la persona amiga es una persona que actúa justamente, con la que compartimos al menos un mínimo sustrato moral. Entre los límites de la amistad que señala Cicerón en su *De amicitia* (en adelante, DA) aparece bien claro: “Esta es la ley que sanciona la amistad: ni se debe pedir nada vergonzoso, ni concederlo si se le pide a uno. Pues es fea excusa y absolutamente inaceptable en todo tipo de faltas y, particularmente en las que se cometen contra el estado, reconocer que se han cometido por un amigo” (DA §40). En otros términos, la lealtad exigida por la amistad no puede dejar de ser una *lealtad crítica*. Acompañamos, apoyamos, al amigo en sus propias decisiones, pero lo hacemos sometiéndolas al mismo tiempo a nuestro juicio crítico. “Debemos —dice Cicerón— atrevernos a dar consejo libremente. En la amistad ha de valorarse la autoridad de los amigos que saben aconsejar, y debe ofrecerse para amonestar abiertamente e incluso agriamente, si hace falta” (DA §44). La amistad sanamente entendida, por lo tanto, no consiste en dar la razón siempre y *por que sí* al amigo, sino en intercambiar razones y argumentos que fortalecen nuestro actuar común. Una actitud que De Lucas ha plasmado en su libro *Decir No: El imperativo de la desobediencia* (2020), cuyas reflexiones se orientan a la vida política y al ámbito de la democracia y que, por eso mismo, de acuerdo en el planteamiento aquí sostenido, no dejan de ser aplicables a esa desinstitucionalizada institución que es la amistad.

Así concebida, pensando la lealtad del amigo como lealtad que no puede no ser crítica, la amistad deviene el campo de la contradicción, y no del halago. Del disenso y no del consenso. Todo consenso es represión de alguna de las partes, mientras en el disenso nos mostramos como somos, precisamente porque estamos en un entorno, el ofrecido por el amigo, que nos permite hacerlo así. Weil lo pone en palabras extraordinariamente lúcidas: “Únicamente hay amistad si existe distancia entre ambos [...] El hecho de desear una concordancia de opiniones es un atentado contra la pureza de la amistad y, al mismo tiempo,

contra la integridad intelectual. [...] Así de extraña es la amistad pura” (2020, pp.74-75)<sup>4</sup>. En ese sentido, todavía resulta más sugerente la idea de que la ausencia de ese deseo de complacer al amigo puede llegar a verse como una cierta indiferencia: “Aunque sea un vínculo entre dos personas, tiene algo de impersonal” (2020, p. 73). Es decir, que si ser persona es siempre, en alguna medida, llevar una máscara (*πρόσωπον*) que usamos para interactuar con los demás en la vida pública, solo nuestros amigos nos conocen en nuestra auténtica esencia, tal y como somos. *Despersonalizados* en tanto que libres de máscaras.

Para que esa confrontación que enriquece las ideas se pueda producir es importante otra de las notas características de la amistad: la igualdad. Inmediatamente cabe preguntarse qué igualdad y en qué aspectos es requerida: ¿es necesario pertenecer a la misma clase social?, ¿al mismo rango dentro de una misma institución?, ¿poseer el mismo carácter?, ¿una edad similar? Estas y tantas otras preguntas han estado presentes desde los primeros intentos de pensar políticamente la amistad. El *Lisis* de Platón es probablemente el primer texto que lo hace de una forma relativamente extensa. En este diálogo Sócrates conversa con Lisis, Menexeno e Hipotales respecto de la naturaleza de la amistad, oscilando entre la posición que sostiene que “lo semejante tiene que ser amigo de lo semejante” (214b) y la que, como Hesíodo, mantiene que “el alfarero se irrita con el alfarero y el recitador con el recitador” (215d). Todo esto para cerrar irónicamente el diálogo concluyendo que “nosotros creíamos que éramos amigos [...] y, sin embargo, no hemos sido capaces de descubrir qué es un amigo” (223b). Aristóteles también refleja esta ambigüedad en sus tres tratados de ética sin ser tampoco capaz de optar claramente por ninguna de las posiciones.

Más precisa vuelve a ser Simone Weil, que deja nítidamente clara que la precondition de la amistad es la igualdad. Amistad es para ella “la preferencia por un ser humano condicionada por algo que no es la caridad” (2020, p. 63). La amistad no puede ser fruto de una necesidad, ya que en ese caso generaría dependencia y sumisión, disolviendo su valor. La amistad se elige, es un ejercicio de libertad compartido. Tiene, así contemplada, una parte mística que es imposible explicar racionalmente ¿Qué aleatoria circunstancia sobrevino, qué astros se alinearon, para que conozcamos a aquellas pocas personas que atesoramos como amigas? Seguramente no podemos explicar científicamente la química de la amistad.

---

<sup>4</sup> Cito a Weil por la edición del libro *Amistad*, que recoge sus reflexiones sobre el particular, aunque los fragmentos que aquí utilizo proceden originalmente de su *Attende de Dieu (A la espera de Dios)*, Trotta, 2009).

Pero sí podemos, inspirados por Weil, hablar de ciertas condiciones de la amistad, y la principal de ellas es la igualdad. Weil recupera una fundamental y bellísima idea de la filosofía pitagórica: “la amistad es una igualdad hecha de armonía”. Más extensamente:

“Hay igualdad porque se desea la conservación de la facultad de libre consentimiento en sí mismo y en el otro. Cuando alguien desea subordinar a un ser humano o acepta subordinarse a él, no surge la amistad [...]. No hay amistad en la desigualdad [...]. Quien acepta ser sirviente no puede obtener amistad alguna” [...]. La necesidad es el principio de la impureza. Toda amistad es impura si existe en ella el deseo de agradar o el deseo contrario. En una amistad perfecta, estos dos deseos están absolutamente ausentes. Los dos amigos aceptan ser dos y no uno” (2020, pp. 70-71)

Los amigos Étienne de La Boétie y Michel de Montaigne sostienen esta posición, aunque la práctica concreta de su amistad, que ha sido calificada de *amistad extrema* (Henning, 2016), quizá no cumpliera lo exigido por Weil<sup>5</sup>. Ambos reconocen en sus obras que la igualdad es condición esencial de la amistad. Lo hace explícitamente de La Boétie en su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* cuando, en su diatriba contra la tiranía, dice que “un tirano [...] al estar por encima de todos, y al no tener igual, se encuentra ya más allá de los límites de la amistad, que tiene su verdadero meollo en la igualdad” (2019, p. 54). Y lo hace también Montaigne, cuando en su ensayo *De la amistad* reconoce que “la amistad se alimenta de comunicación y esta no puede darse [entre padres e hijos] a causa de la disparidad demasiado grande” (2013, p. 215). Tomando la admonición de Lord Acton de que “el poder corrompe, y el poder absoluto corrompe absolutamente”, podríamos deducir que si entre quienes pretenden ser amigos existe una relación de dependencia o subordinación, su amistad resulta corrompida. Si esta relación de dependencia o subordinación es absoluta, su amistad estará tan absolutamente corrupta que no podrá hablarse siquiera de nada parecido a una amistad. Encontramos una muy sugerente referencia a esta condición de igualdad en la carta que el Adriano de Marguerite Yourcenar dirige a Marco: “Mi caballo reemplaza las mil nociones vinculadas al título, la función y el nombre, que complican la amistad humana, por el único conocimiento de mi peso exacto de hombre” (2009, p. 15). El Emperador, en tanto que Emperador, y en consecuencia, en tanto que necesariamente superior a todos los demás hombres, no

---

<sup>5</sup> Refiriéndose explícitamente a la intensidad de su amistad con La Boétie, Montaigne dice que “esa amistad perfecta de la que hablo es indivisible; cada uno se entrega tan por entero al amigo que nada le queda para repartir con otros [...] esta amistad que posee el alma y la gobierna con total soberanía es imposible que sea doble” (2013, p. 221). Como el propio Montaigne relata, su amistad con La Boétie duró únicamente cuatro años, hasta que este murió prematuramente, a la edad de 32 años. Este hecho, hace de esta amistad un fenómeno particular, pues como indica Henning, “tras la muerte de La Boétie, en 1563, Montaigne pasó treinta años reviviendo (es decir, volviendo a vivir) esa amistad” (2016, p. 17). Conmovedora resulta especialmente la carta escrita al padre de La Boétie tras la muerte de este (Montaigne, 2019).



encuentra relación de igualdad posible más que con su caballo. La Boétie tenía razón: la amistad con emperadores o tiranos, con quienes están (o creen estar) por encima del resto, es ontológicamente imposible.

La idea principal que a estos efectos deja la lectura conjunta de Montaigne y La Boétie, me parece que es la siguiente: la ciudadanía solamente es posible allí donde es posible la amistad. La amistad es una escuela de ciudadanía, pues existe un estrecho vínculo entre saber ser amigo y saber ser ciudadano. La ciudadanía es un campo de derechos y obligaciones tanto como lo es la amistad. “¿Qué amistad puede esperarse de quien tiene un corazón tan duro como para odiar su reino?”, dice La Boétie (2009, p. 53). Lo importante es que la amistad, como la ciudadanía, es una relación que se ejerce entre diferentes, pero no entre desiguales. La igualdad, tantas veces lo ha explicado De Lucas, no es uniformidad. No lo es porque la igualdad es un término normativo, y no descriptivo. La igualdad lo es siempre en la titularidad de derechos y no presupone ni exige la unidad de acción ni de pensamiento, sino más bien lo contrario: la irreductible pluralidad de lo humano. Esa pluralidad encuentra en la amistad y en la ciudadanía dos espacios ideales para ser reconocida y ejercida. Arendt argumenta en *Los orígenes del totalitarismo* que lo verdaderamente terrible de los regímenes totalitarios es la destrucción de los vínculos sociales, la creación de un clima social en el que la confianza de unos en otros se torna imposible (2006, p. 580). Un contexto —Arendt no habla de una *simple* tiranía o de un *simple* régimen despótico, sino del totalitarismo, que para ella es otra categoría política nueva y diferente— en el que no puede florecer la amistad, y, en el que, por eso mismo, no puede ejercerse la ciudadanía. Ciudadanía y amistad son, desde este punto de vista, conceptos distintos pero al mismo tiempo ligados entre sí. Nacen de un mismo tronco y se nutren de valores muy similares. Cuando Aristóteles dice que la amistad “es lo más necesario para la vida” (EN §1155a), o Cicerón expresa que “sin amistad no hay vida, si es que se quiere llevar vida digna de un hombre” (DA §87), obviamente no se están refiriendo a la dimensión física del ser humano, sino a su dimensión política: sin amistad no hay ciudadanía. De nuevo Cicerón:

“Si se elimina de la naturaleza el lazo del afecto, no podría mantenerse ni la casa ni la ciudad; no permanecería ni siquiera la agricultura. Esto [deja] claro cuánta es la fuerza de la amistad” (DA §23).

La expresión contemporánea más clara de esta idea que he logrado encontrar es el siguiente pasaje de las *Politiques de l’amitié* de Derrida:



“La amistad [se conecta con] todas las leyes y a todas las lógicas de universalización, a la ética y al derecho, a los valores de igualdad y de equidad, a todos los modelos políticos de la *res publica* en los que aquella es algo axiomático” (1998, p. 19).

Reparemos ahora en el carácter electivo de la amistad, que claramente lo distingue, al menos *a priori*, de la ciudadanía. La amistad, hemos dicho, es un ejercicio de libre elección compartido por personas que son iguales (aunque siempre diferentes). Dice Montaigne, en un claro guiño al título del famoso ensayo de su amigo, que “nuestra libre voluntad no tiene otro producto más suyo que el afecto y la amistad” (2013, p. 216). O, volviendo a Cicerón: “la amistad aventaja al parentesco en que del parentesco puede desaparecer el afecto, pero de la amistad no puede, pues si desaparece el cariño, deja de existir el nombre de amistad” (DA §20). La amistad es una fraternidad elegida. Dice la sociología contemporánea que los hijos de los amigos son los nuevos primos. Esto puede conducir a pensar que el valor fraternidad —pese a su origen etimológico— se manifiesta no tanto en la *hermandad*, como en la amistad. La amistad es siempre querida y recíproca. La hermandad<sup>6</sup> es, en cambio, tan aleatoria como la propia naturaleza. Esto hace que esa lealtad crítica que mutuamente les es exigible a quienes ejercen una amistad se quede en una lealtad acrítica entre quienes ejercen la fraternidad o, en general, el vínculo familiar. De ahí que el vínculo político en cualquier democracia no pueda ser un vínculo de sangre. Porque el vínculo de sangre deviene un vínculo acrítico y, por tanto, irracional y apolítico. Piénsese, sí, en la disfunción democrática del principio monárquico. ¿Cómo puede resultar *amistosa* la monarquía, si su única razón de ser viene dada por el azaroso vínculo sanguíneo?

En la medida que fruto de una elección, la amistad se encuentra necesariamente limitada en su número. Ha sido recurrente la discusión por parte los clásicos acerca de cuántos amigos auténticos se pueden tener. “Si todos son responsables, nadie es responsable”, diría Arendt refiriéndose a la responsabilidad colectiva. De la misma manera, si todos son amigos nadie es realmente amigo. La amistad es uno de esos supuestos en los que la cantidad altera la calidad. El número de amigos que se puede atender —y, sobre todo, corresponder— sin degradar la amistad a otro tipo de relación es necesariamente limitado. “No es

---

<sup>6</sup> Es de destacar que Derrida señala que la estructura canónica de la amistad es “androcentrada” (1998: 30). Dándole la razón al filósofo francés, pues androcentrada es, en general, toda la historia del pensamiento político y jurídico, cabe preguntarse si esta misma distinción cabe hacerla respecto del concepto de *sororidad* que el pensamiento feminista ha situado en el debate político de los últimos años. La llamada *ética del cuidado* que se ha desarrollado a partir de los trabajos de Carol Gilligan resulta un enfoque que desde luego tendría mucho que aportar a una reflexión contemporánea sobre el concepto de amistad.

posible ser amigo de muchos con perfecta amistad”, leemos en Aristóteles (EN §1158a 10). Así, nadie que se dirija a un nutrido auditorio exclamando “¡Amigos míos!” se dirige en realidad a sus amigos. Ello a pesar de que los vínculos implícitos entre amistad y política propicien que se use el apelativo *amigo*. También derivados similares como *afiliado*, que, en mi opinión, es mejor que el término *militante*, puesto que la primera palabra lleva aparejado el matiz crítico del que la segunda carece.

“Hay amistad cuando la simpatía es recíproca”, dice Aristóteles (EN §1155a35). Aquí la etimología nos puede ayudar a hacer una distinción fundamental: mientras que la humanidad es el territorio de la empatía, la amistad es el territorio de la simpatía. Sentir empatía es ponerse en el lugar del otro, es reconocer su común humanidad, que no puede significar otra cosa que reconocer a la otra persona como igual en derechos: alguien que se respeta y, no que simplemente se tolera (De Lucas *dixit*). Pero sentir simpatía por alguien implica mucho más. Si la simpatía es *sentir con*, formar parte de un mismo *πάθος*, la amistad es un sentir compartido. Sugiere Cicerón que “hay que elegir [como amigos] a gente que se conmueva por las mismas cosas que nosotros” (DA §65) La amistad es un núcleo mucho más reservado. Amistad implica complicidad. Con los amigos, en ocasiones, sobran las palabras, porque pensamos —sentimos— lo mismo al mismo tiempo. Incluso en la distancia, una misma noticia, un mismo recuerdo, hace confluír nuestro sentir: es la simpatía propia de la amistad. No podemos ser amigos de quien nos es *anti-pático* porque con esa persona no se dan las condiciones para ese sentir común. Tampoco podemos serlo de quien se muestra *a-pático*, puesto que no se dará en esa persona la reciprocidad de acciones que toda amistad requiere.

La simpatía es, entonces, una condición de la amistad. Pero no es una condición suficiente. La amistad requiere ser ejercida, puesta en práctica. No es una acción, sino un proceso. La amistad necesita de tiempo. Deja poso. Conformamos nuestra propia identidad como sujetos, que no existe de forma aislada sino en constante vínculo y relación con otros. Así pues, podría pensarse que la idea de amistad lleva aparejada cierta nostalgia. Dice Cicerón que las amistades, “cuanto más viejas, más sabrosas” (DA §152). Y, en efecto, así, es, pues cuanto más duradera la amistad, más vivencias compartidas, más vigoroso por más ejercitado estará el *πάθος* común de los sujetos que la disfrutan. De ahí que Aristóteles reconozca que las amistades “requieren tiempo y trato, pues, como dice el refrán, es imposible conocerse unos a otros antes

de haber «consumidos juntos mucha sal» (EN §1156b 25)<sup>7</sup>. Compartir “el pan y la sal” sería ciertamente una de las mejores metáforas de la amistad, pues la mesa puesta —o la cocina en marcha— supone un escenario idóneo para que trabe la argamasa que conforma la amistad. Así pues, tiempo. Pero un tiempo que no necesariamente es nostálgico, porque no únicamente se conforma con recordar las aventuras pasadas vividas juntos; sino que se proyecta también hacia el futuro. ¿Quién no quiere hacer planes con sus amigos? La amistad, si es tal, mira también hacia el futuro. Si la auténtica amistad es la de las personas buenas o virtuosas, como defendía Aristóteles, entonces ¿no es la amistad la plataforma idónea desde la que participar en lo común, desde la que emprender el arduo trabajo colectivo de construir un mundo mejor o, cuanto menos, de reparar el que tenemos? Amistad, por lo tanto, es pasado, pero también es futuro. Y, en la medida en que es futuro, es también política: es *actuar juntos como iguales*, como sostuvo Arendt siguiendo la conocida fórmula de Burke.

### 3. La práctica de la amistad

Se han expuesto brevemente algunas ideas sobre la amistad, a la vez que otras muchas han quedado necesariamente fuera. Para cerrar este texto, creo que puede ser interesante retomar brevemente la figura de Hannah Arendt. Aunque sus textos están salpicados implícita o explícitamente de referencias a ella, la filósofa alemana no llegó a escribir en profundidad sobre la amistad. Estuvo más interesada en practicarla. En practicarla de una manera meticulosa y concienzuda. Amistad más como *praxis* que como *doxa*. Veo muchas similitudes aquí con el propio De Lucas.

Jon Nixon, que ha dedicado un libro específicamente a la relación de Arendt con el concepto de amistad o, más bien, al ejercicio de la amistad, sostiene que para Arendt, la amistad estuvo basada en tres pilares: continuidad, deber e imparcialidad (2015, p.162). La amistad, y más en un tiempo como el vivido por Arendt, mediado por la guerra y los sucesivos exilios, no era fácil de mantener. En su bello ensayo titulado *We, Refugees* escribe:

“Perdimos nuestro hogar, que significa la familiaridad de la vida diaria. Perdimos nuestro oficio, que significa la confianza de pensar que servimos para algo en este mundo. Perdimos nuestro idioma, que significa lo espontáneo de las reacciones, la simplicidad de los gestos, la expresión de los sentimientos. Dejamos a nuestros parientes en los guetos polacos y nuestros mejores amigos

---

<sup>7</sup> “Muchos almuerzos hay que haber tomado juntos, para culminar la amistad” afirma, por su parte, Cicerón refiriéndose al mismo clásico refrán (DA §68).

han sido asesinados en los campos de concentración, y eso significa la ruptura de nuestras vidas privadas” (1994, p. 110).

Sin los medios tecnológicos contemporáneos, el regular alimento que las amistades requieren, exigía una firme voluntad, un cierto sentido de persistencia. La correspondencia mantenida con sus principales amigos, con todas sus diferencias y particularidades<sup>8</sup>, es una buena muestra de esa concienzuda práctica de la amistad. El género epistolar supone campo de cultivo de la amistad que hoy hemos perdido seguramente de forma irreversible. ¿Se editarán algún día e-mails que nos cruzamos hoy, como se han editado las cartas entre Arendt y sus amistades?<sup>9</sup>, ¿se editarán, por ejemplo, los e-mails de Javier De Lucas con, por ejemplo, Sami Naïr o con Paco Jarauta?

Pero la relación de Arendt con sus amigos, por supuesto, no se limitó a lo epistolar. Como destaca su biógrafa —y también, por cierto, el estupendo *biopic* de Margarete von Trotta—, en torno a ella se reunieron con frecuencia un selecto grupo de amigos que sintomáticamente se autodenominaba *la tribu* (Young-Bruehl, 2004, p. 223), quizá haciendo referencia a esa naturaleza política y a la vez antropológica a la que remite el ejercicio de la amistad. En efecto, acaso la mejor forma de cerrar este ensayo sea apelando a la característica seguramente menos polémica de la amistad: el gozo de reunirnos y disfrutar juntos de la vida. En un mundo cada vez más atomizado y acelerado, el hecho de detenernos a hablar sin prisa con la persona amiga es ya, de cierta manera, un acto de rebeldía. Dedicar tiempo a los amigos es un acto político. Lo saben y lo han practicado Aristóteles, Cicerón, La Boétie, Montaigne, Weil y Arendt. También Javier de Lucas.

---

<sup>8</sup> Un severo sentido de la imparcialidad requería cartearse al mismo tiempo con quienes estaban entemistados entre sí, como era el caso de sus dos grandes maestros, Karl Jaspers y Martin Heidegger.

<sup>9</sup> De entre las correspondencias que se han editado en gruesos volúmenes, destacan, como se ha indicado, las mantenidas con Heidegger y Jaspers, pero también con Mary McCarthy (sin duda las cartas más íntimas y divertidas), con el erudito hebraico Gershom Scholem o con su propio marido, Heinrich Blücher.

#### 4. Bibliografía

- Arendt, Hannah (2006), *Diario filosófico. 1950-1973*, trad. R. Gabás, Barcelona, Herder
- Arendt, Hannah (2006), *Los orígenes del totalitarismo*, trad. G. Solana, Madrid, Alianza
- Arendt, Hannah (1994), “We, Refugees”, en Robinson, M. (ed.), *Together Elsewhere. Writers on Exile*, Boston, Faber & Faber, pp. 110-119
- Aristóteles (2004), *Ética Nicomáquea*, trad. de J. Pallí Bonet, Barcelona, RBA
- Aristóteles (2017), *Ética Eudemia*, trad. de C. Megino Rodríguez, Madrid, Alianza
- Cicerón, Marco Tulio (2009), *Sobre la amistad* trad. de M<sup>a</sup> E. Torrego Salcedo, Madrid, Alianza
- De la Boétie, Étienne (2019), *Discurso de la servidumbre voluntaria*, trad. de P. Lomba Falcón, Madrid, Trotta
- De Lucas, Javier (2020a), *Decir no. El imperativo de la desobediencia*, Valencia, Tirant lo Blanch
- De Lucas, Javier (2020b), *Nosotros, que quisimos tanto a Atticus Finch. De las raíces del supremacismo blanco al Black Lives Matter*, Valencia, Tirant lo Blanch
- Derrida, Jaques (1998), *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, trad. de P. Peñalver, Madrid, Trotta
- Henning, Jean-Luc (2016), *De la amistad extrema. Montaigne y La Boétie*, trad. A. Herrera, Madrid, Ariel
- Konstan, David (2019), *La amistad en el mundo clásico*, trad. J. Cano Cuenca y D. Martín Hidalgo, Madrid, Avarigani
- Jaeger, Werner (2019), *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. J. Xirau y W. Rocés, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica
- Jenofonte (2009), *Recuerdos de Sócrates*, trad. de J. A. Caballero López, Madrid, Alianza
- Montaigne de, Michel (2013), “De la amistad”, en *Id. Ensayos completos*, trad. de A. Muñoz Robledano, Madrid, Cátedra, pp. 214-225
- Montaigne de, Michel (2019), “Carta a su padre sobre la muerte de Étienne de La Boétie”, en De la Boétie, Étienne, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, trad. de P. Lomba Falcón, Madrid, Trotta, pp. 61-74
- Nixon, Jon (2015), *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*, Londres, Bloomsbury
- Platón (2004), “Lisis”, en *Diálogos* (vol. III), trad. de J. Calonge Ruiz, Barcelona, RBA
- Safina, Carl (2021), *Aprender a ser salvajes. Cómo las culturas animales crían familias, crean belleza y consiguen la paz*, trad. de M. L. Rodríguez Tapia, Madrid, Galaxia Gutenberg
- Weil, Simone (2009), *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta
- Weil, Simone (2020), *La amistad*, trad. de B. Quejigo, Madrid, Hermida
- Young-Bruehl, Elisabeth (2004), *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press
- Yourcenar, Marguerite (2009), *Memorias de Adriano*, trad. de J. Cortázar, Barcelona, Edhasa