

LA AMISTAD CIVIL

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Pedro Cerezo Galán*

Hablar hoy de amistad civil puede sonar a irónico en un tiempo en que la crispación del ambiente político, la pérdida de las buenas maneras, la descalificación del adversario e incluso su demonización han alcanzado en nuestro país cotas escandalosas. A veces es tan agria la impresión que se desprende de los debates políticos que uno se siente tentado a suscribir la afirmación de Eugenio d'Ors sobre “la incapacidad específica de los españoles para el ejercicio de la amistad” que, a su entender, era la causa de “una suerte de trágica ineptitud para el diálogo”¹. Aquí no se dialoga nada o casi nada, —lo que se llama ‘diálogo’ con vistas al entendimiento en común—, se debate algo, casi siempre con aire de polemistas, se disputa mucho, casi todo, acerca de lo divino y lo humano, lo trascendental y lo nimio, como si nos fuera la vida en ello, y se combate con trágica frecuencia sin que importe gran cosa las armas de la lucha. A juzgar por la extrema polarización y animadversión política dominante, se diría que el combate político ha saltado a la sociedad civil y afecta a las relaciones interpersonales. En cierto modo, todos nos hemos vuelto políticamente activos y combatientes, incluso en esferas de vida (profesión, ocio, cultura, etc) más allá del círculo estrictamente político. El criterio político de la utilidad partidaria absorbe casi todos los demás valores. La cosa, ya de por sí grave, podría no parecerlo tanto si fuera ocasional y no dejara traslucir una situación de fondo, que supone, a mi juicio, un debilitamiento del *ethos* civil. Al margen de la crisis económica, e incluso con anterioridad de ella, sufrimos otra crisis, no menos grave, en los modos de convivencia y ambas pueden acabar reforzándose. Creo que estamos agotando, si es que ya no está del todo agotado, el llamado “espíritu de la transición”, que posibilitó el pacto constitucional de 1978. Al socaire de esta voluntad de concordia y entendimiento, que respiraba por entero el país, prosperaron entonces amistades políticas ejemplares como la de Adolfo Suá-

* Sesión del día 16 de junio de 2009.

¹ “De la amistad y del diálogo”, en *Diálogos de Eugenio d'Ors*, Madrid, Taurus, 1981, pp. 43 y 46.

rez y Santiago Carrillo, tan decisiva en la transición democrática, o la de Alfonso Guerra y Fernando Abril Martorell, o, por referirme a compañeros de esta Academia, la existente entre Manuel Fraga, Miguel Herrero y Rodríguez de Miñón y Gregorio Peces-Barba, ejemplos singulares, no ya por fraguarse por encima de las diferencias ideológicas, sino por su relevante contribución al entendimiento, del que habría de nacer la Constitución. Realmente, para encontrar casos semejantes de amistad política entre discrepantes habría que remontarse a la Restauración española, donde gracias a su clima liberal, según Gregorio Marañón, florecieron amistades tan significativas como la de Marcelino Méndez Pelayo con Leopoldo Alas Clarín y con Benito Pérez Galdós, o la de éste con Pereda, en un amplio espíritu de comprensión, tolerancia y convivencia intelectual, como ha mostrado Antonio Lago Carballo². La desaparición de esta planta de civilidad es un signo indicativo de un grave retroceso en los hábitos de convivencia. No es mi propósito hoy analizar este estado de cosas sobre el que han llamado la atención analistas de distinto signo ideológico. Mucho menos ironizar sobre ello. Sólo pretendo traer a colación una vieja idea de convivencia, que se remonta a Aristóteles, y cuyo aliento no ha dejado de inspirar a otros pensadores a lo largo de la historia. Tal vez pueda orientarnos. Tal vez acaso consolarnos en un tiempo de penuria, donde se confunde al amigo con el camarada o el correligionario y al adversario con el enemigo. Quizá mi discurso parezca rezumar ironía, pero no es subjetiva o personal, sino de aquella otra ironía objetiva, que se desprende como un vaho de la situación actual, cuando se la pone en contacto con una medida que la juzga. Y es que cuando se habla enfáticamente de “amistad civil” es difícil dejar de percibir, en el trasfondo, el insidioso progreso entre nosotros de la discordia.

1. LA RELACIÓN DE AMISTAD

En los ejemplos de amistad, que acabo de citar, cabe suponer que, al margen de los motivos subjetivos de estimación recíproca, que pudieran haber influido en ellos, se fraguaron en el ejercicio de una gran responsabilidad civil que les llevó a preocuparse de la viabilidad de un proyecto de convivencia. Fue, por tanto, una amistad en y por la cosa misma que traían entre manos. Subrayo esta dimensión por ser central en mi consideración del tema. Hoy tendemos a creer que la amistad es una cuestión privada, en la esfera íntima, por móviles o motivos difícilmente objetivables y entre los que pueden contar la afinidad, la vecindad y familiaridad, el trato y la costumbre, o una vaga e indefinible simpatía. No es una amistad en la cosa misma, o, si se quiere, en el mundo público que se comparte, sino

² “La concordia intelectual en la Restauración”, en *Cánovas y la vertebración de España*, Guadalajara, XXI, 1997, pp. 315-330.

al margen de él, y a veces, incluso, para huir o resguardarse de él. Como escribe Hannah Arendt,

Estamos acostumbrados a ver la amistad puramente como un fenómeno de intimidad, donde los amigos abren sus corazones sin tener en cuenta el mundo y sus exigencias. Rousseau y no Lessing es el mejor defensor de este punto de vista que concuerda tan bien con la actitud básica del individuo moderno, que debido a su alienación por el mundo sólo puede revelarse sinceramente en privado y en la intimidad de los encuentros cara a cara³.

Pero no fue así para los griegos. La amistad es ciertamente una relación intersubjetiva, pero está cruzada por otra relación objetiva, a saber, el interés que los amigos comparten por algo, como vínculo de su amistad. Hay, pues, alteridad en la unidad, y, a la vez, exterioridad en la intimidad. Dos son amigos entre sí porque son amigos de algo en común, un bien amable que cultivan juntos. “Por consiguiente —argumenta Platón en el *Lisis*— debido a lo que se quiere y por culpa de lo que se detesta es por lo que el amigo es amigo del amigo” (*Lis.*, 219b). Debe darse, pues, un *próton philón*, algo amable por sí mismo, que polarice el interés de los amigos y los mantenga en comunicación, de modo que el amor entre ellos sea un como una reverberación del bien que ambos cultivan. La afinidad entre los amigos no es meramente subjetiva; antes bien, está fundada en la cosa misma. Son afines porque una misma cosa les toca y conmueve el alma, ajustándolos entre sí en un profundo acorde. O en otros términos, la *philia* como amor entre iguales o semejantes no es para los griegos mera estimación subjetiva, sino que está penetrada por el impulso ontológico (*eros*) hacia lo en sí bueno y amable, que los amigos persiguen en común. Como resume Platón, “luego el amor, la amistad, el deseo apuntan, al parecer, a lo más propio y próximo” (*Lis.*, 221e). Lo que hace próximos a los amigos es el descubrimiento de que son afines en sus preferencias objetivas de valor. Este amor a algo objetivo y valioso les revela la profundidad de su alma y les mantiene en fidelidad recíproca por mor de la cosa que aman entre sí.

Aristóteles no se apartó en esto un ápice de la doctrina platónica. Pero, “no todo puede amarse —señala— sino lo amable” (*Et. Nic.*, 1155b15-20), esto es, lo digno de ser amado. También para él lo querido (*to philetón*), reconocido como tal y cultivado en común, es el numen de la amistad. Se diría que la amistad es ya incoactivamente ética en tanto que sostenida por la tensión hacia y aspiración por un bien. No es mero *páthos* (emoción o sentimiento), sino *ethos*, —disposición activa (*hexis*), ejercicio y obra en común—. Son, pues, amigos aquéllos con los que amamos y cultivamos lo que creemos digno de nuestro amor. Por desgracia, en el

³ “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 34

mundo moderno ha desaparecido o está preterida o devaluada esta instancia objetiva, que da a la amistad su medida y su *pondus*, de modo que ésta nos parece cosa de mera preferencia subjetiva. Pero incluso hoy puede reconocerse este tono en las grandes amistades que se han forjado en la labra del mundo. Sólo un poeta pudo encontrar aquella fina y sutil dedicatoria con que Miguel Hernández celebra su homenaje póstumo elegíaco a su buen amigo Ramón Sijé, “con quien tanto he querido”. Esta sencilla dedicatoria encierra todo un tratado sobre la amistad. La dimensión del bien amable, que unifica y comunica a los amigos, hace de la amistad, como decía Aristóteles “lo más necesario” y “lo más hermoso” de la vida” (*Et. Nic.*, 1155a3-5 y 29-30), porque no es sólo ni primariamente ayuda o asistencia en la necesidad, sino compañía en la procura y prosecución de los bienes, que de veras estimamos. Y, una vez conseguidos, el modo de compartirlos, sin lo que no hay gozo verdadero. “Es probablemente absurdo —argumenta Aristóteles— hacer al hombre dichoso solitario, porque nadie querría poseer todas las cosas a condición de estar solo” (*Et. Nic.*, 1169b16-18). ¿De qué sirve todo lo que se tiene, ya sea ciencia, cultura, prosperidad, o cualquier otro bien, “si se le priva de la facultad de hacer el bien, que se ejerce preferentemente y del modo más laudable respecto de los amigos?” (*Ibid.*, 7-9). ¿Y cómo gozarlo sin comunicarlo?. Esto le lleva a decir a Aristóteles, en su elogio de la amistad, que es el único don que nos sitúa a los mortales sobre los dioses porque éstos, en su soledad y autosuficiencia, no necesitan compartir. Por lo demás, la dimensión del bien objetivo preserva a la amistad de la arbitrariedad y el capricho, pues ya cuenta con una medida interna de su valor. La fidelidad al amigo no es un valor absoluto, como tendemos a creer hoy, sino en cuanto está mediada por la vinculación moral del amor que nos obliga a los bienes reconocidos. Y aun cuando se trate tan sólo de aquello que “nos parece el bien” (*to phainómenon agathón*), sólo su cultivo compartido puede ser el yunque de prueba en que se acredite su verdadero valor.

De este vínculo objetivo con lo digno de ser querido, deriva Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* los caracteres de la amistad. Ante todo, se trata de una relación en igualdad y reciprocidad, fundada en la voluntad constante “de desear el bien del amigo por el amigo mismo” (*Et. Nic.*, 1155b30-31). Este es su núcleo sustantivo. Es de notar la doble precisión del texto, “por el amigo mismo”, esto es, en atención a él como destinatario último de nuestro amor, pero en su “bien” o lo que tal nos parece, pues ¿cómo por el amigo podríamos hacer el mal, por mucho que pudiera redundar aparentemente en su provecho, sin infligir un daño, a la corta o a la larga, a la propia amistad a la que se invoca? Cuando una amistad se deja sobornar por la presión, el interés, la súplica o la camaradería desmiente la regla en que dice fundarse y destruye, lo sepa o no, el vínculo en que se sustenta. En cambio, es noble y bello fiarse del amigo, y vivir bajo su mirada, como quien guarda el secreto de nuestro verdadero bien. Montaigne en su elogio de La Boéthie, uno de los más bellos lugares clásicos del valor de la amistad, se lamentaba amargamente que desde que murió su amigo había perdido la mitad de su alma, pues éramos

dos en uno, como decía Aristóteles. “Íbamos a la mitad en todo y ahora me parece que le robo su parte (...) Estábamos ya tan hechos y acostumbrados a ser en doble (*deuxième*), que (ahora) me parece no ser más que a medias”⁴. Amistades así, que son una alta razón de vida, nada tienen que ver con el cálculo fácil de utilidades, el entretenimiento, el placer del trato, la simple familiaridad o el interés de la comilitancia. De ahí la profunda melancolía, cuando, por no fluir ya una viva y franca comunicación, se extingue la amistad, dejando en el alma la sombra de un bien incumplido o de una promesa que no llegó a madurar.

Sobre este friso de ideas se hace comprensible la segunda tesis de Aristóteles de que “la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud” (*Et. Nic.*, 1156b57-8). No debe sorprendernos el término “virtud” (*areté*), cuyo sentido de fuerza y disposición activa para cultivar algo amable se ha perdido a lo largo de una tradición pacata y moralizante. La virtud para los griegos es la excelencia que se consigue en la práctica de algún bien, apropiado en carácter (*ethos*) o modo de vida. Y cuando este cultivo se hace en comunicación surge la amistad moral, la más noble y la más firme. Obviamente, hay otras clases de amistad que Aristóteles, como buen analista, recoge y pondera. Como señala Agustín Palomar, “La Ética a Nicómaco resuelve el puzzle de las relaciones entre las formas de la amistad, al establecer que hay una amistad primera, —*protos*— y principal —*kurios*— la de los buenos, en relación a la cual las demás se dan por demeranza”⁵. A tenor con el principio eudemonológico de que en toda amistad se cultiva algún bien, las diferencias entre tipos de amistad han de corresponder a las distintas clases de bienes, —el bien honesto, el bien deleitable o el bien útil, según una división ya clásica—, capaces de fundar respectivamente otras tantas formas de relaciones dilectivas. Pero, como arguye Aristóteles, las amistades basadas exclusivamente en el placer o en el interés, se van pronto a pique con la mudanza de los gustos o de los intereses. “Tales amistades son, por eso, fáciles de disolverse —precisa Aristóteles—, si los amigos no permanecen los mismos; cuando ya no son útiles o agradables uno para el otro, dejan de quererse” (*Et. Nic.*, 1156a19-21). No así aquéllas otras que inspira la virtud, esto es, que fraguan en la práctica y el cultivo de algo bueno y amable, pues con ello se genera un vínculo sólido y progresivo. Esta es la amistad perfecta (*teleia philia*), al abrigo de las contingencias de la vida, —el tiempo, la fortuna, e incluso el destino—, pues los amigos han acertado a quererse en virtud del bien que se hacen “el uno al otro”, “de modo que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es una cosa permanente” (*Et. Nic.*, 1156b9-11). Es lo que llama más tarde Cicerón, casi al pie de la letra, amistad “*in bonis*”, esto es, en las cosas buenas y entre los buenos, pues fuera de este doble círculo ya no es posible hallar la amistad. Desde esta base, resulta evidente la tercera tesis aristo-

⁴ *Essais*, I, cap. 28, en *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1962, p. 192.

⁵ “La *philia* aristotélica y la constitución ética de la *polis*”, protocolo presentado en el Seminario sobre *La Ética a Nicómaco*, AAFI, Granada, Curso 2008-9, p. 20.

télica de que “la amistad existe en la comunidad (*koinonía*)” (*Ibíd.*, 1159b30-31), o bien, “la comunidad es la base de toda amistad” (*Ibíd.*, 1161b11), en virtud de que algo amable es compartido en igualdad y reciprocidad, es decir, interiorizado y apropiado en común como forma de vida.

En suma, la amistad puede reconocerse, de un lado, por la benevolencia (*eunoía*) como disposición potencial hacia el bien del amigo (“amistad inactiva” la llama Aristóteles) (*Et. Nic.*, 1167a10-11), y, del otro, por la concordia (*homónoia*) —(se la podría llamar “amistad activa”)— en cuanto acervo de creencias, valores y bienes que constituyen el vínculo de la amistad (*Et. Nic.*, 1167a28-30)⁶. A ellos agrega Kant, en la época moderna, el respeto, que, como se sabe, es el sentimiento moral por excelencia en cuanto reflejo en el ánimo de la dignidad del hombre como agente racional, capaz de ley. “La amistad —dice en su *Metafísica de las costumbres*— (considerada en su perfección) es la unión de dos personas a través del mismo amor y respeto recíprocos” (*MC*, 344)⁷. En la medida en que ya se está perdiendo de vista en la amistad el sentido del bien objetivo, en atención casi exclusiva al *páthos* o sentimiento dilectivo, se precisa que el respeto moralice el afecto, esto es, lo contenga en límites y proporciones razonables. Y de ahí la corrección kantiana a la hora de definir la amistad:

La *amistad moral* (a diferencia de la estética) es la confianza total entre dos personas que se comunican recíprocamente sus juicios y sus sentimientos íntimos, en la medida en que puede coexistir con el respeto recíproco (*MC.*, 347).

Éste sirve de contrapeso de la dilección excesiva, para que ésta no llegue a la fácil familiaridad o grosera camaradería o una asfixiante intimidad en que se pueden transgredir los límites del buen sentido. Y para hacer más intuitiva esta fórmula, Kant echa mano, como buen ilustrado, de una imagen de la mecánica celeste y compara ambas dimensiones de la amistad con la fuerza de atracción que rige el universo, pero contenida siempre en la debida distancia:

En virtud del principio de *amor recíproco* necesitan *acercarse* continuamente entre sí, por el principio del respeto que mutuamente se deben, necesitan mantenerse *distantes* entre sí; y si una de estas dos grandes fuerzas morales desapareciera, la nada de la inmoralidad, con las fauces abiertas, se tragaría el reino entero de los seres (morales) (*MC*, 317).

⁶ En su excelente estudio sobre la amistad, Pedro Laín la caracteriza más minuciosamente por el triple hábito de la benevolencia, la beneficencia y la beneficencia (confidencia y lealtad recíprocas) completando así las imágenes tradicionales (*Sobre la amistad*, Madrid, Austral, 1985, segunda parte, caps 1^o y 2^o y *Creer, esperar y amar*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1993, pp. 218-219).

⁷ *La metafísica de las costumbres*, ed. de Adela Cortina, Madrid, Tecnos, 1989.

2. LA AMISTAD CIVIL

Pero volvamos a la amistad civil o política, de cuya pesquisa habíamos partido. De entrada se precisa una clarificación para deshacer equívocos. No es primordialmente la amistad entre los políticos, sino fundamentalmente entre los ciudadanos, en una actitud de confianza recíproca indispensable para sustentar el pacto de convivencia. Lo propio de esta “amistad política”, según Hannah Arendt, es que “no sea íntimamente personal sino que plantee exigencias políticas y preserve la referencia al mundo”⁸, o, en otros términos, que posibilite la fundación y mantenimiento del espacio público de la ciudad, en que somos activos y reconocidos por nuestra participación en una obra en común.

Hemos partido del postulado aristotélico de que toda amistad implica comunidad, esto es, vida compartida. En su Introducción a la *Política* de Aristóteles, W.L. Newman especifica los diferentes aspectos de la “comunidad” según Aristóteles: a) unión de varios seres en paridad de relaciones y no en dependencia instrumental; b) en una posesión de bienes y mutuo intercambio, c) con comunidad de empresa y de acción y d) con un formal compromiso contractual entre las partes⁹. De ahí que en toda comunidad, a la recíproca, pueda prosperar una forma de amistad. Incluso en aquellas asociaciones que miran fundamentalmente al interés o al provecho, el cultivo del trato humano en la conversación propicia la aparición de vínculos de amistad. Desde el punto de vista genético, Aristóteles tiende a ver el conjunto de la ciudad (república) como una vasta y progresiva organización a partir de comunidades inferiores (familiares, locales o municipales), que para realizar el bien humano integral han tenido que abrirse a otras e integrarse con ellas, mediante la ley o el derecho, en una forma de comunidad autárquica y autosuficiente. Y, con arreglo al principio holístico u orgánico de que la parte ha de estar subordinada al todo, pues “ningún ciudadano se pertenece a sí mismo”, sino al todo de la ciudad, donde logra ser humano (Véase *Pol.*, 1337a27-29)¹⁰, ésta nueva comunidad, la política, representa un proyecto integral de convivencia, que no mira sólo a “la conveniencia presente, sino a lo que conviene para toda la vida” (*Et. Nic.*, 1160a20-22 y *Pol.*, 1280b29-35). De ahí que Aristóteles tome a la comunidad política como la clave arquitectónica integradora de las demás comunidades, que forman parte de ella (*Et. Nic.*, 1160a9-10). Si se tiene, además, en cuenta que para Aristóteles la ciudad no sólo se ordena a la administración de intereses comunes y la protección de derechos, como la entiende el hombre moderno, sino a la satisfacción de exigencias superiores, —sociales, culturales y éticas— del buen

⁸ “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”, *op. cit.*, p. 36.

⁹ *The politics of Aristotle*, “Introduction to the politics”, Oxford, Clarendon Press, I, pp. 41-42.

¹⁰ Un eco de este planteamiento hallamos en Cicerón: “No nos pertenemos solo a nosotros mismos, sino que una parte de nosotros la reclaman la patria y los amigos” (*De officiis*, 1,7,22) y *De republica*, I, fragm.

vivir, esto es, a una *cultura animi*, resulta comprensible que la comunidad política responda también a una forma de amistad, la propiamente civil, donde ha de darse a) mutualidad o reciprocidad; b) participación en un bien común y en un espacio público, y c) extensión del vínculo estimativo y dilectivo, más allá de las relaciones personales, a los implicados en una relación de convivencia bajo leyes e instituciones comunes.

Se diría que la alianza en orden al buen convivir es la más completa y exigente (necesaria) que puede mantener el hombre, y de ahí el compromiso en reforzar este vínculo general de convivencia. “La amistad —dice Aristóteles— mantiene unidas las ciudades” (*Et. Nic.*, 1155a22-23), y como prueba del aserto aduce el interés predominante de todos los legisladores en mantener la “concordia” social y desterrar la discordia (*Ibid.*, 24-26), como el gran mal de la ciudad. Sobre este punto insiste Cicerón con especial énfasis en *De amicitia* a propósito de la amistad civil: “Si quitas de este mundo el vínculo de la benevolencia, ninguna casa, ninguna ciudad se mantendría en pie” (A., 23).

Ahora bien, ¿se trata de una amistad meramente legal o propiamente moral o ambas cosas?. Es obvio que la ciudad, aun siendo natural en su exigencia, nace de un acuerdo (*omología*) (*Et. Nic.*, 1161b14-15) tácito o expreso, esto es de algún tipo de pacto, que, a diferencia del moderno, incluye también creencias, valores y tradiciones compartidas en una forma de vida. Por esta razón, este pacto de convivencia no es homologable con los pactos, casi siempre meramente utilitarios, con otras ciudades (Estados), lo que implica una amistad civil con los aliados, pero reducida al compromiso de atenerse a lo pactado, mientras resulte de algún interés. “Estos son pactos de conveniencia” (*Et. Nic.*, 1157a25-29) y no trascienden, por tanto, lo meramente legal. Otro tanto ocurre con los pactos de hospitalidad con los extranjeros, que, aunque suponen ya un cierto amor al hombre, Aristóteles los conceptúa como pactos fundados en el beneficio (*Et. Nic.*, 1156a, 31) o en una amistad por interés. Obviamente, la amistad política entre los miembros de la ciudad se funda legalmente en estipulaciones, que buscan el provecho común, pero éste no se reduce al simple bienestar material, porque el fin de la ciudad, como dije antes, es llevar a cabo un proyecto de convivencia global electiva (*bios teleios katá ten proairesin*) en orden a la felicidad, esto es, a la realización de potencias y satisfacción de exigencias superiores del hombre. De ahí puede inferirse que el pacto de convivencia, además de su refrendo legal en un marco institucional, ha de tener también un carácter moral, como lo es la finalidad misma que dirige la vida en común. Es imposible pensar la ciudad griega ayuna de valores morales, pues la praxis política está inspirada y orientada por la ética de la “vida buena”. Como sostiene Aristóteles en la *Política*, “la elección de la vida en común supone la amistad” (*Pol.*, 1280b38-39), es decir, no sólo el pacto, sino aquellas condiciones de franquía, entendimiento recíproco y confianza, que son básicas en la convivencia.

La amistad civil (o entre los ciudadanos) va más allá de los meros vínculos legales en virtud de lo pactado en cada caso. Convivir políticamente con otro en la ciudad, compartiendo la acción y la palabra para determinar el espacio público del mundo que habitamos en común, es una actitud que compromete la vida en su raíz y exige un fuerte vínculo de relación civil. Exige, por decirlo de una vez, concordia (*homónoia*), que no es, especifica Aristóteles, “mera igualdad de opinión”, sino un sentimiento moral de pertenecer y deberse a una obra en común. No se trata de unanimidad en el pensamiento, sino de concordancia en el propósito y la voluntad de servir a lo común. Ciertamente es que Aristóteles la define poniendo el énfasis en aquello que se comparte, como base de la ciudad:

En cambio se dice de una ciudad que hay en ella concordia cuando los ciudadanos piensan de la misma manera sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas y hacen juntos lo que en común han acordado (*Et. Nic.*, 1167a26-28).

Evitemos la caricatura de una ciudad de autómatas unánimes. El ser de un parecer común (*homonein*) no equivale, pues, a pensar unánimemente lo mismo (*ennoein*), sino “en lo mismo” (*to en to autó*), como precisa Aristóteles, en conformidad con lo que a todos interesa y en lo que es preciso acordar. La concordia se refiere sólo a la convivencia en sus bases radicales, esto es, a aquel acervo de creencias y valores compartidos que fundan el pacto político (*omología*). Claro está que en el mundo griego este zócalo era más denso y de más volumen que hoy, en la época del multiculturalismo, cuando buscamos una fundamentación de la vida política lo más exenta posible de interpretaciones comprensivistas acerca de la vida buena. Pero no es posible con-vivir sin algún tipo de entendimiento o de consenso básico radical. “Así, pues, —concluye Aristóteles— la concordia parece ser la amistad civil, como en efecto, se la define, puesto que su objeto es lo que conviene y se relaciona con la vida” (*Et. Nic.*, 1167b2-3). Y poco más adelante precisa que se trata de “querer lo justo y lo conveniente (*tá díkaia kai ta sumphéronta*), y a esto aspiran en común” (*Ibíd.*, 7-8). Obviamente, tanto por su inspiración como por su ejecución, este querer es ya de índole moral, y en la medida en que se lo ejercita en común, esto es, haciendo comunidad, genera una forma de amistad.

Este planteamiento podía extenderse, por su propia fuerza expansiva, a la condición humana *in genere*, más allá del círculo estricto de los amigos o de la ciudad, como ya ocurrió en el cosmopolitismo estoico. El hombre moderno siente al otro primariamente como un adversario o un competidor que le disputa y le roba su mundo, porque ha partido de una subjetividad cerrada y centrada en el propio interés. En cambio, para el hombre griego, el otro es, antes que nada, un colaborador en la tarea de habitar el mundo. El amor de amistad es capaz de atravesar incluso barreras institucionales. Sorprende en este sentido una declaración del propio Aristóteles, quien, a pesar de su aceptación del régimen antiguo de la esclavitud, vislum-

bra una amistad genérica humana capaz de extenderse más allá de las restricciones jurídicas de la ciudad. A propósito del esclavo declara enfáticamente en su *Ética a Nicómaco*:

En cuanto esclavo no es posible la amistad hacia él, si bien lo es en cuanto hombre, porque parece existir una especie de justicia entre todo hombre y todo el que puede participar con él de una ley o convención, y, por tanto, también una especie de amistad, en cuanto el segundo es hombre (*Et. Nic.*, 1161b3-7).

Y, como se sabe, no era tan infrecuente en el mundo antiguo la amistad personal entre el amo y el esclavo, que solía desembocar, como su ratificación jurídico/social, en el paso de éste al régimen de liberto, por haberse hecho merecedor de figurar políticamente como igual.

3. AMOR DE SÍ Y AMISTAD CIVIL

¿No choca con este planteamiento la tendencia al cultivo del propio interés, por encima incluso del llamado bien público o común?. Aristóteles mismo, acorde con su método diaporético de ir resolviendo problemas específicos, se encarga de plantear, a partir de la tradición griega, una primera aporía acerca de si uno ha de quererse a sí mismo más que a cualquier otro. Tal aporía, aparte de los problemas éticos implicados entre el “amor de sí mismo” (*philautía*) y el amor al amigo (*philia*) o bien, más genéricamente, al hombre en cuanto tal (*philanthropía*), presenta un trasfondo metafísico en cuanto concierne, en última instancia, a la relación antropológica básica entre el “sí mismo”(ipseidad) y el “otro” (alteridad). Todo depende de un correcto análisis de los términos implicados en el problema, y primariamente del sentido del *autós* en la *philautía*. La tesis de que “cada uno es mejor amigo de sí mismo” (*Et. Nic.*, 1168b9-10) precisa de aclaraciones ineludibles para no ser mal entendida. Según Aristóteles, el hombre es comunicativo por naturaleza o amante de la compañía, pues en ello le va el interés trascendental de su vida. El acento primordial y exclusivo en el propio interés, que suele primar en la modernidad, olvida esta prestigiosa tradición, presente todavía en el sentido moral de la ética anglosajona, según la cual el hombre es más simpatético que interesado, pues de lo contrario, como argumenta Hume, se habría destruido ya la especie humana. En esta dirección viene a situarse, aún cuando desde un punto de vista metafísico, el argumento de Aristóteles. Hay, pues, un doble plano en la cuestión. Mientras que la búsqueda del interés inmediato y natural le puede enfrentar al otro, la del interés trascendental en su propio bien le abre hacia él, de quien necesita para ser. De ahí que *philautía* y *philia*, pese a la apariencia de constituir direcciones opuestas de valor, pueden llegar a integrarse en una relación dialéctica.

Después de esta sumaria obertura, analicemos la cuestión paso a paso. Si el amor a sí fuese egoísta, lo único que cabe esperar de la convivencia es un buen arreglo interesado o un egoísmo compartido, como piensa el utilitarismo. Urge aclarar, en cambio, que para Aristóteles el amor a “sí mismo”, si es verdadero amor y no mera pasión sensible e interesada, no puede dejar de ser un amor ético al bien propio, esto es, al bien como aquello que colma mi aspiración a ser. Por eso no está dirigido al yo que me encuentro siendo, de modo natural e inmediato, sino al “sí mismo” (*selbst*), esto es, a la realización integral de mi potencia de ser. Aristóteles distingue así netamente entre el egoísmo como pasión interesada, carnal y sensible, por la que el yo se quiere a sí a costa del bien de los otros (e incluso aun en contra de su propio bien, pues sólo cuenta con la satisfacción de sus deseos), del amor de sí mismo¹¹ como aspiración del hombre a realizar su mejor ser:

Por eso será también amante de sí mismo en el más alto grado, de otra forma que el que es objeto de censura, y será tan distinto de éste como lo es el vivir de acuerdo con la razón del vivir de acuerdo con las pasiones, el aspirar a lo que es noble y a lo que parece útil (*Et. Nic.*, 1169a4-7)

Se trata, pues, de un amor moral. El que se ama a sí mismo ama a su bien, “porque la inteligencia elige siempre lo mejor para uno mismo y el bueno obedece a la inteligencia” (*Et. Nic.*, 1169a17-18). El retrato que del verdadero *philantós* nos ofrece Aristóteles es el de la generosidad vital en perseguir lo bueno y lo noble:

Estará dispuesto a abandonar riquezas y honores y en general todos los bienes por los que los hombres luchan, con tal de lograr para sí lo que es noble; preferirá gozar intensamente un poco de tiempo a mucho tiempo de goce indiferente, y vivir noblemente un año a vivir muchos años de cualquier manera, y una sola acción hermosa y grande a muchas insignificantes. Este es igualmente el caso de los que dan su vida por otros (...) De todo lo que es laudable, pues, vemos al hombre bueno apropiarse una parte mayor, y en este sentido debe, como hemos dicho, ser amante de sí mismo, y no como el común de los hombres (*Et. Nic.*, 1169a19. 1169b2).

Hoy estaríamos tentados a llamarlo egotismo si el término no estuviere contagiado de cierta connotación esteticista, es decir, un tipo de amor en que se pretende el cultivo y la afirmación del yo en la figura de la propia personalidad existencial y moral. Para Unamuno, este amor egotista representa la gravedad de la vida espiritual, puesto que el que así se ama toma en serio el cuidado de su

¹¹ En un sentido análogo distingue J.J. Rousseau más tarde entre *l'amour propre* interesado y egoísta y el *amour de soi* de carácter moral.

propia vida, está dispuesto a exigirse en todo y busca aquella actividad en que pueda sentir la auto-estimación fundada del propio valor. Por tomar un símbolo aristotélico, se diría que el arquero ha encontrado un blanco digno de su esfuerzo.

A partir de esta valoración moral del “sí mismo”, el yo proyecta fuera tales sentimientos abriéndose a la perfección del otro. “Hemos dicho, en efecto, —precisa Aristóteles— que todos los sentimientos amistosos proceden de uno mismo y alcanzan después a los demás” (*Et. Nic.*, 1168b5-6); es decir, sólo en la medida en que se interesa por su bien propio, en el sentido integral y moral de la palabra “bien”, es capaz de descubrir a quien está igualmente implicado en ello, y con quien puede llevar a cabo su aspiración a ser. Se hace, pues, amigo de cuantos aman lo que él entiende por bueno, y en esta relación de amistad llega a adivinar el bien del otro, semejante a él, y tomarlo igualmente en serio y procurar su realización. En cambio, el egoísta, encerrado en su exclusivo e inmediato interés, no sólo niega al otro, que le estorba, sino que marra en el genuino interés trascendental acerca de sí mismo, esto es, acerca de la medida cabal de su bien. El bien moral no es, pues, algo por lo que los hombres disputan, sino aquello por lo que se buscan y comunican. Y de ahí que desde el sentido recto del bien propio pueda abrirse al bien “con” el otro, y aún más allá, al bien “para” el otro juntamente con él.

Tal apertura al otro en su ser propio nada tiene que ver con una proyección empática, que lo haga un doble de sí, sino con la consideración de que el otro tiene también un “sí mismo”, un centro de gravedad existencial, que nadie debe arrebatarle. La fórmula aristotélica de la amistad, “el amigo es otro yo” (*heteros gar autós o philós estin*) no implica un doble, sino una confirmación. Cuando Aristóteles dice que es “otro yo” no trata de asimilárselo a su imagen. Más bien descubre en el otro el derecho de un yo a ser “sí mismo”, esto es, a la procura de su bien propio. Lo quiere así por lo que es y por cuanto puede llegar a ser en esta procura. El milagro de la amistad —“dos en uno”— no significa confusión, sino comunicación en esta procura, que ahora se emprende en común y reciprocidad. Como precisa Paul Ricoeur,

La semejanza es el fruto del intercambio entre estima de sí y solicitud por el otro. Este intercambio autoriza a decir que no puedo estimarme a mí mismo sin estimar al otro como yo mismo (*comme moi-même*). Como ‘yo mismo’ significa tu eres capaz de comenzar algo en el mundo, de actuar por razones, de jerarquizar tus preferencias, de evaluar los fines de tu acción, y haciéndolo así, de estimarte a tí mismo como yo me estimo a mí mismo (...) Todos los sentimientos éticos invocados más arriba ponen de relieve esta fenomenología del ‘tu también’ y del ‘como yo mismo’. Porque ellos expresan bien la paradoja incluida en esta equivalencia, la paradoja del intercambio en el lugar mismo de lo irremplazable,

devienen así fundamentalmente equivalentes la estima del *otro como un sí mismo* y la estima de *sí mismo como otro*¹².

Pero si ha de haber reciprocidad entre ellos, junto a la relación de apertura del yo al tú puede y debe acaecer, en dirección complementaria, la del tú hacia el yo. Es problemático que uno, a solas, acierte a verse en su real y verdadero bien, sin contar con la ayuda de la mirada del amigo. El pensamiento dialógico, sabe ya, desde Platón y Aristóteles, que no es posible alcanzar la verdad o el bien objetivo sin la mediación intersubjetiva. Heidegger ha llamado la atención sobre este fenómeno interior de “escuchar la voz del amigo que todo *Dasein* lleva consigo” (*Sein und Zeit*, 34), e incluso conversar con él, como lo siente Machado, —“mi soliloquio es plática con este buen amigo /que me enseñó el secreto de la filantropía” (XCVII). ¿Quién es este “buen amigo”, cuya voz resuena en el fondo de la conciencia?. Ciertamente es mi mejor yo, que me insta a perseguirlo, pero tal “sí mismo” está mediado por la voz del otro y de los otros, de los amigos concretos, cuya voz o interpelación interiorizo en mi propio fondo. Ellos son los que en verdad me instan a mi perfección. Por eso es bello y noble no sólo vivir bajo su mirada, sino a la escucha de su palabra interior, pro-vocativa e inspirativa. Pero esto significa que en la genuina reciprocidad amistosa el tú del otro me constituye pese a abordarme desde fuera de mí. Cuando salgo de mí hacia él me pongo en el camino de un encuentro recíproco, donde él puede asaltarme e interpelarme. Podría decirse con el mismo derecho que en la amistad el tú es “otro yo”, como que el yo “es otro tú”, una alteridad sentida en las entrañas espirituales. Este es el secreto del buen convivir (*euzèn*).

Quizá por ello dedica Aristóteles un bello capítulo de su *Ética a Nicómaco* (IX, 9) a ponderar que la felicidad, como la virtud, es una obra en común. La felicidad no es un estado de ánimo, sino “una actividad (*enérgeia*) —dice—, algo que se produce, y no algo de que se dispone desde luego como una cosa que se posee (*ktema*)” (*Et. Nic.*, 1169b28-31). Y esta actividad necesita crecer y madurar en compañía del amigo. El dichoso no puede ser solitario. Aún más: “el hombre feliz necesita amigos” (*Et. Nic.*, 1169b19), no ya porque no tendría con quien compartir su felicidad, sino más fundamentalmente aún: porque no tendría con quien procurársela. No hay vida humana ni fragua de mundo sin comunicación con el otro en la acción y la palabra. El otro es mediador indispensable en el ejercicio de mis potencias de ser. “El otro es la primera relación de mi yo como yo soy la suya —precisa Agustín Palomar—. La alteridad es así un *primun correlationis* que alberga un *pathós* recíproco”¹³. Pero esto significa que la ipseidad —el verdadero sí mismo— no puede constituirse fuera del circuito de la relación intersubjetiva,

¹² *Soi-même comme un autre*, Paris, Du Senil, 1990, p. 226.

¹³ “La *philia* aristotélica y la constitución ética de la *polis*”, art. cit., 14.

como ha mostrado Paul Ricoeur. “La *alteridad* —dice— reencuentra así los derechos que la *philautía* parecía deber ocultar. Por consiguiente, es en conexión con las nociones de capacidad y efectuación, es decir, finalmente de potencia y de acto, como se hace lugar a la *falta (manque)* y por mediación de la falta al *otro*”¹⁴. Ahora bien, si el otro ha de poder asistirme y acompañarme en mis más altas y verdaderas posibilidades de ser, tiene que ser el otro/amigo, es decir, en la medida que quiere mi bien por mí mismo, como yo quiero el suyo por ser él quien es. La felicidad es, pues, una obra conjunta. Consiste en apercatarse o darse cuenta de la actividad de ser o vivir, de sentir y de pensar, como tres instancias progresivas hacia el “sí mismo”, pero para esta autoconciencia gozosa de sí se necesita de la conciencia del otro, de la alteridad del amigo, que me insta y me asiste y me corrobora en la conciencia de ser quien soy. Como asegura Aristóteles,

El ser era apetecible por la conciencia que uno tiene de su propio bien, y tal conciencia es agradable por sí misma; luego es preciso tener conciencia también de que el amigo es, y esto puede producirse en la convivencia y en el intercambio de palabras y pensamiento, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo lugar (*Et.Nic.*, 1170b8-14).

Vivir es para el hombre con-vivir y mientras más exigente y noble es la vida de cada uno para consigo mismo más rica y fecunda y placentera ha de ser la con-vivencia. Y, a la recíproca, mientras más grande sea la solicitud por el otro tanto más ancho se vuelve el horizonte para la propia perfección.

4. ¿AMISTAD O JUSTICIA?

Ambas dimensiones, la autoestima del amor de sí y la solicitud por el otro, como las llama Paul Ricoeur, deben mantenerse en equilibrio, ya sea en la igualdad que exige toda amistad o en aquella otra igualdad formal y anónima, cuando en lugar de dirigir mis sentimientos positivos a un tú concreto, los proyecta sobre un tercero, en el trato social y en el marco de una institución. Pero es esto —cabe preguntarse— ¿justicia o amistad?. Se trata de una segunda aporía, planteada por el mismo Aristóteles: ¿es lo mismo la amistad que la justicia?; y de no serlo, ¿cómo se relacionan entre sí?. A primera vista, parecería que bastase la justicia para mantener unida la ciudad. La discordia suele ser obra de la injusticia, de modo que la práctica de la justicia sería el mejor modo de conservar la concordia. Este argumento lo aceptaría Aristóteles enteramente, y, sin embargo, admite la distinción y complementariedad entre estas dos virtudes: la justicia y la amistad:

¹⁴ *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 213-214.

Parece, como hemos dicho, que la amistad y la justicia se refieren a las mismas cosas y se dan en las mismas personas. En efecto, en toda comunidad parece haber alguna clase de justicia y también de amistad (*Et. Nic.*, 1159b24-26).

En lo que respecta a su objeto, ambas se ocupan de la igualdad en las relaciones intersubjetivas, pero mientras la justicia busca la igualdad, ya sea aritmética o ya sea proporcional, según se trate respectivamente de la justicia conmutativa o la distributiva, en la amistad la igualdad o reciprocidad es asunto de correspondencia libre, cualitativa e incuantificable, sin regla precisa en el intercambio dilectivo. De un lado, la justicia mira hacia un bien social indispensable que ha de ser repartido, mientras que la amistad se esfuerza por un bien gratuito por superlación. Una resolución más precisa del problema, en términos de débito, la ofrece Tomás de Aquino, cuando se ocupa sobre la falsilla aristotélica de este asunto. Refiriéndose a la amistad, escribe:

Esta virtud es parte de la justicia, en cuanto se une a ella como principal virtud. Conviene, pues, con la justicia, en cuanto que tiene que ver, como ella, con la relación hacia el otro (*ad alterum*). Pero se aparta de la razón de justicia, porque no tiene la plena razón de débito, por la cual alguien está obligado a otro, ya sea con débito legal, a cuya solución lo apremia la ley, o también por cualquier otro débito proveniente de un beneficio recibido, sino que (la amistad) sólo atiende a un débito de nobleza (*debitum honestatis*) que es más de parte de la misma virtud que de parte del otro, para que obviamente se le haga al otro, claro está, lo que conviene hacerle (*S. Th.*, qu. 114, art. 2, corpus).

Quiero subrayar la certera expresión de “débito de nobleza”, frente al deber legal estricto, esto es, un débito moral y cordial, por superlación y donación. En este sentido, la amistad es moralmente superior o más noble que la justicia, ya que no corresponde a un deber *stricto sensu* en relación con un débito o deuda contraída legalmente con el otro, antes bien lo excede en una superabundancia de solicitud por él. Por eso puede darse la amistad entre los que no sean iguales o aun cuando no haya estricta reciprocidad en el trato. En otro sentido, en cambio, la justicia es anterior y más básica, moralmente hablando, que la amistad en cuanto concierne a estratos más fundamentales en la convivencia racional. “Lo *justo* —precisa Paul Ricoeur— me parece, que mira de dos lados: de lado de lo *bueno*, del que marca la extensión de las relaciones interpersonales a las instituciones; y del lado de lo *legal*, el sistema judicial que confiere a la ley coherencia y derecho de consuetudinario”¹⁵. “Dar a cada uno lo suyo”, lo que viene exigido racionalmente por ser mi igual o en proporción a su mérito y capacidad, es un deber político que representa un mínimo moral indispensable de convivencia, esencialmente distinto

¹⁵ *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 231.

al acto de darme a él, libérrimamente, en un amor de amistad o de abrirme filantrópicamente a un yo lejano y anónimo.

Esto explica que, en caso de conflicto, ha de prevalecer el deber moral de justicia sobre cualquier consideración de amistad, incluso sobre la propia fidelidad al amigo. Si la amistad es una disposición conforme a la virtud, y la más noble, pues busca desinteresadamente el bien del amigo por sí mismo, se corrompe radicalmente en su misma idea cuando antepone el interés del amigo a lo bueno y justo, aceptado y sancionado como tal en una comunidad. Lo justo está por encima de la amistad personal, pues si se contradice esta regla la amistad pierde su razón moral de ser y nada la distingue de una asociación por interés, que en ocasiones extremas podría rondar lo mafioso. En tal caso ya no sirve a la causa de la concordia en la ciudad, sino que mediante la arbitrariedad y el capricho introduce en ella la discordia. La regla general, según Aristóteles, es que “debemos devolver los beneficios recibidos antes que complacer a los amigos y debemos restituir un préstamo a un acreedor antes que hacer un don a un compañero (*Et. Nic.*, 1164b30-33), es decir, que debemos cumplir los deberes estrictos de justicia antes que las correspondencias de amistad. Sólo hace una salvedad al respecto en caso de piedad, esto es, cuando se trate de atender una extrema necesidad surgida de relaciones entrañables, como por ejemplo —dice—, rescatar al propio padre antes que a alguien a quien en justicia se le debe la correspondencia por un favor igual.

Sobre los “límites éticos” de la amistad, ofrece Cicerón, más experimentado en la vida política y avezado a sus vicisitudes e intrigas, un tratamiento más conspicuo que el profesoral Aristóteles. Sus ejemplos son más vivos y dramáticos, tomados de la experiencia histórica de las conjuras contra el Estado, y tienen que ver con conflictos entre valores éticos o exigencias políticas y fidelidades a los amigos, pero la regla es la misma que ya dio el Estagirita:

Ninguna excusa tiene una acción perversa ni aunque la realices por ayudar a tu amigo. Porque siendo la valoración de la virtud lo que lleva a la amistad, mal puedes conservarla, si te apartas de la virtud (A., 37).

Es justamente la fidelidad al bien del amigo la que exige en tales casos aconsejarlo, aun contrariando sus intenciones, intentar disuadirlo de sus propósitos y, en caso extremo, negarse a colaborar con él cuando está de por medio la lealtad a la propia conciencia o a un juramento civil:

Sancionaremos, pues, como primera ley de la amistad, que pidamos al amigo tan sólo cosas honestas, que hagamos por el amigo sólo cosas honestas, sin esperar siquiera a que nos las pida, mostrando siempre nuestro interés, evitando toda ambigüedad, pero atreviéndonos también a dar libremente nuestro consejo (A., 44).

Así entendidas, y trabadas en su “límite ético”, justicia y amistad, lejos de competir, pueden crecer conjuntamente, potenciándose la una a la otra. La benevolencia o el amor al hombre actúa subjetivamente como motor para la creación de derecho. “¿Cómo podría existir —se pregunta Cicerón en *De legibus*— ni liberalidad, ni amor a la patria, ni piedad, ni voluntad de ser benéfico o agradecido? Pues estas virtudes nacen de nuestra inclinación natural a amar al prójimo, fundamento del derecho” (*De Leg.*, 15, 43-48). Este aserto final, en boca de un político/jurista y filósofo moral como Cicerón, es muy elocuente. Se diría que para él, el derecho no nace tanto, negativamente, de la necesidad de poner límite a conductas irracionales, sino, positivamente, del amor natural a la convivencia, que lleva a establecer un sistema de reglas para la comunicación, la cooperación y el intercambio. No es hijo, sólo de la inteligencia en el conflicto, sino de la prudencia en el convivir. Y es este sentido, estaría inspirado, en su origen, por la amistad civil. Pero, complementariamente, el derecho creado, el sentido de lo justo objetivado en ley, actúa dando contenido y regla a la amistad. Ciertamente hay un *plus* ético en la amistad civil, pues nos lleva a ir más lejos de lo meramente justo hasta ampliar incluso las fronteras de la justicia, pero el *pondus* moral y social, la gravedad y disciplina de la regla, la proporciona el derecho.

5. AMISTAD CIVIL Y DISCREPANCIA DE CREENCIAS

Como cierre de estas reflexiones, quisiera analizar una tercera aporía, ésta sí específica de nuestro mundo actual y que parece entrañar una grave objeción a la voluntad de vivir juntos. Entre nosotros, Pedro Laín la ha formulado en los términos agudos de una profunda discrepancia político/religiosa, como la que hubo entre cristianismo y marxismo a mediados del pasado siglo: “¿es posible la amistad entre personas que políticamente discrepan entre sí? —se pregunta— Con otras palabras, la esencia de la política ¿es formalmente reductible al esquema amigo/enemigo que hace años propuso Karl Schmitt?”¹⁶. Generalizando más la cuestión y ajustándola, a la vez, a la situación presente: ¿es posible pensar la amistad civil en un mundo en que el pluralismo cultural, de un lado, y las profundas discrepancias ideológicas del otro, no ofrecen una base común a la convivencia?.

En la ciudad griega las cosas eran muy distintas. La vida en la ciudad se basaba en una sólida tradición de creencias arraigadas, de valores recibidos, de costumbres compartidas que le daban firmeza al pacto de convivencia. El Estado

¹⁶ *Sobre la amistad, op. cit.*, p. 263. “El propio Karl Schmitt se creyó obligado a matizar su propia fórmula, advirtiendo que el término alemán *Feind*, ‘enemigo’, debía ser entendido como *hostis*, no como *inimicus*” (*Idem*), esto es, como adversario y no como enemigo.

contaba de antemano con una unidad básica de conciencia, que podía servir de punto de partida, en cuanto creencias firmes y vigentes (*endoxa*) para el diálogo político acerca de lo justo y lo conveniente. La concordia estaba, si no asegurada, al menos metódicamente prevista en su posibilidad. Claro está que no todos los regímenes políticos aseguran un mismo grado de concordia, sino aquéllos donde la relación horizontal de igualdad y reciprocidad es la dominante. “Por eso —razona Aristóteles— también se dan en pequeña medida en las tiranías las amistades y la justicia, y en medida mayor en las democracias, donde los ciudadanos, siendo iguales, tienen muchas cosas en común” (*Et. Nic.*, 1161b7-10). Durante la Edad Media se reafirmó esta unidad con el vínculo religioso de una fe compartida en el destino último del hombre, que comportaba una fraternidad moral entre los hombres en virtud de su origen en un padre común. Esta unidad comienza a desgarrarse en el cisma religioso protestante, que dio lugar a las cruentas guerras de religión entre Estados cristianos, convertidos de fraternales según la fe en enemigos político/religiosos irreconciliables. Como se sabe, la solución que acabó por prevalecer con el tiempo fue desgravar la convivencia política del peso de una ortodoxia religiosa, demasiado estricta y restrictiva, y dejar ésta al fuero de la conciencia individual. La unidad de creencia soslayaba el factor religioso para atenerse a un vínculo exclusivamente ético/jurídico. Sólo el ateísmo era excluido como una posición que socavaba las bases de la moral y el derecho. Pero, con el avance ilustrado de la secularización, la religión natural, primero, y el agnosticismo, después, acabaron por liberar la conciencia pública de cualquier vestigio religioso/dogmático. Andando el tiempo, hasta alcanzar a nuestro presente, la voluntad de entendimiento con el discrepante profundo o con el culturalmente otro ha llevado a la abstención, en el pacto político, de cualquier doctrina ética comprensivista del bien. En términos generales, la estrategia de la filosofía política en este punto tiende, tal como la ha planteado John Rawls, a liberar la teoría de la justicia de una ética maximalista de la vida buena y fundarla argumentativamente en reglas de equidad, susceptibles de ser alcanzadas por consenso, y, en el peor de los casos, incluso en “consenso por solapamiento”, cualquiera que sea la comprensión y justificación que cada comunidad cultural tenga de las mismas. Dicho en otros términos, se hace necesario pasar de un Estado ético doctrinal a un Estado de derecho. En estos términos formula Pedro Laín la resolución de su aporía, especialmente referida al necesario entendimiento civil entre los españoles:

La realidad político-social de un Estado de derecho —de un Estado de derecho *verdaderamente* merecedor de este nombre— es la primera de las condiciones necesarias para que las amistades entre discrepantes no sean tan raras como los mirlos blancos, diríamos hoy, actualizando la vieja letra de Aristóteles¹⁷.

¹⁷ *Sobre la amistad, op. cit.*, p. 271.

Volviendo al problema que había suscitado esta reflexión lainiana, podría decirse que la amistad civil entre discrepantes radicales, tales como marxistas y cristianos, era imposible en la medida en que ambas creencias aspiraban a dominar ideológicamente el ámbito de lo público y sellarlo doctrinariamente, pero cuando este espacio se liberó de tales exigencias y se configuró conforme a reglas universales de derecho, se hizo posible, a la vez, tanto la amistad civil en el pacto como la otra amistad personal en el respeto a las creencias recíprocas y su comunicación. El diálogo cristiano/marxista floreció de veras y dio algún fruto cultural de entendimiento, por ejemplo, en actitudes y valores, cuando dejó de ser estrategia política para una subrepticia dominación del espacio público. Y, desde luego, la amistad personal entre un cristiano y un marxista, de la que hay ejemplos significativos, se asemeja, vista a esta luz, a aquella otra entre un cristiano, un judío o un musulmán, que preconiza Lessing en *Natán, el sabio*, que no es simplemente —asegura Hannah Arendt— el drama clásico de la tolerancia, sino el de la amistad con todo hombre por encima de creencias religiosas o ideológicas¹⁸.

Ahora bien, paradójicamente, esto le otorga al término “amistad civil”, acuñado por Aristóteles, una gran actualidad, precisamente en la época del multiculturalismo, pues busca una actitud básica de comprensión, entendimiento y concordia, cuando se debilitan las creencias compartidas. Pero, para ello, la “vieja letra de Aristóteles” necesita ser actualizada, o tal vez mejor, interpretada *lato sensu*. Su teoría de la amistad civil como concordia era demasiado densa y comprensivista en su carga de creencias y valores. Como se sabe, la mayor parte de las reinterpretaciones políticas de Aristóteles en este tema han subrayado o bien el nivel de una ética comunitarista de la identidad o bien una política eticista y republicana del Estado. Puesto que la vida ética se consume en la vida política y, de otra parte, el individuo no vive para sí mismo sino en cuanto miembro de la ciudad, era fácil entender la propuesta aristotélica en un sentido maximalista, como un nuevo nivel de eticidad, esto es, de moralidad pública, que superara e integrara a la moral individual como defendió Hegel¹⁹. Aun admitiendo que ésta sea la concepción más afín con el predominio del *ethos* público en la ciudad griega, tal como la entiende Aristóteles, no se sigue de ahí que toda amistad civil o política haya de tener este signo eticista republicano. Creo que cabe una lectura más débil de la amistad civil aristotélica, desgravándola de una ética pública material, comunitarista, para entenderla tan sólo en la actitud ética de respeto a las condiciones formales del vivir bajo leyes comunes, con lo cual la amistad civil se identificaría con el respeto al pacto constitucional. Esta es la lectura minimalista de la amistad civil, de corte ilustrado, que

¹⁸ “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”. art. cit. p. 36.

¹⁹ “La moralidad y el momento anterior del derecho formal son abstracciones cuya verdad sólo está en la *eticidad*. Ésta es la unidad de la voluntad en su concepto y la voluntad del individuo, es decir, del sujeto (...) Pero el *Estado* sólo es el tercero; es la eticidad misma y el espíritu, en el que tiene lugar la unión de la independencia de la individualidad y la sustancia universal” (G.W. Friedrich Hegel, *Filosofía del derecho*, pr. 33).

aquí propongo. Lo formal de la teoría aristotélica de la amistad civil reside en la reciprocidad con que ha de vivirse el vínculo de convivencia bajo la ley como un compromiso ético con el otro. El sentido de la amistad civil, más allá de las amistades personales o privadas, reside en la disposición a contar con el otro y compartir y humanizar el mundo por medio de la acción y la palabra. Como señala Hannah Arendt, “los griegos denominaban *filantropía*, ‘amor por el hombre’ a esta humanidad que se adquiere en el discurso de amistad, dado que se manifiesta en una disposición a compartir el mundo con otros hombres”²⁰. Más tarde, los romanos la llaman *humanitas* y convierten esta disposición a vivir bajo leyes comunes del Imperio en la fuente de un derecho de civilidad. Y, ya en el mundo moderno, Hannah Arendt ve encarnada esta actitud en el *Natán, el sabio* de Lessing, que no es simplemente el drama clásico de la tolerancia, sino de la amistad con todo hombre por encima de las creencias religiosas o ideológicas de cualquier tipo. (Ídem). En la Ilustración se tendió a ver la amistad civil como un caso singular de la amistad genérica al hombre, concretada en el espacio de la ciudad o del Estado al que se pertenece. Entre nosotros, Gaspar Melchor de Jovellanos, a partir de fuentes anglosajonas sobre el sentimiento moral (Ferguson, Hutcheson), fue adalid de esta actitud en tiempos oscuros, llamándolo “amor público”, “la virtud primordial del hombre civil”, que a diferencia del sentimiento patriótico castizo, tiene para él básicamente una significación cultural y moral. El tema, tan insólito en nuestra cultura, merece el honor de una larga cita:

Ella es el verdadero apoyo de los Estados, porque ella sola puede dar a la acción de sus miembros una continua y constante tendencia hacia la común felicidad. Por el amor público son perfectamente mantenidas todas las relaciones, preservados todos los derechos y alcanzados todos los fines de la institución social (...) De él nace el respeto a la constitución, la obediencia a las leyes, la sumisión a las autoridades constituidas y el amor al orden y a la tranquilidad. En fin, él es el que obtiene del interés particular todos los sacrificios que demanda el interés común, y hace que el bien y prosperidad de todos entre en el objeto de la felicidad de cada ciudadano²¹.

Creo que el texto de Jovellanos define certeramente esta actitud en tres rasgos significativos: a) continua y constante tendencia a la felicidad común, b) respeto a la constitución y obediencia a las leyes y c) limitación del interés particular en aras a la convivencia. Más tarde, el krausismo supuso otro intento de rehabilitar la amistad civil como base de la convivencia. Su idea cosmopolita de humani-

²⁰ Hannah Arendt, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”, art. cit. p. 35.

²¹ “Memoria sobre educación pública”, recogida en *Obras Escogidas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1966, II, pp. 127-128. Sobre el tema del “amor público”, véase María del Carmen Lara Nieto, *Jovellanos. Ilustración española y pensamiento inglés*, Granada, EUG, 2008, pp. 208-212.

dad entraña una amistad generalizada y proyectada a toda la especie, a partir de los primeros círculos de convivencia. Como escribe Krause en el *Ideal de la humanidad*, y luego transcribe casi literalmente Sanz del Río,

Los círculos de las familias ricos de vida se abren unos para otros y se comunican de muchos modos para reunir de nuevo a los hombres por medio de la *amistad* (la sociedad de hombres-amigos) la cual los junta en espíritu y ánimo por medio del amor y la recíproca estima²².

Con abstracción de la base organicista de lo político, que hay en Aristóteles y subsiste en el krausismo, resulta evidente que esta estima recíproca, esto es, en tanto que ciudadanos, precisamente porque se esfuerzan por conservar el bien público o común, es una condición formal subjetiva de la convivencia política, aplicable también en el constitucionalismo liberal moderno. Pero esto significa, como colofón de estas reflexiones, que la amistad civil ha de tener como su base objetiva más firme el derecho, pues “la concordia —dice Cicerón— no puede conseguirse sin la justicia” (*Rep.*, libro II, xlii), y como su complemento, la *fides* o la lealtad en mantener el espíritu del pacto²³. Con el quebrantamiento de esta *fides* pública, piensa Saavedra Fajardo, “se disolvería la compañía civil, que consiste en que cada uno viva para sí y para los demás”²⁴. Incluso cabe pensar que a medida que se amen-guan materialmente, por la diversidad cultural y la discrepancia ideológica, las creencias últimas que sostienen el pacto, se hace más necesario reforzar formalmente la *fides*, en el doble sentido de respeto a lo pactado y de confianza recíproca. Y, en última instancia, la actitud de *fides*, que implica lealtad y reciprocidad, es obra de la amistad civil. La Constitución, para estar de veras vigente, tanto en el orden legal/institucional como en el de las conductas, necesita estar reanimada de continuo por la adhesión libre y reflexiva, no ya sólo al acervo de valores de la Carta Magna, sino al pacto de convivencia con los otros, del que ha surgido. Puede ser, sin duda, mejorada como toda obra humana, pero en la medida en que se robustezca con ello el pacto social originario. El derecho es, por tanto, su garantía objetiva, y del otro lado, —del lado de la disposición subjetiva, intersubjetiva, no menos necesaria—, el hábito de la amistad civil por mantener la concordia. ¿No sería bueno extremar la solicitud y el cuidado en este sentido, de parte de todos, en la escuela y en la prensa, en la plaza pública y en el Parlamento, para erradicar los ‘demonios familiares’, que tantas veces alteraron violentamente la convivencia entre nosotros?

²² Véase Enrique Ureña y J.L. Fernández Fernández, *El 'Ideal de la Humanidad' de Sanz del Río y su original alemán*, Madrid, Upco, 1997, p. 23.

²³ “La fidelidad (*fides*) me parece a mí —dice Cicerón— que deriva su nombre de que se hace (*cum fit*) lo que se ha dicho” (*Rep.*, IV, vii).

²⁴ *Empresas políticas*, XLVII, Madrid, Cátedra, 1999, p. 563.