

# ÉTICA DE LA AMISTAD: ESTUDIO CRÍTICO SOBRE UN CONCEPTO OLVIDADO

Jonas Holst

Instituto de Humanismo y Sociedad

Universidad San Jorge

Zaragoza

[jholst@usj.es](mailto:jholst@usj.es)

## RESUMEN

El artículo toma como punto de partida un ensayo sobre la amistad civil de Pedro Cerezo Galán para demostrar la relevancia ética y política de la amistad. Cerezo arroja nueva luz sobre lo que podríamos llamar una ética de la amistad que se remonta a la antigua filosofía griega. Basándose en textos de Platón y Aristóteles, el artículo hace una reflexión crítica sobre los conceptos de *éthos* y de amistad en relación con las interpretaciones de Cerezo y de Hannah Arendt, lo cual abre una nueva perspectiva a la amistad como un camino hacia el auto-conocimiento.

PALABRAS CLAVE: ética, amistad, Cerezo, Arendt.

## ABSTRACT

«Ethics of friendship: the critical study of a forgotten object». The article takes as its starting point an essay on civil friendship by Pedro Cerezo Galán in order to show the ethical and political relevance of friendship. Cerezo sheds new light on what could be called an ethics of friendship which goes back to ancient Greek philosophy. Drawing on Plato and Aristotle, the article discusses critically the concepts of *ethos* and of friendship in relation to the interpretations of Cerezo and of Hannah Arendt and opens a new perspective on friendship as a way to self-knowledge.

KEYWORDS: ethics, friendship, Cerezo, Arendt.

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 interno de «escuchar la voz del amigo, que todo *Dasein* lleva consigo (Sein und Zeit pr. 34)» e incluso conversar con él, como lo siente Machado, «mi soliloquio es plática con este buen amigo/ que me enseña 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<sup>1</sup>.

## INTRODUCCIÓN

El pasaje citado está sacado del ensayo sobre la amistad del libro de Pedro Cerezo Galán *Ética pública. Éthos civil*. El autor empieza el ensayo lamentando la ausencia de amistad en el espacio público, que está lleno de todo menos de un diálogo entre iguales que se interesan abierta y respetuosamente por un bien común: «Se debate algo casi siempre con aire de polemistas», y continúa diciendo que vivimos en tiempos donde «se confunde el amigo con el camarada»<sup>2</sup>. Reconoce que no estamos acostumbrados a pensar en la amistad como una relación que da la cara al espacio público, sino que, al contrario, la amistad se queda relegada a la privacidad de la casa en los tiempos modernos.

Pero no fue siempre así. Cerezo cita a Hannah Arendt para subrayar el papel ético y político que jugaba la amistad en la antigua filosofía griega, cuyo conocimiento en esta área de la vida humana era enorme y en muchos aspectos superior a la filosofía moderna, que ha ignorado casi por completo la amistad<sup>3</sup>. No obstante, totalmente olvidada no está, y lo que propongo hacer a continuación es investigar más a fondo y de forma crítica la tradición filosófica que Cerezo trae a la memoria: es una tradición sobre todo de maestros y alumnos que va desde Platón y Aristóteles hasta Martin Heidegger y Hannah Arendt. Más allá de sus rivalidades sobre cuestiones ontológicas y epistemológicas, están de acuerdo en dar a la amistad una importancia que a lo largo de la historia de la filosofía ha caído en el olvido. En su ensayo Cerezo arroja nueva luz sobre lo que podríamos llamar una ética o *éthos* de la amistad y el pasaje citado al inicio es fundamental, ya que apunta a un secreto bien guardado en la filosofía occidental, cuya repercusión sobre nuestros conceptos de yo, de conciencia, de ser sí mismo y de estar con los otros sólo hemos empezado a notar.

---

<sup>1</sup> Pedro CERESO GALÁN, *Ética pública. Éthos civil*, Madrid, 2012, p. 320.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, pp. 308-309.

<sup>3</sup> Sobre el olvido en el que ha caído la amistad a lo largo de la historia de la filosofía, véase Michael PAKALUK (ed.), *Other Selves*, Indianapolis, 1991, p. vii; Suzanne STERN-GILLET, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany, New York 1995, p. 3; Klaus-Dieter EICHLER (ed.), *Philosophie der Freundschaft*, Leipzig, 2000, p. 215; Sandra LYNCH, *Philosophy and Friendship*, Edinburgh, 2005, p. ix; Lorraine SMITH PANGLE, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge, 2008, p. 2; Jonas HOLST, «Facetas de amistad en la obra de Friedrich Nietzsche y en la ética filosófica del siglo XX», en *Instantes y azares – Escrituras nietzscheanas*, año XI, núm. 9, Buenos Aires, 2011, pp. 35-36.



## 1. AMISTAD – UNA RELACIÓN HUMANA ÚNICA

La amistad es una relación peculiar dentro de las múltiples formas en las que se interrelacionan los seres humanos. En su famoso ensayo sobre la amistad, el autor británico Henry David Thoreau hace la siguiente observación: «La amistad no ha establecido institución alguna en la tierra; ninguna religión la enseña; ninguna escritura contiene sus máximas. No tiene templo, ni siquiera una columna solitaria»<sup>4</sup>. Aun así está presente en la vida de muchas personas que viven en la Tierra, y donde falta, hace estragos en la existencia y la convivencia humana. Las tragedias griegas son muestras impactantes de lo que pasa cuando los seres humanos —incluso los que son íntimos amigos— no se reciben en amistad, sino en enemistad. Recordando el destino de muchas figuras trágicas, Platón dice que el extranjero sin amigos merece una mayor compasión entre hombres y dioses<sup>5</sup>, y Aristóteles no difiere mucho de él cuando observa que «la falta de amistad y la soledad son lo más terrible»<sup>6</sup>. Los dos también nos enseñan la otra cara de esta relación tan peculiar, que en griego se llama *philia*, y cuya finalidad —según ambos— es llevar a cada ser humano, acompañado por otro, al auto-conocimiento.

Es bien sabido que *philia* no corresponde exactamente con lo que nosotros solemos entender por amistad. El verbo *philein* significa ‘amar’ y cubre todas las relaciones afectivas entre los que se consideran próximos, incluyendo relaciones familiares; pero no sólo eso, también se refiere a la relación en la que entra el anfitrión con los extranjeros que vienen desde fuera y no pertenecen al pequeño círculo de la casa<sup>7</sup>. Así que tampoco es amor en el sentido moderno de la palabra, aunque la traducción de Francesco Alberoni de *philia* por el modo ético de amar resulta ser feliz<sup>8</sup> y se aproxima al sentido que quieren dar los filósofos a esta relación humana única que, por costumbre y por comodidad, vamos a seguir llamando amistad.

Volvemos, entonces, a nuestro tema, *éthos* de la amistad, teniendo en cuenta el significado amplio de *philia*. *Éthos* es otro término griego, cuyo doble significado puede aclarar la dialéctica inherente en la amistad. Se refiere a la morada, el sitio donde uno vive, y a la forma como uno vive, el carácter del «habitante»<sup>9</sup>. En términos latinizados *éthos* tiene tanto que ver con el *habitat* como con el *habitus* y relaciona desde el principio a cada persona con los demás dentro de una forma concreta de convivencia. Visto desde la perspectiva de la ética —palabra que Aristóteles deriva de *éthos*—, nadie actúa ni piensa en aislamiento majestuoso, sino la constitución de la existencia humana está, por bien y por mal, formada en relación con los demás

---

<sup>4</sup> Henry David THOREAU, «Amistad», en *Lecturas sobre la amistad* (ed. M. Ballester), Murcia, 2004, p. 146.

<sup>5</sup> Platón, *Las Leyes* 729 e, Madrid, 2002.

<sup>6</sup> Aristóteles, *Ética Eudemia* 1234 b, Madrid, 2002.

<sup>7</sup> Emile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, 1969, p. 335, pp. 352-353.

<sup>8</sup> Francesco ALBERONI, *L'amicizia*, Milano, 2003, p. 44.

<sup>9</sup> José Luis L. ARANGUREN, *Ética*, Madrid, 1995, pp. 21-26.



que intervienen en la vida de cada uno desde que nace hasta que se muere. Alguien que fuera capaz de vivir en plena independencia de los demás —lo cual también incluyera parar el diálogo interno— estaría en el camino de superar la mismísima condición humana. Según Aristóteles, quien vive fuera de toda relación social, o es una bestia o es un dios<sup>10</sup>.

En el pasaje citado al principio, Cerezo toca brevemente esa compleja dinámica, en la que se encuentra cada ser humano y que forma su «drama» personal, entre ser sí mismo y convivir con los demás. Si profundizamos más en este drama, empieza a surgir, sin embargo, una problemática algo distinta a la que presenta Cerezo: para el llamado «pensamiento dialógico» la amistad no era sólo un caso de intersubjetividad, sino que era el paradigma ético para alcanzar el bien. Dicho de otra forma, para Platón y Aristóteles no es cualquier sujeto que junto con otro puede llegar al máximo conocimiento, sino que son los buenos amigos quienes, al conocerse mejor, tienen la oportunidad de conocerse mejor a sí mismos. Intersubjetividad es un término demasiado amplio y demasiado moderno para captar lo que los antiguos filósofos griegos designaban como la esencia de la amistad: ser un camino hacia el auto-conocimiento en el que las almas, a través de una convivencia larga y fructífera, se acercan hasta el punto de ser «dos en uno», como dice Cerezo con referencia a Aristóteles y Montaigne<sup>11</sup>.

Como muestra tanto la cita inicial como esta referencia a dos de los grandes escritores en la tradición de la amistad, Cerezo es consciente de que la amistad tiene una dimensión subjetiva profunda y que los amigos «son los que en verdad me instan a mi perfección». No obstante, en su ensayo se centra más en la dimensión objetiva de la amistad que consiste en compartir lo que él llama «la cosa misma» o «el bien común», lo cual es lógico teniendo en cuenta el título del libro y el del ensayo, respectivamente *Ética pública. Éthos civil* y *La amistad civil*. En la introducción a su libro fija su atención en la tarea urgente «de mantenerse en el espacio de una ética pública, recogida expresamente en el marco valorativo de la Constitución de 1978, y procurar edificar desde ella el *éthos* civil de la ciudadanía»<sup>12</sup>. La urgencia, por lo menos en España, «un país falto de tradiciones vigorosas de moral pública», viene de la pérdida del «impulso originario de la transición democrática»<sup>13</sup>, y es, precisamente, para contrarrestar esta tendencia que Cerezo introduce la amistad como «un proyecto de convivencia» que conlleva «una gran responsabilidad civil»<sup>14</sup>.

No es ninguna casualidad que vuelva a mencionar un cierto debilitamiento del «*éthos* civil», causado por el agotamiento del «espíritu de la transición»<sup>15</sup>, en el ensayo sobre la amistad, ya que es la amistad que —siendo una «alianza en orden al buen convivir»— puede fortalecer otra vez el *éthos* civil y «sustentar el pacto de

<sup>10</sup> Aristóteles, *Política* 1253 a, Madrid, 2005.

<sup>11</sup> Pedro CEREZO GALÁN, *Ética pública. Éthos civil*, p. 312.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>13</sup> *Ídem.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 308.



convivencia» entre ciudadanos en el espacio público<sup>16</sup>. Como la sociedad civil española, según Cerezo, apenas contiene unas tradiciones vigorosas de moral pública ni una ética pública en vigor —salvo unas «amistades políticas ejemplares», decisivas en la transición democrática—, volvemos con él a la tradición filosófica de la amistad antes presentada.

## 2. UN CAMINO HACIA EL AUTO-CONOCIMIENTO

Según la tradición filosófica que estamos investigando, el ser humano no tiene, en principio, un conocimiento completo de sí mismo. Su *éthos* contiene, en cierto sentido, un lado desconocido que no da hacia el interior, sino que da hacia fuera, fuera de sí, dirección el otro, como su propio rostro que de naturaleza da la cara hacia fuera. No obstante, en la amistad, acompañado por el buen amigo durante un tiempo que puede prolongarse durante semanas hasta una vida entera, tiene la oportunidad de aproximarse cada vez más al verdadero auto-conocimiento. En el diálogo platónico *Alcibiades*, Sócrates explica cómo es posible llegar a conocerse mejor a sí mismo a través de la contemplación de las virtudes sabiduría y prudencia en el alma del amigo<sup>17</sup>. Parece ser algo similar que Aristóteles tiene en mente cuando compara al amigo con un espejo en el que uno puede contemplarse a sí mismo<sup>18</sup>.

Cerezo usa la analogía del espejo en otro texto en el que describe el «diálogo existencial» en «genuina amistad»: «Cada interlocutor reflexiona o vuelve sobre sí, mirándose en el espejo del otro»<sup>19</sup>. Óscar Barroso Fernández ha interpretado este pasaje como un complemento para el diálogo existencial y, según él, «se trata de una especie de auto-conocimiento a través de un movimiento reflexivo en que se interioriza la imagen ajena»<sup>20</sup>. La analogía del espejo resulta ser, sin embargo, inadecuada para aclarar en qué consiste el auto-conocimiento que supuestamente proporciona la amistad. El espejo lleva connotaciones de objetivar y de quedarse con la imagen más superficial de sí mismo o del otro, lo cual no corresponde con el profundo conocimiento humano que guarda la amistad. Los amigos se ven, pero no para hacer un objeto del otro ni encontrar sólo lo suyo en él, sino para compartir alguna cosa en sí, un bien común, que precisamente por ser compartido va más allá de lo que le es propio a cada amigo. Aun así sigue perteneciendo a cada uno en la amistad, pero no como algo exclusivamente suyo, sino que está mediado por y abierto al otro. Cerezo sostiene que «algo amable por sí mismo polarice el interés de los amigos y

---

<sup>16</sup> *Ibíd.*, pp. 314-315.

<sup>17</sup> Platón, *Alcibiades* 133 b-c, Madrid, 1981.

<sup>18</sup> Aristóteles, *Magna Moralia* 1213 a, Madrid, 2011.

<sup>19</sup> Pedro CEREZO GALÁN, «Sentido y formas del diálogo cervantino en *El Quijote*», en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 83, Madrid, 2006, p. 282.

<sup>20</sup> Óscar BARROSO FERNÁNDEZ, «El humanismo en la filosofía de Pedro Cerezo», en *Crítica y meditación*, Granada, 2013, p. 104.



los mantenga en comunicación»<sup>21</sup>, pero que los amigos también encuentran «una apertura al otro en su ser propio»<sup>22</sup>.

Otra vez aparecen las dos dimensiones de la amistad que antes hemos denominado objetiva y subjetiva. La primera está formada por «las preferencias objetivas de valor» que están compartidas en el diálogo entre amigos. La segunda, sin embargo, traspasa el «espacio» entre los amigos, el «inter» en intersubjetividad, y alcanza el corazón de cada uno formando más bien una dimensión intrasubjetiva. Es esta dimensión a la que Cerezo llama la atención citando a Heidegger y a Machado para luego retomarlo: «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»<sup>23</sup>. Dependiendo de la profundidad de la relación, las dos dimensiones confluyen en la amistad. La voz de los amigos resuena en el interior del alma, en la conciencia, y me insta a mi perfección, como lo formula Cerezo, lo cual no es otra cosa que la aspiración a conocerse cada vez mejor a sí mismo en el encuentro con el otro.

No obstante, es cuestionable si lo que define la amistad es «alteridad en la unidad, y, a la vez, exterioridad en la intimidad»<sup>24</sup>. El otro o el tú, que el yo siente en sus entrañas, no es necesariamente un amigo, sino que puede ser alguien que me haga la vida imposible. A la descripción fenomenológica de la consciencia habitada, el tú en el yo o el otro en «sí mismo», habría que añadir, como Aristóteles lo hace varias veces en su ética, que el amigo además es quien quiere lo mejor en y para uno mismo. *Philia* es querer al otro, quien acaba formando parte integral de mi vida, pero manteniendo a la vez esa discreción que distingue la amistad de otras relaciones, y que permite a los amigos entenderse y escuchar al otro con el respeto adecuado. La amistad es la forma ética de amar por excelencia, manifestada en semejantes actos como recibirse y acompañarse con el objetivo de conocerse mejor y es precisamente la finalidad de llegar a auto-conocimiento que define la ética de la amistad: querer lo mejor para el otro es recibir y dar al otro en concordancia con quien es y quien puede llegar a ser.

En sus estudios sobre don Quijote y Sancho, que «a lo largo del camino, mediante la conversación», fraguan una verdadera amistad y compañía humana<sup>25</sup>, Cerezo ya se había acercado a esta dimensión de auto-conocimiento más profunda y lo vuelve a hacer en su libro sobre ética pública y *éthos* civil, pero no lo integra con sus reflexiones sobre la amistad civil, o dicho con los términos de antes, no logra sustanciar la interrelación entre la dimensión subjetiva y objetiva de la amistad. A continuación, desarrollaré la tesis de que la verdadera relevancia ética y política de la amistad se encuentra en la posibilidad de conocerse mejor a sí mismo —sus pro-

---

<sup>21</sup> Pedro CEREZO GALÁN, *Ética pública. Éthos civil*, p. 310.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 319.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 320.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 310.

<sup>25</sup> Pedro CEREZO GALÁN, «Sentido y formas del diálogo cervantino en *El Quijote*», pp. 260 y 295.



pios límites y recursos, sus puntos débiles y sus fuertes— en el mutuo intercambio dialógico con el amigo.

### 3. LA RELEVANCIA ÉTICA Y POLÍTICA DE LA AMISTAD

La razón por la que reconsideramos la relevancia ética y política de la amistad es la siguiente: no es cualquiera que puede llevar a cada ser humano a conocerse mejor a sí mismo y al «secreto de la filantropía», sino que es el buen amigo. Lo que Cerezo nos ayuda a ver es que si queremos una sociedad civil con un espacio público abierto a la filantropía, al mutuo intercambio dialogante entre iguales de un bien común y a autoconocimiento, entonces, habría que repensar la importancia de la amistad para la relación entre ser sí mismo y estar con los demás. ¿No se sustenta el verdadero *éthos* civil de cada ciudadano sobre un conocimiento del «secreto de la filantropía» al cual abre el acceso el buen amigo, como Cerezo cita a Machado? Si es así, se trataría de dar un paso más allá del *éthos* civil y profundizar en el *éthos* de la amistad. Quizá no sea posible edificar un *éthos* civil basándose en la amistad, puesto que la amistad, como dijo Thoreau, no se deja institucionalizar ni mora en ningún edificio en concreto, pero sí sería posible redefinir una ética de la amistad en la que el ser humano aumenta su consciencia, mejora sus acciones y agudiza su pensamiento en sociedad con sus buenos amigos.

En un texto de su antología *Hombres en tiempos de oscuridad*, Hannah Arendt traduce filantropía con el término latino *humanitas* y dice que humanidad está ejemplificada por amistad, cuya esencia se manifiesta en un diálogo abierto que reúne a los ciudadanos. En el discurso el uno con el otro los seres humanos pueden compartir el mundo y hacerlo común, lo cual es la base de toda sociedad. Lo que la amistad añade y lo que constituye su relevancia política es tanto la alegría de compartir el mundo con los demás como el respeto frente a las posibles diferencias entre la gente<sup>26</sup>. Arendt coincide aquí con Friedrich Nietzsche, quien dice en un fragmento póstumo, donde destaca precisamente «una ética de amistad», que «la alegría compartida hace al ‘amigo’»<sup>27</sup>. Igual que Nietzsche, Arendt reconoce abiertamente ser influenciada por la filosofía griega y vuelve una y otra vez a ella para recalcar el hecho sorprendente de que Platón y Aristóteles opinaban que lo que realmente creaba una sociedad y mantenía a sus ciudadanos juntos era *philia*; no unidos como en el amor, sino asociados a través de un diálogo perpetuo que mantiene un espacio abierto entre los amigos en el que el mundo se vuelve humano.

Como en el caso de Cerezo, habría que preguntarse, sin embargo, si el concepto de amistad tan mundano de Arendt no relega al segundo plano aspectos más personales y existenciales que innegablemente también pertenecen a la amistad. Los dos pensadores tienden a resaltar más la dimensión objetiva de la amistad, en la

---

<sup>26</sup> Hannah ARENDT, *Men in Dark Times*, New York, 1968, pp. 24-25.

<sup>27</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos – una selección*, Madrid, 2004, p. 53.



que los amigos comparten bienes e intereses, que la subjetiva de abrirse y compartir el mundo interior con sus amigos. No obstante, ya hemos visto que Cerezo tiene esta última dimensión en cuenta, pero sin integrarla con su concepto de *éthos* civil, y ocurre algo parecido en la obra de Arendt.

En una charla en la que no habla sobre la amistad, sino en la que se dirige más bien a su amigo Karl Jaspers, vuelve a retomar el concepto de *humanitas*, que ella interpreta como la parte de la persona cuya luz aparece delante de los demás sin ser visible ni manejable por la persona misma. Se asemeja, dice, al fenómeno griego llamado *daimon*, que, sin embargo, no tiene nada de demoníaco. *Humanitas* es el verdadero valor de los actos, los pensamientos y las palabras de una persona y únicamente resplandece en un espacio público donde pueden ser vistos y compartidos abiertamente. Según Arendt, los que dialogan en este espacio, participando mutuamente en el pensamiento del otro, acceden a un «pensamiento extendido» que ella también llama «político por excelencia»<sup>28</sup>.

Arendt se toma la libertad de hacer asociaciones entre términos de tradiciones bien distintas como *humanitas* y *daimon* y de usar además palabras como espacio público y política en un sentido amplio. No queda claro de su charla para Jaspers cómo es que el *daimon* no tiene nada de demoníaco ni cómo los que dialogan en un espacio público por sí tienen acceso a un «pensamiento extendido» que merece el nombre de «político por excelencia». ¿No presupone Arendt que alguien ve al *daimon* bajo una luz apropiada, por así decirlo, es decir su lado luminoso, y que los que se juntan en el espacio público están relacionados a través de lo que ella con Aristóteles nombra *philia politike* en *La Condición Humana*?<sup>29</sup>

El *daimon* no era sólo bueno y humano para los griegos, sino que era un ser ambiguo que pertenecía al ser humano, pero que también venía como desde fuera, fuera del poder de cada uno. En *La Condición Humana* Arendt recuerda que «la aflicción (*the misery*) de los mortales es su ceguera ante su propio *daimon*»<sup>30</sup>, y puesto que el ser humano no puede disponer de su propio *daimon*, sino que únicamente se revela en el espacio público, depende hasta cierto punto de otros para que salga lo humano y no lo inhumano. Si recordamos que *humanitas* en *Hombres en tiempos de oscuridad* está ejemplificado por amistad, los otros que evitan que una persona sea ciega ante su propio *daimon* y que no caiga en la miseria son los amigos quienes significan una extensión del pensamiento, hasta el punto de participar en el diálogo interno de cada uno. En su última obra, *La vida del espíritu*, nombra el diálogo interno del pensamiento «dos-en-uno», que es ejemplificado por Sócrates, quien —según ella— no sólo llamaría al amigo otro sí mismo (*self*) como Aristóteles, sino que ser sí mismo (*self*) es otro tipo de amigo<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Hannah ARENDT, *Wahrheit, Freiheit und Friede*, München, 1958, p. 31.

<sup>29</sup> Hannah ARENDT, *La Condición Humana*, Barcelona, 2010, p. 262.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 268, cf. p. 203. Véase también J.-P. VERNANT y P. VIDAL-NAQUET, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Barcelona, 2002, pp. 31-33.

<sup>31</sup> Hannah ARENDT, *La vida del espíritu*, Barcelona, 2010, p. 211.



En su lectura del *Quijote* Cerezo también presenta la amistad como el ejemplo paradigmático de humanidad, concretamente la amistad entre don Quijote y Sancho: «Conviven conversando, porque volviéndose al otro, vuelven del revés su alma. Y por eso, a lo largo de la conversación interminable, logran fraguar la historia ejemplar de su amistad. Esta es la invitación del humanismo cervantino»<sup>32</sup>. Como Arendt, Cerezo es consciente de que el hombre es un ser doble y demoníaco, un «homo dúplex», y concede a la amistad el papel clave de establecer «co-pertenencia» y «reciprocidad» a través de convivencia y conversación: «La miseria del hombre, ni dios ni bestia, se ve así compensada con el don arduo y precario de la amistad»<sup>33</sup>.

Las reflexiones de Cerezo sobre el significado ético y político de la amistad acaban convergiendo con las de Arendt: ambos destacan la importancia de la amistad para la formación de una ética civil más humana que abre una dimensión más profunda en cada ser humano, en la que la amistad llega a tener una influencia sobre el fondo del alma humana, la conciencia. No es la voz de dios que interviene en la conciencia, según ellos, sino la voz del amigo y ser sí mismo de verdad incluye a otro «sí mismo». Es una relación demoníaca, puesto que vivimos con alguien en nuestro interior; alguien quien aun siendo amigo no necesariamente nos quiere como somos. Habría que mantener presente —algo que Cerezo y Arendt no siempre hacen— que es el buen amigo quien nos puede dar acceso a la verdadera humanidad, a lo que cada uno somos, lo cual nos lleva a la problemática ética que hemos preparado desde el principio. Cerezo y Arendt nos han ayudado con esta preparación y —si usamos sus conceptos— el bien que la amistad nos proporciona es una enseñanza en humanismo y un pensamiento extendido. Es el buen amigo, según la tradición que hemos investigado, quien nos puede enseñar el camino hacia nosotros mismos y cuya voz nos acompaña en nuestro empeño de transformarnos en quienes somos de verdad.

Lo que hemos llamado antes el lado desconocido que guarda cada ser humano, sin necesariamente darse cuenta de ello, es lo que Arendt llama *daimon* y Cerezo «mixto demoníaco»<sup>34</sup>. No es siempre visible para quien lo alberga y por lo tanto somos «habitantes» en una casa, nuestro *éthos*, sin ser dueños absolutos de ella. Desconocemos muchos aspectos de nuestro propio ser y carácter, lo cual es una de las causas principales del sufrimiento y la miseria humana. Una salida de este estado se encuentra en la sociedad con buenos amigos. En realidad, el verdadero bien de la amistad es que crea una apertura en nuestro propio interior que nos permite salir y recibir algo desde fuera que nos pertenece sin haberlo sabido. No es ninguna casualidad que Cerezo use múltiples verbos que llevan connotaciones de recibir cuando habla de lo que aportan los buenos amigos: escuchamos sus voces en nuestro interior, donde resuenan y nos instan a vivir mejor enseñándonos un camino más humano que no hubiéramos conocido si no fuera por su compañía.

---

<sup>32</sup> Pedro CEREZO GALÁN, «Sentido y formas del diálogo cervantino en *El Quijote*», p. 295.

<sup>33</sup> Pedro CEREZO GALÁN, «Sabiduría conversable», en *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, La Coruña, 2006, p. 30.

<sup>34</sup> Pedro CEREZO GALÁN, *Homo dúplex: el mixto y sus dobles*, Granada, 2002, p. 416.



## CONCLUSIÓN

En una ética de amistad no partimos de un sujeto autónomo que desde el principio reina soberanamente sobre sí mismo, sino de que cada ser humano, desde que nace hasta que muere, convive interior y exteriormente con los demás. El *éthos* de la amistad describe la peculiar receptividad de la conciencia humana de dejar a los amigos, que me conocen y que me quieren por quien puedo llegar a ser, entrar y ayudarme a acercarme al verdadero autoconocimiento. El vínculo descrito entre conciencia y amistad, entre ser sí mismo y estar con los demás, apunta a un secreto bien guardado en la tradición occidental. Ha sido guardado por no decir oculto, porque el yo ha impuesto una hegemonía de tal envergadura que el filósofo francés Emmanuel Lévinas ha llegado a llamar a la tradición occidental una egología<sup>35</sup>. No hemos ido tan lejos aquí, puesto que esta misma tradición guarda el llamado secreto sobre la buena amistad y la filantropía que rompe la hegemonía del yo. Nuestra interpretación del secreto de filantropía o *humanitas* propone enseñar cómo vivir bien desde la perspectiva de una ética de amistad en la que el yo de cada ser humano está instado a cambiar a mejor acercándose en sus actos y pensamientos a quien es de verdad.

Contemplando la subjetividad desde esta perspectiva, ya no entendemos por amistad una relación de unos pocos conocidos íntimos que se limitan a lo que conocen. Tal relación se asemeja más a camaradería, y cuando Cerezo al principio de su ensayo lanza la acusación a sus contemporáneos de que hoy día «se confunde el amigo con el camarada» recuerda a las palabras de Nietzsche más de cien años antes: «Existe la camaradería: ¡Ojalá exista la amistad!»<sup>36</sup>. En una ética de la amistad —término que acuñó Nietzsche— el *éthos* del ser humano está abierto no sólo a lo objetivo y lo público, sino también a lo subjetivo y a lo privado, a lo desconocido y a lo demoníaco. El profundo significado ético de la amistad consiste en que los amigos, más allá de lo que comparten y por lo que se conocen, se reconocen en lo que cada uno puede llegar a ser verdaderamente.

Recibido: octubre 2015

Aceptado: diciembre 2015



---

<sup>35</sup> Emmanuel LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, Salamanca, 2002, p. 68.

<sup>36</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*, Madrid, 2011, p. 114.