



**Universidad De Chile**  
**Facultad de Ciencias Sociales**  
**Departamento de Sociología**

# **Fundamentos Sociológicos de la Amistad**

**Historia, Teoría y Crítica de un Concepto.**

**Tesis para optar al título de Sociólogo**

**Autor: Raimundo Frei Toledo**

**Profesor Guía: Rolf Foerster**

**Fecha: Enero, 2008**

Dedicado a mis sobrinos y  
sobrinas: Jorge, Macarena,  
Clemente, Amanda y  
Cristóbal. Para que en el  
futuro tengan buenos amigos  
y amigas, y dignos enemigos.

# Índice

Agradecimientos	4
Introducción	6
Capítulo I	24
La amistad desde el Orden	
1. Rut y Jonatán, Empedocles y Lisis	25
2. La ética de los amigos	29
3. Dos lecturas para el orden: Marcos y Tomás	38
Capítulo II	
La amistad desde la intimidad	48
1. “Porque era él, porque era yo”	49
2. El caballero kantiano	57
3. ¿Somos amigos o no somos amigos?	63
Capítulo III	
La amistad desde la distinción	74
1. Dios está de parte de los amigos	75
2. La piedra de toque de lo político	80
3. ¿Dónde están nuestros enemigos?	90
Capítulo IV	
La amistad desde el concepto	98
1. Una sociología de pocos amigos	99
2. El lado oscuro del concepto	108
3. La improbabilidad de las relaciones sociales de reciprocidad sin dependencia	114
4. Yo, Tú, Nosotros y Ustedes: vuelta al orden (democrático)	132
Conclusiones	141
Bibliografía	149

## **Agradecimientos**

La siguiente tesis es fruto del apoyo de muchísimas personas. Claramente, no hubiera sido posible sin el apoyo de mis padres Jorge e Isabel, de mis hermanos Jorge Andrés y Gonzalo y de mis cuñadas, Valeria y Alejandra, quienes soportaron mis quejas y mis ausencias durante dos largos años. A ellos les debo el constante apoyo y la presión fraternal al término.

También reconozco la formación de decenas de profesores, quienes desde el colegio me enseñaron el valor del pensar. A Fernando Fuica y a Rodrigo Price, de los Sagrados Corazones de Manquehue; a Omar Aguilar, Raúl Atria, Rodrigo Baño, Manuel Canales, Andrea Peroni y a Carlos Ruiz, del Departamento de Sociología de la Universidad de Chile, al filósofo Héctor Carvallo y al historiador Italo Fuentes de la misma casa de estudios, a todos ellos les debo un especial reconocimiento por sus aportes, algunos por sus notables cátedras, a otros por las buenas conversaciones. Especialmente, al maestro Enzo Faletto – que en la contemplación descansa - quién me insistió no sólo en la práctica de la lectura, sino también de la escritura.

Por supuesto, al antropólogo Rolf Foerster, por su afabilidad y disposición a corregir una tesis fuera de su disciplina y por los excelentes diálogos que me brindó.

De suma importancia ha sido el apoyo de todos los funcionarios del Programa de Naciones Unidas del Desarrollo, especialmente y con mucho cariño a todos mis compañeros del Equipo de Desarrollo Humano que trabajaron y brindaron conmigo en este tiempo y siempre me dieron grandes ideas para seguir avanzando: A Daniela Trucco, Mónica Gerber, Soledad Godoy, Pablo González, Rodrigo Márquez, Carolina Moreno, Eleonora Nun, Macarena Orchard y Eugenio Ortega.

Además de ellos, siento inmensa gratitud por mi compañera y amiga María Luisa Sierra quien desde una infinita bondad y paciencia ha corregido el manuscrito, dándole la claridad y el sentido que tiene ahora. A Cristóbal Rovira y a Daniel Flores por sus grandes aportes a los esquemas iniciales, todos desde una grandilocuente amistad. A la precisión, inteligencia y agudeza de Pedro Güell, por sus motivaciones iniciales, aportes a los esquemas, recomendaciones bibliográficas y valiosos comentarios que realizó al borrador. Probablemente, muchas de las buenas ideas que aparezcan, provienen de él. Pero por sobre todo, por su brillante humildad y su diáfana amistad.

Por supuesto, si he de hablar de la amistad, hay que darle a los amigos y amigas un sitio especial. A todos con quienes pude compartir durante estos años y dieron los buenos y malos ejemplos de este trabajo. No puedo dejar de reconocer a todos quienes aportaron en notables conversaciones e iluminaron mucho de los caminos tomados a seguir en este trabajo: Juan Enrique Araya, Hadabell Castillo, Gonzalo Donoso, Patricio Domínguez, Pablo Fontaine, Florencia Henríquez, Cristóbal Maino, José Miguel Morales, Raimundo Perez, Felipe Ruz, Benjamín Silva, Raimundo Undurraga, Nicolás Viel, Matías Valenzuela y Juan Pablo Venables. Gracias por las conversaciones que dieron sentido a todas las partes y a los demás compañeros de comida, de cumbres fracasadas, de triunfos deportivos (¿?), de juegos y de vinos. Gracias por la experiencia de compartir.

Por último, a quien más sufrió con las idas y las vueltas, con los comentarios de día, tarde y noche, por las llamadas telefónicas, correos, lecturas y ausencias y paciencias. Por su compañía, su cuidado, su apoyo y soporte, por no ponernos de acuerdo nunca donde situar a la *amicitia* entre nosotros y saber que siempre pudimos contar con una suerte de *philia* que uniera nuestras discordancias, a Inés.

Y a mis sobrinos, damit sie guten Freunde und würdigen Feinde haben.

## Introducción

*Mas ¿dónde están los amigos?  
¿y Belarmino con su compañero?  
Muchos no se aventuran a acercarse a la fuente;  
sin embargo, el origen  
de la riqueza está en el mar.*

**Friederich Hölderlin: Extracto de Recuerdo (Andenken)**

Todo empezó hace un par de años cuando comencé mi novata experiencia de investigación en el campo de los medios de comunicación, específicamente en los estudios de audiencia y de públicos televidentes. Buscando entre diversas encuestas, me di cuenta que habían variables que muchas veces explicaban más o mejor que nuestras tradicionales fuentes explicativas. Sentirse sola o acompañada, con sueños en el futuro o determinada por el presente, decía más del consumo de televisión de una dueña de casa que nuestras tradicionales formas de observar, como la edad o su estrato. Dentro de esas variables estaba la percepción sobre la amistad.

Mi primer acercamiento al tema de la amistad desde la sociología fue determinada por la lectura de las encuestas de percepción. El hecho de percibirse con muchos amigos o, al contrario, sentir que no se tiene amigos, daba cuenta de diferencias tanto del consumo de diarios como del sentido de la democracia. Aquellos que se percibían con más amigos, tendían a tener mayor entusiasmo en la participación y una mayor disposición a confiar en los demás. En cambio, el percibirse sin amigos era un caldo de cultivo para disposiciones autoritarias y mostraba una afinidad con la insatisfacción en la vida, e incluso, con un menor consumo cultural.

Sin embargo, no fueron tanto las encuestas o los datos y sus componentes lo que dio el pie a esta investigación. Fue otra la inquietud. Había una doble falta que me incitaba a pensar.

Por un lado, sentía una falta en mi campo profesional, ya que no tenía los materiales con los cuales observar vínculos tan primarios y tan básicos como las amistades. ¿Desde dónde observar lo cotidiano, eso tan común y corriente, eso tan sencillo, que hasta la juventud uno había dado como obvio: los amigos y amigas? ¿Teoría de sistemas, post-estructuralismos, marxismo y post marxismos, estructuración, desacople entre mundo de vida y sistemas, fenomenología? Era dramático o curioso, pero con la propia teoría social no me era fácil entender vínculos tan básicos de la sociedad.

Al parecer, pensaba, a la sociología le cuesta pensar desde lo más concreto, volcarse hacia lo que le sucede a la gente, explicar la cotidianeidad. La sensación de abstracción y complejidad – imaginaba - que en algunos puntos de la teoría se había alcanzado, no respondía a una de las aristas básicas de esta herramienta hermenéutica: comprender qué le pasaba a la gente. ¿O era acaso eso un populismo teórico, o más bien un afán inconcluso de la sociología moderna desde sus inicios?

Pero, ni siquiera eso me motivaba tanto como una segunda falta. Diversos estudios, a nivel mundial y continental, mostraban a Chile como el país con más gente que se percibía sin amigos. Un estudio de la fundación BBVA<sup>1</sup>, del año 2006, sobre capital social en 13 países<sup>2</sup> mostraba que casi un tercio de la población chilena se consideraba sin amigos. También presentaba un mayor porcentaje la idea de sensación que las personas intentan aprovecharse de los demás (33%)

La familia era la relación que claramente predominaba como vínculo de confianza. Pero aún así, en forma comparada con los demás países, la confianza en ella era baja. Ya sea por redes externas o internas, había problemas con la confianza social en Chile, concluía el estudio.

Algunos datos del estudio relativos a Chile son: 75% de los entrevistados no tiene amigos de otra posición social; el promedio de amigos es de 3,1%, siendo ésta la menor proporción para los treces países. Se cuenta con menos amigos cercanos (1,9%)<sup>3</sup>. El 26% de los entrevistados manifiesta no tener amigos, cifra que aumenta en los sectores de clase media baja, en mayores de 65 años y en mujeres.

La encuesta de cohesión social aplicada por una serie de organismos internacionales a 7 países de Latinoamérica (septiembre de 2007) mostraba datos similares: *“los chilenos son los que menos amistades cercanas reconocen (4), lo que está bajo el promedio (6), mientras que el 20%, simplemente, dice que no tiene a nadie cercano ajeno a su familia”* (Diario La Tercera, jueves 12 de septiembre de 2007, página 37).

En fin, doble falta: una sociología y un país de pocos amigos. La famosa frase apócrifa de Aristóteles: *“Oh amigos, ya no hay más amigos”* avalaba la inquietud por tratar de entender de qué ausencia se trataba. Así se iniciaba un camino que da como resultado este trabajo.

Durante la investigación aparecieron variadas sorpresas. Primero, la gran cantidad de material que la filosofía había producido. Desde Platón hasta Derrida, pasando por Aristóteles, Montaigne y Kant las referencias a la amistad eran contundentes. De hecho, hasta hoy, en diversas escuelas reactualizan su pensar acerca del tema de la amistad,

---

<sup>1</sup> Fundación del Banco Bilbao Vizcaya Argentaria.

<sup>2</sup> Chile, Dinamarca, España, Francia, Gran Bretaña, USA, Italia, Turquía, Israel, Alemania, Japón, México y Rusia

<sup>3</sup> En términos comparativos, el promedio en Dinamarca es de 11,8 amigos y en España 8,9. Antes de Chile está México con 5,4

especialmente las abocadas al pensamiento filosófico político. Quizás en forma exagerada pero no por ello equivocada, Catherine Pickstock decía: *“Si uno sitúa estos desarrollos (los de la teoría de la amistad) en contexto con otros debates concernientes como la reciprocidad, la virtud, la ética, la identidad en el dialogo, el eros, la comunidad, el intercambio de regalos, uno podría ver que la amistad es uno de los asuntos contemporáneos importantes”* (2002:37)

En segundo lugar, me sorprendió que la inquietud por la ausencia de una reflexión en la sociología se reflejara en los que habían empezado similar camino. Ray Pahl decía que había un *“acusado desinterés por entender los vínculos de amistad”* (2000:18). Y Graham Allan - que debe ser uno de los sociólogos que mayor continuidad le ha dado al tema en el mundo anglosajón - en su libro con Rebecca Adams declaraba que los sociólogos han puesto poca atención a las relaciones de amistad y, en general, se había dejado el trabajo a los psicólogos sociales. Sin embargo, se había producido una respuesta desde los noventas, ya que *“el estudio de las relaciones sociales ha aumentado en concurrencia y en complejidad”* (1998:15). Esto probablemente no era casual.

Luego, las conversaciones que tenía con los demás sociólogos me inquietaban. Algunos más viejos e inspirados, me alentaban en el comienzo de la investigación, en cambio otros, los más jóvenes, me miraban con bastante sorpresa: ¿amistad?

Lo que más me gratificó fueron las simples conversaciones cotidianas. El tema hacía sentido. No se estaba buscando la piedra filosofal, sino algo concreto, aunque difícil de aprehender. En estos diálogos se producía un notable contraste entre quienes sintieron la afectividad del vínculo y además, vieron el destrozamiento de aquellos que despacharon sus vínculos cercanos de sociabilidad. Las conversaciones me señalaron no la soledad querida del eremita, sino la infausta experiencia de sentirse arruinado, despachado y sin amigos.

Pero esto no fue un camino grato, más bien hubo dificultades importantes a la hora de empezar a sintetizar la información encontrada.

Hubo una dificultad conceptual que cada vez se me apareció más urgente de afrontar. Algunas veces creí que esto era inherente a la profundización de la amistad. No por nada en el Lisis, uno de los diálogos más antiguos de Platón, se llegaba a visualizar muchas dificultades a la hora de hablar de la amistad. Esas mismas son las que chocan, ahora, a los

que piensan sobre la amistad: ¿son los amigos iguales o diferentes, se deben lealtad, los une la riqueza o la confianza?

Algunas veces, sentí que era infructuoso e improductivo reflexionar sobre algo totalmente maleable y diverso, que “*se realiza sin más ni más y no necesita de ningún contemplador*” como decía Simmel a principios del siglo XX. Como todo proceso, la gran variedad de tipos de amigos parecía insoslayable. A ejemplo de ello, ya en el 1200 Boncompagno da Signa encontraba veinte y nueve tipos de amistad en su tratado de la amistad, aunque Ray Pahl diga, con bastante razón, que era una veintena de formas disfrazada de oportunismos.

Encontré una segunda y más grande dificultad. En los tratados de amistad, especialmente Aristóteles, se entremezclaban dos preguntas que muchas veces no eran fáciles de separar. Por un lado ¿qué hacía que dos hombres – dos singularidades – se hicieran en un momento dado amigos? ¿su igualdad, su complementariedad, su reciprocidad? Y por otro lado, también había una pregunta que acompañaba siempre a la reflexión de este tipo de vínculos: ¿Hay algo en la amistad que pudiera pensarse como un modelo para la forma de convivir juntos? ¿hay algo en la amistad que concierne a toda la polis, a toda la ciudad?

La segunda interrogante fue la gran pregunta de la antigüedad. De hecho, el concepto de amistad utilizado en la Grecia antigua – la *philia* – venía derivado del uso que le dieron los primeros filósofos – los físicos – para entender los vínculos del cosmos entre elementos discordantes. La *philia* era la fuerza que agrupaba los diferentes elementos del cosmos. Era un principio de orden, atracción, integración.

Con Aristóteles, la *philia* pasó a ser la relación que afirmó el orden político. Y esto fue clave, porque el griego intuyó que la formación de la ciudad necesitaba de vínculos fuera del ámbito familiar, anteriores a la constitución y al comercio, para sostenerse. Es decir, se necesitaba algo más que familia, ley e intercambio. Él buscó en la amistad aquel vínculo que permitiera entender como los hombres pueden ser libres e iguales y no estar basados en una dependencia coercitiva.

Luego vendrá Epicuro, Cicerón y Santo Tomás de Aquino, entre otros autores, que reafirmaran el principio aristotélico: la amistad era la posibilidad de sostener el orden de los hombres. Y no hay que olvidar que el principio de la revolución francesa hablaba de igualdad, libertad y fraternidad. De hecho, Sibyl Schwarzenbach pensaba que este último componente había que cambiarlo por la amistad cívica.

Esta pregunta del orden social, quizás tan lejana a nuestra experiencia cotidiana de la amistad, aún se repite en las reflexiones contemporáneas de la amistad: “*¿Que sostendría juntos una comunidad política compuesta? O simplemente, ¿Qué sostiene a las comunidades políticas juntas?*”, preguntaba David Kahane, en vísperas del 2000, en tierras canadienses. Su respuesta tiene la misma intuición que pudo tener Aristóteles: “*Yo creo que es importante atender a las bases afectivas y de solidaridad de la pertenencia civil: la cohesión de las comunidades requieren más que las reglas formales de la justicia*” o como diría un año más tarde Ray Pahl: “*la amistad puede considerarse como una forma cada vez más importante de cohesión social*”.

No es de extrañar que la reflexión sea canadiense o británica y que estas preguntas se vuelquen en países donde están pensando en la integración, más allá del Estado, el mercado y la familia. ¿Qué sostiene unida a la sociedad? ¿habrá que pensar en aquellos vínculos no contractuales, que no vienen del intercambio y que no dependen de ley alguna? Ahora bien, según algunos, estas preguntas también empezarán a resonar con fuerza en América Latina<sup>4</sup>.

Sin embargo, los grandes cambios de la modernidad también traerían cambios a las formas de imaginar la amistad. De hecho, con Montaigne y Kant estaremos en otro escenario, más cercano a lo que conocemos actualmente por amistad. Con ellos, se cambió el acento hacia la intimidad, hacia ese otro que nos atrae a ser uno, en el caso de Montaigne, o a ese otro que atrae por amor, pero que siempre mantenemos la distancia y el respeto, como en Kant. Ya no era tan importante pensar qué afirmaba a la comunidad sino qué afirmaba al individuo.

Podría visualizarse que la historia de la amistad, es la narración de un vínculo que partió allá por el cosmos para pensarse ahora exclusivamente desde el “yo”. Esa era la conclusión

---

<sup>4</sup> El ex presidente Ricardo Lagos afirmaba al diario el Clarín, el domingo 2 de septiembre del 2007: “*Lo que empieza a estar en cuestión es la necesidad de tener un Estado más fuerte, capaz de realizar estas tareas. Si en la década de los noventa se hablaba tanto de un modelo neoliberal en la región, ahora lo que se busca es una redefinición del papel del Estado para asegurar a los sectores de rentas bajas y medias una sociedad más solidaria, más protectora acorde con los nuevos ingresos. Lo que se espera es que este mayor crecimiento también signifique más solidaridad. Es cierto, se busca más libertad e igualdad, pero como dijera Octavio Paz, “a ratos se echa de menos más fraternidad”. Construir la fraternidad en nuestras sociedades será la tarea que América Latina comenzará a debatir con más fuerza, porque la realidad así lo demanda*”

fuerte de la psicología social, que aún recuerda que sin amigos no hay posibilidad de tener una identidad equilibrada.

Y en ese escenario, la pregunta de los amigos desde la propia individualidad se hizo la más importante. Habrá una obcecación por saber quienes son los amigos, cómo se construyen esas relaciones, cómo se fortalecen, de qué depende la estabilidad de los vínculos, y todo para saber si sirve la amistad en la construcción de la individualidad. No es de extrañar que cualquier búsqueda en las diversas bases de datos de artículos en las ciencias sociales y psicología, se encontrará una infinidad de artículos sobre la amistad y la identidad, en consideraciones del tipo: el grado de importancia de la amistad en el aprendizaje de lectura en dos escuelas de Ohio para niños de 13 a 15 años.

También tuve una tercera dificultad, igualmente ardua. Al parecer en los últimos años, la reflexión de la amistad se había renovado con fuerza en la sociología y las ciencias sociales, no sólo por un afán de recuperar la pregunta por el vínculo comunitario, sino porque socialmente había signos de que la amistad se hacía más importante. ¿Qué signos? Según Ray Pahl, a los menos dos: los amigos se están haciendo cargo de diversas tareas, deberes y funciones sociales que antes cumplían los familiares y parientes; y por otro lado, hay nuevas expectativas y aspiraciones que van en aumento en la calidad de las relaciones, *“estamos dispuestos a juzgar a nuestros parientes sobre la base de un ideal superior, si podremos sentirnos más cercanos a ellos viéndolos con amigos”* (2000:21). Esto último no es menos importante, sobre todo porque el lenguaje de la amistad empieza a entrar en esferas que antes se les creía vedada: religión, familia, trabajo.

Fue importante reconocer, en este sentido, que las fuentes para pensar la amistad siempre habían sido pensadas desde la masculinidad. El círculo de amigos en la plaza pública y en los cafés o clubes masónicos, siempre estuvo imaginado para la posición masculina. Con la reflexión del mundo femenino, cada vez se reconocía más el hecho de la fuerza y singularidad de la amistad femenina. Según algunas investigadoras, ha sido la amistad femenina la que llevó a la reflexión de la amistad no sólo desde la igualdad, sino también desde la diferencia.

Al respecto, Norbert Lechner manifestó el año 2002 que los cambios sociales, tales como la globalización, el acelerado proceso de individualización, la sociedad de mercado y de consumo, la mediatización de la comunicación social, tendían a favorecer relaciones más flexibles y tentativas en lugar de las organizaciones formales. Según el alemán

nacionalizado chileno: *“ello no destruye los lazos cooperación social. La confianza, la reciprocidad, y el civismo bien pueden desarrollarse asimismo sobre la base de los lazos informales, de carácter, más personal e inmediato”* (2002).

La visión de Zygmunt Bauman se podría oponer a esta reflexión. Él veía que estos cambios no, necesariamente, avanzan hacia nuevas formas de sociabilidad, sino más bien a la privatización y a la exclusión. Según el autor: *“Algunos sociólogos, acostumbrados a elaborar teorías a partir de las estadísticas de las encuestas y de convicciones de sentido común, como las que registran estas estadísticas, se apresuran a concluir que sus contemporáneos están dispuestos a la amistad, a establecer vínculos, a la unión a la comunidad”* (2003:9) A esto se le suma un coetáneo como Richard Sennet que, en su último libro declaraba: *“lo social se ha mermado, mientras que el capitalismo permanece. La desigualdad tiene cada vez mayor vinculación con el aislamiento”* (2006: 17).

Existió un cuarto y último desafío. Cada vez más se me dio la tarea de entender lo que se jugaba en la reflexión sobre amistad y democracia, especialmente en lo que concierne a la dimensión cultural de la política democrática, como le gustaba nombrar a Norbert Lechner a aquella dimensión que se pregunta, no por los gustos o las tendencias que marcan en las encuestas sobre los políticos, ni por las industrias culturales, sino por la constitución de una comunidad, de un nosotros colectivo a partir de diferentes subjetividades. Al parecer, la amistad daba para pensar, como lo ha expresado magistralmente Derrida: *“en una alteridad sin diferencia jerárquica en la raíz de la democracia”* (1984: 259). Y aquí se entraba en dos conflictos no menores. Por un lado, contra una imagen de familia y por otro lado, una imagen del consenso.

Según Ray Pahl, *“el Zeitgeist de los primeros años del siglo XXI es democrático, antiautoritario e igualitario”* y necesariamente choca con la idea de una sociedad vista desde los ojos de un modelo familiar, donde *“las relaciones son, inevitablemente, jerárquicas y reflejan las diferencias entre las distintas generaciones y en el orden de nacimiento de los hermanos”* (2000:14). Según el inglés, el pensar de la amistad traía una amenaza y una desmitificación del sentido de comunidad, donde los modelos de amistad y familia chocaban.

A la misma conclusión llegaba otro gran historiador de la sociabilidad como Maurice Aymard: *“la preocupación de la familia ha dejado al regazo la importancia de la amistad”*

y agregaba que *“la familia no apura la esfera de lo privado, ni de la afectividad, ni siquiera la formación de la personalidad”* (1985:58).

De hecho, esta reflexión vuelve a la pregunta de la cohesión social, pero ahora desde el sentido de la individualidad: *“Ya no hay vuelta posible a la familia autoritaria y patriarcal ni a las comunidades de privación y aislamiento...es incuestionable que la sociedad del siglo XXI mantiene su cohesión mediante vínculos sociales cuantitativamente y cualitativamente diferentes de los más típicos hace trescientos años”* (Pahl, 2002: 17)

Por otro lado, el marco temporal de la amistad hablaba de períodos y fronteras más vulnerables. En la familia, la mayor de las veces, impera la figura del padre, donde se tenía una temporalidad mayor y el conflicto la mayor de las veces renegado en pos de la unidad. Pues bien, en aquellas naciones, basadas en la tradición autoritaria, el presidencialismo tenía la misma figura: el conflicto no se respeta y sólo se podía tener una visión paternal de la política. Según Norbert Lechner: *“la revaloración de la democracia en América Latina se apoya en una cultura política que privilegia el consenso y la comunidad, o sea una legitimación cultural que dificulta precisamente la consolidación de una democracia representativa”* (1995:29) Pero, ¿había en la amistad un modelo para constituir un nosotros? ¿Era suficiente considerar a la amistad como una relación abierta en comparación con una familia dirigida por un padre – patrón?

Sin responder a esas preguntas, tenía que afrontar un hecho decisivo: si hablaría de amigos y de un nosotros político, también tendría que referirme a los enemigos, como enseñó Carl Schmitt. Aquí tenía nuevamente una tensión insoslayable ¿acaso en la democracia no se habían acabado los enemigos? ¿acaso no era la dictadura la que separa amigos y enemigos, entre el bien y el mal?

Desde cierto punto de vista, la amistad podría no haber tenido ninguna relación con la enemistad. Sin embargo, había una fuerte ligazón entre ambas. Por un lado, se visualizaba que la posición del enemigo cambiaba si se la observaba desde un modelo de amistad a partir del orden o a partir de la intimidad. Por otro lado, eso reafirmaba la interrogación por la posición del amigo en la construcción del orden social, y podía ser plausible que tanto el camino de la amistad como el de la enemistad, buscaran el mismo fin: el fundamento del orden político.

Las dificultades ciertamente eran muchas, mas las preguntas de investigación se me fueron haciendo cada vez más clara: ¿Qué había en la amistad que permitía hablar de la fundamentación del orden político y luego hablar de la vida privada? ¿Qué encerraba la amistad que permitía reflejar el sentido del orden en la antigüedad y luego reflexionar sobre el sentido de la intimidad en la modernidad? Y específicamente ¿qué significa hablar de los vínculos de amistad hoy, en sociedades en que tanto el orden social como el individuo se ven replanteados por los cambios productos de la globalización, modernización acelerada y la mayor importancia de la subjetividad?

Claramente, estas interrogantes, tanto desde el sentido del orden político como desde la individualidad, no podían escapar a la sencilla pregunta ¿qué tiene que ver esto con la experiencia de la amistad? ¿Qué tiene que ver esto con el hecho de compartir, tener amigos, salir con ellos, apoyarse cuando se tiene problemas, reunirse a tomar vino y sentirse en alguna medida dependiente de ellos?

El punto, efectivamente, era ese: hay algo en la experiencia de compartir y de manera específica, tal como lo entiende la sociología y la antropología, en la experiencia de las relaciones sociales de reciprocidad, que mirado desde la amistad posibilita comprender, por un lado, el momento de la subjetividad del vínculo y después, el momento de la dependencia. Al parecer, la reciprocidad que se juega en la amistad intenta juntar ambos momentos. Es decir, la amistad se juega ahí donde existe un reconocimiento a la individualidad y a la vez un sentido de vinculación dependiente.

Probablemente, esto es lo que más costó visualizar: entender que, en el centro de la relación de amistad, hay dos componentes que muchas veces no tienen un punto de encuentro: por un lado, hay una vivencia de dependencia - de los mecanismos de obligación que produce la reciprocidad - o como dirá Kant, un momento de atracción que posibilita el vínculo; pero a la vez, hay un momento de independencia, de subjetividad, de distancia entre cada uno, que posibilita la afirmación del valor de cada término de la relación.

A través de esas preguntas e interrogantes enuncié el objetivo principal de la tesis: Situar un concepto de amistad que pudiera dar cuenta de la relación que existía – en la amistad – entre lo subjetivo del vínculo y el lazo de dependencia que se generaba.

Asimismo, me planteé cinco objetivos específicos que me servirían para llegar al principal:

- a) Describir que significó, en la antigüedad, el vínculo de amistad y cómo se visualizó ésta para fundamentar un principio de orden social.
- b) Mostrar cómo este cambio en la modernidad y, especialmente, mostrar cómo la relación de amistad se empezó a pensar desde un momento de la intimidad.
- c) Esclarecer hasta qué punto una teoría del enemigo chocaba o se afirmaba cuando la amistad se pensaba desde el orden o desde la intimidad.
- d) Presentar los aportes que la “sociología de la amistad” daba, para entender la relación histórica entre orden e individuo.
- e) Definir qué tipo de relación de reciprocidad era la amistad y cómo se intentaba articular los momentos de subjetividad y dependencia.

A continuación, se presentan dos ejemplos de investigación social para el caso chileno que a través de la experiencia de la amistad, reflexionan sobre el sentido del orden y del fundamento del vínculo.

1) En el libro *Politización y monetarización en América Latina*, de Carlos Cousiño y Eduardo Valenzuela (1994), se intentaba rescatar - según los autores - la dimensión personal del vínculo social en las formas primeras y básicas de la sociabilidad, de carácter pre – reflexivo, donde se jugaba el encuentro con los otros. Se utilizaba el concepto de “presencia” para ubicar aquella forma de la relación social “*que se basa en la co – presencialidad, en el estar juntos*” (*idem*). Ellos situaban a la amistad en esta dimensión de la sociedad: “*el mundo de la presencia es el ámbito de una experiencia pre – reflexiva, donde lo dado no es lo fundamentado. Experiencias tales como el amor, la familia, la religión, la amistad y la comensalidad constituyen para nuestros ejemplos privilegiados de este reino*” (*idem*).

Ellos argumentaban que la sociedad latinoamericana se fundaba especialmente desde la relación de la presencia. Primero, porque el mestizaje era el modelo histórico del encuentro, “*que no por casualidad se produce en el plano de la familia y la religión*” (1994:80) y porque el sistema de hacienda que se instalaba en gran parte del continente - sorprendentemente - era más que una estructura de dominación, el lugar donde señor y siervo podían convivir. Ellos asociarán a esta estructura una economía del gasto que se funda en sociedades de carácter familístico donde se afirmaba “*la experiencia de la gratuidad de lo recibido*” e invitaba “*a articular las relaciones sociales del don y del*

*gasto*” (1994:104) recordando la obligación concebida por Marcel Mauss del dar, recibir y devolver.

Ahora bien, en un ensayo del 2000 denominado “*Sociabilidad y Asociatividad*”, los autores diferenciaron el ámbito de la amistad y familia, desde el tema de la confianza, entendiendo por ella la actitud que se validaba con extraños y desconocidos, “*esta constituye el fundamento de la capacidad de actuar fuera del ámbito doméstico*” (2000: 323).

Los autores mostraron distintos tipos de generación de confianza, que difieren de una sociedad a otra. Ellos señalaron que mientras en Estados Unidos se fortalecían las relaciones vecinales, con gran extensión de los vínculos de amistad y una poderosa capacidad asociativa, en sociedades como la chilena se privilegiaban los vínculos familiares: “*Una inveterada tradición de sospecha y desconfianza hacia los amigos (líbrame, Señor, de los amigos, que de los enemigos me libro yo), así como la tensión característica entre familia y amigos (los “amigotes” o la recurrencia con que los amigos aparecen como el origen de toda tentación, desviación o mal). Parecen inhibir los chilenos la capacidad amistosa*” (2000:325).

Ellos sostenían que en Chile los amigos eran considerados “como de la casa” denotando a las relaciones de amistad con signos de la familia – los compadres y los padrinos– sometiendo a esta relación a exigencias que no le son propias (2000:326). “*Nuestra cultura suele ser por ello hospitalaria, pero no amistosa, puesto que valida al extraño en la medida en que entra a la casa y se sienta a la mesa, o sea, en tanto deviene conocido, absorción que se completa y consolida en la elaboración de algún vínculo permanente de familiaridad*” (*ídem*).

El punto, según los autores, era distinguir asociatividad y sociabilidad, pues la primera requiere un cierto debilitamiento y erosión de las estructuras altamente inclusivas del espacio doméstico (2000:334). Es decir, la asociatividad sería el fundamento de las sociedades liberales porque mezcla el debilitamiento de los vínculos naturales, con la asociación y la relación entre extraños, forjando una cultura que sintetiza encuentro e individualismo. Para los chilenos en cambio, “*ese presupuesto liberal falla*”, ya que las relaciones de dependencia personal “*encuentran su posición original en el seno de la familia*” y por sobre todo: “*Los vínculos familiares descansan sobre una lógica de reciprocidad, que constituye el modelo vinculante por excelencia de las sociedades simples y cerradas. En el núcleo de esta lógica de reciprocidad no se encuentra el compromiso*

*personal con la promesa hecha, sino la potencia vinculante del acto de dar que obliga a recibir y devolver” (idem).*

2) El segundo caso lo presentan los Informes de Desarrollo Humano del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, publicados desde 1996. La tesis del informe “*Las Paradojas de la Modernización*” (1998) planteó que junto a los grandes logros del país, desde el año 90 hasta el 98, coexistían grados importantes de desconfianza y malestar, tanto en las relaciones interpersonales como con los sistemas de salud, educación y trabajo. Para los autores existía una tensión entre la acelerada modernización y la desconfianza de las relaciones interpersonales, y que tras el fenómeno de la inseguridad resonaba el debilitamiento del vínculo social, del sentimiento de comunidad y de la noción misma de orden: “*El estado de sociabilidad en Chile: el nosotros, es decir, la identidad, la confianza y la sociabilidad, se habría resquebrajado*” (PNUD, 1998: 22). Es decir, mientras el país vivía una acelerada transformación, las pautas básicas de sociabilidad se deterioraban<sup>5</sup>.

Una de las tesis de ese trabajo, es que en el año 1998, la debilidad del “*nosotros*” venía de la mano de una retracción de la sociabilidad, donde las redes se restringen cada vez más a los círculos íntimos de familiares y amigos. En el mismo informe se registró baja asociatividad local, desconfianza al esperar ayuda de desconocidos y una confianza limitada sólo a la familia y “*en menor grado a los amigos íntimos*” (PNUD, 1998: 142).

En el informe del PNUD “*Nosotros los chilenos: un desafío cultural*” (2002), se concluye que el debilitamiento de un nosotros colectivo es debido a un profundo cambio cultural que tiene en la individualización uno de sus mayores hitos.

En este informe, la amistad se presentaba en dos escenarios bastante diferentes a los años anteriores, pero ambos muy novedosos. Por un lado, empezaba a ser considerada como una variable explicativa para fenómenos disímiles<sup>6</sup>, y por otro lado, se la estudia en sí misma.

---

<sup>5</sup> No hay que ser mago para saber donde estaban dirigidos los dardos de Cousiño y Valenzuela el año 2000: “*Es común pretender explicar estas características de nuestra sociabilidad como una consecuencia del rápido proceso de modernización por el que ha pasado Chile en las últimas décadas, el que habría aumentado los umbrales de inseguridad, riesgo y miedo social... La tentación de asociar la desconfianza social a los atributos de una sociedad moderna es grande, ideológicamente atractiva, y para algunos, difícil de evitar. Sólo que es profundamente equivocada*” (2000:322)

<sup>6</sup> Como variable explicativa aparece por primera vez en el tema del consumo cultural. Al aislar las variables socio – económicas, el informe detectaba que aquellos que se sentían con más amigos y lo pasaban bien con ellos, sumado a una participación social efectiva, aumentaba el consumo cultural. Y al contrario, el grupo de menor consumo cultural mostraba rasgos de mayor fatalismo, privatismo y desconfianza. Nótese que aquí la amistad sale del ámbito familiar. Esta variable resonará en los siguientes informes de desarrollo humano. En

Considerada en sí misma, los informes definieron a la amistad como *“el vínculo libremente elegido entre personas sin otra relación previa, que está revestido de los afectos propios de la intimidad: amor, gratuidad, protección, lealtad”* (PNUD 2002: 228).

Pero también se reconocía que la amistad tenía un componente en la vida pública, en el fundamento afectivo de la vida en común. De hecho, aquí la amistad se distancia totalmente de los lazos sanguíneos: *“El nosotros colectivo y público supone un vínculo de amistad cívica. Gracias a ella se crea una realidad subjetiva - un reconocimiento y aceptación mutuos - que se sitúa más allá de los lazos y obligaciones sanguíneas, y que es anterior a los pactos y coordinaciones que exigen los asuntos prácticos de la vida en común. Pero la amistad no surge de la nada. Requiere de una imagen positiva y afectiva del otro. Ella depende de la representación de la sociedad como hecho también afectivo, esto es, el reconocimiento de la igualdad, la confianza, las palabras, la reciprocidad, en fin, aquello que es la base subjetiva de la vida social, tienen sentido como cariño por el otro”* (ídem).

Una de las preguntas claves que utiliza el informe para entender la amistad es la siguiente (se expanden los datos hasta el 2006):

Con respecto al tema de la amistad, usted diría que:

	2002	2004	2006
Tiene muchos amigos	20	20	21
Tiene pocos amigos	43	42	48
No tiene amigos, pero si conocidos	36	36	29

Fuente: Encuestas Nacionales PNUD, 2002 - 2006

La diferenciación del dato mostraba que el gran porcentaje de personas que se percibía sin amigos (36%), se expandía en el mundo femenino a 41% y en el bloque de edad de 55 años (o más) a 44%. Una de las respuestas que podía justificar esto, era el argumento de Cousiño

---

el informe del 2004 (*el poder: ¿para quién y para qué?*) se asociaba a la percepción de tener amigos un mayor optimismo sobre el haber aprovechado las oportunidades del país, fortaleciendo la imagen de un país con un nuevo piso de oportunidades. En el informe del 2006 (*Las nuevas tecnologías: ¿un salto al futuro?*) en el mapa subjetivo de las nuevas tecnologías, se demostraba para el caso de las jóvenes que las nuevas redes electrónicas no limitaban su sociabilidad, sino que más bien las expandían. De hecho, había una relación fuerte entre el estilo de sociabilidad que se tenía con el consumo en la red. En términos simples, a mayores lazos extra familiares los usuarios tenían mayor forma de usar la red como un mundo de conexión.

y Valenzuela (2000): en Chile era más importante la familia que la amistad. Según el informe del PNUD (2002:229), esta aseveración no bastaría, porque *“los cambios culturales intensifican la individualización y flexibilizan los vínculos de parentesco”*

Ahora bien, la explicación de los autores para esta paradoja es que cualquier modernización no producía formas más abiertas de sociabilidad. Lo que había que relacionar era la forma de la sociabilidad y la individualización. La frustración de la individualización podría conducir a buscar refugio en las formas más tradicionales de la sociabilidad. *“De hecho, la Encuesta PNUD 2001 revela que quienes se sienten perdedores frente a los cambios recientes del país tienden a ser al mismo tiempo quienes no tienen amigos y quienes, a su vez, más importancia le asignan a la familia en su autodefinición”* (ídem).

Al contrario, los que decían tener más amigos, tenían una evaluación positiva de los cambios y de la experiencia social. Y en no menor medida, se asociaba a una disposición a los otros y hacia la diversidad. Quizás lo que más sorprendía es que aquellos que *“tienen más amigos y quienes tienden a pasarlo mejor entre ellos son quienes tienen una mayor preferencia por la democracia, más participan en organizaciones sociales y exhiben un menor grado de desafección política”* (PNUD: 230<sup>7</sup>).

Estos dos ejemplos pudieran servir para ilustrar tanto que la amistad puede ser un tema en que: 1) hay discrepancia en cómo posicionarla dentro de la sociedad 2) que su relación ya sea con la subjetividad, con el parentesco o la asociatividad no está dada de antemano y 3) que efectivamente tiene una relación con la construcción del orden social. En el caso de los autores de la universidad católica, el fundamento pre – reflexivo de la presencia servía para mostrar – según ellos – donde se ubicaba el principio constituyente del orden latinoamericano. En el caso del PNUD, el informe del 2002 mostraba que la propia modernización puede desplegar formas de sociabilidad de repliegue, pero a la vez, que la amistad servía como aliciente para la individualización, e incluso, para la democracia.

Esta investigación se estructura en cuatro capítulos que intentan dimensionar teóricamente e históricamente qué significa la amistad en términos sociológicos. La siguiente es una descripción sucinta de lo que incluye cada parte.

---

<sup>7</sup> También se puede relacionar esta tesis con la asociación que se hacía en el informe PNUD 2000 entre ciudadanía, capital social informal y democracia.

En el primer capítulo, se revisa cómo surgió en la tradición de la antigüedad clásica un principio de atracción - la *philia* - que desde los físicos griegos se pensó como una fuerza cósmica capaz de integrar los elementos discordantes de la naturaleza, y cómo también en Platón se desarrolló el mismo concepto para designar un principio gnoseológico, que sustentara la posibilidad de verdad de modo tal que sólo, porque estamos en *philia*, somos capaces de intentar llegar al mundo de las ideas-.

Siguiendo con la tradición helena se llegará a Aristóteles, quien ubicará este principio de la *philia* en las bases de la polis. En la medida que la atracción de la *philia* implicaba un principio de igualdad entre sus componentes, ésta era necesaria para la construcción de una ciudad –estado, donde se articulaba un espacio para hombres libres.

Con Aristóteles se tendrá la primera aproximación de la amistad como reciprocidad pensada desde el bien que se desea mutuamente. En el Filósofo, los amigos están unidos por un bien que se desean mutuamente, y aún más, el amigo llega a ser como otro yo, en la medida que existe una disposición a desearle el mismo bien que se desea para uno mismo. Como se adelantó, en la polis necesitará de este principio para poder desarrollar la alianza entre familias, el comercio y la constitución política de los distintos regímenes. Al terminar este capítulo, se observará como Cicerón y Santo Tomás de Aquino replicarán el principio aristotélico del orden de la *philia*, afirmando por un lado como la república y por otro lado como la relación del hombre con Dios, se sustentan en la *amicitia*.

En el capítulo dos, se profundizará como la amistad paso de un principio de orden a otro de la intimidad. En primera medida, se verán ciertos cambios sociales y culturales que dispusieron a dar más valor a la idea de intimidad, y especialmente, a resguardar un espacio para el hombre frente a la familia. Michel de Montaigne, en uno de sus notables ensayos ejemplifica cómo se realiza este nuevo sentido de la vivencia interior. Desde ahí se mostrará con mayor profundidad cómo la modernidad estructura el principio de la subjetividad que cambia el sentido de la amistad.

Con Immanuel Kant, se abordará el cambio que se produce en la amistad y cómo cualquier modelo de esta relación no puede dejar de tener un polo que él llamara del “respeto”, que implica la distancia necesaria entre dos amigos. Con Kant estaremos en un reino gobernado por la autonomía que ya no es posible de derrumbar.

Por último, en el segundo capítulo, se verá cómo el apareamiento del individuo moderno tuvo dos lecturas totalmente distintas que impactaron al pensar social de la amistad: por un lado, aquellos que vieron en la modernidad un principio de desintegración de los vínculos comunitarios, darán una lectura del “fin de la amistad” como atracción. En cambio, aquellos que ven la modernidad como un despliegue de la individualización, verán en la amistad una relación paradigmática de relaciones sustentadas en la libertad individual que fortalece el proceso de construcción de la identidad.

El capítulo tres dará un giro a esta discusión y en él se tratará de entender cómo se integra en esta historia la pregunta por los enemigos. Se señalará cómo en las fuentes clásicas hubo una relación paradigmática con la cultura del enemigo (especialmente en la narrativa del pueblo hebreo influenciado por el zoroastrismo persa) y cómo cierta tradición liberal interpretó la modernidad como el fin de esta experiencia de distinción entre amigos y enemigos.

En ese punto, se retomará el planteamiento del jurista Carl Schmitt, cual utilizará la distinción entre amigos y enemigos como la piedra de toque de todo acto político. Se mostrará cómo Schmitt intenta retomar un principio de fundamentación del orden social que haga frente a la tradición liberal – y su afirmación de la autodeterminación individual – y que ponga tal como pensaba Hobbes - en la decisión del soberano el acto de instauración del poder. Sin embargo, se mostrará también como en esa lógica se sustenta un principio de amistad que básicamente funciona a base del sacrificio. Si se desea pertenecer a un nosotros se debe sacrificar la vida por el colectivo.

En la última sección del capítulo tercero, se verán los desafíos que pone la democracia al principio de la enemistad y, a la vez, cómo este modelo de orden resurge en el rebrote de las teorías de la inseguridad y, especialmente, en las teorías del derecho penal del enemigo. Colocando los frentes por los cuales una teoría de la amistad se posiciona frente a una teoría de la enemistad, se pasa a conceptualizar sociológicamente el espacio de la amistad.

En el capítulo cuarto hay una revisión muy breve de cómo la sociología entendió la amistad. Se tratará básicamente la idea de una ausencia del pensar sobre la amistad en los primeros inicios de la sociología – a excepción de Simmel - pero que se empieza a llenar en base a las tradiciones funcionalistas y, luego, en base a investigaciones de carácter estructural que determinan los tipos de amistad, según la posición de la relación en la estructura social. Esta última corriente formará una escuela fuerte en el mundo anglosajón.

En la sección tercera se planteará que la sociología debe entender la amistad tal como Weber supuso que eran las relaciones sociales: actos recíprocos mutuamente referidos. Pero se revisará, a través de la obra de Georg Simmel, que en esas relaciones de reciprocidad existen dos momentos que no pueden ser excluidos unilateralmente por la prioridad de uno sobre el otro: el momento de la subjetividad y el momento de la dependencia. Con las obras de Mauss y Lévi-Strauss, quedará claro que un acto recíproco implica un acto de carácter vinculante, que opera a base de mecanismos de obligación a través del intercambio. Sin embargo, con ambos autores no se podrá avanzar en la diferenciación de reciprocidad generada entre el parentesco y la amistad. Y aquí – afirmándose en la reflexión de la amistad de Jacques Derrida – se buscará una forma de entender la amistad que no se constituya desde la reciprocidad familiar.

Es ahí donde se pasará a describir la amistad como una improbabilidad: mantener relaciones de reciprocidad sin dependencia, donde se mantiene – como diría Simmel - el límite tanto de la individualidad como de la socialidad dependiente. Luego, se describió que la amistad puede producir un intercambio recíproco tanto de afectividad (gratuidad, cariño, lealtad) como material (favores, comidas, distinción social) que nos llevará al límite de preguntarnos si el objeto del intercambio no estará vacío y que puede ser saturado por diversas fuentes. Posteriormente, se verá como la amistad posee un componente no institucional, y siguiendo a Danilo Martuccelli, cómo el carácter relacional simétrico de la amistad, que a la vez mantiene la diferencia de cada posición, intenta reducir los “regímenes de interacción” jerárquicos. Finalmente, se intentará especificar el rol que juega el espacio social y la temporalidad en la amistad.

Eso llevará a preguntarse, en la última sección, cómo rescatar una reflexión de la amistad sobre la democracia. Siguiendo a Norbert Lechner, se postulará que el problema no resuelto de la amistad - cómo forjar un tipo de vinculación emocional que sostenga un principio de singularidad e individualidad - es el mismo que debe resolver la cultura política democrática: ¿cómo integrar las diferentes subjetividades en un nosotros colectivo?

La idea de esta investigación, reflejada en su título, es proporcionar una fundamentación de la sociología de la amistad. Se trabaja desde la teoría y se utiliza la ejemplificación y los trabajos empíricos en forma reducida. Eso no quita, como se verá en la conclusión, que esto pueda constituirse como un principio de investigación para trabajos futuros.

## Capítulo I

### La amistad desde el orden

*Viendo estas cosas, viendo la clase de personas que actuaban en política, sus leyes y su comportamiento, cuando más lo meditaba y más viejo me hacía, más difícil me parecía llevar a cabo algo en política. No se puede hacer nada sin amigos y fieles camaradas; y ¿dónde pueden encontrarse? No había ninguno porque nuestras formas de vidas ancestrales habían sido abandonadas y no podían ser creadas de nuevo con rapidez. Tantas cosas desbordaron leyes y costumbres, la situación era tan inestable que mi precoz entusiasmo por la vida pública acabó totalmente frustrado.*

**Séptima Carta de Platón (citado en Crombie; 1962, 324)**

## 1. Rut y Jonatán, Empedocles y Lisis

En los tiempos del antiguo oriente, cuando el pueblo de Israel vivía uno de sus tantos exilios, se contaba que Quilión de Belén tomó como esposa a una extranjera llamada Rut. A los pocos años, desgraciadamente, él murió y Rut se quedó sola. Noemí, madre de Quilión e igualmente viuda, invitó a Rut a volver con los suyos. Sin embargo, Rut se negó a abandonarla. La sorpresa de Noemí fue mayor ¿por qué una extranjera seguiría acompañándola y querría continuar con ella, pobre y desamparada como era? Se cuenta que Rut contestó: *“¡no me pidas que te deje y que me separe de ti! Iré a donde tú vayas, y viviré donde tú vivas. Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios. Moriré donde tú mueras y allí quiero ser enterrada”* (Rt 1, 16 – 18). Algunos suponen que Rut en hebreo podría significar “amiga”.

A continuación del libro de Rut, en el Antiguo Testamento, aparece el libro de Samuel. En el capítulo 18 se narra la amistad de Jonatán y David. Después de matar a Goliat, David se hizo amigo de Jonatán, hijo de Saúl el primer rey del antiguo Israel. Mientras la fama de David se incrementaba por haber matado al gigante y derrotado al ejército filisteo, decrecía la popularidad de Saúl. Al poco tiempo, el rey intentó matar a David. Sin embargo, la amistad de Jonatán y David era fuerte y estrecha, por lo que el hijo del rey ocultó a David de su padre. La furia de Saúl fue inmediata, no podía entender cómo su hijo podía traicionarlo: *“¡Hijo de mala madre! ¿Acaso no sé que tú eres el amigo del hijo de Jesé, para vergüenza tuya y de tu madre? Mientras él esté vivo en esta tierra, ni tú, ni tu reino estarán seguros. ¡Así que manda a buscarlo y tráemelo, porque merece la muerte!”* (1Sm 30 – 32)

Desde antaño las relaciones de amistad han levantado narraciones, cuentos e historias, algunas sobre el valor y la importancia de este tipo de vínculos, otras sobre los riesgos que ellos implican. En el caso de Rut y Jonatán, la relación entre familia y amistad (y también la política) no aparece fácil de dilucidar. Es posible decir que Rut aparece como signo de compromiso sin filiación, y en el caso de Jonatán, una traición frente a la estirpe; sin embargo, no se entienden claramente sus motivos. Ni Noemí ni Saúl lograron comprenderlos.

No es fácil entender los diversos sentidos de amistad que las culturas antiguas forjaron. De hecho en la propia antigüedad, decir o explicar qué era la amistad o qué tipos de vínculos eran propios de ella, no fue algo sencillo. Ahora bien, siempre hubo relaciones que de algún

u otro modo se mostraron como relevantes para los integrantes de cada comunidad y que con el tiempo se identificaron como relaciones de amistad.

En el caso de la cultura griega, el sentido de la amistad fue crucial. La trayectoria y el sentido de este concepto dentro de los helenos, representa un hito importante para la historia social de la amistad<sup>8</sup>.

Philéo (φιλέω) es desde Homero, la palabra conveniente para designar simpatía, el amor, la hospitalidad, semejante al inglés *to like*. (Günther, W, 1980) En la Odisea se encuentra: “*Forastero, salud, bien tratado serás (φιλήσειαι), pero antes de explicar a que vienes habrás de saciar tu apetito*” (Libro I, 123).

En el “Greek – English Lexicon” se señala que después de Homero, *philos* (φίλος) se convirtió en expresión substantiva para significar amigo, en el sentido de apreciado, caro, querido (Günther, W., 1980). En general, con la raíz “phil-” se estructuró una serie de denominaciones que denotaban el querer algo - *to be fond* -, en el mismo sentido de ser aficionado a algo, como φιλππέω (amante de caballos). En esa misma línea, *philema* es el beso, signo de amor.

Existe una disputa por considerar si la palabra *philos* se refería a una categoría específica de amigo, ya que algunos piensan que éste se utilizaba para “*cualquier persona muy próxima sin distinguir si se trataba de parientes, afines u otros individuos*” (Giddens, 1991: 131). Sin embargo, se ha demostrado que la categoría de *philos* pertenece a una clase de relaciones distintas del parentesco y del ciudadano (Konstan, 1996). El problema según esta última perspectiva es que no se distingue bien entre *philos* y *philia*.

*Philia* (φιλία) es un sustantivo – abstracto – posterior a estas denominaciones, que significa amistad, afecto, favor. Unos de los primeros en utilizar este concepto fueron los físicos

---

<sup>8</sup> Lamentablemente, la historia de las ideas, de algún modo, está condenada a partir de la cultura griega. A ella se le debe cierta orientación y configuración de la semántica occidental, insoslayable para los avatares de esta última cultura. El intentar formular esta aproximación sin caer en etnocentrismos o sin desconocer las diferencias irreconciliables que se visualizaban en esa sociedad, no deja de ser problemático como punto de partida. Pero para mostrar todas sus implicancias, un juicio a priori no basta, es necesario entender por qué esta cultura – para el caso de la amistad y su correspondiente filosofía – es el camino inicial de todas las reflexiones posteriores que se forman en el campo de las ideas.

griegos (Vansteenberghe, G; 1937 y Greek – English Lexico; 1940). Para ellos, la *philia* es una fuerza natural que une los elementos y movimientos discordantes del cosmos<sup>9</sup>.

En esta primera conceptualización, la *philia* griega aparece como fundamento de la idea de orden natural como una fuerza de atracción. Este sentido de principio vincular atraviesa todo el camino de la *philia* griega y es el que tiene mayores consecuencias para una historia de las ideas, porque permitió que la amistad pudiera ser utilizada como metáfora de atracción y de orden.

Para ilustrar este principio de orden, se puede observar en la obra de Platón, el diálogo de Sócrates con Lisis y sus amigos, donde se intenta descubrir qué significa la amistad en las relaciones con los hombres. Diversas aporías (sin salidas - inviabilidades) se abrieron en esta búsqueda, entre saber quién era el amigo, si el que ama o el que es amado, o conocer si los amigos eran semejantes o diferentes, o dilucidar qué tipo de convivencia los reúne.

Estas aporías del diálogo no fueron meros caprichos de Platón en dos sentidos. Primero, son problemas que hasta hoy definen las encrucijadas de la amistad. En el caso de la observación por saber quién es el amigo, aún se levantan similares preguntas ¿Hay amistad sin reciprocidad de afecto? ¿Puede ser que alguien se considere amigo de una persona, si bien la otra persona no tiene el mismo sentir por ella?

O en el caso de la semejanza y la diferencia, qué hace a una persona sentir afecto por el otro ¿la similitud de afectos o la complementariedad de diferencias? Si se opta por la similitud, hay un momento, como dice Platón, que “*lo semejante es inútil para lo semejante*”, es decir, que en la plena igualdad, el otro (el amigo) no daría nada a la relación. Por el lado de la diferencia, dos personas completamente desiguales (aquel que sigue el bien y aquel que sigue el mal, en el caso de Platón) no podrían ser amigos si no pueden compartir nada en común. En el tercer punto sobre la convivencia, ¿cuál es la atracción en la amistad, cuál es el deseo del otro que hace a dos personas ser amigos? Como en muchos diálogos de Platón estas preguntas quedan sin respuesta y así, el filósofo muestra su verdadera importancia<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> En la obra de Freud existe una versión moderna de este sentido de la *philia*.; “*Los dos principios fundamentales de Empédocles – philia – neikos – son, tanto por su nombre como su función, el equivalente de nuestras dos pulsiones originarias, Eros y Destrucción, esforzándose la una en juntar lo que existe en uniones y destruir las formaciones que han nacido de aquéllas*” (S. Freud: Die endliche und die unendliche Analyse GW, bd XVI. Citado en: Derrida, 1994: 131)

<sup>10</sup> Claramente si uno compara casi toda la estructura de los diálogos donde se juega un sentido de amistad y conversación, la aproximación a Platón es bastante reducida, donde además se manifiesta la forma narrativa y expresiva que acontece entre los participantes de cada diálogo. Incluso en la República, la relación entre los

Pero, hay un segundo elemento que es importante considerar. Al final del diálogo, cuando ya no había forma de resolver las disyuntivas, Sócrates dice: “*Hemos dado un espectáculo bastante ridículo, yo, que soy ya viejo, y vosotros, hijos míos. Nuestros oyentes, al irse, van a decir de nosotros que, teniendo la pretensión de ser amigos – y con este título me coloco entre vosotros, no hemos sido capaces de descubrir que es un amigo*” (Platón, Lisis: 325) La interpretación de este trozo del texto parece fundamental para entender la forma de pensar de Platón.

Se podría plantear, que lo importante en el diálogo era que siempre estuvo inmerso en una relación de amistad. Como lo expresa Catherine Pickstock: “*Uno detecta que un vínculo entre la filosofía o la amistad dialéctica ha sido indirectamente revelado; que todo el tiempo en el cual estos interlocutores estuvieron envueltos en sus debates sobre la naturaleza de la amistad, ellos estaban incorporados dentro de su estado, incluso sin saberlo*” (2002: 46). La interpretación que se le ha dado a este texto enfatiza la idea de la amistad como orden. Platón deja como conclusión que, la apertura a la verdad o la condición de posibilidad de conocer la verdad, es el diálogo en la *philia*. Incluso existe cierta interpretación que señala que en los últimos diálogos de Platón, el amor de amistad hace posible la participación en las Ideas. (2002: 56).

Lo fundamental es señalar que el trasfondo en que se mueve esta imagen de amistad tiene relación con la capacidad de conocer y aprehender el orden. Gracias a la *philia* se tiene la posibilidad de entrar en relación con la verdad. Es decir, no es tanto su valor para el hombre en su individualidad - la importancia de tener amigos - como el valor para la polis, ya que gracias a la amistad los hombres acceden a la verdad.

Este valor para la polis se actualizará fuertemente en Aristóteles, ya no como una teoría de la naturaleza y tampoco como una teoría del conocimiento, sino más bien en la pregunta por la constitución del orden político, el vínculo entre *ethos* y *politeia*.

---

ciudadanos y la posibilidad de guerra civil – como ha mostrado Derrida (1994) – es uno de los principales puntos. Pero, para el objetivo del argumento de este diálogo, es el que presenta su mayor fuerza. Probablemente, esto mismo se pueda replicar para las siguientes aproximaciones a Cicerón, Montaigne y Kant.

## 2. La ética de los amigos

Según Niklas Luhmann, en la historia del pensamiento social existen dos problematizaciones básicas. Por un lado, si las personas son seres vivos separados ¿cómo es posible que puedan establecer relaciones ordenadas, suficientemente predecibles? Y por otro lado, si existen colectivos anteriores al individuo ¿qué relaciones existen entre el individuo particular y el orden social? Según el sociólogo alemán, uno podría resumir ambos sentidos en la pregunta: ¿Cómo es posible el orden social? En los comienzos de esta historia, y como uno de los primeros que empezó a bosquejar esta pregunta, se encuentra Aristóteles (Luhmann; 1981; 8 – 11)

Para responder a tal pregunta, Aristóteles utilizó el concepto de “philia”. Tal reflexión se encuentra especialmente desarrollada en su obra “Ética a Nicomano” (EN), pero trasciende a ésta. La “philia” será un concepto bisagra para pasar (en los libros) de la Ética a la Política. Y con este paso marcará toda la historia de la amistad.

*“Todo arte y toda investigación (methodos), y del mismo modo, toda acción (praxis) y elección (proairesis), parecen tender a algún bien (aghatos); por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden.”* (EN 1094a1-3) Así comienza la Ética, sentando las bases de la búsqueda de aquel bien donde tienden las acciones de los hombres. Aquel bien, que es igual para los hombres y para la ciudad, (pero es mucho más importante - más grande y más perfecto a alcanzar- para la ciudad), es la eudaimonia, o en su acepción tradicional, la felicidad (EN 1094b7-10).

La felicidad en Aristóteles, es un “bien que se busca” propio de los hombres - aunque puede alcanzar suerte divina - y se relaciona con llevar a cabo o realizar cierto tipo de virtud. Las virtudes éticas (a diferencia de las dianoéticas como la sabiduría, la inteligencia, la prudencia) proceden de la costumbre y no por naturaleza. Y en este sentido, Aristóteles instala un ímpetu temprano por diferenciar la acción de los hombres de lo divino y de lo natural<sup>11</sup>. La pregunta propia de lo que acontece en y con los hombres, es propia (y es quizás su gran innovación) del planteamiento aristotélico.

---

<sup>11</sup> Alasdair MacIntyre en su obra “Tras la virtud” tiene un excelente capítulo (12) sobre la virtud en Aristóteles. Una de sus conclusiones sobre el pensamiento de filósofo dice así: “Los seres humanos como los de todas las demás especies, tienen una naturaleza específica; y esa naturaleza es tal que tienen ciertos propósitos y fines a través de los cuales tienden hacia un telos específico” Y más adelante. “La ética de Aristóteles presupone una biología metafísica” (MacIntyre, 1984: 187 – 188) Uno debería estar de acuerdo

Dentro de este escenario, la virtud es un hábito selectivo el cual consiste en un término medio determinado por la razón. Se dice término medio porque lo es entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto (EN 1107<sup>a</sup>1-3). Así, el valor está entre el miedo y la osadía, la templanza entre la insensibilidad y el desenfreno, la generosidad entre la prolijidad y la tacañería, la magnanimidad entre la pusilanimidad y la hinchazón.

Dentro del tratado de las virtudes, la idea de amistad aparece por primera vez en el libro IV. Dice el griego, “*en el trato, la convivencia y el intercambio de palabras y acciones, unos hombres parecen obsequiosos y lo alaban todo para dar gusto, no se oponen a nada y creen que su deber es no causar molestia alguna a aquellos con quienes se encuentran; y otros, por el contrario, a todo se oponen y no se preocupan lo más mínimo de no molestar; se los llaman descontentadizos y discutidores. Que estas disposiciones son censurables es claro, así como que es laudable la intermedia, de acuerdo con la cual admitiremos lo debido y como es debido, y desaprobaremos análogamente. Esta disposición no ha recibido nombre, pero a lo que más se parece es a la amistad (philia)*” (EN 1126b11-22)

La última indicación es clara: De esto nuevo, del trato a los otros, aún no se ha hablado<sup>12</sup>. Ahora bien, Aristóteles indica que esta virtud, que en su forma moderna se conoce por amabilidad, se distingue de la amistad (que hablara en los libros VIII y IX) en que no implica pasión y afecto, sino más bien un cierto modo neutral de tratar a los demás, sin “ira et studio”, conforme a una neutralidad para conocidos o desconocidos.

Sin embargo, ya en el libro IV se está produciendo un giro importante. Lo que se juega en esta nueva virtud no es sólo un nuevo comportamiento, sino la posibilidad misma de utilizar el sentido de integración que visualizaban los físicos griegos – fuerza que une los movimientos discordantes – dentro de las relaciones entre los propios ciudadanos. Aristóteles traslada la *philia* desde los movimientos generales del cosmos, hacia la propia relación de la polis.

Al comenzar el libro octavo, Aristóteles retoma el tema de la amistad. Pero no en forma decidida como si fuera un objeto claro y distinto, sino más bien como si hollara un terreno no explorado. Dice “*es, en efecto, una virtud, o va acompañada de virtud*” y agrega “*es lo*

---

con esta interpretación subrayando el carácter de distinción que procede de Aristóteles entre el mundo de los hombres (y sus costumbres) y el mundo animal.

<sup>12</sup> Según el Greek – English Lexicon Aristóteles es el primero que la da este sentido a la *philia*.

*más necesario para la vida*” (EN 1155a1-2). Este carácter ambivalente y necesario es lo que urge explorar en la amistad, “*sin amigos nadie querría vivir*” más allá de toda riqueza y poder. ¿Por qué?

Ya en el principio de este capítulo, Aristóteles muestra que la *philia* recorre un “hábito natural” como si se diera entre padres e hijos o entre las especies de animales. Pero como en toda la ética, hay que dejar los “problemas físicos” – *no empleamos el nombre de amistad cuando se trata de la afición a cosas inanimadas* (EN 1155b27-30) - y considerar lo propiamente humano, a saber, (a) si hay varias formas de amistad y (b) si todos pueden tener amigos.

(a) Respecto de la primera preocupación Aristóteles será claro: existen tres tipos de amistad. Los que se quieren por interés, los que se quieren por placer y la amistad perfecta, “*la de los hombres buenos e iguales en virtud*” (EN 1156a6-1157b35). Esta última, claramente, es la que posee mayor duración, pero a la vez es la más difícil de consolidar porque el deseo puede surgir rápidamente, pero la amistad no.

(b) Al segundo punto, Aristóteles piensa que por placer e interés, hombres malos y buenos pueden ser amigos, pero la amistad perfecta es sólo una relación para hombres buenos en virtud. Como él mismo enfatiza, en la amistad perfecta no es posible ser amigo de muchos, sólo entre virtuosos.

Sin embargo, no es tanto su tipología sino el principio de igualdad que establece Aristóteles, lo que interesa profundizar aquí. Y en general, este principio es el que en forma consecutiva ha creado mayor debate y confusión a la hora de interpretar la amistad en el Filósofo. Al aclarar la fórmula de la igualdad, se entenderá la conexión de la amistad con la *politeia* y cómo Aristóteles traslada desde el cosmos hacia la ciudad el principio de orden que subyace a la *philia*.

Para entender el sentido de la igualdad en la amistad, hay que aclarar tres elementos claves, estrechamente relacionados: i) Reciprocidad, ii) Disposición y iii) Principio del deseo del otro en tanto otro.

i) En el centro de la teoría de la amistad de Aristóteles se ubica el concepto de **reciprocidad**. Para que la amistad se realice, es necesario que dos hombres se deseen bien mutuo y que esto sea conocido por ambos (EN 1156a4-5). Es decir, benevolencia recíproca

y sentido compartido son los principios constituyentes en Aristóteles (Calvo, 2002). A esto se le suma un principio de acción - ellos deben hacer cosas juntas - (Schwarzenbach, 2005) y de tiempo - en palabras del propio Aristóteles - “*podría decirse que la benevolencia es amistad inactiva que, en el transcurso del tiempo y llegada al trato, se convierte en amistad*” (EN 1167b32-33).

ii) Ahora bien, esto no es sólo una forma de aprecio, cariño o sentimiento, sino también una **disposición**: “*los amigos desean cada uno el bien del otro por el otro mismo, no en virtud de una afición, sino de una disposición de carácter*” (EN 1157b32-33). Este elemento no subjetiviza la relación, sino que la eleva a una idea de orden. La disposición en Aristóteles no es nunca un asunto individual, sino una tendencia al orden, más concretamente, al bien que se busca.

Lo mismo sucede en el recurrente texto “*El amigo es otro yo*” (EN 1166a30-31) (*ésti yép o philos allos autós*). Lo que aquí señala Aristóteles (si es que se puede llegar a saber con plenitud) viene dado por el principio de disposición a la reciprocidad. Se desea para otro el bien que desea se para sí mismo. No es un principio de intimidad, sino de orden<sup>13</sup>.

iii) “*El amigo es otro yo*” permite explicar el hecho clave del bien para el otro, cual se realiza en un doble movimiento. En un primer movimiento, uno desea el bien para sí mismo y en un segundo momento, el bien que deseo se convierte en deseo para el otro, del otro por el otro mismo. “*Cada uno ama, por tanto, su propio bien, y a la vez paga con la misma moneda en querer y placer*” (En 1157b33-35) Claramente, lo que importa en la amistad es el deseo del bien para el otro. Si sólo se realizara el primer movimiento, el deseo del bien para sí mismo, la amistad no existiría<sup>14</sup>.

Siguiendo el principio de la reciprocidad, de la disposición y el deseo del “otro por el otro mismo”, cabe entender por qué para Aristóteles la amistad y la justicia se refieren a lo mismo.

---

<sup>13</sup> El argumento de Cocking y Kennet (1998) sobre la prioridad del amor de sí mismo en Aristóteles, no logra entender el principio de orden y evalúa el rendimiento de la lógica de la amistad en la ética desde parámetros totalmente desconocidos para el griego, como es la construcción de la identidad.

<sup>14</sup> Como ha denotado Derrida: “*Aristóteles no recuerda sólo que resulta mejor amar. Sino que resulta mejor amar así, y no así: y que resulta mejor amar que ser amado...No olvidemos el horizonte general de esta afirmación. Tiene que ver con la justicia y la política*”. (1998: 23)

En la fundamentación de la justicia en el libro V de la *Ética*, antes de desarrollar su teoría de la justicia distributiva o proporcional (la correspondencia entre la falta y el castigo), Aristóteles arguye que lo justo, el cual preserva y produce la felicidad para la comunidad, es la virtud perfecta *“no absolutamente hablando, sino con relación a otro, es perfecta, porque el que la posee puede usar de la virtud para con otro y no sólo en sí mismo”* (EN 1129b20-35).

El hecho de que Aristóteles reitere la conexión entre justicia y amistad al afirmar que los justos son los más propensos a la amistad y es más, logre afirmar que en los amigos no hay necesidad de justicia (mientras que aún siendo justos necesitan además la amistad), implica que el principio de reciprocidad que se da en la amistad sirve de base para construir relaciones anteriores a la ley, es decir, la amistad es base no sólo de la justicia, sino de la constitución misma de la polis. Como lo afirma MacIntyre: *“La justicia es la virtud de recompensar el mérito y de reparar los fallos dentro de una comunidad ya constituida; la amistad se requiere para esa constitución inicial”* (1984: 196)

A través de estos tres componentes de la amistad – y su asociación con la justicia – es posible fundamentar que la amistad no se puede dar desde cierta desigualdad de condiciones: *“cuando se produce entre los amigos una gran diferencia en virtud, vicio, prosperidad o cualquier otra cosa; entonces dejan de ser amigos y ni siquiera aspiran a serlo. Es evidente, sobre todo tratándose de los dioses, pues éstos nos aventajan en el grado más alto en todos los bienes. Pero también es claro tratándose de los reyes: tampoco creen poder ser amigos suyos los que son muy inferiores a ellos, ni tampoco de los hombres menores o más sabios los que no valen nada”* (EN 1158b28-1159<sup>a</sup>12)

Por más que se fundamente que Aristóteles incorpora elementos no igualitarios a la noción de *philia*, por ejemplo, la relación entre madres e hijos (como enfatiza Konstan; 1996:74), en la visión aristotélica no existe una amistad entre hombres desiguales en autoridad, y si se llegase a dar, tiene que recrearse un principio de igualdad. De hecho, los desiguales pueden llegar ser amigos si es que pueden igualarse (EN 1159a33-b4).

De este modo, la amistad necesita igualdad (o recrear un tipo de igualdad) para poder desear el bien del otro, tener disposición hacia él y lograr reciprocidad. Enfatiza el griego, *“agradable y útil a la vez hemos dicho que lo es el hombre, pero éste no se hace amigo de quién esté por encima de él...no puede haber entre ambos igualdad proporcional”* (EN 1158a30-35). Pero también en Aristóteles se puede plantear el argumento inverso, ya que

esto no es un modelo de causalidad. Es decir, en la medida que no existan esos tres elementos, no puede haber igualdad.

Luego, Aristóteles saca las consecuencias de esta noción de *philia* para toda la *politeia* en la constitución del orden de la polis. Él es el primero que fundamenta que la ciudad necesita un principio de igualdad, no contractual, para lograr comunidad (*koinonia*). El significado no contractual indica que la ciudad se funda en un elemento emotivo (Konstan, 2006: 86), que se manifiesta para Aristóteles en una disposición al deseo del bien para el otro. Hay que reafirmar que el elemento emotivo se incorpora al sentido de orden (disposición) que tiene la *philia* en Aristóteles. Afirma MacIntyre: “*La amistad conlleva afecto, pero dentro de una relación definida en función de una idea común del bien y de su persecución*” (1984: 197).

Hannah Arendt ha argumentado que la comunidad en Aristóteles no está hecha de iguales, sino al contrario, de gente diferente y desigual. Ahora bien, “*la comunidad llega a ser a través de una ecualización (isasthénai). Esta ecualización toma lugar en todos los intercambios. La ecualización política, no económica, es la amistad, philia*” (1954: 435). En este aspecto, la ecualización que observa Arendt no pretende que los amigos lleguen a ser iguales, sino que lleguen a ser compañeros de un mundo en común.

Por eso los principios de igualdad, que Aristóteles razona, están en directa concordancia con los principios posibles de su cultura<sup>15</sup>. Él en ningún momento creyó en un principio de igualdad universal<sup>16</sup>. Como dice Simmel respecto de la amistad entre los griegos (1921: 306) “*pensar que la amistad podría involucrar tanto estructuras masculinas como femeninas, es para ellos algo remoto*”.

En este punto, hay que dar un salto a la Política de Aristóteles y mostrar cómo se forja la polis. Toda polis es una comunidad y toda comunidad está constituida por algún bien (PO 1252a1). Al igual que en la Ética, Aristóteles recalca que el fin de la ciudad es el vivir bien.

---

<sup>15</sup> En palabras de Luhmann (1980: 11) “*Se debe tomar en consideración el hecho de que la sociedad griega conocía un tipo de integración transversal de carácter político – militar a través de las asociaciones de varones (hetereiái). Esto pudo haber sugerido asociar la superación de la segmentación doméstica familiar y la consolidación moral de las comunidades ciudadanas más grandes con la “amistad”, es decir, de fundarla en vínculos interpersonales*”

<sup>16</sup> Por ello las interpretaciones modernas que juzgan el principio de la diferencia como una amenaza o una deficiencia en Aristóteles (por ejemplo, Kahane, 1999), o la interpretación de un modelo sexista del griego (Schwarzenbach, 2005) no logran contextualizar el planteamiento del griego, ni observar efectivamente los desafíos que enfrenta. Algo similar ocurre con la interpretación de Mary Healy (2005) sobre la confusión entre amistad cívica y personal.

Desde este punto de vista, para Aristóteles el fundamento de la polis no puede ser solamente el lugar físico, ni el comercio, ni la ley. *“Todas esas cosas se darán necesariamente, sin duda, si existe la ciudad; pero el que se den todas ellas no basta para que haya ciudad”* (PO 1280b30-35). Y en este sentido reafirma: *“la igualdad en la reciprocidad es la salvaguardia de las ciudades”* (PO 1261a30).

La familia podría pensarse como otro fundamento en concordancia con la *philia*, de hecho, Aristóteles llega a decir que la ciudad es una *“comunidad de casas y de familias con el fin de vivir bien”*. Pero, como ha mostrado Hannah Arendt, el principio que guía la familia - el oikos griego - no es la igualdad, sino los requerimientos de la necesidad y la exigencia, y en ese sentido *“la polis se diferenciaba de la familia en que aquella sólo conocía “iguales”, mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad”* (Arendt, 1958: 43).

En razón de esto, uno puede reafirmar en Aristóteles que el principio de la constitución de la polis es la *philia*: *“Surgieron en las ciudades las alianzas de familia, las fraternías, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común; y estas cosas son producto de la amistad, ya que la elección (proairesis) en la vida en común supone la amistad”* (PO 1285b35-1285b40).

Ahora bien, y avanzando un paso más en este terreno, tanto en la política como en la ética, Aristóteles distingue entre distintos regímenes o constituciones (politeias). En cada una debería ubicarse un principio distinto de *philia*. En la realeza, la amistad estriba en la superioridad del beneficio, es decir, una amistad por interés. En la aristocracia se opera como en la familia (de la Grecia antigua, claro) donde se impone la opinión del hombre, la mujer tiene amistad en relación al hombre, por interés de necesidad. En estos dos tipos se debe recrear un principio de igualdad, mas no supone que ambas partes tengan la misma capacidad para romper con la relación.

En la timocracia, en el régimen fundado por la propiedad, Aristóteles establece la comparación con la amistad de los hermanos, donde puede existir cierta amistad si en edad son semejantes (en riqueza similar) y si gobiernan por turno. Pero si las diferencias de edad son muy grandes (las riquezas son muy desiguales), no puede haber tal principio de reciprocidad y se debe recrear otro principio de igualdad.

Sólo en las democracias (que Aristóteles considera un modelo defectuoso de gobierno) se puede dar el horizonte de la igualdad, pues en ella no hay amo, es decir, el que manda es débil y (además) cada uno puede hacer lo que quiera. Estos dos últimos elementos son contrarios al orden impuesto por cualquiera buena constitución ejercida por los que tienen posibilidad de entrar en el ámbito de la *ecclesia* – el espacio de deliberación –, que claramente no son todos<sup>17</sup>.

Derrida entiende que el lazo entre amistad y lo justo que intenta fundamentar Aristóteles, tiene dos consecuencias. Por un lado, la amistad sería irreducible y heterogénea a la instrumentalización. Y por otro lado, *“esta misma axiomática consagra de antemano la amistad a la democracia, la destina a ésta. En esto no hay un hecho sino una ley tendencial, una relación de proporción: puesto que hay más cosas comunes allí donde los ciudadanos son iguales, puesto que la partición comunitaria implica más ley, más contrato y convención, la democracia es en consecuencia más favorable a la amistad que a la tiranía”* (Derrida, 1994: 223).

Al finalizar el libro IX, Aristóteles refiere a la concordia (*homonoia*) o amistad cívica. Lo que se agrega en este componente no es el factor emocional, eso está dado en el núcleo del deseo del otro, sino en la posibilidad de forjar una vida en común<sup>18</sup> (incluso entre quienes se desconocen), donde se acuerda lo que se desea realizar juntos. No implica unanimidad de pensamiento, sino tener un sentido de horizonte sobre lo que conviene para la ciudad (EN 1167a22-35).

Terminando el libro de la *Ètica*, Aristóteles muestra como la vida en contemplación es la actividad que más se acerca a la felicidad, que más se acerca a la actividad que se busca y que se basta a sí misma. Grave error sería pensar que este es un principio individual o una búsqueda privada, sino más bien, y en concordancia con lo anterior, la actividad de la contemplación es la más perfecta porque más se acerca al bien como orden.

---

<sup>17</sup> Desde cierto tiempo se ha intentado buscar - por parte de las teorías republicanas - un modelo de democracia participativa o directa en la antigua Grecia. Sin embargo, este modelo estaba lejos de cumplirse en esa cultura. Eran más los que estaban ocupados en la producción de satisfacer necesidades que de deliberar sobre el futuro de la Polis.

<sup>18</sup> *“El respeto, no diferente de la aristotélica Philia Politike, es una especie de “amistad” sin intimidad y proximidad; es una consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo, y esta consideración es independiente de las cualidades que admiremos o de los logros que estimemos grandemente”* (Hannah Arendt, 1958: 226)

Sintetizando este pequeño recorrido por la obra de Aristóteles, podrían rescatarse algunas ideas centrales. Por un lado, el Filósofo desnaturaliza el concepto de amistad y avanza enfáticamente a un concepto que vincule la experiencia del Otro. En palabras de Derrida, interpretando a Aristóteles: *“la amistad por excelencia sólo puede ser humana, pero sobre todo y por eso mismo, para el hombre sólo hay pensamiento en la medida en que éste es pensamiento del otro y pensamiento del otro como pensamiento de lo mortal”* (1994: 251)

Luego, la amistad se basa en una reciprocidad, que involucra el sentido compartido y el realizar acciones en conjunto, más una disposición al otro, que se basa en el deseo del bien del otro en tanto otro. Esto afirma la imagen griega de la *philia* como principio del orden.

En ese mismo sentido, Aristóteles utiliza el concepto de amistad para resolver la pregunta de su tiempo: ¿cómo es posible el orden social, más allá del lugar físico, del comercio, de las leyes, e incluso de la familia, que fomente un espacio de igualdad? La *philia* es el intento de pensar en un principio de igualación que sobrepase la diferencia y las estructuras verticales, a base de un vínculo emotivo, no contractual. Como dice Niklas Luhmann, *“en la teoría de Aristóteles, la amistad es finalmente el concepto para describir ética y políticamente las relaciones positivas entre las personas”* (1980: 11).

Hay que connotar que el principio de igualdad tiene tanto la novedad como el riesgo de todo planteamiento político que busque las condiciones mínimas de convivencia, ya que se enfrenta al principio radical de la diferencia. La polis o el orden social, dentro de esta visión de la *philia*, se enfrenta al riesgo de crear una utopía irrealizable. Derrida plantea esto en los siguientes términos: *“Simplemente la amistad supondría una forma de lo improbable: el fenómeno de una simetría, de una igualdad, de una reciprocidad apaciguadas entre dos proporciones infinitas como entre dos singularidades absolutas”* (1994: 248). Derrida alerta sobre este espacio de lo improbable. Toda teoría de la amistad, en tanto pensamiento del orden, tiene que enfrentarse a la diferencia y la desigualdad de cada sociedad.

Aristóteles dio un salto radical hacia delante al buscar un principio de integración no autoritario, que no se constituya ni desde la economía ni desde el derecho ni el hogar. Su importancia hasta hoy, nutre todo el debate de cohesión social que se realiza en los países que tienen que buscar mecanismos de legitimidad e integración en sociedades diferenciadas y complejas, más allá del mercado y del Estado.

Para finalizar hay ciertos elementos que claramente no son exigibles. Por ejemplo, no tuvo sentido de reconstrucción histórica del orden, no sólo porque el bien que se busca estaba por encima, sino porque Aristóteles nunca tuvo en mente la idea de historicidad ni la transitoriedad de la polis (MacIntyre, 1984: 201). Y dentro de la misma idea, nunca estuvo en el planteamiento de Aristóteles pensar que el Otro podía ser un bárbaro o un esclavo, ya que ambos estaban fuera del orden, tanto de la politeia como del diálogo (de su lenguaje). En ese sentido, subyace en Aristóteles un principio de integración basado en la exclusión de un tercero.

Por último, esta forma de observar el planteamiento de Aristóteles, desde la perspectiva del orden, tiene como intención des – subjetivizar (desprivatizar) la *philia*, tal como se entiende en la modernidad (aunque esto no quiera decir, que el principio de la amistad moderna no tenga ningún principio de orden). Y aquí se comienza a enfatizar un aspecto al cual se volverá más adelante, cual dice que en la cultura antigua faltaba “una terminología adecuada para la vivencia “interior”” (Luhmann), o más específico para el caso de Aristóteles, “al mundo griego le faltaba el concepto de yo propiamente dicho” (Simmel, 1908b: 23)<sup>19</sup>

### **3. Dos lecturas para el orden: Marcos y Tomás**

En el mundo heleno hubo diversos pensadores que se refirieron a la amistad en tanto principio de integración. No sólo tenemos a Empedocles, Platón y Aristóteles, existen también registros en las tragedias, en las poesías y en las aproximaciones históricas (el caso de Plutarco), que dieron el mismo sentido de atracción a la *philia*.

Por ejemplo, si uno observa la teoría de Epicuro (341 a.C – 271 a.C) sobre la amistad, se revela una aproximación similar al tema. Desde los pocos rastros que se tienen de su doctrina, se sabe que el sentido terrenal del hombre y el principio del placer son sus criterios principales de valoración. No es hacia la contemplación de un bien supra - terrenal donde se debe interrogar el sentido del hombre, sino en su sentido corporal.

---

<sup>19</sup> Hay que evitar dos interpretaciones que subrepticamente puede infundir esta argumentación. Primero, todo ser humano tiene un proceso de individuación donde construye su propia forma de sí. En los griegos no hay excepción de eso, obviamente. Segundo, que la amistad se plantee desde un objeto exterior, como el deseo del bien para la ciudad, no implica que esta se fundamente sólo en una abstracción. Ella sigue siendo una experiencia cotidiana y la reflexión de los pensadores que hemos nombrado siempre tienen la realidad concreta donde se deposita esta idea.

Este principio terrenal refuerza aún más la pregunta de cómo es posible convivir con los otros. Como se muestra en la Carta a Meneceo, la prudencia es considerada la principal virtud, porque ella enseña que para vivir placenteramente, es necesario vivir “juiciosa, honesta y justamente”. Y en este contexto, en las “Principal Doctrines”, el gran valor que se concede a la amistad va en directa relación con la justicia. Pero en un sentido bastante diferente al expuesto por Aristóteles, ya que aquí la intención no es recrear un principio de igualdad, sino establecer un principio de seguridad. En su doctrina se dice: “*la justicia natural es una promesa de beneficio recíproco, de impedir a un hombre dañar o ser dañado por otro*” (Principal Doctrines, 31).

Este principio de seguridad se desarrolló fuertemente dentro de las comunidades que se ciernen exclusivamente sobre sí mismas. El problema que se expresa en las “Principal Doctrines” no es deseo del otro, sino cómo conformar un espacio que resguarde de las amenazas exteriores, que logre evitar el dolor y aumentar el placer.

Pero no fue la teoría de Epicuro, sino la Aristotélica, la que tuvo mayor peso en la historia de las ideas. Para el mundo latino y medieval, la interpretación de Aristóteles fue central y, claramente, se continuó con la tendencia al orden que se recibía como herencia helena.

En términos de lenguaje, el término latino *amicitia* tiene una restricción más significativa que el griego *philia*, y denota, principalmente, la unión entre amigos (*amici*) (Konstan, 1996; 78).

Dentro del mundo romano, fue Marco Aurelio Cicerón (106 a.C – 43 a.CI) el que mayor espacio le dedicó a la amistad, y del cual se tiene mayor evidencia de lo dicho. Él, claramente, encauza su teoría de la amistad dentro de un contexto de la virtuosidad pública, y vigoriza el sentido del orden de la “república” frente a la iniciativa individual.

En su diálogo sobre la amistad, la discusión ocurre entre un grupo de amigos que comparten cierta preocupación por el conflicto entre Pompeyo y Lelio. Cicerón para profundizar en el tema y compartir con sus compañeros acerca de lo que se juega en el sentido de la amistad, evoca su amistad con Escisión: “*hubo entre nosotros la más perfecta conformidad de deseos, gustos y pareceres*” (De amicitia: 14)

En el inicio, Cicerón quiere plantear un doble juego (paradójico en principio) entre la conveniencia para todos por tener amistad: “yo sólo puedo exhortarlos anteponer la amistad a todas las cosas humanas”, frente a la escasez de relaciones de este tipo que se observan en la sociedad: “desde que el mundo es mundo apenas se celebran más que tres o cuatro parejas de amistades” (De amicitia: 28).

La existencia de la amistad procedería de una conformidad a la naturaleza humana por reunirse y asociarse. El hombre nace para vivir en sociedad, privilegiando los vínculos cercanos, “antes son los ciudadanos que los forasteros, antes los parientes que los extraños” (De amicitia: 30).

Pero dentro de las distintas relaciones que puede construir la amistad, Cicerón denota que ésta es algo que se juega en la emotividad. A diferencia del parentesco, en que se pueden construir relaciones sin afecto (filiación obliga), suprimido el sentimiento, la relación de amistad termina. Y a esto se le suman dos consecuencias.

1) La amistad sería algo temporal, algo que necesita una historia compartida para permanecer (“es preciso haber comido juntos muchos modios de sal para llegar a ser amigos”); y 2) en la medida en que se constituye la amistad, en que los amigos logren tener confianza, se establecen las buenas amistades, “firmes, estables y constantes”.

Pero la amistad no sólo depende del afecto, del tiempo y la confianza, depende de dos factores muy importantes.

a) Cicerón define la amistad como “una consonancia absoluta de pareceres sobre todas las cosas divinas y humanas unida a la benevolencia y amor recíprocos” (De amicitia: 32).

Siendo muy similar a Aristóteles, en Cicerón, sin embargo, la semejanza es un principio aparte de la benevolencia recíproca. Eso se nota bastante bien cuando el latino dice: “si la amistad no se basa en este principio (“dignos de nuestra amistad son tan sólo quienes tienen en sí mismos algo que merezca ser amado”) jamás se encontrará un amigo verdadero, pues éste tiene que ser como otro yo (est enim is quidem tanquam alter idem)”. Nótese que a diferencia del griego, el amigo tiene que ser como otro yo, no es que lo sea.

En este sentido, y discrepando con cierta tradición de comentarios sobre Aristóteles, ha sido Cicerón, y no el griego, quien ha incorporado la necesidad de similitud como principio

estructurante de la amistad, y es él quien más fuerte ha puesto la idea de igualdad absoluta. “*¡Cuánto más natural es que lo haga el hombre, que no solo se ama a sí mismo, sino que enseguida busca otro corazón para fundirlo con el suyo, de manera que los dos vengan casi a resultar uno!*” (De amicitia: 102).

Esta similitud e igualdad, sin embargo, tampoco es algo que subjetivase (o privatice) la amistad, sino más bien, ella permite formar aquella comunidad que trasciende la diferencia, “*con esto los ausentes están presentes, los pobres nadan en abundancia, los débiles tienen fuerza y, lo que parece más extraño, los muertos viven*”<sup>20</sup>.

b) Hay que complementar que la idea de semejanza no se asocia a un bien que se desea, sino a una necesidad de virtud que sostiene el orden. Y aquí se ingresa al segundo factor que interesa recalcar en Cicerón. La amistad en él, para que sea verdadera amistad depende que respete y se sacrifique por la república.

La relación entre virtud y amistad es doble, por un lado sin virtud no hay amistad posible, pero a la vez la amistad es sostén de la virtud. Esta relación entre ambas se explica porque el modelo ciceroniano vislumbra que la amistad no puede salirse del marco del orden social y ambos se relacionan mutuamente.

*Cicerón: ¿y si Tiberio quisiera que Gracio prendiera fuego al capitolio?*

*Blosio: Jamás, contestó, hubiera querido él semejante cosas.*

*Cicerón: ¿y si hubiera querido?*

*B: Le habría obedecido.*

“*Es difícil que la amistad permanezca entre quienes de la virtud se apartan... porque es un excusa miserable e indigna de ser admitida, disfrazar cualquier pecado principalmente contra la república, so capa de amistad*” (De amicitia, 56) Necesidad de virtud y de amistad se complementa mutuamente como sostén del orden, en la medida que ambas se dispongan ante la república. No es fuera de la vida pública, sino precisamente en ella donde se afirma la amistad.

---

<sup>20</sup> En la interpretación de Derrida: “*El amigo, ¿es lo mismo o lo otro? Cicerón prefiere lo mismo, cree que puede hacerlo, cree que preferir es siempre eso: si la amistad proyecta su esperanza más allá de la vida, una esperanza absoluta, una esperanza incommensurable, es porque el amigo es, como dice la traducción, nuestra “propia imagen ideal” (1994: 20)*

En síntesis, el modelo de amistad en Cicerón tiene tres componentes. En primer lugar, afirma la tendencia natural de los hombres por tener amistad, pero luego distingue de aquellos en los cuales esa necesidad natural se da con más fuerza y se establece un vínculo firme y constante, a través de la similitud y la confianza. Y por último, vincula la necesidad de la virtud con la construcción de orden de la república, disponiendo la amistad hacia un sentido público mayor<sup>21</sup>. Esta última es su amistad perfecta, en oposición a la amistad vulgar o tibia, y como acierta Derrida, esta amistad es evidentemente pública: “*la razón y la virtud no podrían ser privadas. No pueden entrar en conflicto con la cosa pública*” (Derrida, 1994: 211).

Si con Cicerón se observan fuertes reminiscencias de Aristóteles, con Santo Tomás de Aquino (1225 – 1274) se observará similitud completa, o mejor dicho, la interpretación más correcta del pensamiento de Aristóteles. Santo Tomás fue uno de los primeros en plantear dentro del mundo medieval, que en la amistad existía un elemento de fundamentación del orden. Para su época y su contexto, él utilizó la amistad para argumentar la relación del hombre con Dios a través de la caridad.

En el mundo de la baja Edad Media, la amistad seguía siendo un tópico muy importante. Según Ray Pahl, la época del 1120 al 1180 se denominó “la época de los amigos”, y en general, el mundo de los clérigos - de Chartes o de Wormes - mantenía cierta cohesión gracias a la práctica y al lenguaje de la amistad. Hay bastante información recopilada sobre la preocupación - en los nacimientos y los desarrollos de los claustros - por la amistad (en las figuras de Casiano, San Bernardo, San Francisco de Sales). No sólo por su calidez humana, sino por la desconfianza que producía, ya que se asociaba a ciertos peligros que ella podía traer (Álvarez, 1987). Las amistades se podían convertir en riesgo de exclusividad, o fomentar una sensualidad y sensibilidad que los espacios de autoridad no podían permitir; incluso la amistad podría atentar contra el principio de obediencia y jerarquía<sup>22</sup>.

En este sentido, la Edad Media mostró un sobredimensionamiento de la amistad espiritual. Santo Tomás se levanta frente a ese escenario con el fin de que no se llegue a negar la

---

<sup>21</sup> En la interpretación más amplia de Luhmann: “*La amistad perfecta se comprende en la ética estoica y con Cicerón como el centro de la sociedad, hacia el cual se deben orientar. La sociedad, en cambio, se comprende jerarquizadamente de tal manera que su esencia y su unidad se expresen en la “cima”*” (1980: 15)

<sup>22</sup> «Des coteries où se développent facilement le mauvias esprit et les cabales contre l’authorité». (Vansteenberghe : 521)

amistad humana a favor de la amistad con Dios (Vernon, 206; 210). Pero su postura va mucho más allá.

En la cuestión 114 de la segunda parte del segundo tratado de la Suma Teológica, en el tratado de las virtudes sociales, Tomás se refiere a la *amicitia* o *affabilitate*. En el primer artículo de la cuestión, Aquino se pregunta si la amistad es una virtud especial. Pues bien, la respuesta a esa búsqueda sintetiza un principio básico de la época antigua: *“Es necesario que exista un orden conveniente entre el hombre y sus semejantes en la vida ordinaria, tanto en sus palabras como en sus obras; es decir, que uno se comporte con los otros del modo debido. Es preciso, pues, una virtud que observe este orden conveniente (convenientiam ordinis). Tal es la amistad o afabilidad”* (ST II – II C.114. Art.1 R.).

Acompañado de Aristóteles, Tomás coloca a la amistad dentro del principio del orden social. De hecho, su respuesta sobre si la amistad es parte de la justicia, se corresponde con el principio aristotélico: *“Coincide con la justicia en que una y otra dicen relación de alteridad (in hoc quod ad alterum est), pero se aparta de ella porque no existe en la amistad una plena razón de deuda, como sucede cuando uno está obligado a otro, bien sea por una deuda legal, cuyo pago exige la ley, bien por un deber que dimana de algún beneficio recibido; esta virtud dice relación sólo a un deber de honestidad que obliga más al que la posee que al otro, porque el afable debe tratar al otro de modo conveniente”* (ST II – II C.114. Art.2 R.).

Ahora bien, Tomás agregó dos ingredientes al modelo aristotélico de bastante importancia para su época. Primero, pone en correspondencia la virtud de la amabilidad (hay que recordar que Aristóteles trata esto en forma sucinta en el libro IV de la ética) con el principio de orden. Es decir, coloca en relación la virtud de lo afable con el aspecto ético – político de la amistad. Además, logró establecer esta correspondencia con el sistema general de faltas y pecados cometidos por la ausencia de amabilidad que se expresaba en el litigador (el que contradice todo) y en el adulator.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Al que duda del peso y del castigo del pecado de adular en exceso, grábese las palabras de Dante, en el octavo círculo, en la segunda fosa:

Allí subimos; y de allá en el foso  
Vi gente zambullida en el estiércol  
Cual de humanas letrinas recogido

Y mientras yo miraba hacia allá abajo  
Vi una cabeza tan de mierda llena,  
Que no sabía si era laico o fraile

Sin embargo, Santo Tomás tiene que hacerse cargo de una pregunta más ardua, ¿cuál es la relación entre la amistad y el principio de orden supremo que es Dios?. En Aristóteles ese problema era un problema metafísico, nunca de la condición de la constitución de la polis. Pero, dentro de la sociedad medieval, Tomás debía dar cuenta de qué significaba ese principio de orden y que significaba para la sociedad.

Tomás resuelve bien el asunto. El angélico coloca la amistad en concordancia con la caridad. En su tratado sobre el amor, Aquino dice que existen cuatro nombres para referirse a lo mismo: amor, dilección, caridad y amistad. Las primeras dos son a modo de acto o pasión, mientras que la amistad es a modo de hábito (o disposición, especificando la relación directa al libro VIII de la ética). La caridad se puede entender de ambos modos (ST I-II, C.26, Art. 3 R.)

En el tratado sobre la caridad específica que amor en razón de amistad, implica benevolencia, es decir, *“cuando amamos a alguien de tal manera, que le queremos el bien”*. Pero, agrega que se necesita reciprocidad, *“ya que el amigo es amigo para el amigo”*. Y aquí viene el salto y la innovación de Tomás de Aquino al fundar ese tipo de benevolencia recíproca en algún tipo de comunicación: *“Así pues, ya que hay comunicación del hombre con Dios en cuanto nos comunica su bienaventuranza, es menester que sobre esa comunicación se establezca alguna amistad. Y el amor fundado sobre esta comunicación es la caridad. Es, pues, evidente que la caridad es amistad del hombre con Dios”* (ST II-II C.23, Art.1 R.).

Al posicionar esta relación entre caridad y amistad, Tomás deja en pie la relación directa que tiene el sentido del orden con la amistad. Primero, porque la caridad es la virtud más

---

Él me gritó: ¿Por qué te satisface  
Mirarme más a mí que a otros tan sucios?  
Le dije yo: “Porque, si bien recuerdo

Con los cabellos secos yo te he visto  
Y eres Alessio Interminai de Lucca  
Por eso más que a todos te miraba”

Y él dijo: golpeándose la chola  
“Aquí me han sumergido las lisonjas,  
de las que nunca se cansó mi lengua”  
(Divina Comedia, XVIII, 112-126)

excelente (antes que la fe y la esperanza, las otras virtudes teologales). Pero, quizás más importante para las teorías modernas de la amistad, a las cuales les ha sido esquivo este principio de orden, Tomás no arguye que el principio de amistad se relaciona con el amor (y con el bien de sí mismo, tan caro a las interpretaciones modernas sobre la psicología en Tomás de Aquino), y refuerza el sentido aristotélico de la reciprocidad como principio fundante, ahora, de la comunicación con Dios.

Claramente, este no es el sentido ni de la tradición hebrea, ni de la tradición sinóptica, ni de las interpretaciones de Juan y Santiago (cuales se verán en el capítulo tercero), y al establecer la relación entre amistad y caridad, Tomás hace más caso al mundo heleno que al judeo - cristiano<sup>24</sup>.

Por último, y para cerrar con el santo, se ha de dar cuenta que al igual que Aristóteles, él también relaciona el tipo de amistad con el gobierno que debía constituir la ciudad (en su caso, los reinos). Fundamentando el principio monárquico, Tomás concede una definición precisa del nuevo poder que se había instaurado en las regiones europeas desde el siglo VIII y coloca la comunicación divina en contacto directo con el poder terrenal: *“Toda amistad considera con preferencia aquello que atañe principalmente al bien en cuya comunicación se funda, y así, la amistad política se fija principalmente en el príncipe de la ciudad, de quien depende el bien común total de la misma. Por eso los ciudadanos le deben también, sobre todo, fidelidad y obediencia”* (ST II-II C.26, Art.2 R.).

Después de mostrar como se presenta la amistad, a grandes rasgos en la antigüedad, queda por afinar el sentido de lo que se ha llamado “orden” para estos conceptos de amistad. Sólo ahora, cuando se han dado pruebas de esta correspondencia entre amistad y orden, se necesita aclarar este argumento.

Para dar a entender lo que significa que la amistad se asoció fuertemente a una idea de orden, se puede buscar ayuda en unos pocos versos de Shakespeare, los que Mary Douglas, en su magnánima obra sobre el Levítico, utilizó para aclarar lo que significaba *“un estilo de vida determinado, en el que predomina la idea de orden”* (Douglas, 1999). En Troilo y Crésida, Ulises dice:

---

<sup>24</sup> El teólogo y sacerdote Matías Valenzuela SS.CC, me ha indicado que en Pablo – en la carta de los Corintios – se podría encontrar la misma relación. No es menor el hecho que Pablo también tuvo que sortear la fundamentación de la relación entre los cristianos después que la parusía ya no se había realizado, es decir, establecer los principios de orden para un mundo en que la segunda llegada se había atrasado más de lo esperado.

*Hasta el mismo cielo, los planetas y el centro,  
observan grado, lugar y prioridad,  
repetición, curso, proporción, forma, tiempo,  
cargo y costumbre, en cada línea de orden.*

....

*Quita el grado, desafina esa cuerda,  
¡y verás qué discordancia se desata!*  
(Troilo y Crésida, acto I, escena 3)

La amistad fue utilizada para resolver la tensión que se constituía entre los distintos elementos del cosmos, de las polis, repúblicas y reinos. Servía en la medida en que se lograba estructurar un principio de afinidad entre elementos diferenciales y discordantes.

Con Aristóteles, esto se vio con gran fuerza cuando da el paso de una referencia desde la naturaleza a otro de la polis. Con esto se lograba mostrar un umbral de acuerdo entre los distintos componentes de las colectividades, y desarrollar un fundamento de integración para los hombres que residían (y convivían) bajo un mismo principio (la verdad, el bien, la república, Dios), pero en distintas posiciones. Es decir, fue uno de los primeros principios de equivalencia de la teoría política.

Pero también sirvió bajo cierto límite. La amistad, como orden, se utilizó en tanto la sociedad - las ciudades, villas, pueblos y feudos - no tuvieran una reflexión de referencia sobre la interioridad del individuo, ni tuvieran que soportar el apareamiento de la masa anónima o desconocida que perturbara el principio desigual del orden. Y esto evoca a un principio de sociología que se tiene por supuesto aquí: en la antigüedad clásica no se desarrolló la figura del individuo, ni lingüísticamente ni conceptualmente (Especialmente, véase Elías, Norbert, 1987).

El mismo Aristóteles, al cual se le ha dedicado una buena porción de este capítulo, no desarrolló una figura autorreferencial de lo que hoy se conoce como individuo. Y como ha indicado Hanna Arendt, el principio de voluntad, base para comprender el espíritu de la modernidad, no fue conocido por el griego. A Aristóteles<sup>25</sup> le faltó la idea de tiempo

---

<sup>25</sup> La “proairesis” o elección sólo trata sobre los medios y nunca sobre los fines (Véase, EN 1112B11-26) El sujeto moderno, entre otras cosas, se constituye porque fija el fin de su acción como meta a cumplir.

rectilíneo y la posibilidad de elegir los fines para que se constituya la noción de voluntad moderna (Arendt, Hannah 1978: 292).

*“La vida de la pequeña ciudad, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media, ponía al individuo particular, barreras al movimiento y relaciones hacia el exterior, a la autonomía y a la diferenciación hacia el interior, bajo las cuales el hombre moderno no podría respirar” (Simmel, 1903).* En la modernidad empieza a surgir la idea de amistad desde la intimidad, instaurando un problema con el que las sociedades antiguas no tuvieron que lidiar, sino sólo rehuir; como dice San Agustín, quién fue uno de los primeros en presagiarlo: *“quita las manos de ti mismo, tratas de construirte y construyes una ruina”* (En: Sennet, 1998: 107). Esto es lo que se verá en el siguiente capítulo, cómo la amistad pasa de un sentido de orden hacia otro de la intimidad.

## Capítulo II

### La amistad desde la intimidad

*La amistad es imposible de analizar, pues oscila entre dos polos extremos y contradictorios. Uno, en el que, vulgarizada, se funde con las prácticas generales de la sociabilidad y compromete, tanto a grupos como individuos. Otro, en el que, exaltada, se presenta como una constante universal que, como el amor, no tiene otra historia que la del individuo y comparte con él, en su confrontación con el tiempo, las ambiciones y la fragilidad del sentimiento.*

**Maurice Aymard: Amistad y convivencia social. (Historia de la vida privada. Ariès y Duby. Tomo VI, 1985, pp. 60-61)**

## 1. “Porque era él, porque era yo”

A medida que el tiempo transcurre, el concepto y la experiencia de la amistad comenzó a fluir lentamente por otras aguas. Progresivamente, a lo largo de la historia se irá centrando el tema desde la óptica individual, hasta llegar a lo que hoy en día, a grandes rasgos, entendemos como amistad personal. ¿Cómo sucedió esto? ¿Qué constelación de factores entraron en juego para ese desplazamiento? Narrar y tratar de entender este desarrollo y situar los grandes elementos de este cambio es el objetivo de este capítulo.

Los trabajos sobre la historia de la vida privada a cargo de Phillipe Ariès, en la década de los ochenta, pueden ayudar inicialmente a dar cuenta de este desarrollo; especialmente si se toma en consideración que en estas investigaciones se comienza a dar importancia a la amistad a partir del siglo XVI. Antes, es escasamente nombrada<sup>26</sup>.

Según Ariès, una serie de transformaciones en esos tiempos afectó la mentalidad de los espacios de convivencia. La aparición de un nuevo estado territorial, las nuevas formas de religión y la difusión de la lectura, trastocaron la cultura europea penetrando de distintas formas (Ariès, 1983: 9 – 10). Estos acontecimientos influyeron específicamente en seis campos de convivencia.

Por un lado, una nueva manera de concebir y disponer de la vida diaria y de la presentación a los otros (el desarrollo de la moda); una nueva actitud hacia el cuerpo acompañada de una literatura de la “civilidad”; la disposición a conocerse mejor uno mismo a través de la escritura (el diario íntimo, las cartas, las confesiones); la transformación de la casa: habitaciones más pequeñas, espacios de comunicación y especialización de los lugares<sup>27</sup>, el gusto por la soledad y, en no menor medida, el auge de la amistad. (Ariès, 1983: 11 - 14).

Señalaba Ariès frente a esto último: *“esa disposición a la soledad invita a compartirla con un amigo querido, retirado del círculo de los asiduos, por lo general amo, pariente o vecino, pero elegido de manera especial, separado de los demás. Otro yo. La amistad ya no es la fraternidad de armas de los caballeros de la edad media: no obstante, queda mucho*

---

<sup>26</sup> Se puede revisar a ejemplo de ello, los primeros cuatro tomos de la historia de la vida privada dirigida por el grupo de Ariès, Duby y Chartier.

<sup>27</sup> *“En el seno de la grey familiar, se desarrollaba insensiblemente una concepción nueva de la vida privada: ser uno mismo en medio de los otros, en la alcoba, asomándose a la ventana en medio de los otros, con sus propios bienes, su bolsa, con sus propias faltas, reconocidas, perdonadas, con sus propios sueños, sus iluminaciones y su secreto”* (Duby, Georges, 1985: 205)

*de ella en la camaradería militar de estas épocas en las que las guerras ocupan a la nobleza desde la más tierna edad. Es un sentimiento más civil, un trato afable, una fidelidad apacible, del cual existe, además, una gama de variedades y de intensidad”* (1983: 13).

Maurice Aymard presentó un excelente ensayo sobre el surgimiento de esta amistad de “trato afable” hace ya varios años. Según el historiador, para entender esta nueva práctica había que percibir, antes que todo, la disposición social de los siglos XI y XII a favorecer la familia por sobre el individuo. Como lo expresó el francés: *“La familia, ampliada a las dimensiones del linaje, intentó adquirir por sí sola ese control, pues en esa época sólo el parentesco y la alianza proporcionaban los auténticos amigos”* (1985: 75)

Aymard describió la soberanía de la familia en las relaciones de sociabilidad, de la alta edad media, a partir de la figura del compadrazgo. Esta relación entre dos hombres jefes de familias, se caracterizaba por un compromiso voluntario cual se debía cumplir con una serie de obligaciones recíprocas, en todos aquellos campos en que las familias necesitaban apoyo: el mantenimiento de los hijos, la formación profesional de los jóvenes, su inserción en la vida adulta y una solidaridad defensiva frente a los extraños. Si no se cumplían con estas expectativas existía un conjunto de sanciones, reales y simbólicas. Este sistema de alianza multiplicará sus relaciones estatuidas a base de un compromiso religioso: el padrino bautismal (1985: 76-78).

Esta relación empezó a debilitarse entre los siglos XIV y XVI. Para Aymard, la primera ruptura coincidió con la Reforma. Lutero rechaza esas relaciones espirituales como supersticiones que limitaban la libertad del cristiano (Aymard, 1985: 78). Pero, es en una configuración más compleja donde empieza a perder fuerza el sistema de alianzas de linajes en Europa. El cambio de sentido de la amistad ayudó a socavar la hegemonía de un modelo de familia – el de sistemas de linajes - en las relaciones de sociabilidad.

Para que la amistad se vislumbrara de otro modo, se necesitó la separación de ciertas obligaciones impuestas por la familia, junto a un sentido de interioridad y soledad del individuo, *“Una nueva caracterización del él mismo, más interior y autónoma”* (Aymard, 1985: 78).

Michel de Montaigne, uno de los ensayistas de la amistad más citado hasta el día de hoy, legó a finales del siglo XVI, uno de los primeros documentos en donde se encuentra tanto

el cambio en el significado de la amistad como, una nueva forma de comprender la individualidad. A través de él se quiere explicar – e iniciar - el camino hacia la amistad desde la intimidad.

Montaigne señaló, al igual que Cicerón, que el hombre, por su naturaleza, estaba inclinado hacia el trato social. El francés se esforzó por diferenciar distintas formas en que ese trato se efectúa.

En el caso de la familia, los hijos debían sentir respeto hacia los padres, mas no amistad. Acudiendo al argumento aristotélico de la igualdad, Montaigne argumentó que *“la amistad se alimenta de comunicación y ésta no puede darse entre aquellos a causa de la disparidad demasiado grande y ofendería, en caso de que se diera, a los deberes de la naturaleza”* (Montaigne, 1580: 244). La amistad tenía un componente de compañía en base a la libertad y voluntad, que en la familia muchas veces no se podía dar, ya que *“en la medida en que son relaciones impuestas por la ley y obligación natural, nuestra elección es menos libre y voluntaria”* (Montaigne, 1580: 245).

Montaigne definía la amistad como *“calor general y universal, que permanece templado e igual, un calor constante y sentado, que es todo dulzura y delicadeza, que no es ávido ni punzante en modo alguno”* (Montaigne, 1580: 245). Este calor se contraponía a cierta imagen de la consanguinidad, *“es mi hijo, es mi pariente, mas es un hombre feroz, cruel o necio”* (Ídem)<sup>28</sup>.

Lo que se visualiza en sus ensayos, es una imagen nueva al reconocimiento del individuo, capaz de tomar en consideración un sentido de interioridad y elección. En la medida en que se lograba tener un espacio propio, se era capaz de elegir con quién se deseaba ocuparlo.

En su caso, cuando escribió sobre la amistad, tenía en mente su relación con el escritor Étienne de la Boétie: *“Si me obligan a decir por qué le quería, siento que sólo puedo expresarlo contestando: porque era él, porque era yo”* (Montaigne, 1580: 249). Se debe reafirmar que en este punto se elaboró un nuevo sentido, el calor de la amistad se producía desde la propia interioridad. Como explica Charles Taylor: *“Montaigne inaugura un nuevo modo de reflexión que es intensamente individual, una autoexplicación cuya meta es*

---

<sup>28</sup> En el comentario de Charles Taylor: *“La rebelión contra la familia patriarcal lleva consigo la reivindicación de la autonomía personal , y de los lazos formados voluntariamente, contra las demandas de la autoridad”* (1989: 308)

*alcanzar el autoconocimiento al lograr ver a través de los velos del autoengaño cuál es la pasión o el orgullo espiritual que éstos han erigido. Es un estudio que se lleva a cabo totalmente en primera persona” (Taylor, 1989: 197)<sup>29</sup>.*

Ahora bien, la posibilidad de encontrar este calor templado y constante, tenía una gran condición en Montaigne, cual era el principio de igualdad. Y esto inhabilitaba a dos tipos de relaciones. Primero, como ya se dijo, en la familia: El padre no podía compartir todos sus asuntos con sus hijos, ni estos últimos podían reprender o dar advertencias hacia su padre. Después, no podía existir una amistad entre hombres y mujeres. En este punto hay que repetir lo que se insistió con Aristóteles: en la amistad se recrea un principio de igualdad basado en la cultura en la cual se opera. Para Montaigne, la mujer no era capaz de este lazo libre y voluntario, por ende, la igualdad entre los amigos fuera del espacio doméstico se revela de suma importancia.

Por último, la amistad con de la Botié significó para Montaigne un doble camino, tanto de interiorización como de separación. Como ha remarcado Derrida, en Montaigne el modelo de la unicidad se acompañaba con un sentido de distinción, similar al de Aristóteles y Cicerón, *“pues esa amistad perfecta de la que hablo es indivisible; cada uno se entrega tan por entero al amigo que nada le queda para compartir con otros” (Montaigne, 1580: 250).*

A partir de esto, las amistades comunes y corrientes eran sospechosas, ya que no entregaban nada trascendente y sólo valían aquellas en que uno se daba por entero. *“Montaigne señala sobre todo la estructura a la vez política y a –política o a–cívica de una amistad perfecta que asume la imposibilidad de hacer frente a exigencias múltiples y de cumplir su deber más allá de la pareja de amigos...universalidad de las singularidades excepcionales” (Derrida, 1994: 208).*

El drama y la paradoja de esto era la imposible exclusividad del hombre para el otro, ya que en su cotidianeidad éste no podía darse por entero: *“¡Ay amigos míos! ¡No existe amigo alguno!” (Montaigne 1580: 249).* Sin embargo, el énfasis ya estaba puesto en el interior, no en la separación. Si se llegaban a unir, era por una sutura trascendente, no por una vida cotidiana llena de experiencias compartidas.

---

<sup>29</sup> Más adelante agrega, y para ir marcando la diferencia con otros sentido de la individualidad: *“El contraste con Descartes es impresionante, ya que Montaigne parte desde otro individualismo, el del autoconocimiento...aquí la meta es identificar al individuo en su diferencia irrepetible, mientras que el cartesianismo nos da una ciencia del sujeto en su esencia general” (Taylor, 1989: 197)*

¿Desde dónde procede este sentido de interioridad y de intimidad? Ya se vio a través de cierta historiografía que, durante el siglo XV – XVI, habían transcurrido una serie de acontecimientos que respondían o hacían frente a un sistema de alianzas de linajes, incluyendo las transformaciones en los espacios de convivencia. Existen otros argumentos sobre el nacimiento de la individualidad que se presentan en la historia y la filosofía, que transcurren mucho más allá del siglo XVI y de la Francia de Montaigne.

Según Norbert Elías el término *individuo* no aparece en las lenguas clásicas, ni en el griego, ni en el latín. Hasta el siglo XVII sólo era un término utilizado por la lógica y la gramática para expresar un caso particular de una especie (Elias, 1987: 185. También Luhmann, 1981: 24)

Otros han afirmado que en la comunicación entre los clérigos eruditos, a finales de la alta edad media, como también durante el florecimiento de la autobiografía, están los primeros antecedentes que dan cuenta del surgimiento o irrupción del sentido de individualidad. Otros han dicho que en el amor cortés - signo de anhelo de autonomía - y en los cambios en el arte, especialmente en el surgimiento de la expresión en ciertas esculturas a finales del siglo XIII, se ubica el mismo florecimiento de este nuevo *yo* (Duby, 1985)<sup>30</sup>.

Según Philippe Braunstein (1985), la representación de la persona en la pintura no era un motivo común a todas las civilizaciones y a todas las épocas. En occidente, la renovación del retrato figurado, como expresión de distinción y poder, a partir de mediados del siglo XIV, o también la difusión del espejo, hablan de una expresiva liberación del individuo.

Simmel – siguiendo a Jacob Burckhardt - decía que fue en el renacimiento donde se desarrolló específicamente el primer tipo de individualismo, donde el hombre “*quiso llamar la atención, quiso ofrecer a la vista más favorablemente, más digno de ser tenido en cuenta, de lo que era posible en las formas aceptadas. Es el individualismo de la distinción*” (1957 póstumo: 283).

Desde la filosofía, Charles Taylor ha sido uno de los que mayor profundidad le ha dado al estudio de la formación del *yo* moderno. Su trabajo se guía por la hipótesis de que en la sociedad moderna existe una ausencia de un bien constitutivo externo al hombre. “*La*

---

<sup>30</sup> Jacques Le Goff en su libro sobre el purgatorio daba cuenta que el desarrollo de este nuevo espacio teológico en el siglo XII y XIII prefigura el sentido del cuidado del alma, y por ende, de un sentido de individualidad antes no visto.

*antigua noción del bien, sea en la forma platónica, como la clave del orden cósmico, sea en la forma de la vida buena al modo aristotélico, establece un parámetro en la naturaleza, independiente de nuestra voluntad. La noción moderna de libertad que se desarrolla en el siglo XVII se plantea como la independencia del sujeto que determina sus propósitos sin interferencia de la autoridad externa, esta última considerada incompatible con la primera*<sup>31</sup> (Taylor, 1989: 98).

La tesis que desea defender Taylor, es que la noción moderna del *yo* está relacionada con un cierto sentido de interioridad. Se pueden encontrar antecedentes tanto en el autodomínio de Platón, como en la experiencia de interioridad de San Agustín. Pero fue, según Taylor, Descartes quién sitúa la fuente moral y gnoseológica dentro del hombre; “*el orden deja ser algo que encontramos para convertirse en algo que construimos*” (Taylor, 1989: 160. También: Luhmann, 1981: 24) Junto a él, fue John Locke quien sintetizó la semántica de un individuo desvinculado, cual construye su imagen del mundo desde la propia razón individual.

En este punto, como muestra Taylor, es importante percibir las diferencias que se dieron en las distintas visiones de la individualidad. Por ejemplo, el sentido de la interioridad, en Montaigne, y el sujeto desvinculado, en Locke, se distinguen fuertemente. La teoría de la amistad en Montaigne es propia de una interioridad que requiere una búsqueda de autoexploración e interioridad a partir de la cotidianidad. En cambio, de Descartes y Locke se exigía una desvinculación radical de la experiencia habitual para poder tener una imagen segura del mundo.

Entre el siglo XVII y XVIII, estos cambios se aceleraron y se volverían más problemáticos. Con las teorías contractualistas empezó a surgir una pregunta nunca antes planteada: ¿Cómo es posible la comunidad si el individuo tiene su propia autonomía? Es decir ¿qué significaba ser miembro de un colectivo si se tenía capacidad autónoma de decisión por parte de los individuos? (Taylor, 1989: 209) .

Para Simmel, la libertad que se empezó a forjar en el siglo XVII trajo una sorprendente autoafirmación del individuo frente a la sociedad, lo que tuvo dos expresiones concretas.

---

<sup>31</sup> Para Taylor la primera expresión de este conflicto se da en el debate teológico del nominalismo, donde la soberanía de Dios era incompatible con la noción de la existencia de un orden en la naturaleza que por sí mismo definiera el bien y el mal.

Una se desarrolló en Francia e Inglaterra, cual tenía como expresión concreta la idea de los hombres eran iguales y naturales entre sí. Todas las ataduras sociales no hacían más que mostrar su desigualdad artificialmente creada, *“y cuando se eliminasen éstas con su arbitrariedad histórica, su injusticia, su opresión, entraría en escena el hombre perfecto; y porque era precisamente perfecto, perfecto en moralidad, belleza, felicidad, no podía mostrar, de este modo, ninguna diferencia”* (Simmel, 1957 póstumo: 285). De allí adviene toda la idea del hombre genérico que se puede hallar en los escritos juveniles de Marx en el siglo XIX.

La segunda expresión, según Simmel, venía mayormente del campo de las tierras germánicas. Desde que el *yo* se fortaleció suficientemente en el sentido de la igualdad y generalidad, se buscó de nuevo la desigualdad desde la propia personalidad. En Goethe, se encontró primariamente esta búsqueda: *“aquí se dibuja por primera vez un mundo que está asentado completamente sobre la singularidad individual de sus individuos y que se organiza y desarrolla sólo en virtud de ésta”* (Simmel, 1957 póstumo: 289) Esta exploración búsqueda llegó hasta el romanticismo y su experiencia del sentimiento interior<sup>32</sup>. Para Hannah Arendt, este es el descubrimiento más valioso de la modernidad, cual configura la idea de intimidad frente al conformismo inherente de toda sociedad (1958: 49 – 50). También ahí nació la idea que el arte podía ser el eje integrador de esas diferencias (Taylor; 1989: 395).

Esto no es sólo expresión de una historia de las ideas, sino de cambios culturales y sistémicos que transcurren a partir del siglo XVI hacia delante. En primer lugar, y como se señaló, la reforma tuvo un impacto sorprendente. La afirmación de la vida corriente y la valoración del trabajo mundano que desarrolló la reforma cambió brutalmente la valoración de la vida común y corriente. En este sentido, todo el ascenso de la nueva clase burguesa fue acompañado de un principio cultural que aumento la valoración del comercio, la ciudad, las ferias y las rutas interestatales.

Max Weber fue quien desplegó el argumento del cambio de la modernidad a causa de la transformación de la mentalidad religiosa. La estimación del trabajo cotidiano y el cariz ascético que impuso el calvinismo, trajo consigo la profundización del aislamiento y la racionalización del comportamiento. Estos dos elementos fueron para el sociólogo alemán, hechos claves en la comprensión de la modernidad (Weber, 1920).

---

<sup>32</sup> Para Taylor hay una estrecha relación entre el sentido de autoexploración que comienza Montaigne, con el movimiento romántico del siglo XIX.

Weber también fue uno de los primeros en recurrir al principio de diferenciación de las esferas de valor (arte, sexualidad, economía, política, ciencia)<sup>33</sup> para explicar el mecanismo dinámico de la modernidad, tan caro a la teoría sociológica hasta Luhmann y Bourdieu. Para Weber, la modernidad se explica tanto desde un principio cultural como de uno sistémico, los cuales se refuerzan mutuamente. El ascenso de la burguesía y del nuevo capitalista es posible tanto por una nueva mentalidad, como por el desarrollo (racionalización) de la economía, el derecho, la ciencia, el arte y la política en forma independiente y a la vez coordinada.<sup>34</sup>

El principio de diferenciación hizo que la pregunta por la relación entre individuo y sociedad se haga aún más acuciosa, con lo cual el siglo XVIII da inicio a diversas formas y respuestas de integración cultural.

La amistad, en este cambio, respondió desde la propia lógica individual y trataba de realizarse como un principio de integración desde la propia personalidad. Ya no podía verse como un principio de orden ni visualizarse como el modelo de justicia y coordinación para los distintos campos de la vida humana<sup>35</sup>, ni tampoco podía igualarse a los nuevos mecanismos de derecho privado – no tenía una lógica contractual – ni a los intercambios de mercado. Debía diferenciarse de estos procesos y sus nuevas lógicas.

Para seguir en la profundización de los conceptos de amistad en la modernidad y asistir a todos estos cambios, se debe volver la mirada a uno de los grandes pensadores de la ilustración. No sólo se encargó de situar a la amistad frente a estos nuevos desafíos, sino

---

<sup>33</sup> Véase especialmente en Weber la “Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo” en su primer tomo de la sociología de la religión.

<sup>34</sup> En palabras de Taylor, “la identidad moderna surgió porque los cambios ocurridos en las autocomprensiones vinculadas a un amplio ámbito de prácticas – religiosas, políticas, económicas, familiares, intelectuales, artísticas, convergieron y se reforzaron entre sí para producirlas” (1989: 222)

<sup>35</sup> En la interpretación de Luhmann la metáfora del orden comienza a diluirse, tanto como fundamento de la sociedad como de la justicia, “en razones de las condiciones necesarias para una sociedad cada vez más compleja, se hace evidente una ambivalencia en el concepto de amistad que rompe con la dependencia mutua entre la amistad y la sociedad política... y por otro lado, la relación entre las personas se rige por condiciones propias. En este sentido... las exigencias de la justicia y de la amistad personal se comprenden, finalmente, como incompatibles” (Luhmann, 1981: 17) Y más adelante, “Ahora, el concepto de amistad ya no cubre toda la amplitud del comportamiento social. Pierde definitivamente su función correctiva en los casos de necesidad y peligro. En lugar de ello la amistad se convierte en la forma de la perfección de las relaciones sociales la que, en vista del tan ampliamente discutido problema de la discreción, se refugia en el ámbito de lo privado. Con ello, la socialdad desplaza su punto de culminación desde lo público hacia lo privado. Se trata ahora sólo de la interpenetración interpersonal como tal, del incremento de felicidad en relación con el otro” (1981: 20)

que también supo ponerle un tope a la propia idea de intimidad que la amistad conllevaba desde el siglo XVI.

## 2. El caballero kantiano

Immanuel Kant (1724 – 1804), príncipe de la modernidad ilustrada, tradujo el principio de la individualidad en la máxima expresión ética. Consciente del cambio de mentalidad de su época, Kant buscó determinar el fundamento por el cual el hombre se posiciona como fin de toda actividad humana.

Él recalcó que el hombre nunca puede determinarse como medio, sino siempre como fin en sí mismo, y que las leyes que puedan regular su práctica nunca venían desde el exterior hacia la persona, sino siempre eran leyes que se aceptaban desde la propia interioridad moral. Su tarea fue rebatir cualquier principio heterónimo que fundamente la moral. Como Taylor manifestaba: *“Kant comparte el acento moderno en la libertad como autodeterminación. Insiste en ver la ley moral como algo que emana de nuestra voluntad”* (Taylor, 1989: 99).

Dentro de esta filosofía, el principio de autonomía es el fundamento de la dignidad de cada ser humano (Kant, 1785) y no un principio contingente cual depende de cada situación o de cada ser humano. La representación de un principio objetivo es un mandato de la razón y es necesario para cada voluntad. En ese sentido, los fines subjetivos de cada individuo son incentivos para la acción, pero nunca son motivos válidos para todos los seres humanos. Y como ha recogido la tradición liberal moderna, – como en el caso de Rawls, el bien y la felicidad siempre se sitúan como inclinaciones morales individuales, nunca como obligaciones universales.

Para poder fundamentar un principio universal, Kant colocó en el centro de su teoría un concepto de voluntad entendida como facultad de determinarse a sí mismo, en adecuación a la representación de ciertas leyes, objetivas y necesarias. El hombre, en Kant, posee un arbitrio que es afectado por los impulsos y las pasiones pero no es determinado por ellos. La facultad de desear está determinada, en última instancia, por la razón. En ese sentido, la voluntad es siempre razón práctica y el hombre un agente racional.

Hay que enfatizar el hecho que Kant pone en juego todo el movimiento de un principio de orden universal que sólo tenga valor y fuente en el *yo* interno. Nuevamente Taylor, *“Kant*

*ofrece una base firme pero sumamente nueva para la subjetivación o la interiorización de las fuentes morales: La ley moral es lo que surge desde dentro; y ya no puede definirse de ningún orden externo. Pero tampoco se define por el impulso de la naturaleza en mí, sólo por la naturaleza del razonamiento práctico, que demandan que se actúe por principios generales” (1989: 384)*

La representación de las leyes universales es un mandato que se reconoce como imperativo y es expresado en un deber. El famoso imperativo categórico: *“obra según una máxima que pueda valer a la vez como universal”* (Kant, 1797: 223), sintetiza este principio ético y reconoce la siguiente estructura: estas leyes, que el sujeto desde su libertad reconoce como universales, a diferencia de las naturales son morales.

En la metafísica de las costumbres, Kant sostuvo que existía tanto leyes jurídicas como éticas. En las primeras, la acción era afectada en forma externa y la coerción se producía conforme a la legalidad. Ahí reside el principio del derecho, donde las promesas aceptadas han de cumplirse conforme a la ley exterior. Las leyes éticas, en cambio, exigen que los fundamentos de determinación procedan por un móvil racional interno cual reconoce y liga la acción a la representación de la ley. Es la coacción de la moralidad. En palabras del filósofo alemán *“la ética enseña sólo que, aun cuando se suprimiera el móvil que la legislación jurídica une con aquel deber, es decir, la coacción externa, la sola idea del deber basta como móvil”* (Kant, 1797: 117).

En la ética, uno se encuentra con la teoría de la virtud en Kant. A diferencia de Aristóteles, el alemán pensaba que las virtudes no pueden venir de un hábito, más bien se trata de una intención moral interna que se opone a las inclinaciones que se apartan del deber, por ello, la virtud requiere, en primer lugar, dominio de sí mismo. Para entender esto, se debe recordar el principio de agencia racional: ningún principio moral se funda en el sentimiento, sino en su decisión racional. Se insiste en la lúcida interpretación de Taylor: *“en cierto sentido cabría formular el principio fundamental que sostiene la teoría ética de Kant más o menos así: vivid de acuerdo con lo que en realidad sois: a saber, agentes racionales”* (Taylor; 1989: 385). Es decir, en la teoría de la virtud se refleja la visión plena del hombre kantiano sometido a la voluntad - en todas sus facultades e inclinaciones - al poder de la razón.

Desde este punto de vista ¿es posible la amistad en este hombre dominado exclusivamente por la razón? Kant no solamente cree que sí, sino que dedica las conclusiones de la doctrina

elemental – en una de sus mayores obras, en la *Metafísica de las Costumbres* - al vínculo de amistad.

Kant denominó con el título de “la unión íntima del amor y el respeto en la amistad” esa sección. Comienza definiendo la amistad, considerada en su perfección, como “*la unión entre dos personas a través del mismo amor y respeto recíprocos*” (Kant, 1797: 344). En el alemán, la amistad no podía más que residir en un principio de interioridad. Sin embargo, él está lejos de pensar en la fundación de una unidad moral que une a dos almas en una, como en Montaigne. El *yo* ya se había desvinculado lo suficiente para volverlo a unir.

En pocas líneas, Kant trata de situar su teoría de la amistad en tres movimientos. Primero, él consideraba que la amistad era un “*ideal de comunicación y participación en el bien*” (1777: 344) para cada uno de los que participa en este tipo de relaciones; es decir, podía ser conveniente ver la amistad como un principio de orden moral. De hecho, al considerar que la unión de amistad producía una voluntad moralmente buena y si bien, no proporcionaba una felicidad total para la vida, el reconocimiento a la intención de ambos amigos y la dignidad que provocaba, la convertían en un deber a buscar. O en otras palabras, si la amistad era solamente un ideal, su necesidad práctica la convertía en un deber a perseguir para la razón.

En Kant el segundo movimiento podría denominar el de la duda. Si la amistad tenía una intención doble - de dos personas que se deseaban un bien mutuo - ¿en qué se fundaba el descubrimiento de la intención del otro y la igualdad de elementos del mismo deber? Dicho de otro modo, ¿cómo se podía afirmar a quién le doy mi amistad, era recíproco en su intención? En palabras de Kant “*¿Cómo es posible descubrir qué relación guarda en la misma persona el sentimiento que procede de un deber con que procede del otro y si, cuando una persona es más ardiente en el amor no pierde algo en el respeto del otro precisamente por eso, de modo que el amor y el aprecio recíprocos difícilmente se llevarían a la proporción justa del equilibrio desde el punto de vista subjetivo, proporción que, sin embargo, es necesaria para la amistad?*” (Kant 1797; 345).

Y aquí se funda el tercer movimiento del autor alemán, en el cual se presenta toda la novedad para esta historia conceptual. La amistad se basaría en dos principios, el primero es el fundamento del amor, que implica atracción y el segundo es el respeto, cual implica repulsión o exige “una distancia conveniente”.

Esta imagen de la distancia, sólo era posible pensarla desde un agente racional constituido y desde ahí reflexionar en un principio de ruptura “*con los valores de proximidad, de presencia, de reunificación y de familiaridad comunitaria que dominan la cultura tradicional de la amistad*” (Derrida, 1994: 285)

Para Kant, la expresión “*mis queridos amigos, no hay ningún amigo*”, traducía la vivencia que el amor de atracción nunca era total y que todos los hombres en su amistad guardaban una distancia (“*una limitación de confianza*”), que permitía que las diferencias se mantuvieran en su sitio. Para él, era evidente que el amigo debía hacer ver las faltas a su compañero, mas el límite era perder el respeto y adentrarse en terrenos que no le correspondían. El otro, no era solamente un compañero, también podía llegar a ser una carga: “*¡Cómo no vamos a desear un amigo en la necesidad! Sin embargo, también es una carga sentirse encadenado al destino de los otros y agobiado por la necesidad ajena*” (Kant 1797: 346).

En este sentido, el ideal de amistad aparecía en ese momento sólo como una forma estética, en cambio la amistad moral se definía como “*la confianza total entre dos personas que se comunican recíprocamente sus juicios y sentimientos íntimos, en la medida en que puede coexistir con el respeto recíproco*” (Kant 1797: 346). Según Derrida, “*la amistad en Kant no es suave, y si llegase a serlo nos pondría en guardia contra ello*” (1994: 285).

Significativo es decir que Kant jugaba con un doble trasfondo. Por un lado, debía reconocer que en la medida que la sociedad se despersonalizaba, la amistad poseía un valor – se disfruta de una libertad que se carecía entre la muchedumbre, en la que normalmente se tenía uno que limitar-. Quizás él fue uno de los primeros que vio y advirtió toda la preocupación comunitaria por los vínculos, después del despliegue de la subjetividad. Pero a la vez fue receloso de todo principio de atracción que rompiera el principio de autonomía, incluso desaloja la idea de afecto, “*en cualquier caso el amor de amistad no puede ser un afecto: porque éste es ciego en la elección y se desvanece más tarde*” (Kant, 1797: 347).

Por último, no dejó de visualizar un principio de amistad fraternal para todos los hombres, “*el amigo de los hombres*”. Si bien, no puede tener “*ni la pureza ni perfección exigida*”, puede visualizarse como un principio de felicidad para todos actuando como hermanos de un mismo padre<sup>36</sup>. Rememorando el sentido de integración universal de la paz perpetua,

---

<sup>36</sup> Derrida ha interpretado esta figura del “amigo de los hombres” como la permanencia del principio de fraternización que ha perseguido a la amistad desde sus inicios aristotélicos. Como explica el francés, Kant:

esta imagen del amigo de los hombres acerca a Cicerón con Kant, mas ya no es la república, sino toda la humanidad la que está en juego.

La reflexión de Kant podía dar cuenta de un principio de sociabilidad que transcurrió entre el siglo XVI y XVIII que según Ariès declinó a favor de la familia a principios del XIX. Este espacio de sociabilidad fue el que conquistó la burguesía en los países continentales, y fue el origen de los espacios donde transcurrieron las “nuevas” amistades.

Por un lado, está el nacimiento de las logias masónicas, basados en los principios que Montaigne propugnaba para la amistad, igualdad y libre adhesión. Para Maurice Ayamard la multiplicación de las logias masónicas marcó la aparición de una nueva forma de asociación y una ruptura con un “*ámbito de solidaridades seculares e inalterables – la familia, la demarcación, la corporación y el estamento*” (1985: 82).

Los clubes en Inglaterra – o las casas de refrigerio – y los cafés en París, nacieron también como espacios de amistad. “*El club de los hombres fue la primera institución creada específicamente para el habla privada*” según Sennett (1977: 195). Todos estos lugares que construían espacios de intimidad e igualdad, tenían un marcado acento masculino discriminando todo ingreso a la mujer.

Por otro lado, está el desarrollo de la escuela y del ejército. Estos espacios de socialización cambiaron fuertemente el sentido de la amistad para la juventud. Ahora la individuación se desarrollaba en espacios especializados y restringidos, sometidos a prácticas de socialización estandarizadas. Eso trajo como consecuencia no deseada crear un espacio y tiempo para la juventud (a cierta élite en todo caso). Estos lugares de socialización posibilitaron el aumento de redes y la oportunidad de construir amistades. De hecho, en poco tiempo, se podría apreciar en estas nuevas asociaciones lugares ideales para fortalecer la trayectoria y la distinción de los jóvenes.<sup>37</sup>

---

“*se representa aquí a todos los hombres como hermanos sometidos a un padre universal que quiere la felicidad para todos... (y más adelante) habría podido diversificar los ejemplos para designar un lazo de parentesco ¿Por qué no ha dicho el primo, por ejemplo, el tío, el cuñado, la suegra, o la tía, o la madre? Juguemos limpio: ¿por qué no ha dicho la hermana? El esquema antropológico de la familia asegura aquí el servicio. Es el deseo de una familia*” (Derrida, 1994: 293) Para Derrida este sentido de fraternización será el principio de legitimación que dará el Siglo XVIII y XIX a la idea de la nación como familia, “*en su compenetración universal que se refleja en las palabras de Víctor Hugo: “será más que nación, será civilización; será mejor que civilización, será familia”*” (Ídem)

<sup>37</sup> “*Con fecha de 7 de octubre de 1705, de un senador de Bolonia, Vincenzo Ferdinando Ranuzzi Cospi, a su hijo, Marco Antonio, al que ha matriculado en el colegio de Parma: “pensad que si en ese colegio hacéis*

Ahora bien, según cierta historiografía francesa, a finales del siglo XVIII, la conquista de la intimidad que se realizó durante los siglos XVI y XVII – y que aumentó la importancia de la amistad con los nuevos espacios de sociabilidad - declinó en provecho de la familia. Para ello se tuvo que cambiar el sentido instrumental y económico de la familia, hacia un sentido de refugio “donde uno escapa a las miradas del mundo exterior”, es decir, como un nuevo espacio de intimidad (Ariés, 1983: 14)<sup>38</sup>.

Es curioso que esta tradición no lograra correlacionar el desarrollo del auge de la familia del siglo XVIII, con el incremento de los nacionalismos que se comenzaron a forjar desde aquella época. Si se sigue la problemática de la diferenciación y el crecimiento de la individualidad, se puede concluir tal como lo hace Taylor, en que el desgaste de las tradiciones y comunidades locales necesitó de una nueva base de cohesión entre los individuos, el que a partir del movimiento romántico se llamará nación (Taylor; 1989: 395).

Se debe señalar que en el siglo XVIII, tanto el movimiento romántico como las teorías liberales escocesas, modificarían la teoría aristotélica de la amistad (y la virtud cristiana del amor al prójimo), en virtud rebautizada de la fraternidad (MacIntyre; 1984: 292). En este sentido, el lema de la revolución francesa adquiere sentido dimensionando las raíces de cohesión que implica el nuevo estatuto de la nación.

Desde Montaigne a Kant se tienen las respuestas más abundantes de la filosofía para la conceptualización de la amistad, cuales trataban de enfrentar los problemas propios de su tiempo. Ahora, se debe ingresar al siglo XIX y XX tomando en consideración qué significado para la reflexión social el hecho que las conductas privatizadas aumentarán, así como también, el aumento exponencial de las “masas anónimas”. Los teóricos de la sociedad también tuvieron que tratar de especificar qué cambios y qué significados tienen los amigos en la sociedad contemporánea.

---

*amistades con compañeros que saldrán de allí en la misma época que vos, si Dios os da la larga vida que os deseo...que saldrán de allí, digo prelados, cardenales, embajadores, generales de ejercito, y hombres de tanta importancia que, gracias a la amistad que halláis podido hacer con ellos, podrán ser la fortuna de la casa en que Dios os hizo nacer”*” (Aymard, 1985: 88)

<sup>38</sup> Desde aquí se puede entender la idea que la familia, tal como se conoce hoy, es una invención moderna. Aymard sostuvo la misma tesis que Ariès, “a partir del siglo XVII en Inglaterra y del XVIII en Francia y en el resto de Europa, esos mismos hombres adultos se esfuerzan precisamente en organizar, codificar e institucionalizar esa sociabilidad, en hacerla agradable y sosegadora: en un ámbito que les permita sentirse en igualdad con otros hombres. *Optan por la convivencia familiar.* (Aymard, 1985: 92)

### 3. ¿Somos amigos o no somos amigos?

Desde el siglo XIX hasta hoy, la teoría de la amistad recorre dos caminos bastante diferentes. Por un lado, el de los que creen que el desarrollo de la modernidad y la sobrevaloración de la lógica del individuo privatizado da como resultado el fin de la amistad; y por el otro, el de quienes piensan que el despliegue de la individualización daría una afirmación de las relaciones de amistad por ser relaciones paradigmáticas de la construcción de identidad en contextos de pérdida de referentes colectivos.

Dos posturas que parten de distintas interpretaciones. Algunas desarrollarán una versión de la privatización de la vida social, producto de los cambios de la vida urbana y donde finalmente la lógica del mercado destruye las relaciones humanas. Las otras afirmarán que la construcción de la identidad en la modernidad parte de relaciones más individualizadas y voluntarias, cuyo icono son los vínculos de amistad. Se intentará sintetizar ambas posturas.

*Oh amigos, ya no hay más amigos*

En cierta medida, las figuras del “fin de la amistad” surgen dentro de un contexto más amplio: la imagen del fin de la comunidad. Probablemente, la distinción entre sociedad y comunidad que Tönnies afirmaba en 1887, y el diagnóstico del reemplazo de las relaciones comunitarias (caracterizadas por el afecto y la cercanía), por las relaciones de sociedad (basadas en la diferenciación y la impersonalidad) proporcionaba un buen diagnóstico para cierto sentido común construido a finales del siglo XIX. Al colocar la amistad dentro de las relaciones comunitarias, Tönnies daba pie para establecer que el desarrollo del vínculo societario conduciría a una disminución de este mismo.

También Simmel, al proporcionar una imagen de la ciudad moderna basada en la indolencia y en la reserva, en *“la cual a menudo ni siquiera conocemos de vista a vecinos de años”* (1903: 301), ayudó a fortalecer esta imagen. En la ciudad se pierde el sentido del “cuidado para el otro”<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Pahl Ray en su libro sobre la amistad señala a Simmel como uno de los primeros en afirmar que: a) el hombre moderno es incapaz de mantener una amistad en el sentido antiguo, dado que tiene demasiado que ocultar (2000: 55) y b) que la forma moderna de sentir tiende más acusadamente hacia amistades diferenciadas, que cubren sólo un aspecto de la personalidad sin intervenir en los demás (2000:97). Lamentablemente no se ha podido encontrar la referencia exacta de la cita, pero es un indicio de las aproximaciones de Simmel al tema.

Según Allan Silver (1990:1475), ciertas teorías sociológicas de raigambre marxista, así como de origen conservador, veían en los efectos del mercado y en la instauración de la burocracia, una implosión de las relaciones vinculantes en la sociedad capitalista. Para esas visiones, la modernidad disminuía los recursos culturales de las relaciones personales.

Odd Ramsøy, en 1968, en la primera enciclopedia de las ciencias sociales, mostraba la interpretación general llevada hasta ese momento: en una sociedad muy diferenciada, con un alto grado de movilidad y de interés por la actuación específica, no se puede sostener relaciones íntimas duraderas e importantes más allá de la familia.

Quizás, Zygmunt Bauman ha sido quién el que mayor representa esta línea en el último tiempo. En 1999 expresaba: “*en algún momento, la amistad y la solidaridad, que eran antes de los principios materiales de construcción comunitaria, se volvieron más frágiles, muy ruinosas o muy débiles*” (Bauman, 1999: 23). Para el diagnóstico del sociólogo hay un descenso en la temperatura de todas las relaciones humanas.

Bauman lo fundamenta en una tesis sobre la libertad: en la medida que ha aumentado la libertad personal se ha desarrollado un descenso en la libertad colectiva, o dicho de otra forma, el aumento de la individualización tiene como contracara la corrosión y la desintegración de la ciudadanía (Bauman, 2000: 37). Por ende, la forma de individualidad disponible en la sociedad moderna tardía y posmoderna – “la individualidad privatizada” – significa en esencia no libertad.

Reflexionando sobre la amistad, a partir de la novela de Milan Kundera “*La identidad*”, Bauman declara: “*la amistad de estilo antiguo, “uno para todos y todos para uno”, ha sido expulsado del reino de lo posible”. No es de extrañar que la gente se haya vuelto más fría*” (1999: 63). En esa misma línea, la sociabilidad aparece desde la metáfora de la fluidez, de lo gasificado, sin propiedad o corporalidad posible donde anclar, y en general, “*nuestro deseo de asociación tiende a liberarse en explosiones aisladas...y de corta vida, como todas las explosiones*” (1999: 10).

El relato de Bauman para el final del siglo XX e inicios del XXI versa sobre una modernidad líquida, fluida, frágil y transitoria. Si a principios de época se tenía una modernidad sólida, donde las instituciones políticas y económicas imponían marcos de regulación duraderos y confiables, permitiendo una red de vínculos confiables (2003: 121),

ahora se vive dentro de un marco de racionalidad donde priman los “abrigos livianos” y se condenan “las corazas de acero”, donde se oprimen los vínculos duraderos y se levantan sospechas a los vínculos para toda la vida.

Dentro de esta imagen del debilitamiento del vínculo, la amistad pasa a ser considerada exclusivamente como un vínculo insigne de la comunidad. La sociedad moderna y la ciudad – a partir de los mecanismos de mercado – debilitan el espacio comunitario y por ende la amistad. Al contrario de lo que sucedía con Montaigne, la amistad se asocia al sentido de la familiaridad. La amistad se imagina – ya que está perdida – como un vínculo fuerte y constante – “*todos para uno y uno para todos*”.

Mucho de lo que trata de fundamentar Bauman está basado en la obra de Richard Sennett, especialmente en el trabajo del inglés “*El declive del hombre público*” (1977). Una de las tesis presentada en aquella obra se refiere a que el incremento del contacto íntimo disminuye la sociabilidad con extraños. Lo que se ha perdido en el desarrollo de la modernidad es el privilegio de la conducta pública, aquella “*acción a distancia del yo, de su historia inmediata, de sus circunstancias y necesidades...la experimentación de la diversidad*” (Sennett, 1977: 202).

Para este sociólogo los traumas del capitalismo del siglo XIX llevaron a la gente, por lo menos a los que tenían medios, a intentar protegerse del orden socio-económico, a través del levantamiento de barreras con el mundo exterior, especialmente desde la familia y los amigos. Un capitalismo desbocado implicaba resguardarse frente a la sociedad, lo que le impuso un afán de convivir sólo desde la esfera privada, “*hemos tratado de transformar en un fin en sí mismo el hecho de estar en la intimidad, sólo con nosotros mismos o con la familia y los amigos íntimos*” (1977: 21).

Es muy importante reconocer en Sennett, la singularidad de cada espacio de acción. Mientras que la vida privada abarca el espacio de familia y de los amigos, la “res pública” considerada aquella en la cual se desarrollan los vínculos de asociación y compromiso entre personas que no se conocen – entre desconocidos –. Se trataría del vínculo de la multitud, del pueblo, de la “política”. La profundización de la vida privada, el nacimiento de la intimidad es, para este sociólogo inglés, una forma de responder a una esfera pública que se le desconoce y se le teme.

En la actualidad, según este autor, todo gira a través de un narcisismo exacerbado y una comunidad local que destruye, más que construir sociedad. Para Sennet, este punto es muy importante, ya que la constitución de las comunidades residenciales cerradas ha forjado nuevos ghettos, donde la única preocupación es la purificación de aquellos que nos son como el grupo, creyendo que la proximidad de las personas – el calor de la comunidad – será el bien máspreciado por consolidar. De acuerdo a Sennet este estilo de vida sólo es signo de incivilidad, el hecho de cargar a los demás con uno mismo, y creando una sociabilidad reducida a los espacios cerrados.

El arte de vivir en la ciudad - la civilidad – es la *“actividad que protege a la gente entre sí y, sin embargo les permite disfrutar la compañía de los demás”* (Sennet: 1977: 597), es decir, se trata de la reducción de la intimidad, para enfatizar el sentido del descubrimiento de participar en asuntos colectivos.

Al igual como se vio en Bauman, en Sennet, la amistad pertenece a aquellas relaciones de intimidad exarcebada, junto con la familia, que deterioran el sentido público. La tesis del deterioro de la sociabilidad a partir del afinamiento de las comunidades clausuradas, comparte el mismo espíritu, el diagnóstico de una modernidad que reduce los encuentros con los otros.

### *Seamos amigos, seamos hermanos*

Para encontrar el sentido de la amistad como vínculo estrella de la modernidad, según Allan Silver, se debería retroceder en el tiempo con el fin de visualizar la interpretación que tuvo el liberalismo clásico, especialmente la escuela escocesa, en el entendimiento de la instauración de la sociedad comercial del siglo XVIII y XIX. Fundamentalmente, en la obra de Adam Smith, la teoría de los sentimientos morales se encuentra el rol que juega la amistad en la modernidad primera o temprana.

Según Silver, Smith vio que la amistad en la sociedad comercial se convertía en un forma superior de vínculo, porque se afirmaba en la voluntariedad, en una simpatía natural y libre de las sujeciones de la necesidad. *“Es superior también, argumentaba Smith, porque no era exclusivista, como el parentesco ficticio y clientelar – típicas formas de solidad personal precomerciales – sino que reflejaba un nuevo universalismo en la sociedad civil, como hacía el mercado en la economía”* (Silver, Allan, 1990: 1481).

Es importante mostrar en este sentido, que Smith no creía que el intercambio de mercado dominaba y explicaba las relaciones personales. Lo relevante, en estas últimas, era la simpatía, mecanismo universal que daba cuenta de sociedades individualizadas, donde la creación y coordinación de acciones morales no estaban gobernadas por príncipes, clérigos o terratenientes. Además, daba cuenta de una sociedad civil libre de relaciones hostiles o sospechosas para los otros. La amistad, en Smith, llegaba a ser simultáneamente una virtud privada y un bien público.

En este sentido, Smith podía combinar un tipo de virtud que asegurara los vínculos del mundo privado con los factores de confianza. El padre de la teoría económica podía observar a la vez, mecanismos de integración que se realizaban en la esfera privada, pero que servían de apoyo a la constitución de relaciones de mercado, sin considerar que unas atentaban contra otras.

Pero no hay que remontarse tan lejos para encontrar una valorización tal de los vínculos de amistad. Llegando a la modernidad reflexiva, tardía o segunda modernidad, Anthony Giddens visualiza espacios para la amistad de igual o de mayor importancia.

Para este sociólogo británico, los procesos de modernidad tienen dos polos de tensión que se relacionan dialécticamente: por un lado las transformaciones de la identidad y por el otro, diversos procesos sistémicos. Entre estos últimos se encuentra la separación entre el espacio y el tiempo, el desencaje de los sistemas expertos y su reflexividad intrínseca; fenómenos que se dan en un contexto de mundialización – experiencias universales que afectan a todas las localidades – y en procesos de extremo dinamismo que tiende a crear la imagen de un mundo desbocado.

Lo importante referente al concepto de la amistad, se da en los procesos de construcción de identidad, lo que son afectados por los procesos de mundialización. La identidad del *yo*, según Giddens, constituye una trayectoria a través de diferentes marcos institucionales a lo largo de lo se denomina “el ciclo de vida”. Cada uno vive una biografía reflejamente organizada en función de los flujos de información social y psicológica de los posibles modos de vidas.

Ahora bien, el argumento de Giddens, a grandes líneas, es que las “relaciones personales modernas” tienen oportunidades de intimidad y de “expresión del yo”, inauditas en comparación a las épocas en que primaban estructuras de socialización con marcos

tradicionales. Para el sociólogo inglés hoy se vive una modernidad “postradicional”, en que la pregunta ¿cómo he de vivir?, se efectúa cada vez más a pulso, cotidianamente, tomando decisiones sobre la vestimenta, las comidas, los gustos de cada día, sin pautas culturales tradicionales que enmarquen la acción de los individuos.

Si la tradición o los hábitos establecidos ordenan la vida dentro de canales relativamente impuestos, en la modernidad tardía, la clave es la elección: la oportunidad y la accesibilidad de escoger estilos de vidas diversos. Y esto conlleva el aumento de la reflexividad – propio del orden de la modernidad en su conjunto - de parte de los individuos, como dice Giddens *“la reflexividad de la modernidad alcanza al corazón del yo...en el contexto de un orden postradicional, el yo se convierte en un proyecto reflejo”* (Giddens, 1991: 49)

Pero el desarrollo de la modernidad también procura aumento de riesgo e inseguridad: *“podría decirse que la modernidad quiebra el marco protector de la pequeña comunidad y de la tradición, sustituyéndolas por organizaciones más amplias e impersonales. El individuo se siente despojado y solo en un mundo donde carece de los apoyos psicológicos y del sentimiento de seguridad que le procuraban otros ambientes más tradicionales”* (Giddens, 1991: 50). Esto no quita el hecho de que los individuos desde su nacimiento, desarrollen mecanismos de “seguridad ontológica” y confianza básica (Giddens, 1991:54-55).

Es decir, en este escenario – de sociedades más abiertas e inestables -, la construcción de la identidad tiene tanto nuevas oportunidades, como riesgos. Por un lado, las relaciones interpersonales se vuelven más “movedizas” e inestables, por ejemplo, el matrimonio y las relaciones sexuales, por el otro lado, el proceso de construcción del yo tiene un marco más amplio de oportunidades para escoger sus estilos de vida.

Un punto clave en Giddens, es el hecho que las relaciones personales en la modernidad, han sufrido una transformación en la intimidad, o mejor dicho, las relaciones personales en un orden postradicional se basan en un tipo de vínculos donde la intimidad es colocada en el centro. Para caracterizar este tipo de vínculos, Giddens habla de relaciones puras: *“se refiere a una situación en la que una relación social se establece por iniciativa propia, asumiendo lo que se puede derivar para cada persona, de una asociación sostenida con otra y que se prosigue sólo en la medida en que se juzga por ambas partes que ésta asociación produce la suficiente satisfacción para cada individuo”* (Giddens, 1992: 60).

Las consecuencias de esta noción son variadas. Una de las más importantes es aquella que ubica en el centro un tipo de relaciones que ya no se basan en órdenes coercitivos u obligatorios, sino que dependen del estado de la relación misma. Esto significa introducir la posibilidad de quiebre y conflicto y que *“las expectativas de intimidad constituyen quizá el lazo más estrecho entre el proyecto reflejo del yo y la relación pura”* (Giddens, 1991: 122) El punto central aquí es que en la relación pura no hay soportes externos, el único fundamento es la confianza en los lazos mutuos y fiarse de la capacidad de éstos para resistir a los futuros traumas, *“en la relación pura la confianza no se da ni puede darse por supuesta”* (Giddens, 1991: 124).

En ese escenario, la amistad aparece como prototipo de la relación pura. Para Giddens, *“Un amigo se define específicamente como alguien con quien se mantiene una relación no motivada más que por las recompensas de la propia relación. Esta es la distinción entre amigos y parientes, sólo se es amigo de alguien en la medida en que la reciprocidad de los sentimientos de proximidad se mantiene por sí misma”* (Giddens, 1991:17) Por lo tanto, se puede deducir que la amistad sólo se realiza en la medida que se valore la relación.

Hay que enfatizar el punto que Giddens coloca en el centro de las relaciones interpersonales, el vínculo de la amistad, debido precisamente a que él asocia la amistad con la expresión del *yo*, el estilo de vida y el despliegue de la intimidad. En la amistad yo me represento en los otros y a través de los otros. No hay una determinación tradicional que produzca una determinación coercitiva en la relación de amistad. En este sentido, la relación pura – y en su paradigma la relación entre amigos – es la quintaesencia de un vínculo en el cual no hay ninguna seguridad ontológica o social que asegure su continuidad en el tiempo.

Hay que aclarar tres puntos respecto a esta imagen de la amistad. Primero, Giddens cree que la amistad antigua es totalmente diferente de la moderna, ya que en los compañeros de amistad se eligen entre diversas posibilidades, y ponen en el centro la búsqueda de intimidad. Segundo, que la existencia del individuo no es asunto moderno sino también antiguo, sólo que en la modernidad tardía las relaciones se desarrollan en contextos postradicionales donde se tienen más oportunidades de escoger el estilo de vida. Esto significa que la amistad se coloca como una forma de construcción de estilo, yo elijo con quién y cómo llevo a cabo mis amistades. Y tercero, que las relaciones sexuales razonablemente duraderas, especialmente el matrimonio, tienden acercarse cada vez más a

una relación pura, y por ende, la amistad pasa a ser un modelo para relaciones que mantenían más apego a la tradición y a la autoridad.

Por último, para Giddens estas transformaciones de la intimidad involucran una democratización de la vida diaria que debería ser seguido por políticas de la vida cotidiana que acompañen los procesos de construcción de identidad.

Muchas de las reflexiones que Giddens ha levantado han sido compartidas por otro sociólogo, esta vez de procedencia alemana, Ulrich Beck.

Beck comparte mucho de los análisis de Giddens. Se vive en un mundo desbocado en el cual la importancia de una vida propia depende entre otras cosas, de una sociedad altamente diferenciada, el desarrollo de una vida destradicionalizada y donde la biografía normal se convierte en una biografía electiva o biografía “hágalo usted mismo”. En este escenario, *“Las instituciones cardinales de la sociedad moderna están orientadas al individuo y no al grupo”* (Beck, 2001: 30).

Pero Beck coloca ciertos elementos más sofisticados al análisis. Retoma las tesis de Durkheim, Simmel y de Elías sobre la individualización, en un entorno donde primaba cierta idea de privatización – algunas veces entendida como la idea neoliberal del individuo – y desarrollar el sentido de individualismo institucionalizado o que depende totalmente de las instituciones. La tesis de Beck es que la individualización es un producto de una socialización compleja, contingente y de alto nivel, *“Su explicación se sostiene en que es una característica estructural de una sociedad altamente diferenciada y no pone en peligro su integración sino que más bien la hace posible”* (Beck, 2001: 28).

Beck define la individualización, en términos simples, como el proceso de *“desincrustar sin reincrustar”* (Beck, 2001:30), donde se desintegran formas sociales anteriores y los sujetos se enfrentan a nuevas exigencias y controles, altamente globalizados, *“el tipo de sociedad individualizada nos habla de la necesidad de buscar soluciones biográficas a contradicciones sistémicas”* (Beck, 2001:31).

Si bien, para Beck, esta es sólo una tendencia global, cada vez más gente se ve exigida a llevar una vida propia. Lo que resulta más novedoso de acuerdo a la mirada de Beck, es que este fenómeno empieza a verse también desde su ambivalencia: la gente está condenada a individualizarse. Lo anterior implica que los problemas sociales empiezan a convertirse en

sentimientos de culpabilidad y ansiedad, y a la vez, el fracaso se convierte en algo personal. Por eso, la individualización no necesariamente conlleva a la autonomía ni hacia la anomia, sino a formas múltiples.

Desde este punto de vista, habría tres consecuencias en la relación entre amistad e individualización.

Primero, la individualización fomenta la formación vínculos sociales centrados en la vida personal, especialmente en aquellos que se reconozcan en términos de intimidad. Con esto, la amistad empieza a formar parte de un ideal de orden individualizado – entendido como situación de intimidad ideal: “*un horizonte normativo de expectativas de individuación recíproca*” (Beck, 2001: 32).

Segundo, la cultura de la individualización hace hincapié en la necesidad de reconocer el papel del otro en la formación de la identidad. Al contrario de una perspectiva de la privatización, la individualización es el reconocimiento de que el *yo* es imposible de construir sin otro que sostenga la identidad. Con ello, la amistad pasa a ser considerada como el punto de intersección en donde el encuentro con el otro y la construcción del individuo se entrelazan, “*pensar en uno mismo y vivir con los demás, algo considerado en otros tiempos como una contradicción en los términos, se revela hoy como una conexión íntima*” (Beck, 2001:80).

Por último, Beck, al igual que Giddens, piensa que esto tiene consecuencias inmediatas para la política. Por un lado, ve que la democracia es desafiada por un principio de democratización cultural donde cada individuo puede sentirse parte de un colectivo afirmando su propia individualidad. Luego, los problemas y conflictos entre sujeto y sociedad, deben ahora a empezar a verse desde los individuos, y además, a medida que se desarrolla la sociedad moderna, cada vez es más cuestionable afirmar que existen unidades colectivas de significado y acción. Es por esto, que una política de amistad se visualiza en la creación del orden a partir del individuo, a la inversa de lo que sucedía en la antigüedad, donde la amistad aseguraba el orden a partir de un eje exterior a todos los hombres.

Lo que se pretende demostrar es que tanto Giddens como Beck, han instalado una imagen histórica de la sociedad cada vez más individualizada, donde se tiende a ver las relaciones que privilegian esferas de intimidad personal, las figuras paradigmáticas del despliegue del

yo. Y en este sentido, se corresponderían a la visión de Smith donde los vínculos de simpatía aseguran los mecanismos liberales de una sociedad comercial.

A modo de síntesis, en este capítulo se ha avanzado a través de tres grandes pasos para explicar cómo cambió el discurso sobre la amistad desde el orden hacia la intimidad:

- i. Primero, se vio como en el siglo XIV y XV, en respuesta a una socialización basada en los linajes y en concordancia con cambios culturales y sistémicos, se puso en el centro la idea de interioridad, y el valor de los “amigos íntimos”. Montaigne fue la figura paradigmática en realzar el vínculo de la amistad frente a la familia. Desde ahí se recorrieron las diversas explicaciones sobre el sentido de la individualidad que explican esta nueva orientación.
- ii. Luego, se pudo observar la teoría sobre la atracción y el respeto en Kant, donde predominaba la figura de un sujeto desvinculado que tiene la posibilidad de encontrar vínculos de amistad - con el fin de cumplir un deber ético - pero siempre guardando la autonomía frente a los otros. Además se acompaña el proceso de los nuevos espacios de sociabilidad y el nuevo enfoque para la familia.
- iii. Por último, se describieron dos tendencias en la comprensión entre modernidad y amistad. Por un lado, estaban aquellos que promulgaban el “fin de la amistad” por el aumento de la privatización, y por el otro, los que colocaban a este vínculo como figura paradigmática de una modernidad que pone en el centro de sus instituciones las relaciones de identidad individual.

A partir de este último punto, se debe pasar a considerar una pregunta diferente. Al parecer, si se sigue una interpretación u otra, aparece una doble ausencia. En el caso de las teorías que observan la declinación de la amistad, uno se queda sin amigos. Pero si uno sigue a fondo las teorías de la individualización, también uno va encontrarse con otra desaparición: como ha enfatizado Chantal Mouffe (2005), la visión de Giddens y de Beck presupone una sociedad sin antagonismos ¿acaso una radicalización de la teoría de la amistad presupone que los antagonismos radicales desaparezcan de la sociedad?

Sin embargo, para acercarse a la segunda ausencia se necesita entender otro campo de la teoría del orden social, cual no pone el ojo tanto en la cohesión de los elementos discordantes sino en el conflicto inscrito en toda construcción social. Y eso implica

referirse no tanto a los amigos sino a los enemigos. Pero, ¿hay una lejanía insuperable entre amistad y enemistad? ¿Acaso hablar de amistad presupone optar por una tradición que desconoce el enemigo? O en términos más simples ¿qué tienen que ver los enemigos con los amigos? En el capítulo tercero, el conflicto aparece en toda su integridad.

### **Capítulo III**

#### **La amistad desde la distinción**

*Los enemigos son una constelación obligada, en cierto modo necesaria, para quien busca el triunfo político. Nada enseña más que la escalera de los enemigos. El que quiere subir, sube por ella dejando atrás riñas y rivales, aprende ahí lo necesario. Para los políticos verdaderos, la dificultad y el placer de vencer van de la mano: no saltan nunca por sobre la batalla de cada día, saltan hacia ella. Luchan cada pulgada como si ella fijara el destino de la causa, como si cada choque definiera la guerra. La guerra es permanente, pero se cumple la batalla de cada día. Los políticos de alcance dicen tener causas colectivas, librar la guerra de muchos. En realidad, a la hora del fragor de la batalla, la causa es cada quien, cada batalla gana o pierde la guerra de cada uno*

**Héctor Aguilar Camín (La conspiración de la fortuna, 2005: 157)**

## 1. Dios está de parte de los amigos

En los dos capítulos anteriores, se ha descrito el concepto de amistad desde una idea de orden hacia otra de intimidad. Pero en ambos capítulos se ha dejado una pregunta sin realizar: ¿quiénes no son los amigos? Algunos creen que son los que se alejan del círculo primario, los conocidos, otros piensan que son los desconocidos o extraños, y finalmente algunos dicen que son los enemigos<sup>40</sup>.

En los tres casos, se podría sospechar que esto ya no corresponde a una teoría de la amistad, sino que más bien a lo que se conoce como teoría del capital social o a una sociología de los vínculos impersonales o a una antropología del enemigo. Sin embargo, mostrar que estos conceptos – el conocido, el desconocido y el enemigo – están mutuamente referidos al amigo es uno de los desafíos de este trabajo.

Como se vio al final del capítulo anterior, una de las ausencias que se resaltaba en aquellas teorías de la modernidad que enfatizaban la importancia de la amistad por la individualización, era el antagonismo, y específicamente, la desaparición del enemigo dentro de este ensalzamiento al individuo autónomo. ¿Puede desaparecer el enemigo de una sociedad, puede un estado democrático que afirma el derecho individual despojar de sentido a una constelación tan clásica para las tradiciones convencionales? En este capítulo, se toma la distinción amigo y enemigo precisamente por el desafío que incorpora la individualización al componente antagónico, y se intenta pensar, cómo se transforma la propia distinción cuando se piensa la amistad desde el orden y desde la intimidad.

Algunos dicen que la expresión latina *enimicus* –*inimicus*– sólo se procuraba para aquellos a los cuales se perdía el cariño en la esfera privada. Al parecer tanto en el griego como en el latín se distinguían palabras para el enemigo privado (*ἐχθρος* - *inimicus*) y para el público (*πολέμιος*– *hostis*), dejando para estos últimos las connotaciones del enfrentamiento bélico. Sin embargo, esta distinción puede parecer un poco extrapolada si connotamos a la antigüedad de un espacio de la vida privada tal como la entendemos en la actualidad. Habría que detenerse un poco en saber qué sentido tenía en contextos pre-modernos el

---

<sup>40</sup> También se podría haber declarado la distinción entre familiares y amigos como estructurante para poder distinguir a los amigos. Pero eso llevaría a un lugar que sólo puede ser profundizado en el capítulo siguiente, donde se coloque en el centro un concepto de amistad que procure distinguir a la familia y a los amigos, como a la vez explicar por qué pueden haber procesos en que los vínculos familiares se empiecen a desarrollar desde la amistad.

enemigo antes de enfatizar este corte tan preciso entre una diferenciación entre lo público y lo privado.

Se debe partir reconociendo que en la antigüedad había un principio de distinción bastante claro y consolidado del enemigo. Cualquiera que lea la Iliada o el Libro de los Salmos sabrá a qué se refiere esto. Como caso paradigmático, en la sociedad heroica de los griegos saber “*quienes son mis amigos y quienes son mis enemigos está tan claramente definido como quienes son mis parientes*” (MacIntyre, 1984: 157) y en épocas más tardías de aquella cultura, Esquilo decía “*Ruego que nunca la discordia, insaciable de males, brame en esta ciudad... ¡Que los ciudadanos sólo compartan, que sean amigos y estén unidos también por lo que odian!*” (Euménides 976-986, citado En: Innerarity, 2005:40)<sup>41</sup>.

Uno de los casos más elocuentes de la experiencia de la distinción entre los amigos y enemigos puede ejemplificarse en el pueblo hebreo, tal como se narra en el Antiguo Testamento. Como se sabe, este pueblo experimentó el tema del destierro en varias oportunidades y de forma bastante desgarradora. Producto de varias invasiones fue expulsado de su territorio y conformó una identidad a base de enfrentar a distintos enemigos. Por ello, no es de extrañar que en el Antiguo Testamento la referencia a los enemigos es continua y ocupa un lugar privilegiado para entender al “Dios de los ejércitos”.<sup>42</sup>

Pero la narración y la teología del enemigo no se basaron sólo en la experiencia traumática del exilio, sino también en ciertas fuentes que inspiraron a los autores de aquellos libros. Xavier Pikaza ha visto una fuerte influencia del pensamiento persa en un tipo de dualismo hebreo que configura el Antiguo Testamento, a partir de las conquistas de Ciro en el 540 a.c.

---

<sup>41</sup> O como decía Plutarco: “*Las meditaciones de un hombre de Estado me parece que deben referirse a la cuestión de los enemigos planteada en todos sus aspectos; y debe concederse un vivo interés a esta frase de Jenofonte: “que es propio de hombres sabios sacar provecho de sus enemigos”* (Plutarco, “cómo sacar provecho de los enemigos”, en obras morales y de costumbres, 7 vols., Gredos, Madrid, 1986 – 1995. Citado en Derrida, 1994: 67)

<sup>42</sup> A modo de referencia (anecdótica), según el buscador de referencias bíblicas de la “sociedad bíblica”, ([www.biblija.net](http://www.biblija.net)) la palabra “**enemigos**” en el Antiguo Testamento aparece **364** veces y 33 veces en el Nuevo Testamento, y “enemigo” 195 veces en el antiguo y 15 veces en el nuevo. En cambio, el término “amigos” aparece 129 veces en el Antiguo y 21 en el nuevo, y el término “amigo” aparece 125 en el antiguo y 25 en el nuevo. Como muestra Álvarez (1987:107) en el AT, especialmente en los salmos y en los libros sapienciales prevalece la atención por un lado hacia los falsos amigos (Ecle 14,55 “si consigues un amigo, ponlo a prueba; no confíes demasiado de él”) y por otro, con muchas más atención, hacia los enemigos.

Por un lado, en la religión irania del Zoroastrismo se desarrollaba un dualismo metafísico entre sus dioses: “*Ormuz, el dios perfecto y creador, amigo de los hombres; Arhiman, el Dios Perverso, poder de destrucción, principio de lo malo*” (Pikaza, 1992: 30).

Pero además, existían otras tres clases de dualismos de la religión persa –aparte del metafísico– que impactaron al pueblo hebreo. Primero, un dualismo temporal: había un tiempo que estaba determinado para las luchas entre las fuerzas buenas y malas, todo lo que existía sobre el mundo era referido a esa guerra. A partir de ahí se proyectó una historia de la salvación y la proyección sobre un futuro en que reinaría el Dios de la Amistad.

Segundo, un dualismo ético: los hombres participaban en una especie *de gran batalla moral*, donde se diferenciaba lo bueno y lo perverso, lo positivo y lo negativo, la luz y las tinieblas. La distinción permitía establecer de qué lado de la batalla estaba cada pueblo y cada grupo que compartía los valores de la bondad.

Por último, un dualismo espacial: en el Reino de Israel estaban los justos perseguidos y abatidos, imponentes y vencidos, buenos eran los pobres que padecían sobre el mundo, siendo fieles a la alianza; malos eran en cambio los imperios opresores, los pueblos que dominan y se imponen sobre el mundo. En este sentido y bajo estas influencias, “*la identidad nacional israelita viene a interpretarse como garantía de elección de Dios y de bondad moral sobre la tierra. Los enemigos de Israel serán por tanto adversarios y enemigos de lo bueno en el mundo*” (Pikaza, 1992: 28).

Estos cuatro tipos de dualismos se expresan para mostrar la capacidad de síntesis que podía tener el principio de diferenciación entre amigos y enemigos. No sólo servía como principio de identidad, también era una forma de diferenciar espacios (territorios), tiempos y posiciones dentro de las relaciones entre distintos órdenes sociales.

Se ha afirmado como explicación para este tipo de constelación que en los sistemas sociales arcaicos – tardíos – se desarrolló una experiencia primordial de diferenciación del tipo amigo – enemigo, familiar – desconocido, cercanía – lejanía, que servía de fuente de seguridad y certidumbre (Luhmann, 1981).

Esto último, según algunos autores, tenía como consecuencia formar fronteras de identidad, delimitadas y reconocibles, expulsando a todos los elementos extraños de la unidad del cuerpo. En palabras de Innerarity, “*la apelación a la familiaridad de un mundo común tiene*

*un efecto simplificador pero también incluye la amenaza implícita de expulsar a quién no acepte determinadas ofertas*” (2005: 38) En términos generales, Norbert Lechner (1984) afirmaba que este tipo de esquemas, específicamente la distinción amigo y enemigo, formaba parte de estadios pre-universalistas de conciencia.

También podría darse otra conjetura si se sigue el principio de amistad como orden, dando como solución la siguiente posibilidad: Mientras las teorías de la amistad justificaban los principios internos de creación del orden social y político, las imágenes del enemigo reforzaron el sentido de integración a través de elementos exteriores al colectivo.

Es decir, el sentido y la lógica del enemigo en algunos pueblos de la antigüedad fue un principio de reforzamiento de identidad colectiva, a través de diferenciar el espacio, el tiempo y la posición del grupo enfrentado. Algunas culturas tuvieron la capacidad de desarrollar principios de integración interna, los principios de amistad política, mientras otras sólo reafirmaron su identidad a través de la amenaza por parte del enemigo de quebrar los límites. En este último caso, la amistad por distinción reforzaba el hecho que el núcleo interno nunca deja de ser pensado frente a un otro que amenaza.

En el caso del reforzamiento de la semántica de la amistad, era mucho más importante definir quién era el amigo, quién pertenecía a la categoría del nosotros. Pero esto no implicaba que el extranjero, el esclavo, el otro que no se aceptaba, podía ser neutralizado, sometido, desterrado, exiliado o aniquilado. En Grecia eso estaba claro desde Almeón de Crotona hasta Aristóteles.

Por otro lado, en algunas culturas como la hebrea se trabajó mucho más el sentido colectivo del referente externo para justificar su principio de orden, lo que les permitía tener un diferencial del tiempo – un sentido histórico – mucho mayor que otras culturas. Y lo mismo que en el caso anterior, esto no desestimaba el hecho que en el pueblo hebreo también se tenía un principio de amistad basado en la correspondencia entre la ley divina y el sentido de integración a base del ritual y la sacralización de los espacios del templo<sup>43</sup>. En el caso

---

<sup>43</sup> Pero esto no proporcionaba un sentido de ciudadanía política dentro del orden social, sino sólo la defensa de un pacto entre amigos: la instauración de la amistad – la alianza – entre (primero) Abraham - (después) Moisés y Dios, cual se debía respetar si se deseaba mantener la amistad con el Dios amigo. Tanto el Dios del pacto como el Dios de los ejércitos mantienen su amistad a base del respeto del ritual y con el establecimiento de una jerarquía de procedimientos y posiciones dentro de la esfera religiosa.

Hebreo, la fidelidad del pueblo permitía que Yawhe siempre estuviera del lado de los amigos.

En todo caso, en los sistemas arcaicos antiguos no fue problema establecer un criterio de distinción entre la preocupación por un nosotros colectivo frente a un referente externo que reafirmara el principio del límite. El enemigo estaba siempre ahí, y en caso de invasión o en afán de conquista sólo cabía huir (para salvar la vida) o matar para ampliar el orden. La unidad del orden aseguraba que la propia delimitación del espacio del enemigo estuviera claramente afirmada.

Ahora bien, se ha pensado que la teoría del enemigo desde la antigüedad hasta la modernidad ha cambiado en todos sus términos. De hecho, según Luhmann, ya en la teoría de Aristóteles cambió la semántica del enemigo, *“los límites de la amistad y la enemistad estructuralmente trazados en las sociedades segmentarias, se vuelven borrosos, flexibles y presentan problemas...al mismo tiempo se desplaza el peso de la relación entre amistades y enemistades. Para las relaciones internas de la ciudad y para su buen funcionamiento, las amistades se hacen más importantes que las enemistades”* (1981: 11). Dentro de la misma teoría de la diferenciación funcional, con el aumento de la complejidad y la multiplicación de los contextos en la modernidad se hace aún más difuso las diferenciaciones de este estilo (Innerarity, 2005).

La propia teoría de la simpatía universal de la sociedad civil en Adam Smith dejaba afuera a la constelación de los enemigos. Según la interpretación de Allan Silver, la escuela liberal escocesa tenía en mente la idea que con el advenimiento de la sociedad comercial se rompe el esquema amigo – enemigo. El nuevo universalismo de esta sociedad comercial requería una sociedad de extraños quienes son indiferentes en un sentido técnico, ya que la indiferencia era la posibilidad de hacer contratos entre todos los ciudadanos. El nuevo extraño (strangership) de la sociedad comercial era descrito en términos *“que no es un amigo del cual podemos esperar algún favor o simpatía...pero al mismo tiempo no es un enemigo del cual podemos esperar ninguna simpatía”* (Mizuti, Hiroshi. 1975, “Moral Philosophy and Civil Society” pp. 110. En: Silver, Allan 1990: 1483). Pero como se ha mostrado en la sección anterior, en Smith esto no creaba la sensación de un orden moral débil, sino que ayudaba a visualizar los mecanismos de amistad como referentes de las relaciones vinculares no contractuales.

Ahora bien, la tesis de la desaparición del enemigo jugaba en un doble límite que la hace ser errónea como a la vez apuntar a un hecho central de la modernidad. Primero, la experiencia histórica del siglo XX ha mostrado que la distinción amigo-enemigo no ha desaparecido y aún juega un rol en los actuales conflictos territoriales, donde se utiliza como principio de integración y diferenciación. Hay que aclarar que no sólo es que aún existan enemigos, sino que la distinción aún sirve para crear mecanismos de integración en constelaciones políticas. Por lo tanto hay que tratar de explicar en qué se basa su permanencia y actualidad.

Pero también hay segundo límite. Claramente el enemigo dejó de ser un fundamento de referencia de la sociedad como totalidad, en la medida en que esta efectúa diferenciaciones que no permiten colocar un centro social que agrupe todas las distinciones bajo un único parámetro. En este sentido, dentro de este trabajo es fundamental mostrar cómo puede continuar operando el principio de enemistad en sociedades modernas, donde el sentido de la amistad ha cambiado desde el orden a la intimidad, y donde es difícil encontrar una diferenciación que ocupe todas las posiciones de la totalidad social.

Por ahora, se debe argumentar a partir de aquel pensador que tomó la distinción amigo – enemigo con mayor fuerza y la hizo resonar para toda la teoría política. Desde él hay que razonar y contrargumentar también, como dice Derrida, si no hay amigo más que allí donde puede haber enemigo.

## **2. La piedra de toque de lo político**

Uno de los autores que se ha escuchado con más fuerza en el último tiempo en clases de antropología, sociología, ciencia política y filosofía es Karl Schmitt. Quizás nunca perdió su atractivo, pero claramente los estudios y el interés por comprender la obra de este alemán han estado en alza<sup>44</sup> en el último tiempo. En general, el autor produce toda la contradicción que puede provocar alguien que apoyó al régimen nazi, y al igual que Heidegger, fue en contra de la democracia, de la opinión pública y el humanismo (Habermas, 1995: 127). Sin embargo, su forma de plantear la política, el tema de la seguridad interior, los problemas de legitimación del Estado, su crítica al liberalismo y ciertas reminiscencias al problema de la homogeneidad racial, hace que siga siendo un

---

<sup>44</sup> Habermas veía este reposicionamiento de Karl Schmitt desde 1989 en Alemania (1995:125)

autor, autoritario y conservador como era, profundamente estudiado por los grupos de izquierda<sup>45</sup>, especialmente en América Latina hoy en día.

En esta sección, primero se fundamentará que Karl Schmitt tiene dos grandes problemas que deseaba enfrentar y solucionar: el fenómeno liberal y la mundialización. Luego, se argumentará que el autor procuró ciertas estrategias conceptuales que podrían servir para fundamentar y observar distintos planos de la acción dentro del campo político. Por último, se aclarará que la teoría de la amistad subyace a esta teoría, buscando y desmitificando ciertas raíces religiosas de Schmitt.

Frente al primer punto, en toda la obra de Karl Schmitt se repite la idea de que las nuevas corrientes de pensamiento surgidas del advenimiento del mundo burgués, tanto el romanticismo como las religiones protestantes, contradecían los principios políticos de las naciones y soslayaban el hecho de la guerra y del conflicto.

La imagen de un individuo privado abandonado a sus propias decisiones y destinado a ser el arquitecto de la propia personalidad, era para Schmitt una visión errada que surgía desde el liberalismo, basado en una distorsionada antropología de la bondad natural del hombre. Para el alemán, la privatización de la sociedad creaba la ilusión que las relaciones sociales se llevaban a cabo en la sociabilidad o en la “conversación eterna”<sup>46</sup> (Schmitt, 1924). La primera tarea de Schmitt era mostrar que esta imagen del individuo no daba cuenta de la realidad política e intentaba borrar la esencia del hombre político.

Después, como ha dicho Julien Freund, un problema clave en Schmitt fue la localización del poder – específicamente el mismo problema que preocupaba a Lenin – frente a los fenómenos de la mundialización (1995:15). Su discusión sobre los fundamentos del orden constitucional, como sus estudios sobre la dictadura y el orden parlamentario, estaban asociados a la preocupación de Schmitt por la pérdida de capacidad de los estados europeos

---

<sup>45</sup>“Este jurista hipertradicionalista de la derecha católica ha inspirado siempre en ciertos círculos del pensamiento político de izquierda. Estos “amigos de izquierda” no corresponden a una formación fortuita o psicológica nacida de alguna confusión interpretativa, Lo que hay ahí es un inmenso síntoma histórico – político cuya ley está todavía por pensar”. (Derrida, 1994: 162) Pero para hacer honor a la historia latinoamericana fue la tradición de la derecha conservadora quien se apropió con más prontitud de las reflexiones de Schmitt: Véase en Pablo Ruiz Tagle la revisión teórica de la influencia de Schmitt en Chile y en Renato Cristi la influencia en Jaime Guzmán a la hora de elaborar el principio de ejercicio constituyente en el régimen militar. (Cristi y Ruiz – Tagle, 2006)

<sup>46</sup> Schmitt mantenía la idea de Donoso Cortés, burguesa era una “clase discutidora” que eludía la decisión política, fuente de la soberanía; el alemán repite en varios de sus escritos el hecho de que el principio burgués de sociedad, no daba cuenta de la política real.

por crear soberanía. Si la soberanía era el poder supremo y originario de mandar, el moderno estado de derecho tendía cada vez más a eliminar al soberano (Schmitt, 1934: 24-25).

La reflexión de la mundialización que desafía a los estados europeos es aledaña en Karl Schmitt a su diagnóstico sobre la tesis de racionalización del derecho. En algunos autores como Kelsen, el orden social y político se basaría en una racionalidad objetiva de la norma que sustentaba el principio de legitimidad del Estado, eliminando todo elemento personalista. En cambio, el jurista alemán consideraba que el poder de la decisión era el fundador de la norma, y además, era el que establecía los estados de excepción (soberano es aquel que decide sobre los estados de excepción) y por ende, en la relación entre derecho y política, esta última debe primar porque ella es la que fundamenta y crea el derecho. En palabras de Schmitt *“el orden jurídico, como todo orden, descansa en una decisión, no en una norma”* (1934: 27)

De esta forma, tanto por abajo, la valoración de la autodeterminación de los individuos<sup>47</sup>, como por arriba, la valoración de la autodeterminación del orden legal racional, serían procesos o imágenes que para Schmitt desconocen el principio de lo político.

¿Qué es lo político en Karl Schmitt que no se reconoce en estos procesos? La piedra de toque de lo político que se desconoce es la distinción entre amigo y enemigo. *“Ella da a los actos y a los motivos humanos sentido político, a ella se refieren en último término todas las acciones y motivos políticos y ella, en fin, hace posible una definición conceptual, una diferencia específica, un criterio”* (Schmitt, 1932: 33).

Antes de profundizar esto hay que reconocer que el principio de distinción entre amigo y enemigo para Schmitt se estructura dentro de una lógica teológica<sup>48</sup>. De hecho, para el alemán *“todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos*

---

<sup>47</sup> Como dice Derrida parafraseando a Schmitt: *“una teoría del sujeto es incapaz de dar cuenta de la menor decisión”* (1998: 87)

<sup>48</sup> En la discusión sobre el concepto de trinidad en San Gregorio, Schmitt visualiza el hecho que la propia definición de la trinidad en Gregorio (lo uno siempre se encuentra en rebelión – *stiasaton* – contra sí mismo: *oratio theol. T. III. Cáp. 2*) tiene en consideración que si toda unidad le es inmanente una dualidad, y por lo tanto una posibilidad de perturbación – una *stasis* – la enemistad y el enemigo se encuentran en el centro de la Trinidad.

*teológicos secularizados*” (Schmitt, 1934: 57). Esto no es sólo por una razón histórica sino por la estructura sistémica conceptual de la teología que se entrelaza con la política<sup>49</sup>.

Después de este comentario, se puede caracterizar la distinción amigo y enemigo desde cinco aristas:

- i. *La distinción se fundamenta en un orden colectivo.* La definición parte por establecer una relación de intensidad entre dos grupos, aquellos que pertenecen a un colectivo – los amigos - y aquellos que están separados de estos – los enemigos-. Son expresiones concretas, no alegóricas, y no cabe confundirlas con expresiones de la economía, como los competidores, y menos en un sentido individualista privado “*como expresión de sentimientos e inclinaciones privadas*” (1932: 37). Ambos son términos de “*orden espiritual*” (ídem) y no contraposiciones normativas o simbólicas. Y por ende, el punto esencial es que son distinciones de estructuras colectivas y no individuales. “*Enemigo es solamente el enemigo público, porque todo lo que se refiere a ese grupo totalitario de hombres afirmándose en la lucha, y especialmente a un pueblo, es público por sólo esa razón*” (1932: 39).
- ii. *La distinción tiene como trasfondo la lucha.* El enemigo es esencialmente “*un otro distinto, un extranjero*” (1932: 37), en el cual cabe la posibilidad de conflictos existenciales que en su radicalidad exigen su supresión, la posibilidad de matar físicamente, dentro de una lucha bélica. Y por lo tanto, la distinción no se acaba o resuelve por normas preestablecidas, ni por un tercero no partícipe y por consiguiente imparcial. “*Enemigo es una totalidad de hombres situada frente a otra que lucha por su existencia*” (1932: 39)<sup>50</sup>.
- iii. *La distinción es propiamente política.* Todo antagonismo que adquiriera la suficiente separación e intensidad para denotar amigos y enemigos, ya sea por motivos morales,

---

49 En este sentido, la interpretación de Luis María Bandieri en la introducción castellana a la teología política de Karl Schmitt no se aleja mucho de la realidad: “*aplicando la sociología de los conceptos jurídicos políticos que enseña Schmitt, podría decirse que en el pensamiento contrarrevolucionario subyace un Yahvé lejano y terrible, o cuando menos la teología del padre*” (En: Schmitt, 1934: 14) Por eso en la sección anterior se ha dado tanto hincapié al tema de las distinciones zoroástricas que influyeron en el pueblo hebreo – cuales no aparecen en Karl Schmitt – y que son una de las mejores referencias históricas, sistémicas y teologal de la distinción.

<sup>50</sup> En este sentido, como bien apunta Pablo Ruiz Tagle (2006) la interpretación de Fernando Atria sobre Karl Schmitt está equivocada: “*la tesis no es que en política enfrentamos a nuestros oponentes como enemigos a ser aniquilados, sino que sólo la política, lo político, impide que el conflicto termine en “la posibilidad real de matar físicamente”*” (Atria, 2003:74)

económicos, étnicos, se convierte en una distinción política<sup>51</sup>. Esta es la distinción del lenguaje político que puede reconocerse en variados campos de acción – religión, economía, arte, territorio- pero que donde se encuentre se hallará el hecho político, desde los “tiempos bárbaros” hasta la guerra de los cien días y la guerra del petróleo. Ahora bien, esto no implica que toda distinción entre esas esferas suponga una distinción de ese estilo o que el enemigo sea siempre moralmente malo o económicamente improductivo, de hecho “*aún puede que fuera ventajoso hacer tratos con él*” (1932: 34).

- iv. *La distinción requiere soberanía.* El hecho que la distinción entre amigo y enemigo pueda llegar hasta el conflicto bélico no indica que su contenido se determine por la lucha en sí, sino sólo por la decisión política de determinar quién es el enemigo, “*no es el soldado, sino el político el que define la guerra*” (1932: 49) o dicho de otra manera, la guerra no es la continuación de la política por otro medios, sino sólo su última realización efectiva. Esto supone que la unidad política que instaure la distinción sea soberana<sup>52</sup>, sea “*la unidad rectora del agrupamiento amigo y enemigo*” (1932: 60), y a la vez total, todo puede caer bajo la decisión que ella instaure. El estado moderno considerado como unidad política le corresponde el *jus belli*, la responsabilidad de determinar y decidir quién es el enemigo y combatirlo.
- v. *La distinción es tanto para la política exterior como interior.* Si bien muchas veces la distinción queda más clara entre distintas unidades políticas territoriales, la posibilidad real de la lucha dentro de contextos que privilegian la política interior, tiene como consecuencia que la política tenga como referencia la guerra civil (1932: 47). Y aquí nuevamente decidir quién es el enemigo interno es procurar la capacidad del poder soberano de mandar.

Estas cinco aristas permiten ver que la distinción de Schmitt era útil para enfrentar sus dos problemas. Por un lado, hablar de amigos y enemigos siempre es un asunto de colectivos, de estructuras de orden, y nunca un asunto netamente individual. Y por otro lado,

---

<sup>51</sup> Cómo no recordar a Héctor Aguilar Camín “*La pugna política separa y une más que ninguna otra cosa en la vida...la política hace amigos y enemigos como ninguna otra*” (*La conspiración de la fortuna*, 2005)

<sup>52</sup> En el comentario de Frank Hinkelamert “*El derecho aparece a través de la imposición sobre el enemigo y organiza jurídicamente el orden impuesto sobre el enemigo....No se trata de un conflicto en el interior del orden, sino por el orden. El orden nace del conflicto amigo-enemigo y, en consecuencia, de la guerra, sea ésta guerra civil o internacional. De una relación sin leyes nace la ley*” (1987:238)

recuperaba la decisión del soberano para fundar la norma al establecer que se necesitaba decisión soberana para delimitar al enemigo.

Dentro de esta visión, uno de los problemas que Schmitt más encaró frente al fenómeno del liberalismo fue el intento de disolver al enemigo, convirtiéndolo en un simple adversario de la discusión o en un competidor de bienes en el mercado<sup>53</sup>. Ya se ha visto con Adam Smith que esto no era un intento lejano, sino más bien era la posibilidad misma para el funcionamiento del mercado, ya que éste necesitaba establecer el cambio del enemigo al extraño, según el escocés<sup>54</sup>.

Para Schmitt, este fin del enemigo producto del liberalismo se rechazaba de dos modos. Por un lado, desde el liberalismo individualista no se podía obtener una visión política (1932: 122) ya que siempre intentaba limitar el poder estatal y la capacidad de la decisión soberana. Esto sucedía a consecuencia que el sistema liberal tenía como principio y fin de su pensamiento al individuo y no a la sociedad en su conjunto.

Segundo, la lógica liberal actuaba especializando a los distintos sistemas de la vida humana y aislándolos unos de otros: *“el pueblo políticamente unido se convierte, por un lado, en “público” de los intereses culturales, por otro lado, en “personal” de empresa y de trabajo, y por otra parte, en masa de consumidores”* (1932: 123).

En ambos casos, el enemigo desaparecía, ya sea porque la especialización no producía integración colectiva o porque el socavamiento del poder estatal no producía la capacidad de distinción política.

---

<sup>53</sup> Para Karl Schmitt – en la descripción de Derrida – *“perder al enemigo no sería necesariamente un progreso, una reconciliación, la apertura de una era de paz o de fraternidad humana. Sería algo peor: una violencia inaudita, el mal de una maldad sin medida y sin fondo, un desencantamiento inconmensurable en sus formas inéditas, y así, monstruosas”* (1994: 101) y en palabras de Hinkelammert interpretando al jurista alemán: *“sustituir la relación amigo – enemigo por una relación homogénea amigo – amigo resulta la peor amenaza de la convivencia humana”* (1987: 239)

<sup>54</sup> En este sentido, se hace importante tomar en consideración la lectura que hace Chantal Mouffe (2005) en su último libro – en torno a lo político (on the political) – de Anthony Giddens y Ulrich Beck. Desde su postura de la democracia radical y reconvirtiendo la tesis de Schmitt para las democracias pluralistas, enfatiza el hecho que la visión de estos sociólogos tiende aniquilar al enemigo – la distinción nosotros y ellos – al enfatizar la individualización por sobre la creación de identidad colectiva, que necesariamente según ella implica tanto a un otro como un conflicto no resuelto, para la articulación de momentos hegemónicos. En este sentido, ella retoma no sólo la distinción de Schmitt sobre el amigo y el enemigo sino la crítica de Schmitt a las teorías liberales que intentaban fundamentar un orden de una sociedad civil compuesta por puros amigos.

Además, el liberalismo actuaba a través de núcleos corporativos, es decir, “*no hace sino servirse de una asociación contra otra a favor de individuos y de asociaciones sin responsabilidad política*” (1932: 61). En este sentido, si bien el liberalismo actuaba conforme a una lógica individual y sobredimensionaba los efectos de la diferenciación, su estrategia pública de despolitizar ocurría en un contexto político – “*en la vida pública no gobiernan y dominan “órdenes” y regularidades abstractas*” (1932:124) donde se beneficiaría a ciertas asociaciones y a la vez perjudicaría a otras.

Schmitt mostraba la misma criticidad al observar el concepto de “humanidad” que intentaba disolver la posibilidad factual de la distinción. Y aquí nuevamente en un doble movimiento: por un lado, la humanidad no podía ser un concepto político porque no le correspondía una unidad política de comunidad ni de status; y por otro lado, cada vez que se ocupaba el nombre de la humanidad para establecer una guerra, el hecho mostraba que “*no es una guerra de la humanidad, sino una guerra en la que un Estado determinado trata de secuestrar en su favor, contra su adversario, un concepto universal, para identificarse con él*” (1932:85). La crítica política se mantiene hasta hoy para el caso de las narrativas de ataques a otras soberanías a favor de la igualdad y la libertad universal<sup>55</sup>.

Frank Hinkelamert en el año 1987 podía actualizar la tesis de Schmitt sobre el encubrimiento que se hacía con el concepto de humanidad: “*La humanidad y la paz es el mercado; el que se levanta en contra del mercado se levanta en contra de la humanidad y de la paz y, por tanto, el imperialismo liberal interviene con todos los medios para destruirlo precisamente en nombre de la humanidad y de la paz. Schmitt describe aquí un mecanismo perfectamente real. Los pasajes se leen como un análisis de la actual agresión de EE.UU. en contra de Nicaragua*” (241). A veinte años, lo mismo sucede con el discurso

---

<sup>55</sup> En el prólogo de 1969 de su libro “El concepto de lo político”, Schmitt actualizaba su crítica a la visión humanitaria de la política después de la segunda guerra mundial. Con irónica referencia a los tratados de las Naciones Unidas sobre el derecho internacional bajo un contexto de guerra fría, Schmitt señalaba “*El acontecimiento y clara limitación de la guerra supone una relativización de la enemistad. Cualquier relativización de esta índole significa un gran proceso en el sentido de la humanidad. Mas no es fácil realizarlo, porque los hombres tienden fatalmente a considerar a sus enemigos como criminales...La proscripción de la guerra acotada al derecho internacional europeo, por reaccionario y criminal, de ninguna manera significa ya un progreso de la humanidad, si se desencadenaban en su lugar, en nombre de la guerra justa, enemistades revolucionarias de clases o razas, que ya no pueden ni quieren hacer la distinción enemigo y criminal. (Schmitt, 1932: 18) y más adelante “La guerra fría se burla de todas las distinciones clásicas...pero no se burla de la distinción amigo – enemigo, cuya lógica es su origen y su esencia” (Schmitt, 1932: 25).*

sobre los ataques a las zonas de Medio Oriente, donde la política de la libertad intenta frenar al eje del mal<sup>56</sup>.

Ahora bien, detrás de esta distinción del amigo y el enemigo, muchas veces queda el sabor de que Schmitt sólo estaba preocupado por el enemigo. Ya en el prólogo de 1969, él respondía a las críticas sobre la falta de una teoría de la amistad dentro de la distinción. Sobre el diagnóstico que decía que el concepto de lo político, si bien trataba sobre la distinción amigo – enemigo, sólo se priorizaba una de las partes, él respondía: *“El reproche que supone una primacía de la noción de enemigo es corriente y estereotípico. No tiene en cuenta que cualquier arranque de una noción jurídica procede, por necesidad dialéctica, de la negación”* (Schmitt, 1932: 24).

Pues bien, esa dialéctica es difícil de encontrar. Pero por lo menos se hallan dos referencias interesantes. Primero, la definición propiamente tal: los amigos se definen como los *“de igual manera de ser y aliados”* (1932: 34). Pero ¿qué significa eso de *igual manera*? Podría sospecharse la homología racial propia del nazismo o desde una interpretación benevolente, el conjunto de costumbres y hábitos que conforman la etnicidad de un pueblo, como en Hegel.

Pero más interesante es observar la segunda referencia, lo cual lleva sorpresivamente a una particular teoría del sacrificio: lo que se exige al amigo es que sea capaz de sacrificarse por el orden colectivo, por el pueblo, *“la unidad política debe, en caso dado, exigir el sacrificio a la vida”* (Schmitt, 1932: 122). Desde aquí se funda, acompañado desde el rigor del Leviatán de Hobbes, una teoría en que el sentido de la distinción se forma no solamente en la capacidad real de llegar a matar al enemigo, sino también en la posibilidad de que los amigos den la vida por el orden: ser amigos significa que en algún momento se debe morir por el orden. Sólo así se tendrá política, sólo así la distinción tendría la radicalidad dialéctica que el mismo declaraba en 1969.

---

<sup>56</sup> Sin embargo, Frank Hinkelamert ha mostrado que más allá del realismo que pudiera tener la tesis de Schmitt, al renunciar a la referencia de humanidad sólo está estableciendo un nuevo enemigo absoluto, aquel que determina que es posible usar y actuar con sentido por la humanidad. *“Véase un caso tan simple como es la norma “no matarás”. El cumplimiento de esta norma en forma cabal es imposible. Pero este hecho no excluye que sea vigente como norma. Por tanto, el concepto humanidad no pierde su vigencia ni teórica ni práctica por la simple razón de que no sea factible”* (Hinkelamert 1987: 247) y más adelante *“el único camino es recuperar el concepto de “humanidad” como concepto englobante de los bandos en lucha; sólo por referencia a esa totalidad es posible conocer la realidad del enemigo. Es decir, hay que usar “humanidad” como concepto que corresponde a una totalidad empírica, aún sabiendo que el concepto no es realizable; solamente es un referente para interpretar y guiar la acción sobre esta realidad empírica”* (1987: 248)

¿Pero a quién se le pedirá el sacrificio: al que produce la distinción, al soberano, o al amigo? La lógica del enemigo no tenía que responder a esto porque miraba al enemigo como una totalidad, (de hecho, si no se sacrifican ellos, mejor, así los sacrificamos nosotros). Si el sacrificio lo comete el soberano, el colectivo se queda sin la posibilidad de distinción y pierde fuerza la soberanía (porque finalmente la soberanía depende del soberano). Por ende, son los amigos los que deben sacrificar su vida por orden al colectivo, son los soldados los que van a la guerra.

Derrida ha realizado similar lectura *“Lo que se dice aquí del enemigo no puede ser indiferente a lo que se dice del amigo, desde el momento en que estos dos conceptos se co-determinan”* (1998:143). Esta correlación para el francés puede seguir tres vías lógicas (1998: 143-144). Primero, se puede inferir que no hay amigo sin esta posibilidad del dar muerte que insta una comunidad no natural, *“amar con amor o con amistad significaría siempre: puedo matarte, puedes matarme, podemos matarnos”*. Segundo, separar tajantemente el enemigo del amigo, oponer sus dos lógicas: *“lo que es verdad del enemigo se suspende, invierte, o por lo menos reprime, rechaza, transfigura o sublima la amistad, que es la misma cosa (rechazada) y algo completamente diferente”*. Y por último, si la decisión de dar muerte y la propia operación de distinguir entre amigos y enemigos, es netamente política, *“¿habría que asociar o disociar de una forma completamente diferente, polis, politeía, philía, eros?”*.

Al parecer el asunto no era tan fácil. Una teoría del sacrificio muestra una aporía del soberano, porque éste queda finalmente fuera del sacrificio. O finalmente como dice Derrida, es necesario replantear nuevamente un principio de philia que integre a estos amigos y separe completamente a los enemigos.

Schmitt complica un poco más el asunto: *“El enemigo en sentido político no tiene por qué ser odiado en la esfera privada y personal, y solamente en esa esfera tiene sentido que se ame a un enemigo”* (1932: 39). ¿Cómo es posible esto? ¿En qué punto se sostiene la posibilidad de aniquilar al enemigo, si en el día se compartía como amigo, en la esfera privada y personal, y al otro se preparaba su muerte? ¿Estamos ante la teoría de la traición? Al parecer, la distinción entre amigo y enemigo debe correr paralela y fuertemente a la

distinción entre la esfera privada y pública. Si esta última se desvanece ¿dónde están los enemigos?<sup>57</sup>

Para sintetizar, hay que sacar las consecuencias de la argumentación de Schmitt en la medida que deja aclarar el sentido que tiene el enemigo en la construcción del orden. En primer lugar, el principio de la construcción del orden que implica la distinción amigo y enemigo se basa en una distinción clara entre quienes pertenecen a un “nosotros” y quienes pertenecen a un ellos. En todas sus letras, sólo existe enemigo donde un orden se instala frente a otro. En ese sentido tiene mucha razón Schmitt, no es una distinción de la vida privada (en la cual muy pocas veces o casi nunca encontramos enemigos), sino más bien se constituye cuando dos órdenes se enfrentan.

Segundo, la propia distinción requiere una fundamentación de un tipo particular de sacrificio: los amigos sólo pueden existir si comparten el sacrificio por el colectivo. En cierta medida esta es la reactualización del principio de fidelidad del pueblo, en el cual se pertenece “a los amigos” en la medida en que se da la vida por el soberano. Y obviamente, esta es la tradición que, desde Hobbes, puede visualizarse como la que fundamenta un principio de poder constituyente que afirma el orden social desde la propia estructura de poder. En esta legitimación, los ciudadanos deben depositar la confianza en el Leviatán para que este asegure la contuinidad del Estado. En este sentido, la distinción amigo/enemigo del decisionismo si tiene una teoría del amigo: son aquellos que se mantienen unidos en pos del poder del soberano y logran sacrificarse por el orden.

Tanto una teoría del *philia* como una teoría del soberano son formas de afirmar el vínculo social. La primera se centra en la constitución de la polis y en el modo en cómo se pueden crear vínculos de reciprocidad y constitución del otro entre iguales (pero como se ha dicho antes, funcionaba excluyendo a ciertos grupos de la participación de la igualdad). La segunda, afirma la unidad de la integración en la medida que afirma la fidelidad y el sacrificio hacia un soberano, el cual tiene la capacidad de decisión y afirmación frente a sus súbditos.

---

<sup>57</sup> En la interpretación de Derrida: “una primera posibilidad de deslizamiento semántico y de inversión: el amigo (*amicus*) puede ser un enemigo (*hostis*), puedo ser hostil frente a mi amigo, puedo ser hostil públicamente, y puedo a la inversa, amar (en privado) a mi enemigo. Y todo eso se seguiría en buen orden, de manera regular, de la distinción entre lo privado y lo público. Es otra manera de decir que allí donde esa frontera esté amenazada o sea frágil, porosa, discutible (con lo que designamos tantas posibilidades que “nuestro tiempo” acentúa y acelera de mil maneras), el discurso schmittiano cae por tierra, se arruina” (1998: 107)

Ahora, al igual como se observó cómo cambiaba el sentido de la amistad desde una perspectiva del orden hacia otra de la intimidad, se aclara cómo la distinción de amigos y enemigos se representa en los estados contemporáneos y cuál es la relación que establece con la democracia.

### 3. ¿Dónde están nuestros enemigos?

Franz Hinkelammert en el año 1987 analizaba la distinción de amigo y enemigo dentro de los estados contemporáneos. Él distinguía dos lógicas de conflicto en las democracias contemporáneas. Por un lado la relación amigo/opositor y por el otro amigo/enemigo. La primera es ante todo la relación gobierno – oposición en la cual la oposición hoy se puede transformar en gobierno mañana, *“una relación pacífica amigo – oposición es solamente posible en el grado en el cual existe un acuerdo general sobre la vigencia del sistema social”* (1987: 235). No elimina la lógica amigo – enemigo sino que le da un contenido determinado, donde el mecanismo electoral resulta el medio adecuado para poder mediar el conflicto.

La segunda oposición no es definible gobierno/enemigo sino que exclusivamente como relación sistema social/enemigo. Enemigo es aquel que se opone al propio sistema social. Sólo dentro de esta estructuración es posible pensar la lógica amigo/oposición. En una dictadura – señalaba Hinkelammert - sólo aparece la lógica amigo – enemigo (el enemigo interno como se le llamó dentro de algunas dictaduras latinoamericanas a los “amigos de izquierda”) mientras que en la democracia – aunque se intente evitar el conflicto inaugural – no se puede olvidar que se sustenta en esta lógica.

Para las sociedades dictatoriales fue importante reconocer dónde estaba el enemigo o saber si efectivamente había desaparecido del mapa. En efecto, las dictaduras tuvieron una semántica basada en interpretar quienes estaban contra el sistema social y podían ser identificados – aniquilados – por el bien del orden<sup>58</sup>.

La democracia, en cambio, tenía que modificar esta lógica a base de un acuerdo y consenso de cuál era el orden compartido y respetado por todos. Como dice Pablo Ruiz- Tagle, *“para la teoría republicana, a la vez democrática y liberal, no pueden existir enemigos, ya que a todos los individuos se les reconoce igual derecho a participar en el autogobierno de la*

---

<sup>58</sup> Como decía el general Trujillo en la novela de Vargas Llosa: *“en mi gobierno no se juntan amigos y enemigos”* (La fiesta del chivo, 2000:48)

*sociedad*” (2006). Ahora el enemigo se imponía como el anti – democrático: los amigos demócratas contra los enemigos de la democracia.

En este sentido, para autores como Jeffrey Alexander en la democracia moderna existiría un código que tendría como estructura discursiva un polo positivo tanto a nivel emotivo (activismo, autonomía, racionalidad, sensatez, medida, auto – control, realismo, cordura) como en las relaciones de sociabilidad (abierto, confiado, crítico, noble, conciencia, veracidad, franqueza, ponderación, amigo) y en sus estructuras institucionales (regulación normativa, ley, igualdad, inclusión, impersonalidad, contractual, grupos sociales, oficialidad). En cambio, el código antidemocrático sería la oposición radical a esto, nuevamente en el plano emotivo (pasividad, dependencia, irracionalidad, imprudencia, desmesura, excentricidad, irrealismo, desvarío), en sus relaciones (cerrado, suspicaz, condescendiente, auto – interesado, codicia, falsedad, cálculo, conspiración, enemigo) e institucional (arbitrariedad, poder, jerarquía, exclusión, personalidad, lealtad adscriptiva) (Alexander 2000: 147 – 151).

Sin embargo, esta codificación de la democracia como inspiradora de un código positivo empezó a sufrir en los últimos diez años con el renacimiento de dos viejos enemigos.

El primero estaba en la figura del desintegrado y excluido que amenazaba a las fuentes de seguridad de las clases medias y altas. La seguridad frente a la delincuencia se daba como tópico para crear un nuevo referente de distinción, *“es ese sueño de espacio defendible, un lugar con fronteras seguras y eficazmente protegidas, un territorio bien marcado y legible, un sitio limpio de riesgo y especialmente de riesgos incalculables, lo que transforma a las simples “personas desconocidas” en elementos peligrosos, si no en claros enemigos”* (Bauman, 2001: 108). En las sociedades democráticas aparecía una demanda tanto por construir espacios de segregación – comunidades “ecológicas” o condominios con guardias o espacios alejados de los centros neurálgicos de la población. En el caso europeo, el extranjero - inmigrante que era antes bienvenido, ahora es rechazado y discriminado (Sennett, 1998). También hubo una nueva demanda al Estado, para algunos países bastante vieja, por circunscribir territorios delimitados para las poblaciones peligrosas, es decir, delimitar al nuevo enemigo<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> Sólo desde una lógica del enemigo un subsecretario del interior el año 2000 de la república democrática chilena al inaugurar un modo de intervención para todas las poblaciones peligrosas del gran Santiago pudo decir: No permitiremos un Estado dentro de otro Estado.

El segundo problema lo enfrentaban por afuera: el terrorismo y las guerras en nombre de la democracia. Si bien ésta es una característica de todo el siglo XX, desde los atentados del 2001 y especialmente a partir del “Patriot Act”, donde el Estado norteamericano consagra un plazo de cuatro años de poder absoluto del Estado en su lucha contra la inmigración y la disidencia política sin respetar garantías penales ni procesales (Riquert y Palacios, 2003), el enemigo público se convierte en el desconocido interno.

Dentro de estos dos frentes sociales surge en el último tiempo, dentro de la teoría penal, el auge del “Derecho Penal del Enemigo”.

Günther Jackobs ha sido uno de los teóricos más importantes dentro de esta línea y ha puesto especial énfasis en formular un cuadro claro y pragmático para las sociedades contemporáneas democráticas. Y a pesar de la indignación que podría provocar un derecho para el enemigo, ya que todos deberían tener el mismo derecho según los regímenes democráticos, *“parece reconocerse por todos la existencia real de un corpus legal del enemigo en el Derecho Penal y procesal penal en la actualidad”* (Gracia, 2005: 2).

El profesor Jackobs visualiza que el marco jurídico existente debería regular dos tipos de derechos: uno para los ciudadanos y otro para sus enemigos. Si bien es un sólo contexto jurídico, ambos derechos significarían algo distinto. El derecho penal del ciudadano mantiene la vigencia de la norma, el derecho penal del enemigo combate peligros.

El derecho del enemigo claramente delimitado sería menos peligroso, ya que en una perspectiva de estado de derecho, entremezclar todo el derecho penal con fragmentos de regulaciones del derecho penal del enemigo sería una forma irregular de mantener la seguridad. Es decir, se debe actuar contra los enemigos del sistema social no de manera espontánea o impulsiva, sino a base de reglas. Como bien ha señalado Gracia (2005), Jackobs considera necesaria la diferenciación para poder mantener la vinculación del derecho penal a la noción de estado de derecho.

Para Jackobs existe una larga tradición en cual la pena es una legítima defensa que se dirige contra el enemigo. Dependiendo de la fundamentación que se utilizaba, el sujeto al que se le dirigía la pena iba modificándose: Rousseau y Fichte vieron en los delincuentes al

enemigo, Hobbes a los que cometen traición y Kant aquellos que no se dejan obligar en la constitución ciudadana<sup>60</sup>.

Jackobs define al derecho como el vínculo entre personas que son a su vez titulares de derechos y deberes. Los delitos sólo son posibles en una comunidad ordenada, quebrantamientos de las normas en un orden practicado. *“El estado moderno ve en el autor de un hecho normal, a diferencia de Rousseau y Fichte no a un enemigo que ha de destruirse sino a un ciudadano”* (Jackobs, 2003:35). Y como apunta un comentarista, el delito del ciudadano, *“no aparece como principio del fin de la comunidad ordenada, sino sólo como irritación de ésta, como desliz reparable”* (Gracia, 2005).

El enemigo aquí es una fuente de peligro o medio para intimidar a los otros. Son los terroristas, narcotraficantes, los que trafican con personas, etc. *“En lugar de una persona que de por sí es competente y a la que se contradice a través de la pena aparece el individuo peligroso, contra el cual se procede- en este ámbito: a través de una medida de seguridad, no mediante una pena – de modo físicamente efectivo: lucha contra un peligro en lugar de comunicación, Derecho penal del enemigo”* (Jackobs, 2003: 21).

El resumen de este derecho es el adelantamiento de la punibilidad, el aumento de las penas y la relativización o supresión de garantías procesales (Cancio, 2003: 105). El objetivo de esta legislación sería la exclusión o inocuización del enemigo, su fin es la seguridad cognitiva de los ciudadanos (Gracia, 2005).

La diferenciación clave que señala Jackobs es entre persona e individuo. Sólo es persona quien ofrece una garantía cognitiva suficiente de un comportamiento personal, y ello como consecuencia de que la idea de normatividad necesita de una cimentación cognitiva para poder ser real. El Estado puede ver personas que han cometido un error; en cambio, hay individuos que se les debe impedir – mediante coacción – que destruyan el ordenamiento

---

<sup>60</sup> En Hobbes, a las leyes civiles del estado están sujetos únicamente los ciudadanos no los enemigos. Los castigos que están estipulados por la ley sólo son aplicables a los súbditos. Los enemigos, mediante su renuncia al pacto general de obediencia revelan no estar dispuestos a observar las leyes de la naturaleza. En Kant, la mera circunstancia de encontrarse un hombre en estado de naturaleza le convierte en enemigo, y ello es suficiente para legitimidad la hostilidad contra él, aún cuando no haya realizado una lesión de hecho, pues, *“la mera omisión de hostilidades no es todavía garantía de paz”* (la paz perpetua). Para mayor detalle véase Luis Gracia Martín (2005)

jurídico. “*Un individuo que no admite ser obligado a entrar en un estado de ciudadanía no puede participar de los beneficios de la persona*” (Jackobs, 2003: 35)<sup>61</sup>.

Por lo tanto, el derecho penal conoce dos polos. Por un lado, el trato con el ciudadano, en que se espera que éste exteriorice su hecho para reaccionar con el fin de confirmar la estructura normativa de la sociedad; por el otro, el trato con el enemigo que es interceptado muy pronto en el estado previo y al que se le combate por su peligrosidad. En el lugar de la vigencia de la norma, es ocupado por el peligro a daños futuros.

En términos generales la propuesta de Jackobs se ubica en lo que conceptualmente se ha llamado la expansión del derecho penal, en un contexto de percepción del aumento del riesgo y de la inseguridad (Cancio, 2003: 73). Los fenómenos expansivos del derecho penal podrían resumirse en dos según la interpretación de Manuel Cancio:

A) El derecho penal simbólico, que hace referencia a que determinados agentes políticos tan sólo persiguen el objetivo de dar la impresión tranquilizadora de un legislador atento y decidido. El enemigo en este sentido cumple la función de apuntar a un chivo expiatorio que fomente mecanismos de seguridad. Por ejemplo, determinar cuáles son los barrios y poblaciones en las cuales residen los enemigos, y poder intervenir en aquellas zonas sin respetar garantías mínimas constitucionales<sup>62</sup>.

B) El resurgir del punitivismo, donde se efectúa un incremento cualitativo y cuantitativo del alcance de la criminalización, como único criterio de la política pública sobre seguridad, “*trazos de un vigoroso punitivismo exacerbado*” (Cancio, 2003: 85)<sup>63</sup>.

La teoría del derecho penal del enemigo indica, entre otras cosas, que la modernidad y los estados nacionales, las democracias republicanas y cosmopolitas, no han podido hacer desvanecer al enemigo: reaparece en el miedo, en la falta de seguridad, en la pérdida

---

<sup>61</sup> “*El individuo como tal pertenece al orden natural; es el ser sensorial como tal y como aparece en el mundo de la experiencia. La persona en cambio, no es algo dado por la naturaleza, sino una construcción social que se puede atribuir al individuo. Persona es el destino de expectativas normativas correspondientes a roles, porque ser persona significa tener que representar un papel*” (Gracia, 2005: 28).

<sup>62</sup> “*El derecho penal simbólico no sólo identifica un determinado hecho, sino también a un específico autor, que es definido no como igual, sino como otro*” (Cancio, 2003: 85).

<sup>63</sup> Cancio ha criticado la postura de Jackobs en la misma medida que Hinkelamert criticaba a Schimtt, ya que este derecho opera con un sentido pseudo religioso del enemigo, donde los individuos se pueden convertir en “archimalvados”, es decir, demonizando determinados grupos infractores (absolutizando diría Hinkelamert). A esto se le suma, como crítica constitucional, que el derecho penal del enemigo no es un derecho penal del hecho, sino del autor.

imaginaria de integración. Aparece en el poder de discriminar a ciertos grupos a través de la decisión soberana.

Hay que volver nuevamente al punto democrático: El proceso de crear un Estado de Derecho democrático tendría como principio el socavamiento del enemigo. Todos los individuos que se rigen por una determinada constitución son ciudadanos y ya no existe el enemigo. A diferencia de los regímenes autoritarios, todos los individuos pueden llevar a la plaza pública las situaciones perjudiciales de las cuales son víctimas, *“las instituciones representativas producen cierta información social con la que un régimen autoritario no podría contar”* (Manin, 2003: 410).

Pero esto es lo que reclaman otros: el fin del enemigo es una ficción democrática que traería fatales consecuencias. Para los “amigos de izquierda” el olvido del enemigo pareciera ser el fin la política, sería la tragedia de una sociedad que no quiere reconocer su conflicto inaugural: Oh enemigos, ya no hay más enemigos (Nietzsche)- Sin antagonismo, no habría la posibilidad de pensar en el cambio, se tendría el advenimiento de una sociedad sin posibilidad de enfrentar las diferencias, de socavar la hegemonía de las clases mandantes.

A esa crítica se le suma nuevamente la de aquellos que veían la privatización como el fin de la amistad, quienes ven en la democracia liberal a una sociedad que esconde a un individuo privatizado, como si resucitara Tocqueville y anunciara nuevamente: *“el individuo es el peor enemigo del ciudadano”*<sup>64</sup> -

*Hemos perdido al amigo, se dice en este siglo.*

*No, al enemigo, dice otra voz, en este mismo siglo que acaba. Y lo dos hablan de lo político, es esto lo que queríamos recordar.*

(Derrida, 1994:101)

Bien lo dice Derrida, al parecer en el mismo siglo se ha efectuado el fin de la amistad y el fin de la enemistad, y por ende, el fin de la política. ¿Acaso no será esta la pregunta por la formas de integración y orden que la amistad despliega ya sea en la tradición de la *philia* ya sea en la tradición del antagonismo? ¿Acaso no estarán las dos tradiciones desafiadas por un sentido de la individualidad que no permite un sentido de integración vía reciprocidad ni

---

<sup>64</sup> Citado en Bauman (2001).

un sacrificio por el soberano? Hay que revisar los dos puntos de partida y mostrar que ambos están desafiados.

El principio de la *philia* debe hacerse cargo hoy en día de la posibilidad de la individualización en contextos en que esta última se hace más importante. No basta generar mecanismos de reciprocidad si no se reconoce el sentido de intimidad y autonomía que la modernidad despliega. En este punto, las experiencias que narraban Montaigne y Kant están más cercas, no sólo cronológicamente, de la experiencia cotidiana de entender la amistad como una vía de despliegue de la subjetividad.

Pero a la vez, la propia individualización necesita un sentido de construcción de orden si se desea llevar a cabo. No hay autonomía sin un orden que le reconozca, no hay individualización sin los otros. Es por ello, que no es necesario acusar el sentido de un fin de la amistad, sino acaso preguntarse por la propia generación de orden que efectúa la amistad. Y cómo se verá en el próximo capítulo, el despliegue de la individualización ya no estará cerrado a un grupo varón, como ocurre desde Aristóteles hasta Kant como se ha visto, sino que se ha expandido a todos los grupos que han generado demanda de su propia autonomía, y eso también implica un desafío al tipo de amistad que se construye.

En el caso del antagonismo, hoy en día es más difícil afrontar un sentido de integración vertical, el sacrificio por el colectivo, si no se reconoce la perspectiva de derechos contruidos por los regímenes democráticos y la destradicionalización que se efectúa en las sociedades modernas, socavando la posibilidad de efectuar un nosotros que asuma una posición compartida. En este punto, toda la tradición que sigue a Schmitt tiene que visualizar que hay un nivel de autonomía en la propia subjetividad que debilita la posibilidad de constituir demandas agrupadas a base del sacrificio hacia un soberano.

Pero a la vez, la propia democracia está desafiada por la incertidumbre y las trayectorias de inseguridad, que reafirman principios de exclusión a base de identificar a un enemigo común. Como lo muestra el derecho penal del enemigo, es más fácil levantar un papel hegemónico, a base de responsabilizar a un grupo de los males de la inseguridad e incertidumbre que la población vive, que responsabilizar a los propios mecanismos de integración que la sociedad desarrolla. De hecho, como lo muestran ciertos casos actuales de gobiernos europeos, tanto la pérdida de seguridad y empleo son mejor trabajados cuando se externaliza la responsabilidad frente a los inmigrantes que frente a la propia dinámica de integración de la política.

Por último, existe la posibilidad de recluir el sentido de la distinción amigo y enemigo sólo a una operatoria del campo político, donde lo que se juega efectivamente es la obtención del poder. Ahí el código del enemigo podría funcionar distinguiendo a los actores involucrados y permitiría realizar una de las formas de cohesión interna de los que formaría alianza. Esto funcionaría tanto a nivel interno, la estructura de partidos y gobierno, y en el nivel externo, en el poder del imaginario de la nación<sup>65</sup>. Sin embargo, esto aún no diría nada sobre lo que Norbert Lechner llama la “dimensión cultural” de la política<sup>66</sup> (Norbert Lechner, 2004) donde se juega la posibilidad de una sociedad de trabajar su sentido de integración como su sentido del límite.

Pero con este último punto se necesita pasar a un siguiente capítulo, donde se logre describir un concepto de amistad adecuado a los desafíos tanto de la construcción del orden político, propio de la antigüedad pero que hoy se afronta desde la teoría democrática, como de la constitución de la individualidad, desafío impuesto por la modernidad. El siguiente capítulo estará dedicado a proporcionar una definición de la amistad que logre dar cuenta del camino histórico recorrido y que permita instalar las bases fundamentales de una investigación sociológica de la amistad. Esto sería lo propio de una fundamentación sociológica de la amistad.

---

<sup>65</sup> A nivel latinoamericano, en el cono sur, allá por la selva del Perú, se escucha en el día de la independencia de la nación: “el enemigo está en el sur” refiriéndose a la nación chilena, a causa de la guerra del pacífico. El imaginario nacional, con la base de la relación del amigo – enemigo sigue actualizado hasta hoy. Una lectura mensual de los diarios chilenos y bolivianos permite ver hasta dónde se actualiza el debate no sólo por la salida del mar, sino también dónde se juega el paso del amigo al enemigo.

<sup>66</sup> A este nivel se podrá recuperar algo que el propio Fernando Atria establecía en su texto del 2003: cómo los nuevos gobiernos democráticos en Latinoamérica pueden enfrentar su legado de violencia excepcional sin judicializar la política – sin concensuarla a través de la legalización o normalización – o sin subsumir la política al derecho.

## Capítulo IV: La amistad como concepto

*Todos somos fragmentos, no sólo del hombre en general, sino de nosotros mismos. Somos iniciaciones, no sólo del tipo humano absoluto, no sólo del tipo de lo bueno y de lo malo, etc., sino también de la individualidad única de nuestro propio yo, que, como dibujado por líneas ideales, rodea nuestra realidad perceptible. Pero la mirada del otro completa este carácter fragmentario y nos convierte en lo que no somos nunca pura y enteramente.*

**George Simmel (Sobre la individualidad y las formas sociales. pp. 337)**

*Por un lado, todo orden opera a base a exclusiones. La comunidad establece los límites del “nosotros”, proscribiendo de jure o marginando de facto a “los otros”. Por otro lado, la democracia se fundamenta en un postulado de universalidad, concretado en la declaración de los derechos humanos. ¿Cómo compatibilizar las exclusiones y un principio legitimatorio? No hace mucho, las democracias excluían a jóvenes, mujeres, pobres y locos. Hoy, la exclusión legal de la mujer es considerada ilegítima. ¿Y la marginación táctica del pobre? ¿Y la proscripción constitucional de una posición anti – sistema?...Las preguntas indican el carácter histórico de los límites. Se trata de construcciones sociales cuya legitimidad legal depende del horizonte cultural de cada sociedad. Veamos cómo opera esa delimitación entre quienes pertenecen a determinada comunidad y quienes están excluidos.*

**Norbert Lechner (Cultura Política y Democratización, 1984b: 253)**

## 1. Una sociología de pocos amigos

En este capítulo se intentará formular un concepto de amistad desde la sociología que intente a) dar cuenta del desarrollo histórico que ha tenido la idea de amistad desde las tradiciones clásicas hasta la modernidad, b) que sea capaz de iluminar diversos modos de experimentar y vivir la amistad y c) que sea capaz de ser fuente heurística para observar las experiencias cotidianas y colectivas donde se juega el sentido de esta relación. Es decir, se busca construir un concepto sociológico que haga eco de la historia conceptual que se ha intentado mostrar en los capítulos anteriores, que sirva para entender qué son las relaciones de amistad y desde el cual se puedan observar lo que significa socialmente los diversos modos de vivir la amistad y como ésta se va transformando en el tiempo.

Para ello se mostrará primero como entendió la amistad la sociología en sus distintas variantes y cómo se conformó una sociología de la amistad; luego, se especificará qué tipo de conceptos se propusieron dentro de la teoría social para desde ahí, formular críticamente un concepto cuyas implicancias serán analizadas en la última sección.

Esto no es tarea fácil dentro de la tradición sociológica. Si la filosofía tuvo desde el principio y en forma continuada una reflexión sobre lo que significaban los vínculos de amistad, ya sea para fundamentar el orden social o bien para establecer los criterios de una ética de la individualidad, la sociología le dio escaso valor interpretativo a las experiencias cotidianas de los vínculos societarios.

Preocupada de las grandes transformaciones a nivel estructural y sistémico, ahondando en los procesos de modernización que permitían entender los cambios en las mentalidades y las transformaciones políticas, la sociología tuvo exigua recepción a las tradición filosófica que veía en la amistad uno de los momentos cúlmines de la vida en sociedad.

Abrumada muchas veces por los procesos de industrialización y secularización, por la constitución de los estados – nacionales y la estructuración de los procesos democráticos, la sociología en sus variantes, funcionalista o marxista, era incapaz de entender qué significaban aquellos vínculos que no pertenecían intrínsecamente a la religión, al trabajo o a la administración estatal<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> En una primera instancia esta generalización excesiva puede ser injustificada si se piensa en autores como Simmel, que sí lograron dotar de significado a prácticas cotidianas y vínculos de sociabilidad no referidos al campo sistémico. Pero en su variante estructural funcionalista o marxista, las reflexiones fueron aisladas.

La amistad no conllevaba alienación, dominación legal racional o masa proletaria consciente de sí. Y paradójicamente en su experiencia de formación y creación, la sociología se fundía en los procesos de invención, reflexión e imaginación entre amigos, desde el clásico Marx y Engels, pasando por Durkheim y Mauss hasta Hinkellamert y Lechner. De hecho, la amistad siempre ha estado ahí como experiencia fundante y lamentablemente, tan lejos de la reflexión sistemática.

Con esto no se está desconociendo el desarrollo que algunos grandes teóricos hicieron de los conceptos fundamentales de la sociología, sino que se busca enfatizar el hecho que el trabajo teórico y empírico a nivel mundial fue escaso por lo menos hasta los años 80 del siglo pasado.

En los clásicos es posible encontrar ciertas referencias muy precisas. Por ejemplo, en la “División del trabajo social”, Durkheim al empezar a indagar en las formas originales de solidaridad declaraba: “*buscamos entre nuestros amigos las cualidades que nos faltan, porque, uniéndonos a ellos, participamos en cierta manera de su naturaleza y nos sentimos entonces menos incompletos*” (1893: 64-65) y Max Weber en “Economía y Sociedad” inscribía la amistad como uno de los posibles contenidos de la relación social donde era posible encontrar un mínimo de reciprocidad con sentido (1922: 21).

Fue en Norteamérica durante los años treinta cuando surgieron una serie de estudios de carácter esporádicos sobre la influencia de la amistad. Para dar algunos ejemplos, en 1939 Roethlisberger y Dickson en un estudio sobre las industria eléctrica, *Management and the worker: an account of a research program conducted by the Western Electric Company*, veían la influencia de la amistad en la productividad. En 1956, durante el auge de la teoría funcionalista, Eisenstadt en *Ritualized personal relations* estudió los comportamientos ritualizados de los procesos de sociabilidad, comparando estructuras de integración y planteando que a diferencia de las sociedades occidentales donde la amistad era un mecanismo de integración social a base de relaciones particularizadas, en las sociedades de parentesco o de casta, las amistades eran completamente institucionalizadas en forma ritual y tenían como función mitigar la segregación social de los distintos segmentos. En 1961, Yehudi Cohen en *Social structure and personality*, propuso una tipología de la amistad en donde se expresaba el grado vinculación entre los amigos, concluyendo que existía una

afinidad entre el grado de solidaridad de la comunidad local y el tipo de relaciones que se instituían en la amistad<sup>68</sup>.

Quizás uno de los estudios más clásicos fue el ensayo del 1954 de Lazarsfeld y Merton denominado *Friendship as a social process*. En ese trabajo los sociólogos norteamericanos definen el concepto de *homophily* (homofilia) como la tendencia de la amistad a formarse entre aquellos que son similares en algún aspecto y el de *heterophily* (heterofilia) como la tendencia de la amistad a formarse entre quienes difieren en algún aspecto designado. Esto con el fin de observar patrones específicos de selección de la amistad y la forma cómo estos se producen<sup>69</sup>. La pregunta de Merton y Larazsfeld se instituyó como el paradigma de cualquier estudio funcionalista sobre la amistad: ¿cuántos grados de homofilia llegan a ser apropiados o inapropiados para diferentes tipos de estructuras sociales?

En este sentido ellos hicieron una distinción entre donde el *value homophily*, que en una organización social podía resultar inoperante para adaptarse a elementos del entorno, (por ejemplo, en una empresa siempre se contrataría y ascendería a los mismos amigos), y el *status philia* que podía lograr que en una organización se perdiera comunicación informal entre grupos altos y bajos, con el consiguiente deterioro de las operaciones efectivas. En este sentido, y recordando las primeras aporías de Platón, ya sea por valores comunes o por similares status la amistad podía traer problemas funcionales en su exceso o en su falta, de lo que resulta que toda organización formal debe controlar tanto el grado de integración y diferenciación, como las estructuras comunicacionales con el entorno con el fin de lograr mayor adaptación.

Por otro lado, sociólogos críticos de la tradición funcionalista como Georges Gurvitch, retomando las reflexiones de Durkheim, Von Misses y Tönnies, comenzaban sus reflexiones sobre las relaciones sociales primarias a través del concepto de formas de sociabilidad como “*componentes de toda unidad colectiva real, en los que la*

---

<sup>68</sup> La revisión detallada de todos estos artículos se encuentra en el artículo sobre la amistad en la Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales dirigida por David Sills, escrito por Odd Ramsøy en 1968

<sup>69</sup> En verdad es Merton el que utiliza estos conceptos ya que Lazarsfeld proponía los términos de “harmonious” y “disharmonious”. El ensayo tiene tres partes, una de carácter sustantivo que escribe Merton y otra de carácter formal que escribe Lazarsfeld, concluyendo en una valiosa síntesis del primer autor. Para Merton, los estudios sobre la amistad se habían centrado en la pregunta por quienes con quienes se hacían amigos – patrones de amistad – pero escasamente se contestaba por la forma en que se construyen esos patrones. Es decir, su intención era ver los *patterns* de la amistad más como procesos que como productos. Lazarsfeld desde el lado formal preguntaba si son los valores de los amigos los que determinan la amistad o si son los amigos quienes afectan el tipo de actitudes y valores que uno tiene, a lo cual Merton respondería que son interdependientes.

*indeterminación, la variedad movida, el propio azar, están expresados con más fuerza*” (1941: 14) Esta reflexión sobre la variabilidad y contingencia permitía adentrarse, en la pregunta sobre relaciones que no hacían nacer ningún derecho o no se sometían a ninguna reglamentación jurídica, como la amistad, la simpatía o la curiosidad.

Durante los años 80 comenzó a desarrollarse un especial interés sobre el tema, como consecuencia de la penetración del lenguaje de la amistad en zonas que le habían sido vedadas. Esto fue especialmente evidente en dos terrenos: la relación entre géneros y la crítica autoritaria a los modelos familiares basados en la figura paternal.

Desde Aristóteles a C.S Lewis durante los años 60<sup>70</sup>, la reflexión sobre la amistad entre el hombre y la mujer estuvo marcada por la relación de dominación y de estructuración desigual de los géneros. De esta forma, se creó la imagen que el lugar de la mujer era el hogar y, en consecuencia, no era digna de relaciones de amistad. Por otro lado, se sobredimensionaba la figura del hombre que se desarrollaba en la esfera pública, forjando amistades y fraternidades. Desde los años 70, ese modelo empieza a menguar y comienzan a recrearse nuevas formas de comprensión de las relaciones femeninas. Así, en la actualidad es posible observar en las diferentes formas de concebir la amistad entre géneros, la profundidad de los cambios experimentados por los modelos de igualdad y la persistencia de las diferencias entre las perspectivas de hombres y mujeres.

Lo mismo ocurrió en la familia. En la tradición nuclear no se concebía un vínculo fuerte de amistad entre padres e hijos ya que la autoridad paternal se conjugaba con un modelo de jerarquización de roles y funciones. También la relación de pareja se sostenía muchas veces por un fuerte vínculo afirmado por la tradición autoritaria del hombre reproductor y proveedor. Y pese a eso, desde hace unos treinta años empieza a vislumbrarse el cambio en la tradición de las estructuras de relaciones de pareja sobre la base de un modelo de camaradería: *“el nivel de implicación sexual de un cónyuge con el otro es bajo, pero se consolida cierto grado de igualdad y simpatía mutua en el seno de la relación. Éste es un matrimonio hecho bajo el modelo de la amistad”* (Giddens, 1992: 143)<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Cual pensaba que entre hombres y mujeres no se puede dar amistad porque no hay actividades en común (Lewis: 1960: 87)

<sup>71</sup> Comentando el estudio de Irène Théry y Marie – Josèphe Dhavernes - *la parenté aux frontières de l'amitié: statut et rôle du Beau - parent dans les familles recomposées* - Danilo Martucelli declara: *“la familia recompuesta estaría bajo el camino de la incertidumbre relacional ampliamente reflejada por el hecho de que el rol de los parientes políticos perturba la frontera entre dos tipos de sociabilidad fundamentales: el parentesco y la amistad”* (2002: 158)

Para Allan, el cambio semántico en el matrimonio, de esposa y marido a “compañero”, era indicativo de aquello *“en donde el énfasis crecientemente es puesto en la relación como construcción personal y donde las convenciones sociales juegan un parte reducida”* (1996: 11). Aunque las relaciones desiguales seguían existiendo dentro del matrimonio, el cambio ya era parádigmatico de una nueva orientación. Al parecer, el modelo posconvencional de familia incorporaba dentro de su semántica la diferencia y la probabilidad de igualdad propios de la amistad.

No se quisiera aún profundizar en las consecuencias de estos cambios, que son mucho más ambivalentes de lo que se piensa, ni establecer en afinidades electivas con otros procesos, sino sólo presentar el modo en que la sociología respondió a estas transformaciones. Porque en la misma medida que se creaba una disposición semántica nueva al observar las relaciones de amistad, se originaba una sociología de la amistad.

Desde los años 70 se han publicado una serie de estudios sobre los procesos de amistad. Todos comienzan afirmando que ésta pareciera ser cada vez más relevante para el análisis de la sociedad actual. En general las conclusiones de estos estudios son:

- a) Existe un desconocimiento general de lo que hace a una persona ser amigo(a) de otro(a) y no se han desarrollado criterios metodológicos para crear indicadores adecuados de amistad (Graham, 1977 y 1996). La amistad tendría un carácter aporético (similitud/diferencia; igualdad/desigualdad) (Pickstock, 2002) difícil de solucionar. Se estimula a crear modelos de investigación a base de análisis de redes o de análisis en profundidad que den cuenta de toda su complejidad.
- b) Existen diferentes modos en que los grupos organizan los vínculos de amistad (Doyle y Smith 2002; Graham, 1977 y 1996) y distintas connotaciones en la palabra amigo, aunque la gente pueda identificar y saber que significa un amigo para ellos (Requena, 1994).
- c) La amistad no es sólo un asunto de elección individual, sino que se desarrolla en un contexto social que determina el tipo de relaciones (Graham, 1996). La amistad dependería directamente de la localización física y de la ubicación de los individuos dentro de la estructura social. En este sentido, la amistad está normalizada, diferenciada y estructurada (Requena; 1994).

Probablemente fue este último punto, el hecho que los vínculos de amistad estén constreñidos por aspectos de la organización social sobre los que la gente tiene relativamente poco control (Graham, 1996: 100) lo que más atrajo la atención de los sociólogos. En general, se hizo referencia a tres variables estructurales que determinaban la amistad: la edad, el género y la clase. Además, habían factores como la ocupación, la etnia o la geografía<sup>72</sup>, menos estudiados, que también resultaban determinantes.

La edad fue un punto privilegiado desde el cual observar las diferencias en el sentido de la amistad. Ya Merton y Lazarsfeld llegaban a la conclusión que la amistad estaba en continuo proceso de cambio: algunas relaciones sólo duraban su etapa de formación, otras se diluían simplemente en el tiempo, otras se mantenían firmes por un buen período (Merton y Lazarsfeld, 1954: 29).

La variable edad mostraba con relativa claridad dos componentes de la amistad: a) su carácter temporal y b) su importancia para la construcción de identidad. En el hecho cotidiano se reconocía que los vínculos de amistad no duran para toda la vida y que existen vínculos que se desarrollan en distintos momentos, otorgándole con esto especial importancia al factor tiempo en las variables estructurales. Para algunos autores (especialmente Requena, 1994), la perspectiva diacrónica de toda amistad viene dado por su voluntariedad y precariedad. En vínculos que la participación es libre, la relación es más fácil de romper.

En los procesos de construcción de identidad, los estudios llegaban a importantes conclusiones. En la etapa infantil, se demostraba que aquellos niños que tienen más amigos en las fases evolutivas<sup>73</sup> tienden a tener mayor autoestima en fases posteriores (Pahl, 2000: 30). Harry Sullivan mostraría que en las etapas de preadolescencia la amistad juega un rol específico en la sensación de dependencia y se considera prioritaria a la hora de hacer

---

<sup>72</sup> Como estereotipo, la sociología estructural trabaja con la imagen de la urbe como el lugar de los amigos, mientras en lo rural se desarrolla la hostilidad y la enemistad. Si en la ciudad está la posibilidad de crear esfera pública – lo cosmopolita – en lo rural se vivencian las prácticas tradicionales de vecindad, religiosidad y por sobre todo parentesco. A ejemplo de ello véase: Requena, 1994.

<sup>73</sup> Doyle y Schmitt (2000) presentaban la siguiente descripción estructural de la amistad de acuerdo a la edad:

- 3 a 4 son compañeros de juego
- 4 a 7 experimentan su propia visión frente a los otros
- 6 a 12 son capaces de ponerse en el lugar del otro
- 9 a 15 son capaces de ponerse en la perspectiva de una tercera persona
- Más de 12 existe un reconocimiento que la amistad individual es parte de una larga red de relaciones y que los amigos se unidos con otros in comunidades personas.

frente a los problemas asociados con la pubertad y las transiciones escolares significativas (En: Pahl, 2000:130)<sup>74</sup>.

En la etapa juvenil, diversos estudios señalaban que los sujetos desarrollaban espacios y tiempos especialmente dedicados a los amigos, constituyéndose en eje fundamental de la vida cotidiana de los procesos de individuación. La separación entre familia y amistad que comienza desde los procesos de adolescencia hasta la vida pre – matrimonial, fundamenta la separación de tiempos, conversaciones y espacios especialmente dedicados a la construcción del yo y de los vínculos que éste necesita para sostenerse.

Existen diversas imágenes respecto a la amistad en la adultez. Por un lado, está la idea que una relación más madura proporciona un contexto de comprensión y diálogos más sinceros, y un fuerte apoyo emocional. Frente a esto último, existe un consenso respecto a que *“los amigos adultos pueden representar un importante amortiguador frente al estrés, lo que puede servir como protección contra posteriores sentimientos depresivos inducidos por situaciones vitales estresantes”* (Pahl, 2000: 126) Por otro lado, están quienes visualizan en las amistades adultas un mayor componente instrumental que en los procesos de juventud,. Ahí, la posición social y el contenido del intercambio es lo prioritario (Requena, 1994).

Otra variable muy importante es el género. Como dice África López durante los siglos pasados *“las contadas ocasiones en que se meditaba sobre los lazos entre las mujeres era, en todo caso, para desmentir que pudieran existir vínculos reales, ya que sus virtudes relacionales eran reducidas a la envidia y al cotilleo o murmuración, y esto prácticamente “por naturaleza”*” (1999: 101) La misma autora sostiene que pese que las relaciones de mujeres están tensionadas por vínculos de rivalidad más fuerte, la mujer es el peor enemigo de las mujeres (1999: 106), ellas tienen mayor facilidad para contarse unas a otras, sentimientos y emociones. A partir de esto concluye que las amistades femeninas *“pecan por exceso de centramiento en lo emocional – afectivo y en lo concreto- , de tal modo que no teorizan o racionalizan sobre sí mismas”* (1999: 103).

---

<sup>74</sup> Habría que traer a exponer todos los estudios que muestran como los grupos de amigos tienden a cerrarse, a crear discriminación, a formar procesos de violencia y estructurar los colectivos a base del chivo expiatorio, no sólo dentro de las aulas, sino también en las pandillas, en las pequeñas tribus o incluso en los equipos deportivos. Es decir, posicionar un espacio infantil, preadolescente y adolescente de inseguridad que logra generar certidumbre a base de ciertos referentes – el otro, el extranjero, el que no es del mismo color, el que no habla de la misma forma, el que no tiene la misma forma (pailones, narigones, colorines, obesos) cuales deben también construir su identidad a base de una marca que el grupo de amigos le establece. Es decir, desde sus inicios empezar a mostrar la doble cara del proceso de integración y no soslayar la inevitable e inaugural violencia que todo grupo comparte.

La sociología de la amistad que se ha venido desarrollando durante los últimos treinta años posee dos vertientes. La primera niega la existencia de una diferencia radical en la amistad entre los géneros (Graham, 1996; Doyle y Schmitt, 2000). La segunda sostiene que existe tal diferencia como consecuencia de la especificidad de la emocionalidad de hombres y mujeres.

Para esta última, las mujeres tienen relaciones más cara a cara, basadas en la conversación, en lazos más íntimos y confiables, sobrevalorando la vida privada. Los hombres, en cambio, basarían su relación en la exterioridad, en la acción y en la organización de actividades conjuntas (Requena, 2004). Las razones de esto serían una concepción diferencial de la amistad de ambos géneros, factores diferenciales en el espacio que ocupan las mujeres para desarrollar amistades y por último, la existencia de redes de amigos más extensivas y numerosas de los hombres (Requena, 2004)<sup>75</sup>.

En este último caso habría que señalar que la sociología de la amistad no logra explicar ni el significado de los procesos de diferenciación entre sexualidad y afectividad, que desencadena la modernidad, ni sus nuevas fuentes de intimidad. Por otro lado, se ha visto consignada a la explicación antropológica de la mujer como “guardiana” de los vínculos de consanguinidad (Pahl, 2000) que articula el diferencial de género dentro de la amistad femenina.

Por último, la variable clase pone el énfasis en el contexto de la relación. A partir de esto se sostiene que las reglas culturales de cada clase social limitan y estructuran las amistades. Dos tipos de relaciones se utilizan generalmente en estos estudios: las sociabilidades de clases medias y bajas.

Los estudios – predominantes en el mundo anglosajón – muestran que la clase media tiene fuentes más variadas de relaciones y que no limita sus actividades de interacción, sino que desarrolla múltiples espacios de amistad. En cierto sentido, en la clase media los amigos son una fuente de exteriorización no restringida a actividades específicas o localizadas. De hecho, muchas veces el vecino inmediato se hace un desconocido. En cambio, en las clases bajas los lazos ajenos al parentesco se reducen a actividades específicas, como compañeros de trabajo y vecinos, resultando un menor número de amigos y más compañeros. Y por

---

<sup>75</sup> Requena presenta sus ejemplos en sus investigaciones para el caso de España y en los estudios de Grannoveter para el caso de Norteamérica.

ende, se habla de una localización y dependencia al contexto más aguda en las clases bajas (Graham, 1977, 1996; Requena, 1994)

En el centro de esta interpretación está la idea del lugar que ocupa la familia y el hogar (como espacio de interacción) en las distintas clases. Se declara que en las clases bajas la familia es más importante que la amistad y que la utilización del espacio como fuente de entretenimiento se deja exclusivamente para el parentesco. En cambio, la clase media utiliza el entretenimiento del hogar como uno de los caminos para extender sus relaciones.

Por otro lado, todo el carácter instrumental de la amistad se visualiza en el tipo de movimientos que se hacían entre amistades. Así, Grannoveter comprende el flujo de información entre las élites a base de los grupos de amistad, como también resalta las estrategias de obtención de empleo a base de los contactos de amistad entre las clases medias (También para el caso español y su comparación, Requena, 1994).

Por último, en las clases bajas el fenómeno de la amistad pone de manifiesto el problema de la soledad como estado social, resultado de redes muy pequeñas, aislamiento en la localización social y un estado de sentirse no sostenido por el grupo cercano. Además, los lazos de reciprocidad están limitados ya que las demandas no pueden ser muy grandes, como resultado de la capacidad limitada de respuestas (Requena, 1994).

A nivel general esta sociología tiende a ser más descriptiva de los fenómenos estructurales y agota su mirada sobre la amistad como vínculo voluntario y privatizado determinado por macrocontextos estructurales<sup>76</sup>. A la mejor conclusión que llegan es el hecho que todos los datos muestran que los amigos tienden a ser similares entre sí, cualquiera de las dimensiones en que se le mida (Requena, 1994).

---

<sup>76</sup> Probablemente la sociología de Graham Allan avance mucho más en detectar nuevas dinámicas de estructuración de espacios privados que el resto de la sociología de la amistad basada en rasgos estructuralistas. Su tesis que el aumento del espacio privatizado ha llegado a ser cada vez más un espacio socializado, es como él mismo lo señala (Graham, 1996: 11) una de las posibles formas de revisar la teoría de la privatización. Sus cuatro conclusiones para el caso inglés, a) la vida social de la gente no se desarrolla en áreas comunales o públicas, a excepción de espacios de esparcimiento (el bar, los clubes) donde se desarrollan vínculos específicos y determinados b) Se ha abandonado los vínculos locales como primacía de la socialización (el vecindario no es fuente de solidaridad social para la mayoría de la gente); c) en todos los casos hay un fuerte componente individual, pero la casa sigue siendo el lugar más importante de socialización y d) la gente no vive más sola ahora, sino que desarrollo diferentes tipos de vínculos, son sugerentes hipótesis de trabajo para los diferentes realidades culturales que prueban la complejidad del espacio donde se juega la amistad. Pero en esta sociología sigue teniendo un rol mínimo una teoría del significado – una semántica cultural de la amistad – que explique cuál es el sentido que tiene la amistad dentro de la sociedad actual.

Sin embargo, dentro de estos estudios no existe una consideración al sentido histórico que pueden traer las relaciones de amistad y los posibles cambios que estas pueden traer consigo mismo – por ejemplo, desde una noción de orden a otra de intimidad -. Y abandonan el punto de vinculación dentro de la teoría de la amistad entre individuo y orden social. En este sentido, la tarea dejada por la filosofía – cómo entender el sentido de un individuo autónomo e individualizado – que piensa la amistad desde la intimidad – en relación con el propio orden social, desaparece de la escena de investigación. Menos aún esta sociología puede hacerse cargo de la relación entre amistad y antagonismo propio de la filosofía política en su tradición hobbseana.

En este punto, la formación de un programa sociológico de la amistad se tiene que situar no sólo como un ámbito descriptivo de relaciones sociales, sino que tiene que recoger el sentido que juega la amistad en la construcción del orden social, retomar la pregunta por el sentido cultural y político que tienen los vínculos de amistad. Con esta idea, este trabajo avanza ahora a través de los conceptos propuestos tanto desde la sociología como la filosofía política contemporánea que permiten situar donde se juega analíticamente el concepto de amistad.

## **2. El lado oscuro del concepto.**

Tanto desde la sociología como de la filosofía política contemporánea se han dado ciertas definiciones que podrían ayudar a un doble objetivo: situar conceptualmente el fenómeno de la amistad y trabajar una noción particular que diera las bases para un programa de sociología de la amistad. Pero este recorrido no debería moverse sólo en el plano de una descripción sino también tiene que avanzar a una crítica de ciertas teorías.

A continuación se revisará ciertas definiciones de la amistad que sirven para limitar el campo conceptual. En general, se pueden auscultar tres versiones: i) solipsistas ii) relacionales determinadas por un contenido (equivoco), iii) relacionales determinadas por una forma (equivoca).

i. Como afirma Doyle y Schmitt (2002) la mayoría de los autores contemporáneos presentan a la amistad como privada, voluntaria y que acontece entre individuos autónomos (2000:2-3) Entre estos autores se puede encontrar a Allan Silver, cual agregaba que son relaciones informales y no especializadas, ideales para una concepción altamente individualizada de la agencia personal (1990:1476 - 1477).

Hasta qué punto esta definición analíticamente es errónea, lo contestaba Odd Ramsøy (1968): no se puede decir “es un amigo” sin indicar respecto a quién, tratando de señalar el sustancial rol relacional que tienen los procesos de amistad. En su agregado más básico, la amistad no se juega en su status psicológico sino que es un proceso fundamentalmente social que se despliega en el encuentro con el otro y ante el otro<sup>77</sup>.

El hecho que la amistad suponga un tipo de construcción de la identidad individual ha supuesto varias confusiones y errores. Cocking y Kennet (1998) han mostrado que la idea que la amistad contenga *una apertura en relación al otro* tiene un profundo error conceptual. Los autores muestran como la idea de apertura del yo - *self – disclosure* - pensada como el cemento de los vínculos de confianza e intimidad que existe entre amigos cercanos - ha sido construida en dos sentidos:

- a) En la amistad uno se abre a los amigos cercanos, compartiendo información privada (*the secret view of friendship*)
- b) Uno se ve reflejado en el otro, uno busca reflejarse en el amigo (*the mirror view of friendship*).

Si uno lo analiza bien son dos fenómenos diferentes, en el primero uno se revela al otro, en el segundo uno se refleja en el otro. No se podrían aceptar una interpretación sin negar la otra. Lo que tienen en relación es la apertura: “*o abro mi yo para el otro o mi yo es abierto en el otro*” (1998: 503). El punto de los autores fue mostrar que el yo imbricado en estas definiciones es una cosa discreta y estática.

Según los autores, la teoría del espejo es una extensión del amor de sí mismo (descubro mi ser interior en el reflejo del otro) y por ello reduce la importancia de la relación en sí misma, al “*sobredimensionar la autosuficiencia del yo*” (1998: 503). Frente a esta visión, los autores proponen definir que lo importante no es el reconocimiento de la semejanza, sino la emergencia y aceptación en el grado de interpretación de cada uno por el otro.

En el caso de la visión de los secretos, ellos dicen – basándose en Jeffrey Reiman – que no basta compartir la información. Si esto fuese cierto, en el caso de la atención clínica del

---

<sup>77</sup> Esto no quita el hecho que la semántica de la amistad pueda jugarse en un contenido individual: como el espacio de construcción de identidad o el espacio de privatización que se despliegan en esferas públicas (así mismo puede jugar un rol semántico colectivo). Pero en su rol formal, la amistad no puede definirse primariamente como una relación netamente individual.

psicoanálisis se formarían díadas de amigos, que está lejos de ser el caso<sup>78</sup>. En cambio, ellos proponen buscar en la relación un espacio donde se valora compartir información seleccionada y también saber cuáles son los límites de esa confidencialidad.

David Kahane ha visualizado también una crítica a ciertas nociones de amistad que reducen la complejidad del vínculo. Él propone una tipología de tres casos para visualizar esto. Primero, aquellas que se centran en un objeto externo a la relación, “*se funda en alguna objetiva cualidad del amigo en la explicación del vínculo*”<sup>79</sup> (1999:273). Una segunda forma de comprender la amistad según el autor - que corresponde en gran medida al modelo solipsista - está centrada en la capacidad, fundamentando el vínculo en orientaciones o disposiciones particulares. En este sentido, la amistad sólo sería un proceso evaluativo de las cualidades del carácter.

El tercer modelo - según Kahane - está centrado en la relación, fundamentando el vínculo en sí mismo por su valor como proceso formativo que se extiende en el tiempo. Este tipo de modelo sería el más preciso para unir los vínculos privados y públicos, y podrían dar cuenta a) de diversas concepciones del bien b) mostrar la complejidad y la contradicción de la construcción de la identidad y c) levantar la idea que el otro nunca se conoce perfectamente (*the opacity of others*), “*una adecuada aproximación debe conocer y hacer espacio a esta opacidad*” (1999:277).

Sin embargo, los modelos basados en las relaciones pueden diferir, ya sea porque se equivocan en determinar el contenido de la relación o porque no apuntan a determinar la forma en que se establece la relación. A continuación se intenta revisar ambas formas.

ii. Una de las formas de visualizar el paso a las nociones basadas en relaciones se recoge a través de la definición de Coleman en que la amistad se da entre dos individuos iguales envueltos en una díada (En: Dolye y Schmitt, 2000:3). Ya se está dando un gran paso aquí al desindividualizar las relaciones de amistad, pero se puede tener nuevamente un error al

---

<sup>78</sup> Ya lo decía para el caso del psicoanálisis Slavoj Žižec: “*Tal vez el aspecto que caracteriza a la verdadera amistad es precisamente el saber tácitamente cuándo detenernos, sin traspasar un cierto punto y “confiarle todo” a un amigo. Le decimos todo a un psicoanalista, pero, precisamente por eso, nunca puede ser nuestro amigo*” (1997: 34)

<sup>79</sup> Kahane desea ver que las definiciones que se daban antiguamente, como en el caso de Aristóteles o Cicerón eran de este estilo, anteponiendo una idea del bien a la fundamentación del vínculo. En este sentido, no se está de acuerdo con él, porque habrá versiones modernas, elaboradas a partir de una dimensión de la relacionalidad (que ella busca sostener) que también ocupan una dimensión semántica para categorizar la relación. Como en el caso de Giddens, donde lo que se juega en la díada de amigos es la intimidad.

confundir la semántica de la amistad que se podría basar en la igualdad, al proceso formal de relacionar dos sujetos iguales, que para ser realistas, no son posibles de encontrar (¿o acaso el lector conoce alguien idéntico a él?).<sup>80</sup>

El punto aquí es dilucidar donde se juega la igualdad de la amistad. Por un lado, está el hecho que podría ser relaciones no – jerárquicas. En un sentido genérico no sería posible encontrar en una relación de amistad, un término de la relación que domine a otro. Si existiera el caso, parecería que se estaría fuera del campo de las prácticas de amistad y se estaría abarcando dominaciones del tipo carismático (como se produce en pandillas o tribus autoritarias) o imposición del modelo familiar (con sus obligaciones y dependencias) al modelo de la amistad.

En este sentido, las relaciones de amistad sí trabajan a base de un modelo de la igualdad, en contra de las relaciones verticales. Pero cuando se juega el rol de la amistad en este campo, similar de lo que ocurre en la ciudadanía o en la democracia, se necesita un tipo de imaginario o ficción que ligue las diferencias insoslayables en los procesos de identidad. Es decir, distinto del proceso formal de hacer díadas igualitarias, en la amistad juega un rol sustancial la diferencia de las posiciones en las prácticas de construcción de identidad. La relación juega en el campo de la diferencia y la igualdad, desarticulando las formas de interacción jerárquicas<sup>81</sup>. Se volverá más adelante a este punto cuando se proponga la definición de amistad<sup>82</sup>.

Similar suceso acontece en la mirada de Giddens. Su intento fue tratar de distinguir en la definición de amistad parientes de amigos. Los amigos se definen por una relación motivada sólo por las recompensas de la propia relación – “*sólo hay amistad en la medida*

---

<sup>80</sup> Lo mismo acontece en Allan Graham: “*amistad, en cualquier forma que se tome, es definida como una relación entre iguales*” (1996: 11)

<sup>81</sup> Para la relación entre las relaciones entre jerarquía, igualdad y diferencia, Danilo Martuccelli (2002) capítulo 3, pp. 203 - 277. De especial relevancia para esta tesis, su aplicación para América Latina en las páginas 255 – 265.

<sup>82</sup> Como síntesis de los dos puntos anteriores (la visión solipsista y la versión relacional determinada por la igualdad) se puede presentar la crítica de Derrida: “*la amistad supondría una forma de lo improbable: el fenómeno de una simetría, de una igualdad, de una reciprocidad apaciguadas entre dos proporciones infinitas como entre dos singularidades absolutas*” (1994: 248) Tentador es en este sentido retomar la idea de improbabilidad, que acercaría a Derrida a Luhmann, pensando que finalmente la relación de comunicación entre iguales es improbable porque no existiría diferencia alguna en el punto de comunicación. Sin embargo, el fenómeno comunicacional no puede agotar la relación de amistad, como se verá más adelante, porque la reciprocidad que involucra la relación exige la presencia del otro y el reconocimiento del otro en tanto persona. Y como en la teoría de sistemas, la persona queda fuera de la sociedad, la relación de amistad sería un improbable, a menos que fuera un medio de comunicación simbólicamente generalizado (ver tres notas más adelante).

*que se valore por sí misma*” (1991: 117). En cambio, los parientes tienen soportes externos que mantienen un grado de obligación la mayor de las veces coercitiva para las relaciones (filiación, consanguinidad y alianza)<sup>83</sup>.

El punto es que Giddens trata de asegurar la amistad a base de la intimidad (entendida como la manifestación de emociones y actos que el individuo no puede hacer patente ante una mirada pública) determinando el contenido de la relación con una semántica que depende de una diferenciación entre lo público y lo privado, y que deja el balance de la relación sólo en la conformación de un tipo especial de identidad individual. Como lo ha mostrado Danilo Martuccelli (2002) los estudios de la subjetividad que afirman la intimidad como el mayor ámbito de despliegue de la individuación, tienen un modelo reducido de sociabilidad basado básicamente en la inspiración de los hombres y algunas mujeres de elite (2002: 373 – 378).

Por todo ello, ya sea por la confusión en el sentido de la igualdad o de la construcción de identidad, ciertas definiciones de amistad no logran captar toda la complejidad inherente en que se juega el espacio de la amistad y se desploman ante una revisión detallada de su contenido conceptual.

iii. Por último, existe una tercera variante que define la relación por la forma, pero que sin embargo falla al precisar el tipo de relación que acontece en la amistad. Odd Ramsøy pensaba que la amistad es una institución de segundo orden, que se encuentra en toda la sociedad pero no constituye segmento distinto (1968) Adelantándose algunas teorías sistémicas, pensaba que la amistad más que una institución como la familia, la religión o la economía, es comparable al lenguaje, al dinero o al amor.

Por un lado, el error aquí es centrarse en un componente institucional que la amistad no tiene. Tómese la definición moderna de institución como estructuración de reglas y recursos (Giddens, 1984) la amistad aparece evidentemente como un proceso desinstitucionalizado.

---

<sup>83</sup> Como ya se apuntaba en el capítulo II, esta definición se complementa con la idea de una relación pura, donde la confianza no tiene soportes externos y debe desarrollarse sobre la base de la intimidad. La confianza aquí es definida como “*el fiarse del otro y también creer en la capacidad de los lazos mutuos para resistir traumas futuros*” (Giddens, 1992:128).

¿Qué significa que no sea institucional? Primero, que no tiene determinaciones de contrato o ley en su estructuración (Pahl, 2000). Esto quizás fue lo que en primera medida enfatizó Adam Smith para la modernidad (Silver, 1990), las relaciones de amistad no dependen de la articulación contractual entre sus partes<sup>84</sup>. Pero originariamente fue Aristóteles el que apuntó al hecho de encontrar principios de orden que no se sostuvieran exclusivamente por la constitución contractual de la polis.

Segundo, significa que la amistad se logra distinguir de otras relaciones de sociabilidad que se establecen a base de marcos de reglas formales, como las relaciones de operación en el trabajo y, en algunos casos, en las obligaciones familiares. El punto como ha insistido Requena (1994) y Allan (1996) es que en la amistad hay una mayor libertad de la que se visualiza en las relaciones institucionales basadas en reglas, principios y procedimientos.

Sin embargo, la aproximación de Ramsøy también entiende que la amistad podría ser un tipo de comunicación, incluso, como una forma de medio de comunicación simbólicamente generalizado, y esto es, un tipo de lenguaje y codificación que se utiliza en diferentes ámbitos de la vida social que generaliza la comunicación de la experiencia inmediata de donde surge. Esta hipótesis hoy en día se hace más relevante en la medida que la amistad aparece como una forma de comunicación que invade diversos campos de acción (trabajo, familia, iglesias, ciudadanía) y también podría funcionar a través de un código binario – si se sigue la interpretación de Luhmann – entre amigo y enemigo o amigo y desconocido. Sin embargo, las propias teorías de los medios de comunicación simbólicamente generalizados muestran dificultad a la hora de entender relaciones como la amistad<sup>85</sup>, y no existiría una continuidad directa entre ambas como suponía Ramsøy.

---

<sup>84</sup> Graham Allan ha insistido en el punto que si bien la amistad no es una relación institucional no por ello es una relación personal. Error que cometen varios autores del mundo anglosajón. El punto para el inglés es ver la amistad como una relación social y personal (1996: 99)

<sup>85</sup> Quizás este sea uno de los puntos más arduos de formular. Siguiendo a Chernilo (1999 y 2002) la teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados tiene su origen más acabado en la teoría de Parsons. De los cuatro medios que el norteamericano visualiza – dinero, poder, influencia, compromisos de valor – la amistad podría visualizarse dentro del tercero. Pero las características que Parsons da de los medios, especialmente la idea que son medios regulados por normas (y esto indica que su uso está anclado institucionalmente), su escasez y la idea de valor guía, aleja la amistad como un medio de comunicación. En el caso de Habermas, que precisamente realiza la crítica a la teoría de los medios de comunicación de Parsons, por extralimitar propiedades de los sistemas a los modos de reproducción del mundo de la vida (una de las variantes de pensar la amistad como desinstitucionalizada es que se juegue en el mundo de la vida), permite vislumbrar que la amistad podría entenderse dentro del campo de las operaciones del entendimiento comunicativo. Pero si se revisa la conceptualización tanto de la cultura, la sociedad y la persona – componentes estructurales del mundo de la vida que aseguran la integración social (Teoría de la acción comunicativa Vol. II, pp. 161 - 205), ninguna de las descripciones toma en cuenta relaciones de sociabilidad como la amistad. La cultura pertenece al campo del acervo del saber y dice relación con los esquemas de

Después de haber observado este tipo de aproximaciones, se presenta ahora un intento de definición conceptual de las relaciones sociales de amistad. Sin embargo, más que delimitar una definición unívoca de sentido, se mostrará el espacio social – problemático – donde se juegan diversas experiencias de amistad. Esta forma de entender la relación, se verá a continuación, se debe a que la amistad transcurre entre dos polos que son imposibles de sintetizar analíticamente. Para dar cuenta de esa imposibilidad, hay que poner en el centro el concepto de reciprocidad, que si bien aparecía en Aristóteles, ahora es leído a través de la sociología y antropología del siglo XX. Desde ahí podremos aproximarnos tanto al sentido de la individualidad como al de orden que se inscribe en la historia conceptual de la amistad.

### **3. La improbabilidad de las relaciones sociales de reciprocidad sin dependencia**

El espacio de la amistad se constituye, analíticamente, dentro de lo que Max Weber definió como una relación social: *“por relación social debe entenderse una conducta plural – de varios – que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente referida, orientándose por esa reciprocidad. La relación social consiste, pues, plena y exclusivamente, en la probabilidad de que se actuará socialmente en una forma (con sentido) indicable”* (1922:21).

---

interpretación susceptibles de consenso, la sociedad se enfoca en las relaciones interpersonales legítimamente reguladas y la personalidad a las capacidades de interacción que construyen identidad personal. Las tres dejan el vacío para entender el rol que podría jugar relaciones de interacción que no detenten sólo una función de capacidad individual ni tampoco órdenes de regulación que no estén basados en la institucionalidad. En el caso de Luhmann, que renueva la caracterización de Parsons y actualiza la configuración de los medios para una teoría de la diferenciación funcional en entornos complejos, se podrían abrir otras posibilidades. Por un lado el distingue a tres medios: la oralidad, la escritura y los medios simbólicamente generalizados. Podría determinarse que la amistad sólo resuelve necesidades de la oralidad, y por ello, como medio evolutivo tiene poca implicación para la vida moderna, aunque siga existiendo como un residuo de las formas de sociabilidad de las tradiciones orales (Ver Luhmann, 1981). Pero se puede insistir en considerar que la relación entre un yo (ego) y un otro (alter) a través del medio simbólicamente generalizado de comunicación del amor - donde se juegan las relaciones íntimas y la vivencia de alter lleva a una correspondiente conducta de ego (véase en más detalle, Aldo Mascareño, 2006) - podría ser el campo de la amistad. Sin embargo, el esquema se desarmaría con la entrada en circulación de un tercero (que quizás no sea el caso del amor, pero sí de la amistad). En todo caso, Chernilo (1999: 81) desarrolla la idea que Luhmann dejó abierta la posibilidad – y así volvemos a Parsons – que la influencia podría cumplir el mismo sentido que el amor pero fuera de relaciones de la vida privada, es decir, para relaciones de la vida pública. Quizás fuera posible, para otro lugar y para otra tesis, ver la correspondencia que habría en una teoría de la amistad y el medio de comunicación simbólicamente generalizado de la influencia en la teoría sistémica. Por nuestra cuenta, aceptamos la crítica de Habermas sobre no reproducir medios de coordinación sistémicos a componentes del mundo de la vida, pero a la vez, no se encontró el material que sirviera dentro de su teoría para evaluar el rendimiento conceptual de las relaciones de amistad dentro de los componentes estructurales del mundo de la vida.

Al tomar esta definición, se logran tres objetivos: Primero, se sitúa el campo de la amistad en términos no solipsistas o netamente individuales<sup>86</sup>, sino al contrario, en base (o en la probabilidad) al concepto de reciprocidad referida mutuamente con sentido<sup>87</sup>. Segundo, el concepto mismo deja abierta la posibilidad de determinar el contenido de esa reciprocidad<sup>88</sup>, es decir, la amistad se vincula con distintas relaciones sociales de reciprocidad, pero tiene su particularidad en el tipo de intercambio que genera<sup>89</sup>. Tercero, dar una especificidad social desde la propia sociedad “homínida”, descartando el idealismo de una amistad entre caracoles, avestruces o avellanos. La amistad es propia de la cultura humana, tal como Aristóteles lo intuyó, y se intenta construir a base de un tipo de reciprocidad que sólo los hombres y las mujeres pueden establecer<sup>90</sup>.

Sin embargo, hay un punto en que la caracterización de Weber no permite avanzar conceptualmente. El autor era muy detallado en especificar las relaciones sociales que adquieren un grado de abstracción institucional - regularmente observadas - como el caso de las asociaciones o la burocracia, o el estado y la iglesia - pero tiene escasas herramientas de interpretación para formas de sociabilidad que no se generen bajos mecanismos no regulados o no inscritos en el orden institucional. Si la amistad como se vio en la sección anterior, necesita de un tipo de intercambio no regulado por una institucionalidad o un régimen contractual, es necesario avanzar más en profundidad en la reciprocidad que se genera en estos vínculos .

---

<sup>86</sup> Quizás aquí existe toda una tradición en contra de esta mirada, que ve en Weber la fuente del individualismo metodológico y un referente de la acción racional de acuerdos a fines que no incorpora otras lógicas de acción. Si bien todas esas críticas no dejan de tener un asidero en la obra del alemán, con el concepto de relación social Weber está dando un paso - dentro de los conceptos sociológicos fundamentales - sin el cual no sería posible hablar de orden válido, comunidad, sociedad, estado, iglesia, dominación, etc. En este sentido, se reconoce la intuición weberiana de dar pasos analíticos que permitan lograr reconocer diversos espacios de la construcción del orden social. Sin esos pasos analíticos, o fundamentándose sólo en la intuición del individualismo metodológico, Weber no hubiera sido capaz de escribir ni su sociología de la religión ni su sociología de la dominación.

<sup>87</sup> Al momento de determinar esto, se está logrando un primer problema de investigación: No basta decir “yo tengo un amigo” para que exista amistad, se necesita una reciprocidad mutuamente referida. Que aquí se entremezcle la hipocresía, la adulación, las falsas apariencias, el sentimiento no referido es algo normal, en la medida que los campos de prácticas en que estas relaciones se insertan siempre se entrecruzan. Como toda operación conceptual, la definición de amistad no pasa de ser la descripción de un campo tipo ideal.

<sup>88</sup> Como Weber dice, es indiferente la probabilidad en que descansa la relación y el tipo de contenido que está ocupa. El punto es que la definición de amistad pasa por determinar en qué descansa esa probabilidad o como se verá más adelante, en un dilema que se centra en la improbabilidad de generar mecanismos de obligatoriedad e independencia a la vez.

<sup>89</sup> Quizás sería redundante definir el contenido de la amistad como relación social de reciprocidad, si el propio concepto de relación social tiene en su centro la idea de reciprocidad. Pero en términos estilísticos, y para remarcar la idea - aceptando la redundancia - se deja el adjetivo que objetiva la relación.

<sup>90</sup> De hecho, con este paso también la desnaturalizamos: “*podemos vivir y engendrar sin amistad. La especie, considerada biológicamente, no la necesita*” (Lewis, 1960: 72). Claro, no es un hecho natural tener amigos ni amigas, sólo un fenómeno social posible en algunas culturas.

Para ampliar este marco, se puede traer a la pizarra a otro gran maestro alemán como Georg Simmel. Él fue el primer sociólogo en interpretar la sociedad desde el campo de relaciones, sin dejar de lado la vivencia subjetiva de los actores. A través de sus estudios sobre el extranjero, la cultura subjetiva y objetiva, la conformación de la ciudad - entre muchos otros - fue el primero en intentar darle a la sociología un fundamento en el campo de las experiencias de los individuos, sin dejar de aproximarse a ellos dentro de las constelaciones históricas que el propio orden social contenía. Derechamente, Simmel es el padre de la “sociología de los individuos”.

Simmel, Al igual que Weber, ve sociedad allí donde varios individuos entran en acción recíproca<sup>91</sup> (Simmel, 1908: 94). Son la existencia de estas unidades recíprocas las que realizan el paso del individuo a la sociedad y las que dan la posibilidad de pensar estas relaciones como una unidad con sentido, “*pues unidad en sentido empírico no es más que acción recíproca de elementos*” (1908: 95).

El autor, reconoce que este tipo de unidades pueden tener diversos grados, resultando distintos procesos de socialización -algunos más complejos que otros- y formando unidades sintéticas cada vez más grandes. En ese sentido, como gran parte de la sociología moderna, Simmel reconoce un desacoplamiento mayor en la sociedad moderna entre individuo y sociedad.

Sin embargo, él no deja de sospechar que esta mirada deja en vano la tarea de explicar el proceso de conformación de la sociedad, tanto a nivel grupal como individual. Para Simmel, la sociología no debe sólo explicar cómo se construye la forma de la socialidad, sino también debe insistir en interpretar la forma en que se construye la individualidad<sup>92</sup>. Para eso, aparte de sus estudios empíricos, aportó a la sociología tres grandes conceptos: socialización, materia o contenido de la socialización y socialidad.

Según el sociólogo, el punto de cruce para visualizar tanto la independencia, como la dependencia del individuo en sociedad, ocurre en el proceso de socialización

---

<sup>91</sup> La distinción en este sentido entre acción y relación puede ser útil, pero a la vez engorrosa. Por eso se parte con Weber, para dejar claro que se va a partir de la idea de relación.

<sup>92</sup> “*Tanto para el concepto histórico como para la valoración y formación, el individuo y la sociedad son conceptos metódicos; puede ocurrir que se reparten entre sí el material de acontecimientos y situaciones dado, o también que contemplan su unidad (que no podemos concebir inmediatamente) desde dos puntos de vista distintos*” (Simmel, 1908: 107)

(Vergesellschaftung), donde la coexistencia aislada de individuos adopta formas determinadas de cooperación y colaboración, que caen bajo el concepto de acción recíproca. En la socialización, “*el sujeto no se encuentra aquí frente a un objeto del que va adquiriendo gradualmente una idea teórica, sino que la conciencia de socialización es inmediatamente la que sustenta y encierra su sentido interno*” (1971: 81).

Ahora bien, todo lo que sea capaz de originar la acción sobre otros individuos o la recepción de sus influencias, es el contenido o la materia de socialización. En este punto, al igual que en Weber, la especificidad de la relación de amistad sería el contenido o la materia de la socialización<sup>93</sup>. Pero además, aquí los individuos no se visualizan como seres que reciben un proceso exterior, sino que son los portadores concretos e inmediatos de toda realidad histórica. Por lo tanto, en la reciprocidad de las acciones no se pierde el sentido de la individualidad de los actores.<sup>94</sup>

Por último, Simmel propone el concepto de socialidad (Geselligkeit), para delimitar que las mismas acciones recíprocas de la socialización pueden tener un grado de autonomía frente al individuo y otras relaciones. La socialidad puede ser entendida como formas de juegos de la socialización autónomamente referidas.

¿Qué es lo que se ha intentado ganar con Simmel para entender las relaciones sociales de amistad? Primero, al parecer es propio de las acciones de reciprocidad ser intersección entre individuo y sociedad. Se podría plantear que la amistad formaría parte de las relaciones que son puente entre la propia individualidad y el sentido de socialidad. No es una idea extraña si se piensa en la historia de la amistad, siempre existió la posibilidad de ver qué significan las relaciones vinculantes de este tipo para la sociedad.

---

<sup>93</sup> Además, Simmel agrega que la sociabilidad en un sentido restrictivo puede entenderse como el valor o la satisfacción con ese mismo contenido, aplicando criterios evaluativos a la relación misma: “*Entre los motivos efectivos para la asociación existe un sentimiento del valor de la asociación como tal, un impulso que lleva hacia esta forma de existencia, y que frecuentemente sólo más tarde origina el contenido objetivo que lleva consigo la asociación particular....la pura esencia de la asociación, del proceso asociativo como un valor y satisfacción. Constituye así lo que llamamos sociabilidad en un sentido restrictivo*” (1910: 198)

<sup>94</sup> En palabras de Simmel: “*Debe admitirse que la sociedad es una realidad en un sentido doble. Por una parte, están los individuos en su existencia inmediatamente perceptible, los que llevan a cabo los procesos de asociación, quienes se encuentran unidos por tales procesos dentro de una unidad mayor que uno llama “sociedad”; por otra parte, se encuentran los intereses que, habitando en los individuos, motivan tal unión...los impulsos y los intereses que un hombre experimenta en sí mismo y que lo llevan hacia otros hombres originan todas las formas de asociación por las cuales una mera suma de individuos separados componen una sociedad*” (Simmel, 1910: 194)

Sin embargo, aquí hay un punto de mucha novedad. Simmel insiste en que no puede cerrarse esta brecha entre individuo y sociedad. Es decir, la amistad - interpretada desde la sociología de Simmel - no podría sólo afirmarse vía intimidad o por una voluntad autoreferida individualmente, ni tampoco exclusivamente por una disposición de dependencia que surge espontáneamente en la socialidad. Ni el individuo por sí sólo, ni la socialidad por sí sola.

Con Simmel se puede empezar a trabajar un sentido (quizás improbable) de independencia vinculante, que pueda situar la especificidad de la amistad, en tanto contenido de relación de reciprocidad. Además, sería importante ver el grado de autonomía de estas relaciones, porque permitiría delimitar a la amistad de otro tipo de relaciones de reciprocidad, por ejemplo, la que se genera en la familia.

Sin embargo – y aquí yace una fuerte improbabilidad - un sentido de reciprocidad que no genere dependencia puede ser muy problemático a la luz de las ciencias sociales y mejor dicho, del mejor sentido común. Pensar la amistad fuera de la dependencia no tendría mucha cabida. De hecho, parece subyacer a todas las teorías del vínculo social una necesidad de dependencia que no es posible de evitar, como dice ejemplarmente Sennet: *“el vínculo social surge básicamente de una sensación de dependencia mutua”* (1998: 146).

Lo anterior, se visualiza con mayor fuerza a la luz de los trabajos de la antropología, especialmente en las obras de Marcel Mauss y de Claude Lévi-Strauss. Una pequeña mirada por las tesis de estos autores permite situar la dependencia que surge en las relaciones de reciprocidad.

En la clásica obra *“Essai sur le don”*, Mauss analiza el intercambio primitivo, desde una serie de donaciones recíprocas que se articulan en tres momentos obligatorios: el dar, el recibir y el devolver. Ahora bien, no se explica fácilmente porque existe una conexión entre el momento inicial y la devolución que se produce al final del intercambio. Como apunta Bolstanki (1990: 200) en el mecanismo de la reciprocidad – dar, recibir, devolver - existe tensión entre la gratuidad del don inicial y la exigencia del intercambio final.

La solución que Mauss propone para esta serie de hechos, implica que la constitución de la unidad se constituye por un espíritu que sintetiza la unidad del don, *“aplicando a los cuerpos aislados, únicos que están presentes, una fuente de energía que opera su síntesis “se puede probar que las cosas objeto de cambio...tienen una virtud que les obliga a*

*circular, a ser entregadas y devueltas*” (Lévi-Strauss, 1950: 32 – la cita al interior es de Marcel Mauss).

Ahora bien, Lévi–Strauss aceptó la idea básica de la reciprocidad obligatoria – el circuito de dar, recibir, devolver – aunque despojó de cualquier idea “mística y afectiva”. Para el padre de la antropología estructural, el circuito es puramente el principio de intercambio. Bolstanki lo reafirma: “*el llamado don no es otra cosa que un intercambio*” (1990: 201)

Probablemente, la solución de Lévi–Strauss a este sentido de la reciprocidad, sea inobjetable: cada vez que se recibe algo gratuitamente se siente en obligación de su devolución por un mecanismo general de intercambio. Esto no es sólo válido para el intercambio primitivo, también ocurre en las sociedades modernas. “*Apenas es necesario señalar que los regalos, así como las invitaciones, que también son, aunque no en forma exclusiva distribuciones liberales de alimento y de bebida “se devuelven”; entonces también aquí estamos de lleno en el dominio de la reciprocidad*” (1966:95)

Al revisar una de las clásicas obras del antropólogo francés “*Las estructuras elementales del parentesco*” (1966, en su segunda edición), se da cuenta que la perspectiva de la antropología estructural, es ubicar a la reciprocidad como una estructura mental universal que situada como “*la forma más inmediata que puede integrarse la oposición entre yo y el otro*” (1966:125). La reciprocidad funciona como mecanismo de integración o fusión. Ahora bien, ¿es la amistad una variante de esta estructura universal que funciona también como un mecanismo de atracción?

Siguiendo con el argumento del francés, en los sistemas de parentesco la prohibición del incesto visualiza muy bien esto, ya que la prohibición es menos una regla que “*prohíbe casarse con la madre, la hermana o la hija, que una regla que obliga a entregar a la madre, la hermana o la hija a otra persona. Es la regla de la donación por excelencia*” (1966:558). El principio de reciprocidad asegura que las diversas familias entreguen a las mujeres como principio de integración de la comunidad como un todo<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> Esto es lo que expresa el sistema de matrimonios entre primos cruzados que sirve a Lévi – Strauss para reafirmar su teoría de la prohibición del incesto: “*La noción de reciprocidad permite entonces deducir inmediatamente la dicotomía de los primos. Dicho de otro modo, dos primos varones que están en una posición de crédito frente al grupo de su padre (y deudora frente al grupo de la madre), no pueden intercambiar a sus hermanas, así como no podrían hacer dos primos varones en posición de crédito frente al grupo de su madre (y deudora frente al grupo del padre): este arreglo íntimo dejará, en alguna parte, por una lado, a un grupo que no restituirá al otro, y por otro, a un grupo que no recibirá nada: y el matrimonio entre ambos grupos permanecerá bajo la forma de una transferencia unilateral. El matrimonio entre primos*

Pero, ¿modifica algo que la inscripción del mecanismo de reciprocidad se dé en la relación de amistad? En la obra “Economía de la Edad de Piedra” (1974) de Marshall Sahlins, se reconocen tres tipos de reciprocidades: el modelo solidario, el equilibrado y el negativo.

La reciprocidad generalizada o de solidaridad, se refiere “*a transacciones que pueden ser consideradas altruistas, transacciones que están en la línea de la ayuda prestada y, si es posible y necesario, de la ayuda retribuida*” (Sahlins, 1974: 212). Los deberes de parentesco y los intercambios de hospitalidad y generosidad. Aquí la obligación de devolver – el sentido de dependencia – no estipula tiempo, cantidad o calidad: “*la expectativa de reciprocidad es indefinida*” y más adelante: “*el hecho de recibir bienes establece una obligación difusa de reciprocidad cuando le sea necesario al dador y/o posible al receptor. Es aquí que la devolución puede ser muy rápida, pero también no efectuarse nunca*” (*idem*). Aquí uno podría suponer que la construcción de la dependencia es gratuita e infinita, y situar las relaciones de amistad como un caso más de reciprocidad solidaria. Más ¿significa esto que la reciprocidad en la familia y amistad se dan en el mismo sentido del intercambio? ¿y significa esto que en la amistad siempre hay gratuidad?

Para Sahlins, la reciprocidad equilibrada – el segundo tipo - es la que produce el intercambio directo y cual consiste en la entrega habitual del equivalente de lo recibido sin demoras. Sitúa que las transacciones de matrimonio y el comercio primitivo, más los tratados de paz y los pactos de amistad (como sistemas institucionalizados de relaciones que se ejemplificaban, según algunos autores, en las prácticas primitivas de instauración de vínculos entre pares). La reciprocidad equilibrada es “*menos personal y más económica*”.

Por último, la reciprocidad negativa es la que produce en las instancias donde existe intercambio con el fin de conseguir ventajas utilitarias sin sacrificio: el intento de obtener algo a cambio de nada.

Ahora bien, todo el modelo de Sahlins se concentraba en la idea de que “*la reciprocidad se inclina hacia el polo de la generalización por el parentesco cercano y hacia el extremo negativo en relación proporcional a la distancia al parentesco*” (1974:214). Al parecer, la

---

*crucados sólo expresa, en último análisis, el hecho de que en materia de matrimonio es necesario dar, y recibir, pero que no puede recibirse de quien tiene la obligación de dar, y que es necesario dar a quien posea un título para recibir, ya que la donación mutua entre deudores conduce al privilegio, así como la donación mutua entre acreedores condena a la extinción*” (1966:176-177)

mayor gratuidad se produce en el hogar, en la hospitalidad del vínculo de parientes. A mayor distancia se encontrará la posibilidad del subterfugio, del robo, en fin, de la inseguridad de lo extraño.

Pero, ¿dónde queda la amistad? ¿subsumida a la hospitalidad inherente de la familia? Como apuntaba tan enfáticamente Derrida (1994) ¿no habrá que salir del modelo de la familia y del parentesco, o más enfáticamente, no habrá que abandonar la reciprocidad para entender la amistad? ¿no habrá que escapar del modelo de reciprocidad que se genera entre parientes?

Una de las aristas de este planteamiento, es como lo sugiere Maurice Blanchot, quien definía la amistad como una relación sin dependencia: *“Debemos renunciar a conocer aquellos a quienes algo esencial nos une; quiero decir, debemos aceptarlos en la relación con lo desconocido en que nos aceptan, a nosotros también, en nuestro alejamiento. La amistad, esa relación sin dependencia, sin episodio y donde, no obstante, cabe toda la sencillez de la vida, pasa por el reconocimiento de la extrañeza común que no nos permite hablar de nuestros amigos, sino sólo hablarles”* (1971: 266).

En este punto, se debe volver a lo planteado por Simmel con respecto a la reciprocidad. El problema que tendría una reciprocidad del tipo de la amistad es que intenta generar un lazo, pero a la vez mantener cierta distancia entre los individuos. De alguna manera, esta relación trata de resolver la diferencia entre socialidad e individualidad, entre dependencia e independencia, entre la atracción y la distancia, o en términos kantianos, entre amor y respeto. Si se sigue esta línea, la amistad, más que un concepto definido esencialmente, es la construcción – siempre inconclusa - de reciprocidad que articula la necesidad de dependencia con la propia individualidad, y ésta última, intentando mantenerse autónoma del vínculo.

A continuación se revisa el tipo de intercambio que podría estar produciéndose en la amistad, luego el tipo de simetría diferencial que se establece entre los amigos, y por último, el tipo de temporalidad y espacio que está en juego en la amistad.

- Como apuntaba Sahlins, existe un tipo de reciprocidad que trabaja en base a la infinitud de la devolución. Uno espera que el otro responda, aunque sea diferidamente. En este punto, la disputa es entender si la reciprocidad que se genera es del tipo expresivo o instrumental. ¿Qué se intercambian: afectos, confianzas, lealtades o favores, recursos,

comidas? En ambos casos, se puede pensar que aunque se trabaje a base de reciprocidades diferidas o altruistas, en la amistad se intercambia algo.

En ese terreno, hay teorías que favorecen la mirada del intercambio afectivo de la amistad: *“Las redes basadas en una relación de amistad se rigen por la economía afectiva del intercambio recíproco”* (Requena, 2004: 15) En este punto, hay quienes establecen que la amistad favorece un tipo de reciprocidad de intercambios expresivos que no pueden visualizarse en términos utilitarios. Como dice Graham Allan: *“los intercambios son recíprocos de tal manera que por sobre todo ningún lado es visto ni tomando ventaja del otro ni usando su amistad solamente para su propio beneficio”* (1996:11).

Otros, en cambio, promueven la idea de que en la amistad reside la posibilidad de construcción de capital social, donde se circulan los bienes, recursos, distinciones sociales que posibilitan que se refuercen los lazos de integración funcional en un grupo. Finalmente, el amigo puede ser considerado un soporte que sirve para mantener las redes, delimitar el grupo, conseguir favores y crear el tipo de distinción – tan caro a Bourdieu – donde finalmente se pueda intercambiar lo necesario para sentirse parte de una clase social.

Sin embargo, es difícil de visualizar por qué en la amistad no se producen tantos intercambios del tipo expresivo: cariño, confianza, afecto, lealtad; como intercambios instrumentales; favores, comidas, invitaciones. Los amigos posibilitan tanto la ayuda material como la expresiva, y hay buenos argumentos para hegemonizar una y otra posición. Entre el pragmatismo y la economía de la afectividad, hay una disputa irreconciliable.

El punto, quizás, es que la reciprocidad no está determinada por su contenido. Es probable que el lugar del objeto este vacío y pueda ser llenado con distintos recursos y símbolos. En ese sentido, si se trabajan diferentes tipos de amistades, y especialmente, distintas experiencias que acontecen en la vida diaria, qué duda cabe, la unilateralidad siempre instauraría la exclusión de un tipo de experiencia.

Sin embargo, incluso ahí la amistad puede diferir de otro tipo de reciprocidad, en la medida en que no se inscribe en elementos institucionales, y con esto se quiere decir, que no habría regulación legal, contrato o consanguinidad que posibilite sostener la permanencia de la reciprocidad en la amistad. Ésta se afirmarí por un espacio no institucional, donde es la

propia práctica de ser amigos lo que genera la posibilidad del intercambio. En términos un poco burdos: no hay regla, sólo práctica.

Aún así, es probable que quede la sospecha que efectivamente si no hay espacio institucional que la sostenga, ella está marcada por algún tipo de reciprocidad que haga el cruce entre la dependencia y la individualidad. De hecho, si no es la institución, es el vínculo entre práctica y subjetividad lo que vendría afirmar el intercambio amistoso. Veamos a través de una novela ejemplar, lo que se juega en esta reciprocidad.

En muchas de las novelas de Sandor Marai se habla del encuentro. Giacomo con el conde de Bolzano, el paciente enfermo y la hermana que lo cuida, Esther y su improbable amante. Pero, es en su novela “*El Último Encuentro*” donde la amistad y no el amor, se coloca como centro de la conversación.

La trama es simple: dos amigos que se conocieron en el internado de una academia militar, cuando cada uno tenía 10 años, se reencuentran después de no haberse visto en cuarenta y un años y cuarenta y tres días. ¿Quieres que todo sea como antaño? - le pregunta la nodriza al general – sí, eso quiero, respondió el general – exactamente igual, como la última vez. El reencuentro en cierta medida era la vuelta al espacio y al tiempo, donde la amistad se forjó.

En su primera parte, el libro describe como se construyó una amistad intensa y profundamente íntima, a pesar de las enormes diferencias que tenían, especialmente de clase y de habilidades artísticas. En la academia – a pesar de la rudeza y la frialdad de una Europa previa a la primera guerra mundial – su relación era vista como apasionada e intocable: “*Convivieron con naturalidad desde el primer momento, como gemelos en el útero de su madre. Para ello no tuvieron que hacer ningún “pacto de amistad”, como suelen los muchachos de su edad, cuando organizan solemnes ritos ridículos, llenos de pasión exagerada, al parecer la primera pasión en ellos – de una forma inconsciente y desfigurada-, al pretender por primera vez apropiarse del cuerpo y del alma del otro, sacándole del mundo para poseerlo en exclusiva. Esto y sólo esto es el sentido del amor y de la amistad*” (Sandor Marai, el último encuentro, 1942: 36).

En este mundo de adolescencia, donde se vive la conformación de los primeros retazos de individualidad, los dos jóvenes veían su relación como eterna, intemporal. Aunque el vínculo topaba siempre con la diferencia, obstaculizada siempre por saber que era más lo

que desunía en lugar de lo que unía, ellos vivían ese momento proyectando un instante eterno: *“La amistad entre los dos muchachos era tan seria y tan callada como cualquier sentimiento importante que dura toda una vida. Y como todos los sentimientos grandiosos, también contenía elementos de pudor y de culpa. Uno no puede apropiarse de una persona y alejarla de todos los demás sin tener remordimientos. Ellos supieron, desde el primer momento, que su encuentro prevalecería durante toda la vida”* (ídem).

Pero lo que más incita a pensar en la novela, es que en un primer momento, la relación y la fortaleza de la amistad se constituye en un tipo de reciprocidad bastante particular: *“No hay nada más singular entre dos muchachos que ese tipo de afecto sin egoísmos, sin intereses, un afecto donde no se desea nada del otro, donde no se pide nada, ninguna ayuda, ningún sacrificio”* (1942: 40) Al parecer, al igual como pensaba Blanchot, aquí se vivía una relación sin dependencia, sin sacrificio, sin exigirle al otro ninguna devolución obligatoria, donde la reciprocidad sólo se sustentaba en la propia conformación de la amistad.

Pero la novela tiene un giro, quizás mostrando la crisis de la guerra, la crisis del vínculo que no sólo afectaba a la institucionalidad, sino a la vida cotidiana, a las relaciones de confianza, a lo que sostenía el último nivel de convivencia. En ese punto, ya instalados en el reencuentro, después de un largo proceso de separación, la pregunta era más aguda, más inquietante: *“Estaría bien saber - prosigue el general, como si estuviera discutiendo consigo mismo- si de verdad existe la amistad. No me refiero al placer momentáneo que sienten dos personas que se encuentran por casualidad, a la alegría que les embarga porque en un momento dado de su vida comparten las mismas ideas acerca de ciertas cuestiones, o porque comparten sus gustos y sus aficiones. Eso todavía no es amistad. A veces pienso que la amistad es la relación más intensa de la vida...y que por eso se presenta en tan pocas ocasiones. ¿Qué se esconde detrás de la amistad? ¿Simpatía? Se trata de una palabra hueca, poco consistente, cuyo contenido no puede ser suficiente para que dos personas se mantengan unidas, incluso en situaciones más adversas, ayudándose y apoyándose de por vida ¿por pura simpatía? ¿O quizás se trata de otra cosa? ¿Habrá tal vez cierto erotismo en el fondo de cada relación humana?”* (1942: 96)

Claramente, una de las opciones del general, al recordar la adolescencia, era buscar en lo erótico lo que unía la amistad. Pero en el “último encuentro” se despoja a la relación de una necesidad erótica y, se vuelve a un tipo de amistad que parece a la distancia mucho más fría, y especialmente, mucho más desleal. Pero incluso así, intentando de pensar si efectivamente el tiempo podía aplacar todas las fallas y montañas que se le aparecían en el

camino, él intenta buscar el tipo de reciprocidad y encuentro que marca la amistad: “*Al igual que el enamorado, el amigo no espera ninguna recompensa por sus sentimientos. No espera ningún galardón, no idealiza a la persona que ha escogido como amiga, ya que conoce sus defectos y la acepta así, con todas sus consecuencias. Esto sería el ideal. Ahora hace falta saber si vale la pena vivir, si vale la pena ser hombre sin un ideal así. Y si un amigo nuestro se equivoca, si resulta que no es un amigo de verdad, ¿podemos echarle la culpa por ello, por su carácter, por sus debilidades? ¿Qué valor tiene una amistad si sólo amamos en la otra persona sus virtudes, su fidelidad, su firmeza? ¿Qué valor tiene cualquier amor que busca una recompensa? ¿No sería obligatorio aceptar al amigo desleal de la misma manera que aceptamos al abnegado y fiel?*” (1942: 96).

En ese punto está la clave. Lo que se juega finalmente en la obra es el tema de la lealtad y la traición. En el último encuentro, el general deja a claro qué tipo de reciprocidad se refiere el calor de la amistad: “*no hay un proceso anímico más triste, más desesperado que cuando se enfría una amistad entre dos hombres. Pero el sentido profundo de la amistad entre hombres es justamente el altruismo: que no queremos nada en absoluto, solamente mantener el acuerdo de una alianza sin palabras*” (1942: 123).

Léase bien, incluso en la fragilidad del vínculo, no hay nada que afirme que la amistad sea un intercambio marcado por la lealtad y la confianza, eso es lo que intenta señalar Marái. No es la fortaleza de la confianza, sino más bien la experiencia de una infinita fragilidad, lo que muestra hasta donde puede llegar la amistad. Ray Pahl lo dice de una manera figurada: “*tenemos que mostrarnos vulnerables para demostrar que confiamos en nuestros amigos*” (Pahl, 2000: 91) Es decir, no es la seguridad, sino la vulnerabilidad lo que posibilita el momento de articulación entre dependencia e independencia.

Finalmente, la amistad es un tipo de reciprocidad, que intenta construir una alianza de dependencia y gratuidad solventada en la propia individualidad, pero que no está asegurada ni por lo instrumental ni por lo expresivo. ¿No sería necesario aceptar la fragilidad del vínculo? ¿No habrá que insistir en que el lugar del intercambio está vacío?<sup>96</sup> Después del paso por Sandor Marái, es aún más necesario llegar al segundo punto, donde se desenvuelve la construcción de la igualdad en la amistad.

---

<sup>96</sup> Para que no quede duda, no ha sido la reflexión de Lacan lo que me ha llevado a este punto, sino la reflexión de Laclau (2005) en su último libro sobre la “razón populista”. Sin embargo, aún antes de esa lectura, la propia aporía del intercambio diferido me ha llevado a cuestionar la posibilidad misma de un encuadre sistémico de la amistad del tipo: la amistad es la posibilidad de fundar lealtad o confianza o seguridad o intimidad o capital social o el sacrificio.

- Al colocar la idea de reciprocidad en el centro, en algún sentido se apunta al establecimiento de una equivalencia, como dice Bolstanki: *“lo que sostiene toda la teoría de la reciprocidad es también el recurso a un equivalente, por sumario que sea”* (1990: 163). Ahí la reciprocidad en la amistad también se dirige a que dos o tres (o el número que se quiera) construyan un sentido de igualdad. No hay amistad, sin algún tipo de aproximación y atracción, que se plantee una relación simétrica. Sin embargo, al apuntar a la igualdad, la amistad debe sortear dos tipos de “regímenes de interacción” (Martuccelli, 2002): relaciones de jerarquía y diferencia.

Las relaciones de amistad son posibles, en la medida que debiliten el principio de jerarquía. De cierta forma, ésta ha sido la huella política que ha rodeado a toda la reflexión de la amistad. Desde Aristóteles hasta Derrida, el principio de la construcción de igualdad posibilita extralimitar sus principios a las bases de la constitución de la polis y de la democracia, en la medida en que estas se constituyen entre iguales.

Eso podría ejemplificarse hoy en día en cómo las relaciones de amistad no se circunscriben a un espacio único, sino que se insertan en enmarcamientos organizacionales que antes se le creía vedada. Por ejemplo, la familia y el trabajo. El debilitamiento del vínculo jerárquico posibilitó una reflexión sobre la amistad donde tradicionalmente se veía el peso de las relaciones autoritarias. Por ende, hay que afirmar con fuerza que, ahí donde se sostenga el autoritarismo, es poco posible que se intenten reconstruir espacios de amistad.

Claramente, no significa que las relaciones de amistad estén exentas de poder. En cierta medida, el poder puede establecerse de diversas maneras por su carácter amorfo. Y muchas veces, las relaciones de reciprocidad están inscritas en las disputas de poder de toda relación social. Poder y amistad no son excluyentes, probablemente, porque no exista relación social en el que poder este excluido. Sin embargo, lo que se debilita en las relaciones jerárquicas es la posición diferencial entre individuos. Si uno de los dos o tres términos mantiene una jerarquía que posibilite un tipo de relación autoritaria, la construcción de amistad se anularía o debilitaría.

Ahora bien, la posibilidad misma de relación entre iguales, supone inspeccionar el grado de homogeneidad que se pretende instaurar, ya que hay distintas formas en que el llamado a la simetría de la amistad se conforma como un principio de exclusión. Esta ha sido la crítica a todas las tradiciones que pensaron la amistad como principio político.

Probablemente, para el caso de la amistad en la sociedad moderna, uno de los puntos que ha abierto la posibilidad de abrir el esquema igualitario, en la base de diferenciar entre jerarquía y diferencia, ha sido la reflexión sobre la amistad femenina<sup>97</sup>. Las interpretaciones de la amistad a partir del orden, siempre supusieron que el componente igualitario venía dado por una esfera pública que se componía desde la grupalidad masculina. La plaza pública era un sitio de caballeros. Por ende, en la modernidad, el retraimiento - en algunos casos - de la jerarquía masculina, reactualiza la mirada de la amistad como un lugar de igualdades construidas culturalmente, pero donde se deben manejar diferencias de poder, acción, espacios y tiempos.

Esto lleva a plantear directamente la relación de diferencia e igualdad en la amistad. Un primer punto es aclarar que la diferencia y singularidad de cada elemento es insoslayable<sup>98</sup>. De hecho, las amistades se nutren de la diferencia de identidad, e incorporan los elementos de innovación y recreación. Los grados de maleabilidad de estas relaciones son inmensos gracias al hecho que las relaciones se inauguran en la diferencia (Martucelli, 2002). La relación entre identidad y diferencia siempre supondrá en la amistad un juego de reciprocidades inconclusas. Nunca se es tan diferente y nunca se llega a ser perfectamente iguales.

Para seguir esta línea, se puede ver como Emmanuel Levinas afirmaba que la alteridad sólo es posible a partir del *yo* (1961: 63). Para el francés, en la medida que se deseaba rescatar tanto la idea del *yo* como la del *otro*, no era posible reducir ninguno de los dos términos<sup>99</sup>: “*El poder del yo no franqueará la distancia que indica la alteridad de lo otro*” (1961: 62) Aquí el filósofo insistía en que ser *yo* es, “*fuera toda individuación a partir de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido*” (1961:60).

Él concluía que eso no llegaba a ningún solipsismo o un sujeto autosuficiente, ya que en primera medida “*recibir al Otro, es cuestionar mi libertad*” (Levinas, 1961: 101). Para que la relación entre seres separados sea posible, será necesario que los términos múltiples sean

---

<sup>97</sup> En palabras de Sibyl Schwarzenbach: “*las relaciones de mujeres han abierto el punto para mostrar que no es una relación entre iguales, sino siempre entre desiguales*” (2005: 236)

<sup>98</sup> El antropólogo Daniel Flores me señalaba - apoyándose en la teoría de René Girard - que tampoco podrían ser iguales, porque si así fuera, desearían lo mismo conllevando a un conflicto permanente por el objeto deseado.

<sup>99</sup> “*Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo de lo Otro. Otro de una alteridad que no limita el Mismo, porque al limitar al mismo, lo Otro no sería rigurosamente Otro*” (Levinas, 1962: 59)

parcialmente independientes y que parcialmente estén en relación. La afirmación de la individualidad supone un grado de autonomía en la formación de la identidad, con el fin de poder dar cuenta propia del recibimiento del *otro*.

La amistad participa exactamente en ese punto, en la afirmación del *sí* y del *otro*, a través del recibimiento de *otro*. Levitas, de hecho, comparaba la hospitalidad con la amistad, porque ambas son formas de constitución en que el *yo* recibe al *otro*. Se llega nuevamente al punto crucial: reciprocidad que intenta asegurar vinculación e individuación.

Esto también tiene consecuencia, obviamente, para la propia construcción de la individualidad. De hecho, la propia diferencia juega un rol en la constitución de la identidad. Cuando se dice que los amigos sirven para confirmar la identidad, no sólo se afirma que son un suplemento de la familia. De hecho, como afirmaba Allan, “*hay que poner en cuestión la noción de que el parentesco ocupe inevitablemente el núcleo de las comunidades personales*” (2000:96).

La familia como espacio, es el punto inicial del descubrimiento de la dependencia y de la identidad de sí. Cualquier encuentro con el otro, en los primeros años de vida, supone un descubrimiento de la distinción entre el *yo*, el *tú* y el *otro generalizado* como explicará Margaret Mead. Ahora bien, la construcción de la individualidad no supone un proceso lineal y unitario. Más bien, trata de una serie de momentos y encuentros que van configurando la personalidad<sup>100</sup>. La vivencia discursiva del *yo* está asociada al descubrimiento “*de las redes de término por las que se adquiere un sistema discursivo de subjetividad*”<sup>101</sup> (Giddens, 1991:72).

El espacio donde se juega la amistad, posibilita que los sistemas de intercambios se alejan de las redes seguras del parentesco, es decir, sea motor para que la propia identidad tenga un sentido de exploración. Uno va construyendo individualidad en la misma medida que va

---

<sup>100</sup> Como decía Norbert Elías: “Este “yo”, este “ser personal” se forma en continuo entrelazamiento de necesidades, en un constante desear y satisfacer deseos, en un recíproco dar y recibir” (1987:102)

<sup>101</sup> No está de más decir que esta reflexión - bastante contemporánea - se ha reafirmado con fuerza durante los últimos 50 años. Frente a una tendencia a restituir un sentido unilateralmente del individuo aislado en su construcción yo – privatizado y desvinculado de su grupo social - las reflexiones sociológica, psicológica y filosófica han reafirmado con fuerza la conexión de la individualidad con las redes en que habita: “*Ninguna persona puede afirmar su personalidad por sí sola...cuanto más progresa la individuación, tanto más se ve envuelto el sujeto particular en una red cada vez más densa*” (Habermas, 1986: 107) o como dice Taylor: “*Uno es un yo entre otros yos. El yo jamás se escribe sin referencia a quienes lo rodean*” (1989: 51)

optando por afianzar ciertas relaciones de simetría, y descubriendo la diferencia con los otros.

Para dar un ejemplo concreto, imagínese una escuela, liceo o colegio. En el primer momento podrá haber similitud completa dentro del curso: todos son compañeros de curso bajo la regla institucional. Por el lado de la subjetividad, sólo hay diferencias sin ningún proceso de articulación. Ahora bien, la exploración diferencial ira forjando que ciertas relaciones se afirmen y otras se debiliten. Ambas tienen que ver con el proceso de construcción de identidad. El punto es que, en la amistad, el espacio dispondrá la articulación de las diferencias, ir más allá del espacio escolar institucional. Unos quedarán como amigos y otros como simples compañeros.

En ese momento, alguien podría nuevamente reafirmar que para lograr la articulación tiene que haber un sentido positivo. Pero lamentablemente, la propia experiencia de amistad en los liceos, escuelas y colegios, habla más de una serie de trampas, traiciones, bromas y vulnerabilidades, que de una lealtad y confianza incommovibles y seguras. No hay un momento de articulación positiva que afirme el encuentro, son excesivamente vulnerables al cambio. Con esto, uno debería acercarse al tercer punto que indica el tipo de tiempo y espacio que se realiza en la amistad.

- En los párrafos anteriores, se dio como ejemplo la conformación de la identidad en la escuela. Uno de los puntos importantes de argumentar, es que si bien la amistad no tiene un carácter institucional, ella misma está situada y tiene un marco temporal. Ella tiene condiciones en la estructura social y en el tiempo en que se construyen las relaciones.

Como se vio en la sección primera de este capítulo, la sociología de la amistad se ha dedicado, en gran parte, a explicitar esta relación. Ser de clase alta, media, baja, joven, adulto, con hijos, viejo, vieja, son factores para modelar el tipo de amistad. Sin embargo, algunas veces, las categorías exceden un poco la propia experiencia.

La relación entre el tipo de reciprocidad que se afirma en la amistad y la estructura social no es lineal. A la hora de distinguir los tipos de amistad se deben considerar, por ejemplo, las diferencias propias entre la juventud y la vejez. Para un joven hay mayores espacios en las escuelas, carretes y en sus barrios. En cambio, en la tercera edad, a veces, la enfermedad o el propio estado del cuerpo limitan las oportunidades de encuentro, aunque también se pueden encontrar casos donde se resguardan espacios de autonomía y dejan tiempos de

fuga para las relaciones de exclusiva dependencia (la enfermera, el asilo o la hija que le cuida)

Similar relación hay que establecer para el tema de la construcción de amistad en sectores de distintos niveles de ingreso. Por ejemplo, en ciertas poblaciones se pueden encontrar diversos grupos de amigos bajo el amparo del deporte o la cultura, sin embargo, en una misma población, la sensación de autoritarismo que generan las pandillas, puede debilitar el sentido de individualidad<sup>102</sup>.

Allan tiene cierta razón al pensar que la amistad no es un lujo social (1996:114). No hay una determinación estructural que demuestre que las clases altas o las clases bajas pueden tener más o menos amigos. Dependerá de la propia construcción de reciprocidad, de cómo se determine la dependencia y la individualidad. Claramente, aquellos donde el grado de dependencia sea mucho mayor – piénsese en la tercera edad – la capacidad de individualidad tendrá otros requisitos. En cambio, en aquellos donde el grado de individualidad sea muy alto, forjarán un tipo de dependencia que posibilite tanto el propio desarrollo de la autonomía, como el desarrollo de la relación recíproca. En la juventud, donde se deposita un alto grado de individuación, la creación de sistemas de dependencia será más maleable y ocuparán posiciones diferenciales que permitirán articular distintos espacios de reciprocidad (la escuela, el barrio, los grupos musicales, los equipos de fútbol, o los espacios virtuales de internet).

Lo mismo ocurre con el factor tiempo. La amistad necesita tiempo. Incluso necesita forjar tiempos si se quiere mantener como relación. Esto ya lo señalaba Aristóteles, se necesitan momentos para tener amigos. Pero hay diferencias temporales entre los distintos tipos de reciprocidad.

Por ejemplo, el sentido del tiempo es totalmente diferente en la familia tradicional y en la amistad. En esta última no hay nexo con las grandes narraciones de permanencia e infinitud

---

<sup>102</sup> En este punto, se podría rescatar y revisar la idea de Requena (1994) sobre las relaciones – a nuestro entender un poco más difíciles de asegurar y entender de lo que él las presenta – entre entorno social inmediato y espacio personal “*El entorno social inmediato estructura socialmente la vida de los sujetos. Es una especie de mediador entre lo social y lo individual. Se trata pues de una constelación de circunstancias que define la conjunción de los efectos de las relaciones sociales de cada individuo sobre él mismo.... Los individuos que disponen de mayor espacio personal pueden desarrollar mayor cantidad de contactos informales. Esto quiere decir que el espacio social disponible determina el rango de interacción de un individuo. El número y la naturaleza de las amistades de una persona depende del conjunto de roles en el que participa*” (113)

– la familia permanece – sino más bien, con lo dinámico y la transformación – y los amigos cambian<sup>103</sup>. En cada espacio, en cada época y cada momento se convive con diferentes amigos y amigas. En algunos casos, se tendrá amigos de tiempos inmemoriales, en otros un agradable recuerdo, y en otros el conflicto instalará para siempre el olvido.

Como lo demuestra la memoria individual y colectiva, alguien pudo haber sido un gran amigo, mas el tiempo demostró lo profundamente divergente que eran los caminos. Por eso, no hay que engañarse, la amistad tiene una radical debilidad y fragilidad, que presupone que en ella está inscrita la distancia como la atracción.

Ese cambio constante – esa débil temporalidad - también implica pensar en la amistad puede residir el conflicto, y solamente quienes resistan la radical diferencia, pueden sostener amistades temporales más extensas. Los modelos de amistad basados en la armonía y en el consenso, tienden a fallar en un punto esencial: la posibilidad de ruptura, de desarticulación – incluso la traición - reviven constantemente. La articulación entre individualidad y dependencia, la posibilidad que el ciclo de la reciprocidad se complete, nunca está asegurado.

Quizás, ahí también, exista una gran oportunidad. El incorporar la dimensión conflictiva dentro de la amistad, podría presuponer formas de reciprocidad donde la crítica del otro sea un paso para asegurar formas más constructivas. Sólo la prueba verá cuan resistente es el tipo de reciprocidad que se está forjando constantemente.

Probablemente, en ese sentido, el sustento de una definición de amistad que articule atracción y distancia, venga del lado no sólo de la libertad, sino de la soledad. La experiencia de no querer ser más parte de un grupo o no querer recibir a nadie más, es tan propia como la idea de hospitalidad. Que los motivos sean el odio, la acedia o el despecho con los que alguna vez se compartió, da sólo el trasfondo de una experiencia que – probablemente a mayor edad – se vive con frecuencia. Ya no hay nadie para seguir el camino. Vuelta a aquella dependencia de los que finalmente estén obligados a recibirle. En

---

<sup>103</sup> Menos dramático en palabras de Graham Allan: “*Mientras que el parentesco, y especialmente el parentesco primario, genera continuidad en alguna forma u otra, en la amistad el cambio es rutinario y normal*” (1996: 97)

la medida en que se cierran las puertas o el propio individuo decide dejar de salir al paso, se forja la vivencia de no querer tener amigos, no querer recibir a nadie sino aislarse<sup>104</sup>.

Para terminar, habrá que recordar que se está intentando fundamentar un concepto de reciprocidad en la amistad - desde la sociología - que no tiene por que ser moralmente bueno ni estilísticamente apropiado. Que la determinación del significado por su significante esté vacía, no concluye que la amistad pueda ser buena o incluso bella. Que sea vulnerable, frágil, que esté asociada a diferenciales de tiempo y a diferenciales de espacio, no la hacen “ineficaz”. Que estructure niveles de simetría, debilitando regimenes de interacción como la jerarquía e incluyendo los principios de la diferencia, tampoco la hacen condenable ni ingenua. Sociológicamente, el punto importante es otro: la amistad está constantemente intentando solucionar un problema nuclear de las relaciones sociales: ¿cómo fundamentar un sentido de dependencia en la individualidad? Ahora, hay que preguntarse que tiene que ver esto de común para la democracia. Luego se concluye.

#### **4. Yo, Tú, Nosotros y Ustedes: vuelta al orden (democrático)**

A esta altura y llegando al final de esta empresa, no se esperará que la discusión sobre la amistad se instale sólo desde una problemática de la esfera privada o de la construcción de la individualidad. Cualquier intento de situar la amistad inevitablemente recae en los fundamentos de la política, en la necesaria, improbable e infructuosa construcción de la *philia politike*. Y en no menor medida, desde Aristóteles hasta Derrida, la amistad está inevitablemente incrustada con la democracia.

Pero, ¿por qué se sigue insistiendo en que un “vínculo privado” se utilice como metáfora de algo totalmente público? se podrá escuchar a lo lejos. Sin embargo, conceptualmente la definición ha llevado a considerar la amistad como algo inevitablemente fundado fuera del individuo y lanzada a pensarse en su relación con otras formas de reciprocidad<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> El concepto de amistad de Cocking y Kennet (1998) apunta en este sentido: una relación de amistad sucede cuando uno se deja ser dirigido e interpretado por el otro. Ser dirigido significaría comenzar rumbos de acción que uno no está obligado a tomar y que pueden cambiar mi perspectiva, y pueden traspasar el momento de la relación. Como bien lo señalan los autores, aquí no se trata de dominar sino de la influencia en el curso de la acción. En el caso, de la interpretación sucede algo similar, el sujeto se deja ser interpelado por la comunicación del otro y acepta renovar la comprensión de sí mismo a base de la experiencia del otro. Para los autores, la base de esta definición permite entender porque existen personas sin amigos, ya que la rigidez en el carácter podría terminar por no aceptar las condiciones de reciprocidad.

<sup>105</sup> Hay otros autores que tampoco estarían de acuerdo con el corte diametral entre lo público y privado, en la medida que si bien existen experiencias cotidianas que no se relacionan con el problema del orden político, su entendimiento posibilita aprender la resonancia de las formas de construcción individual en las estructuras de orden. Véase: Habermas, 1995: 97 “*El mundo de la vida es la caja de resonancia para las experiencias de*

Pero nuevamente se escucha ya de más cerca, ¿qué tiene que ver la amistad con marcos institucionales donde se deposita la legitimidad o representatividad, o en las luchas de partidos, o en los mecanismos de políticas públicas, o finalmente en la toma del poder del Estado? Es verdad, en sus reglas, en sus medios, en sus probabilidades, en su estricta operatoria la amistad puede tener poco que ver con este sentido de la política.

Pero la política tiene una dimensión cultural<sup>106</sup> que se caracteriza en palabras de Norbert Lechner como “*la experiencia subjetiva del Nosotros y de nuestras capacidades para organizar las formas en que queremos vivir*” (2004:484) Sí efectivamente esta dimensión cultural de la política tiene peso aún en los regimenes democráticos, tal que la pregunta por el cómo la experiencia subjetiva se asocia a un nosotros colectivo siga siendo una interrogante válida, la amistad como aquella experiencia que linda entre la subjetividad y la vinculación con otros, sigue asociada entonces a la fundamentación del orden. Ya que, si la amistad es la (in) probabilidad del cruce entre individualidad y dependencia, el tipo de reciprocidad que la democracia debe asegurar tiene el mismo sentido: Vinculación entre ciudadanos – atracción – sumado a la libertad de acción política – independencia -, en vistas de un régimen de igualdad que incluya las diferencias.

Claramente está última proposición no deja de tener tensión y paradoja. Por ejemplo, algunos autores han señalado que en su esencia la amistad podría ser antidemocrática: “*ciertas formas de sentimiento democrático le son naturalmente hostiles, porque ella es selectiva, y es asunto de unos pocos. Decir “estos son mis amigos” implica “esos no lo son”*” (Lewis, 1960: 74) Pero para otros en cambio, hay que reemplazar la tríada igualdad, libertad y fraternidad, por amistad cívica en su último componente. La philia actuaría a través de la constitución, las leyes públicas y los hábitos sociales de los ciudadanos. Y todo

---

*crisis*” Taylor, 1989: 532 “*El orden sólo es accesible a través de la resonancia personal y por tanto subjetiva*” Giddens, 1992: 19 “*Existe una simetría entre la democratización de la vida personal y las posibilidades democráticas en el orden político global en el nivel más extenso*” Lechner: 1995: 373 “*Al encarar la vida cotidiana abordamos un ámbito prepolítico en el sentido de acciones no referidas directamente a la conformación del orden social. Pero ello no significa desvincular la vida cotidiana de la política. Por el contrario, si la vida cotidiana conlleva la producción y reproducción de esas certezas básicas con que evaluamos lo novedoso y problemático, también desprendemos de nuestra experiencia cotidiana buena parte de los criterios con que enfrentamos las decisiones políticas*” y por último, Chantal Mouffe, 1996: 431 “*Los deseos, decisiones y opciones son privados porque son responsabilidad de cada individuo, pero las realizaciones de tales deseos, decisiones y opciones son públicas, porque tienen que restringirse dentro de las condiciones especificadas por una comprensión específica de los principios éticos – políticos del régimen que provee la “gramática” de la conducta de los ciudadanos*”

<sup>106</sup> Que no tiene que ver ni con políticas culturales (referidas a las industrias culturales) ni con la cultura política (opiniones, actitudes, la percepción de encuestas, etc.)

esto presupondría lo que la democracia en su seno conllevaría no sólo que la gente es en algún sentido igual, sino también que no son fundamentales e ineluctables enemigos (Schwarzenbach, 2005: 233) El actual debate de la filosofía política del cuidado presentaría el mismo punto: ¿cuál es base afectiva que necesita un estado democrático para que sus instituciones puedan estructurar un sentido de orden colectivo?

En el capítulo primero y tercero ya se han mostrado algunas de las aristas históricas conceptuales que tiene esta discusión. Y en no menor medida, hay que decir que el debate está actualizado hasta el día de hoy. No sólo los canadienses discuten sobre la teoría comunitaria y redescubren el concepto de *philia*, sino que la comunidad europea y ahora Latinoamérica busca zanjar cierto déficit de integración social a través de los elementos institucionales que daría una vaga noción de cohesión social<sup>107</sup>.

Probablemente desde el siglo XIX con la revolución democrática la imbricación entre amistad y los fundamentos políticos democráticos pudo tener mayor posibilidad, en la medida que se puso en el centro de la teoría política el tema de la igualdad. No sólo como un sistema de obligaciones, sino como un reconocimiento a la posibilidad misma de constituir relaciones recíprocas entre ciudadanos. Como dice Laclau y Mouffe sobre la revolución democrática: *“con ella designaremos el fin del tipo de sociedad jerárquica y desigualitaria, regida por una lógica teológica política en la que el orden social encontraba su fundamento en la voluntad divina. El cuerpo social era concebido como un todo en el que los individuos aparecerían fijados a posiciones diferenciales”* (1985:196)

En cierto sentido, como ideal y norma, la democracia supuso un replantamiento del tema de la igualdad. Levinas podía decir *“la política tiende al reconocimiento recíproco, es decir, a la igualdad”* (1961:87) a pesar de las desigualdades y tropiezos que se vivían en toda Europa. Pero como Derrida ha afirmado categóricamente desde ese tiempo la “política de la amistad” se basó en la figura de la fraternidad familiar, que supuso exclusión y límites al “desborde democrático”. Especialmente, la exclusión a la mujer.

Pues bien, desde la encrucijada entre dependencia e individualidad se puede retomar el tema de la democracia, alejándose tanto de cierta *philia* comunitaria – romántica la mayor de las veces - como de los mecanismos institucionales de la cohesión social. Esto se verá revisando la teoría de la amistad cívica actual en base a las discusiones que se ha tenido en

---

<sup>107</sup> Véase el documento de CEPAL (2007): Cohesión social. Inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe.

la sección anterior. No hay un calce perfecto entre los componentes que se revisaron, sino sólo hay una reflexión compacta sobre lo qué significa la articulación entre independencia y dependencia para la política democrática.

Una de las actualizaciones de la idea de amistad cívica fue propuesta por Sibyl Schwarzenbach partiendo de una idea básica: no todos deben llegar a ser amigos en una democracia, sino que hay que distinguir entre una amistad privada basada en la cercanía emocional y el conocimiento íntimo, y por otro lado, una amistad cívica que opera a través de una construcción ordenada de las instituciones políticas, derechos y prácticas sociales (2005:235). En este sentido, una amistad política es *“la preocupación ciudadana general y pública que se revela para el otro por la forma en que ambos dan forma y contenido a sus leyes sociales, sus instituciones públicas y sus costumbres cotidianas”* (2005:234)

Se parte de un reconocimiento obvio de esta propuesta, la teoría política no busca una “sociedad de amigos”, sino que busca traer principios de fundamentación en que se basan los estados modernos<sup>108</sup>. El punto a nuestro entender, es que las propuestas institucionales no agotan el problema de la integración social, ni menos se puede estructurar una teoría de la amistad a base de un marco contractual.

Para ampliar el tema de la amistad cívica sin determinación de la institucionalidad, se puede acudir a Pedro Güell quien ha utilizado una idea similar para las sociedades contemporáneas. Si bien sus reflexiones surgen del caso particular de Chile, su punto de observación sobre la amistad comparte un punto clave para esta definición: *“La ley puede obligarme a que yo no mate al otro, pero jamás puede obligarme a que me ponga en el lugar del otro, eso es una emoción”* (2003: 110)

La propuesta de Güell es básicamente buscar un marco de entendimiento para relaciones de cooperación que se basen en una emoción no familiar<sup>109</sup>. Esta búsqueda se fundamenta en la idea que la identificación con el otro – en la empatía o en la compasión – se basa en una emoción. Eso hace posible la colaboración y la protección entre dos sujetos. Para el autor: *El origen y modelo de esta emoción es la familia. Allí es más fácil que se den algunas*

---

<sup>108</sup> Habrá que agregar que tampoco en las dimensiones de construcción de individualidad existe el deseo de tener un “yo pleno de amigos”, sino más bien lo contrario, el proceso de reciprocidad intenta articular individualidad y dependencia, mostrando una alta improbabilidad de relaciones duraderas, y en general, donde las diferencias tienden a primar a la hora de constituir los vínculos.

<sup>109</sup> Igualmente para el jesuita Fernando Montes: *“Si tercamente queremos construir un futuro común no basta la explicación de la sangre compartida...Sin desconocer los lazos económicos, políticos o de sangre, tendríamos que buscar las raíces de nuestra amistad cívica en ese lazo de cultura compartida”* (2003: 179)

*condiciones básicas, donde es posible construir esta identificación, esta empatía, esta renuncia: el conocimiento prolongado y directo del otro” (2003: 79).*

Sin embargo, el problema se plantea en el paso de la familia a la sociedad, donde las condiciones de dependencia no son las mismas. Y enfáticamente, la amistad cívica es un problema social, no familiar. *“En la sociedad el otro tiene un carácter anónimo...La sociedad no puede ser construida al modo de la familia” (ídem).*

En este sentido, el desafío de la amistad cívica es que las relaciones de cooperación y colaboración no están dadas en sociedad, pero sin ellas la vida en sociedad no es tolerable o “subjetivamente posible”. Como dice el chileno: *“el desafío de la amistad cívica es crear una identificación emocional con otro anónimo y no familiar”.* (2003:80)

El punto es saber cómo es posible crear esta emoción en las sociedades modernas. Para el autor, esto sucede través de un nosotros común. *“¿Qué es la amistad cívica: es el dilema de emocionarse con el desconocido, sentirlo igual e identificarse con él” (ídem)*<sup>110</sup>

Al parecer, la articulación que se produce en la amistad cívica desplaza el sentido de la dependencia hacia toda la ciudadanía. Lo que exige la amistad – en término de la dimensión cultural de la política – es que se logre reconstruir el sentido de individualidad a través de un nosotros compartido. Es decir, el establecimiento de relaciones a bases de la identificación entre subjetividades, iguales en jerarquía pero en diferencia de posición social por su insoslayable identidad individual. Y este debería ser un punto esencial para la democracia y para la acción política.

Para la democracia, porque como finalmente dice Derrida: *“una democracia por venir debería dejar pensar una igualdad que no fuera incompatible con una cierta disimetría, con la heterogeneidad o la singularidad absoluta, incluso las exigiría y se comprometería con ellas desde un lugar que permanece invisible pero que me orienta aquí... Se trataría,*

---

<sup>110</sup> Una de las ideas fuerza de esta pulsión del Nosotros se halla en Cornelius Castoriadis: *“¿Qué es la identidad colectiva, “el nosotros” de una sociedad autónoma? Que nosotros somos quienes hacemos nuestras propias leyes, que somos una colectividad autónoma compuesta por individuos autónomos. Y que somos capaces de observarnos y de ponernos en cuestión en nuestro trabajo y por medio de él”* (“Dilapidation of the West” Thesis Eleven 41, citado en: Bauman, 2003: 175). También se puede encontrar referencias en Emmanuel Levinas: *“La relación con el rostro en la fraternidad en la que otro aparece a su vez como solidario de todos los otros, constituye el orden social, la referencia de todos los otros, constituye el orden social, la referencia de todo diálogo con el tercero por lo cual el Nosotros – o la fracción – engloba la oposición del cara a cara, hace desembocar lo erótico en un vida social, hecha de significancia y decencia, que engloba la estructura de la familia misma”* (1962: 287)

*pues, de pensar una alteridad sin diferencia jerárquica en la raíz de la democracia...Esta democracia liberaría una cierta interpretación de la igualdad sustrayéndola al esquema falocentrismo de la fraternidad” (1994: 259 – 260)*

De esta forma, la especificación del fenómeno democrático no se reduce a un sistema de representación, sino que también se atiende a lo que la dimensión cultural política de la democracia siempre supuso o intentó alcanzar: un proyecto (improbable) de igualación de las jerarquías, protegiendo tanto a la singularidad como la diferencia.<sup>111</sup>

En este punto, habría que reafirmar lo dicho en la sección anterior: no es la determinación del objeto intercambiado, sino el tipo de posición en que se produce el intercambio, donde se intenta rescatar tanto el sentido subjetivo como la propia dependencia que asegura la relación. En términos de la cultura democrática, no es la elección – no es el voto - , no es el gobierno, no es la diferenciación entre ejecutivo, parlamentario y judicial, es la constitución del nosotros que reconoce la libertad de cada uno, lo que hace el valor de la reciprocidad democrática.

A esto se le puede agregar lo que apuntaba Norbert Lechner: la política es la lucha que busca ordenar los límites sociales que estructuran la vida social, proceso de delimitación en que los hombres, regulando sus divisiones, se constituyen como sujetos.

El punto nuevamente es que en esta lucha una de las claves es la constitución de la subjetividad. Para Lechner todo sujeto se constituye por medio de otro “*distinción del otro y reconocimiento del otro*” (1984: 175) y esto implica que no es posible construir una unidad sin construir, simultáneamente, las diferencias con el otro respecto al cual se afirma uno.

De hecho, para Norbert la libertad que se gana en la construcción de un orden colectivo pasa por la reciprocidad de la acción: “*La libertad concierne a la construcción de acciones recíprocas. Estas no se encuentran predeterminadas estructuralmente....cabe presumir que toda la dinámica social se nutre de la constitución de los sujetos mediante su*

---

<sup>111</sup>“*Porque la democracia sigue estando por venir, ésta es su esencia en cuanto sigue estando: no sólo seguirá siendo indefinidamente perfectible, y en consecuencia siempre insuficiente y futura, sino que, al pertenecer al tiempo de la promesa, seguirá estando siempre, en cada uno de sus tiempos futuros, por venir: incluso cuando hay la democracia, ésta no existe, no está jamás presente, sigue siendo el tema de un concepto no presentable*” (Derrida, 1994:338)

*reconocimiento recíproco y, por ende, de las formas sociales de reconocimiento. Sólo en tanto el otro es libre puedo yo – por medio del otro – reconocirme a mí mismo como libre. Mi libertad supone la libertad del otro” (175)*

En este sentido, la pregunta por el orden de la *philia politike* es retomada. El espacio de amistad entra en juego con las relaciones políticas – en su dimensión cultural - no sólo porque inaugura un momento más allá (o más acá) de la institucionalidad o las estructuras legales, sino porque plantea la articulación que existe entre la reciprocidad dependiente del momento “Estado” con el espacio de subjetividad necesario para establecer la libertad democrática. El nosotros político es una articulación de subjetividades, que en democracia, se reconocen como libres e iguales. La amistad es una articulación entre atracción y diferencia que se produce precisamente al forjar un sentido de igualdad.

Norbert Lechner pensaba que este momento de reciprocidad se refería siempre a una utopía: *“Concebimos las relaciones sociales como reciprocidad – y no como guerra – por referencia a la utopía del consenso... Porque el consenso es imposible, el desorden es posible”* (1984:330-331). Habría que añadir que en sociedades diferenciadas, centradas cada vez más en el individuo, la respuesta utópica o comunitaria clásica se ha debilitado. Efecto de la globalización, del debilitamiento de los estados territoriales (no del imaginario) existe mayor movilidad e hibridación. Y en este sentido, como dice Daniel Innerarity: *“La alternativa comunitaria frente a la pluralización social resulta insatisfactoria y nos enfrenta a la necesidad de aprender a gestionar la precariedad constitutiva de lo que tenemos en común”* (2005: 39)<sup>112</sup>

Las relaciones sociales de amistad ayudarían a plantar un sentido de un “nosotros” colectivo que se debilita, precisamente porque en ella se reconoce tanto el momento de atracción como de separación. Ahora bien, claramente esto implicaría pensar en un nosotros que está incrustado de fronteras débiles, movedizas y que lentamente se fragmentan<sup>113</sup>. En

---

<sup>112</sup> Para Pedro Güell una convivencia sin sentido de pertenencia podría estar produciéndose a base de cinco fenómenos – para el caso de Chile-: 1) La globalización y la transformación de la política y del Estado. Porque la imagen que teníamos de nosotros mismos como nosotros, era la imagen de un “Chile es un Estado” Y la globalización ha debilitado esto. 2) Ha aumentado la individuación: somos más individuos que antes. 3) Nos hemos diferenciados socialmente, cada vez estamos más especializados, más localizados, más preocupados de un solo aspecto. 4) Retracción doméstica: hemos retrocedido al hogar. 5) La gente experimenta falta de reciprocidad. Cree que ella recibe de la sociedad menos de lo que da. Como resumen el chileno presenta la siguiente conclusión *“Hoy no hemos sido capaces de encontrar un modo de convivencia, un fundamento emocional de nuestra convivencia que esté a la altura de la individuación, de la globalización, de la retracción al hogar, de la especialización”* (2003: 81-83)

este sentido la reflexión de Innerarity sólo es posible para ciertas tradiciones políticas: *“En el seno de todo orden constitucional, de toda convivencia democrática, hay un “nosotros” inconsistente, un desgarró y una contradicción, que continuamente redefine de manera provisional las dimensiones de la inclusión y la exclusión”* (2005:41)

Pero apuntar a que la relación de amistad se relaciona con un nosotros más débil, no equivale a pensar que las fronteras se extinguen ni menos que los enemigos se acaben. Bien lo expresa Innerarity: *“la discusión política no tiene únicamente por objeto, una serie de temas; es también una reflexión polémica acerca del sujeto mismo de la discusión, sobre su alcance, número y extensión, sobre el modo de articular las deudas interiores que vinculan a sus miembros entre sí e incluso sobre los contornos exteriores marcados por quienes ha de considerar como enemigos”* (2005: 42)

De hecho, para las sociedades contemporáneas los síntomas de exclusión son altísimos y los grados en que la democracia no es posible de constituirse como un imaginario, pasan por la alta permanencia de barrios, localidades o transeúntes inmigrantes que tienen que sentir la convivencia de la exclusión. En este punto, la pobreza es un enemigo no porque hay que luchar contra ella, sino porque efectivamente es el límite mismo de toda democracia: individuos dentro de un territorio excluidos de la posibilidad de afirmarse en su subjetividad.

El reconocimiento que la constitución de un nosotros – la articulación de las diferencias – en la democracia también pasa por un “ellos” que pone límite al nosotros, se encuentra igualmente en la propuesta de Chantal Mouffe sobre la radicalización de la democracia: *“La visión de una democracia radical y plural que quiero proponer entiende la ciudadanía como una forma de identidad política que consiste en la identificación con los principios políticos de la democracia moderna pluralista, es decir, en la afirmación de la libertad y la igualdad para todos”* (1995:430) Para ella, el objetivo es construir un “nosotros” como ciudadanos democráticos radicales, una identidad política colectiva articulada mediante el principio de equivalencia democrática. Y en este sentido, la relación de equivalencia no elimina las diferencias – lo contrario sería simple identidad – ni tampoco un “afuera constitutivo” – que ponga límite a la comunidad política: *“Una vez que hemos admitido que no puede haber un “nosotros” sin un “ellos” y que todas las formas de consenso están basadas por necesidad de actos de exclusión, el problema ya no puede ser la creación de*

*una comunidad completamente inclusiva donde el antagonismo, la división y el conflicto desaparecen” (1996:432)<sup>114</sup>*

En este punto, la especificación de Karl Schmitt sigue siendo precisa: el enemigo sólo aparece en la constitución de lo público, no en la construcción de la individualidad. El enemigo no tiende a constituirse en la vida privada. Sin embargo, es muy distinto el modelo público de Schmitt que las propuestas que trabajan Innerarity y Mouffe, ya que el alemán suponía dos cosas 1) que la constitución del momento político sacrificaba la subjetividad y 2) Que el enemigo podía ser claramente delimitado. Cada vez que la construcción del nosotros tiende a reconocer la subjetividad y cada vez que el propio sentido del nosotros se piensa como una construcción improbable porque necesita de la articulación de las diferencias, la amistad política prevalece frente al modelo político de la enemistad.

Ahora bien, es obvio ver que muchas veces ha sido el establecimiento de un nosotros – claro y delimitado – que exige un sacrificio total y delimita excluyendo a determinados sectores, lo que ha marcado la democracia moderna. Incluso, el nosotros republicano de varios gobiernos – cuales necesitan obediencia ciega - han sido más eficaces y con mayor “governabilidad”. Pero se han constituido en la negación de la subjetividad. Y porque no señalar – rescatando la intuición de Derrida – que siempre ha funcionado esta exclusión a base de un modelo familiar, cual establece la necesidad de un padre que ponga claro los límites y establezca cuál es la diferencia que está en juego.

Dentro del nosotros de la amistad, habrá siempre un afuera, un excluido, pero no hay dependencia natural ni una historia inmemorial que justifique la exclusión. Siempre el afuera convive en una frágil posición, dependiente del nivel de igualdad que se tenga. En este sentido, la lucha política por la igualdad es el establecimiento de un nosotros colectivo que logré integrar a una totalidad inalcanzable<sup>115</sup>.

---

<sup>114</sup> En la última obra de Chantal Mouffe “On the political” (2006), ella intenta dar un giro a la interpretación de Karl Schmitt, pasando una lógica de aniquilación del enemigo, al reconocimiento del adversario como fundamentación de la política de identidad. Hay que pasar de la dimensión antagónica del conflicto a su dimensión agonal, donde es posible situar tanto el conflicto como la diversidad de posiciones de la sociedad democrática.

<sup>115</sup> Para autores como Richard Sennet, la apertura a este conflicto posibilita pensar una crítica al comunitarismo, sin dejar de aceptar la importancia de los vínculos en cuestión. Como lo expresaba en las conclusiones de la corrosión del carácter: “*La escena del conflicto se convierte en una comunidad en el sentido de que la gente aprende a escuchar y a reaccionar entre sí incluso percibiendo sus diferencias más profundamente...Esta concepción del nosotros comunitario es mucho más profunda que esa frecuente y superficial manera de compartir valores comunes que se manifiesta en el comunitarismo moderno*” (1998:150)

## **Conclusión**

*Mas, ¿quién puede poner puertas al campo?*

**Sancho Panza**

Al finalizar este trabajo, la búsqueda de una conclusión que logre cerrar un proceso de reflexión, se torna muy difícil. Un pequeño corolario no representaría lo que se ha estado buscando en estas páginas. De igual forma, vuelve a surgir la pregunta ¿Qué se ha buscado?

En la introducción, quedaron plasmadas las distintas dificultades que surgen al estudiar la amistad. Una relación semánticamente imprecisa, que oscilaba entre la igualdad del vínculo y la diferencia de los términos y, según los griegos, aporética, es decir, tenía caminos que no se podían juntar fácilmente. Históricamente, la amistad había ayudado tanto a comprender el sentido del fundamento del orden (se necesita *philia* para sostener una polis), como el fundamento del individuo (se necesita tener amigos para lograr una identidad). Casi todo apuntaba a determinar qué tipo de contenido se jugaba en la amistad que hacía posible hablar de subjetividad y orden político.

En el mismo capítulo introductorio se manifestó la existencia de alicientes para pensar la amistad como una relación paradigmática de los procesos de individualización moderna, porque se observaba a la amistad como un ideal de construcción de identidad y de estilos libremente escogidos: yo elijo a mis amigos, yo elijo como soy. Sin embargo, otros veían que la sociedad moderna traía tal nivel de desintegración debido al peso del mercado en las relaciones de sociabilidad, que ya era hora de repetir: “*amigos, ya no hay más amigos*”. Sólo quedaba el consumo individual o el aislamiento de la exclusión.

A lo anterior, se agregó la relación que la filosofía política había instalado entre amistad y democracia, y eso llevaba directamente a pensar en la forma como se fundamentaba el orden democrático desde un modelo de la amistad. Esto llevó a preguntarse: ¿significaba esto el fin de los enemigos? ¿Triunfo del liberalismo?

Estas fueron las dudas generales que se plantearon como problema de investigación. El libro de Jacques Derrida sirvió muchísimo en este sentido (aunque nunca se siguieron las mismas conclusiones) ya que a partir de esa lectura se confirmó que en la amistad se jugaba algo más que un mero sentido del “estar con otros”. No sólo volver a leer los clásicos: Aristóteles, Cicerón, Montaigne, Kant - tal como también lo hace Derrida - sino releer el sentido de la construcción del orden a partir de la amistad.

Desde la narración del conflicto entre David y el rey Saúl en el primer capítulo, hasta la escena del “último encuentro” en la novela de Sandor Marai, en el capítulo cuarto, se exploraba la relación entre cómo se comprende, imagina, piensa y narra el vínculo cotidiano, y cómo se afirma, construye y sostiene el orden social.

Dentro de esa búsqueda, dentro de esas motivaciones, probablemente fueron seis los hallazgos que más hicieron sentido.

Primero, el paso que acontece desde los físicos griegos hasta Aristóteles, considerando la *philia* desde un orden natural a otro ético - político. El punto esencial fue ver como Aristóteles abandona a los naturalistas – aunque resguardando el sentido de atracción de los elementos discordantes - y piensa desde la vivencia que acontece en la polis. Ahí hay un giro en la historia del pensamiento que posibilitó pensar la sociedad más allá – o más acá – del parentesco, la ley y el comercio y sustentar el orden en disposición afectiva hacia el bien del otro. Si pudiera leerse ese camino – con los recovecos y discontinuidades que existen en la historia de las ideas – como uno de los primeros intentos por usar la metáfora de la atracción emocional, como posibilidad del vivir juntos, se lograría – quizás – una buena forma de entender la historia del sentido o de la semántica del orden social.

El segundo paso, fue el ensayo sobre la amistad en Montaigne. Expresión de un cambio en la figura de la individualidad y amistad a partir del desarrollo de la interioridad. Esta reflexión se acompaña, para el caso europeo, con mucha fuerza por las investigaciones de Duby, Chartier y Ariès. Con Kant será incluso más claro. La problemática de la amistad era posicionada de tal manera, que era imposible no ver la huella de un tipo de individualidad, de una forma de pensar la subjetividad propia de la época moderna. El sentido de respeto o de distancia, que el alemán instauraba, era el elemento diferencial de la autonomía que ninguna forma de atracción amistosa podía suplir o disolver. En la modernidad, el sentido de la individualidad ya no era renunciable.

El tercer paso importante, fue visualizar qué es lo que se jugaba en la lógica del amigo y del enemigo, tal como la planteara Carl Schmitt, pero leído desde la teoría de la amistad. No era sólo la distinción entre una esfera privada y pública lo que se jugaba en la distinción de Schmitt, donde los enemigos pertenecían claramente delimitados para el orden público, sino que también era una lógica particular de sacrificio hacia el amigo, para constituirse en un nosotros colectivo. Norbert Lechner visualizó el paso de la subjetividad al nosotros colectivo, como una forma de entender la dimensión cultural de la política. Para Schmitt,

ese paso implicaba el total sacrificio de la subjetividad. De ahí el carácter dictatorial y anti – democrático que residía en toda la lógica de Schmitt, como en toda lógica conservadora.

Un cuarto paso importante, fue visualizar la apuesta que hizo Georg Simmel al intentar explicar la relación que se jugaba entre el momento de la individualidad y el paso de la socialidad en los procesos de reciprocidad. Con Simmel, se podía leer el proceso de reciprocidad, no sólo como un proceso de constitución de mecanismos de intercambio obligatorio y de generación de dependencia, sino también como un momento de construcción de subjetividad. La amistad participaba precisamente de este punto, el cómo conciliar el momento de la singularidad con el momento de la socialidad.

Lo anterior podría acercar a Simmel, en gran medida, a Kant. De hecho, muchas veces se hizo una lectura de los dos momentos de Kant – la atracción y el respeto – como un planteamiento similar a la constitución de subjetividad y de sociedad que se producía en el coetáneo de Weber. Pero había una gran diferencia. En algún punto, Kant siempre supuso un momento de singularidad universal – el amigo de los hombres – que podía establecer el imaginario de un cosmopolitismo universal. En Simmel, ese proceso nunca se constituyó y suponía establecer que la amistad participaba de un proyecto inconcluso o de una improbabilidad.

Lo que continúa después de esas referencias, específicamente en el capítulo de la improbabilidad de la reciprocidad sin dependencia, podría ser lo más oscuro y riesgoso que produce esta tesis, porque se trata del intento de afirmación de un problema que reunía todos los antecedentes anteriores. En síntesis, se desprenden cinco pasos que, probablemente, sean los más difíciles de sostener.

1. El hecho de situar a la amistad como improbabilidad, no tiene el sentido de decir: amigos míos, no hay más amigos o que efectivamente nunca hubo amistad. No es eso lo que se intenta proponer. La amistad intenta solucionar un problema que genera la reciprocidad en este tipo de vínculos: mantener en construcción permanente el sentido de dependencia y el de individualidad. Eso es un problema, porque requiere de un tipo de articulación contingente que se va resolviendo (la mayoría de las veces no se resuelve y se abandona la amistad) en el paso del tiempo, cual afirma el vínculo y afirma al individuo. Pensar la amistad también desde su vulnerabilidad.

2. Luego se decide dejar el objeto de intercambio como un espacio vacío, que se va saturando con distintos tipos de recursos, significados y sentidos. ¿No es, acaso, esa la experiencia de la multiplicidad de articulaciones y formas, que lleva la amistad en la vida cotidiana? ¿Por qué determinar este tipo de construcción en base a la confianza, intimidad, lealtad, amor, gratuidad, si también en la misma relación, se establece un sinnúmero de estrategias de transacción de favores, regalos, invitaciones y distinciones de poder? ¿No es, también, esa la forma de visualizar cómo en un grupo se afirma un tipo de intercambio y no otro, y siempre se está hablando de la amistad? Quizás existía el riesgo de catalogar cualquier tipo de reciprocidad que presentara el mismo problema desde la amistad, pero para eso se especificaron una serie de componentes.
3. El tercer punto fue el hecho de que la amistad se instalará como un espacio no institucional. Se afirma, en el capítulo cuarto, que la amistad tiene un carácter que no se basa en las relaciones contractuales ni de regulación. Ahí, es probable que la interpretación forzara un tipo de sentido de lo que significan las instituciones: una estructuración de reglas y recursos que tiene una temporalidad permanente y estable. La idea fue proponer que, básicamente, la amistad no tiene ese tipo de temporalidad y no se basa en un tipo de regla estatuida. Con eso se afirma el sentido contingente y da pie para mostrar que la amistad está asociada al cambio.
4. Un cuarto momento, fue revisar el juego que se produce entre similitud, diferencia y jerarquía. Allí se reconocen las distinciones que promovió Martuccelli en su libro “Gramáticas del individuo” (2002). Se llegó a la conclusión que el tipo de reciprocidad que se generaba en la amistad, debilitaba las estructuras jerárquicas y construía un sentido de igualdad, que a la vez posibilitaba integrar a las personas en sus diferencias. Como se ha repetido en variadas ocasiones, esa reflexión nunca estuvo en la filosofía clásica ni moderna, y como bien lo ha mostrado Derrida, esto era en parte producto de la exclusión de la experiencia femenina, que no se estructuraba en los espacios clásicos de los amigos.
5. Un quinto punto fue establecer el rol que jugaba la estructura social en la construcción de relaciones de amistad. Claramente, todos los aportes de la sociología de la amistad, especialmente la anglosajona y española, eran los que se tenían en mente allí. Pero aún así, nunca se pensó que el espacio social podía determinar la dinámica de la reciprocidad en la amistad. Habían claramente

elementos que posicionaban distintos marcos de interacción: la edad, la clase, el género, pero existían contraejemplos que podían mostrar como la articulación entre determinación de la estructura y la práctica de la amistad, no eran congruentes. Existía una interacción maleable entre la situación estructural y el tipo de reciprocidad que se producía, por el modo en que se articulaba dependencia e individualidad. En el caso de algunos grupos, como la tercera edad, el mayor grado de dependencia que tienen, ya sea con la familia o con las instituciones de cuidado, podía presumir un menor grado de posibilidad para construir una reciprocidad del tipo amistoso.

Así se llega al último capítulo, donde se retoma la discusión a partir de los últimos aportes en la teoría de la amistad cívica. En este punto habría que mencionar la conclusión de Derrida sobre la política de la amistad: hay que buscar *una alteridad sin diferencia jerárquica en la raíz de la democracia*. La tesis de Lechner se asocia particularmente a esta búsqueda: el nosotros colectivo se forma de un diferencial de subjetividades, la dimensión cultural de la política: se trata de cómo formar ese tipo de integración. Tanto el desafío de Derrida como el de Lechner comparten el mismo problema de la amistad, la fundamentación del vínculo a través del reconocimiento de la alteridad y del nosotros colectivo.

Esta tesis no ha intentado desvalorar el momento institucional del estado, ni la lucha partidaria, ni la creación de mecanismos sistémicos propio de los estados modernos, frente al engrandecimiento de una “utopía ética”. Tanto los elementos resolutorios de la política moderna, que tienen que sortear el tipo de diferenciación funcional que se produce a nivel sistémico, como los elementos de lucha de poder y articulación de una hegemonía de unos grupos contra otros, responden de alguna medida al problema democrático y no excluyen tampoco la pregunta por la amistad cívica. Ella es parte de las preguntas por el orden político, parte de las preguntas por la democracia. Incluso más, es parte de aquellas preguntas que se constituyen hoy en día con mayor peso, porque se instalan en el plano del reconocimiento de la subjetividad. Tanto a la teoría política del estado, como a la funcional sistémica, le cuesta reconocer este momento de la dimensión cultural de la política.

Permítase al autor realizar las primeras críticas a este trabajo. Serán los primeros reparos que se producirán al abrir tantos frentes de combate.

La puerta de entrada al problema fue claramente teórica. Aunque a ratos se promulgaba la idea de dar cuenta de toda la vivencia experiencial de la amistad, el problema fue presentado en un alto grado de abstracción. Quizás, para algunos, la opción estuvo equivocada, ya que se debía realizar una entrada empírica, que describiera qué es la amistad, qué piensa, cree, imagina, visualiza y percibe la gente, y qué resultados directos tiene la forma en como construyen su sociabilidad y su construcción de identidad. Sumado a esto, se debería haber descrito el número y el tipo de amigos según las diferentes posiciones en la estructura social. Sin embargo, el trabajo se formuló desde la historia y la teoría, sin pretender exclusividad en el modo de acercarse a la problemática.

Una segunda crítica es la ausencia de reflexión sobre América Latina. Tal vez esto se agrava si se piensa en los trabajos de Valenzuela – Cousiño y los Informes sobre Desarrollo Humano del PNUD, (hay información de alta calidad en los estudios de Bolivia y Colombia al respecto, no solo en el caso de Chile) y además las investigaciones de Clarissa Lomnitz para México y Chile – y la actual relectura de Emanuelle Barozet para este último país – o los trabajos sobre sociabilidad de Roberto Da Matta en Brasil y Claudio Lomnitz en México. Sin embargo, se ha optado especialmente por dejar ese tema para otra ocasión, debido a que implicaba una investigación de la misma dimensión de la actual tesis.

El que se tratara esta temática desde la óptica teórica occidental, especialmente europea, no limita enfrentar el tema desde la propia realidad del continente latinoamericano. Claramente, en un continente que tiene como principio estructurante de la acción, la desigualdad, faltaría pensar la igualdad, la individualidad y la dependencia que genera la amistad. Eso llevaría probablemente a pensar lo apropiado de retomar esta historia – como también lo ha señalado Danilo Martuccelli – como un relato de la individuación y el orden en América Latina.

Como se dijo al principio de esta conclusión, no se le quiere dar cierre a este proceso y nadie espera ponerle puertas al campo. Se cree eso sí, parafraseando a Paul Ricoeur, que la amistad da que pensar y no hay posibilidad, ni desde la teoría ni desde la reflexión sistemática, de cerrar este proceso de investigación.

Hannah Arendt dijo que cuando se piensa, uno se posiciona en un presente que lucha tanto contra el infinito del pasado como del futuro. En este combate, uno no se ubica ni en las postrimerías de la historia ni en la utopía del futuro, sino en una diagonal que lograba dar un tercer infinito: *“esta diagonal, cuya dirección la determina el pasado y el futuro y que*

*ejerce su fuerza hacia un punto indefinido como si pudiese alcanzar el infinito, me parece una metáfora perfecta para describir la actividad del pensamiento” (1978:228). Quizás se debería imaginar la reflexión sobre la amistad, como un intento más del acto de pensar que se dirige hacia un infinito nunca alcanzable.*

## Bibliografía General

1. Adams, Rebecca y Allan Graham Ed. (1998). **Placing Friendship in Context**. Cambridge University Press, 1998.
2. Aguilar Camín, Héctor (2005) **La conspiración de la fortuna**. Editorial Planeta, 2005. Distrito Federal, México.
3. Alexander, Jeffrey (2000). **Ciudadano y enemigo como clasificación simbólica: sobre el discurso polarizador de la sociedad civil**. En: Sociología Cultural. Formas de Clasificación en las sociedades complejas. Editorial Anthropos – FLACSO, México. Primera Edición. Barcelona, España
4. Alighieri, Dante (1314) **Divina Comedia**. Editorial Cátedra. Séptima edición, 2006 . Madrid, España.
5. Allan, Graham (1977). **Class Variation in Friendship Patterns**. En: The British Journal of Sociology, Vol 28, N°3. (Sep.,1977), pp. 389 – 393
6. Allan, Graham (1996) **Kinship and Friendship in Modern Britain**. Oxford University Press, 1996. New York.
7. Álvarez, T (1987). **Amistad**. En: Diccionario de Espiritualidad. Ed. Ancilli, Ermanno. Tomo 1. Editorial Herder. Segunda edición, 1987. Barcelona, España.
8. Aquino, Tomás de. **Suma Teológica**. Biblioteca de Autores Cristianos. Para la referencia del texto latino: Tomo VIII y IX bajo la dirección del fraile Teofilo Urdanoza. Edición de 1955. Para la traducción al texto español: Tomo III – IV. Edición de 1990. Madrid, España.
9. Arendt, Hannah (1954). **Philosophy and Politics**. En: Social Researches. Pp 427 – 454. VOL. 71 N°3. Fall 2004. New Cork.
10. Arendt, Hannah (1958). **La condición Humana**. Editorial Paidós. Primera edición, 1993. Barcelona, España.
11. Arendt, Hannah (1978). **La vida del espíritu**. Editorial Paidós. Primera edición en Argentina, 2002. Buenos Aires.
12. Aristóteles. **Ética a Nicomano**. Editorial Centro de Estudios Constitucionales. Edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araujo. 5da edición, 1989. Madrid, España.
13. Aristóteles. **Política**. Editorial Centro de Estudios Constitucionales. Edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araujo. 2da edición de la segunda reimpresión, 1989. Madrid, España.
14. Ariès, Phillipe (1983). **Para una historia de la vida privada**. En: Historia de la vida privada. Dirigida por Ariès, Phillipe y Georges Duby. Tomo 5, Volumen Dirigido por Roger Chartier. Primera Edición en Francés 1985. Editorial Taurus, Segunda Reimpresión, 1992. Madrid, España.
15. Aymard, Maurice (1985) **Amistad y convivencia social**. En: Historia de la vida privada. Dirigida por Ariès, Phillipe y Georges Duby. Tomo 6, Volumen Dirigido por Roger Chartier. Primera Edición en Francés 1985. Editorial Taurus, Segunda Reimpresión, 1992. Madrid, España.
16. Bauman, Zygmunt (1999). **En busca de la política**. Fondo de Cultura Económica. Primera Reimpresión, 2003. Ciudad de México
17. Bauman, Zygmunt (2000). **Modernidad Líquida**. Fondo de Cultura Económica. Cuarta Reimpresión, 2005. Buenos Aires, Argentina.

18. Bauman, Zygmunt (2001). **La sociedad individualizada**. Editorial Cátedra. Primera Edición, 2001. Madrid, España.
19. Bauman, Zygmunt (2003). **Amor Líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos**. Editorial Fondo de Cultura Económica. Primera Edición, 2005. Buenos Aires, Argentina.
20. Beck, Ulrich / Beck – Gernsheim, Elisabeth (2001). **La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas**. Editorial Paidós. Primera Edición, 2003. Barcelona, España.
21. Blanchot, Maurice (1971) **La amistad**. Editorial Trotta, 2007. Madrid, España.
22. Bolstanski, Luc (1990) **El amor y la justicia. Tres ensayos de la sociología de la acción**. Editorial Amorrortu, 2000.
23. Braunstein, Philippe (1985). **Aproximaciones a la intimidad, siglos XIV y XV**. En: Historia de la vida privada. Dirigida por Philippe Ariès y Georges Duby. Tomo IV. Volumen Dirigido por Georges Duby. Editorial Taurus. Tercera Reimpresión, 1992. Madrid, España.
24. Bultmann, Rudolf (1953). **Teología del nuevo testamento**. Ediciones Sígueme, 1981. Salamanca, España.
25. Calvo, Tomás (2002). **La concepción aristotélica de la amistad**. En: Antigua: Jornadas sobre la antigüedad. San Sebastián, España.
26. CEPAL (2007) **Cohesión Social. Inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe**. Primera edición. Santiago de Chile.
27. Chernilo, Daniel (1999) **Integración y Diferenciación**. En: Cinta de Moebio, N°6 (sept). Revista electrónica de epistemología de Ciencias Sociales. Universidad de Chile.
28. Chernilo, Daniel (2002) **La teoría de los medios simbólicamente generalizados como programa progresivo de Investigación**. En: Némesis 2, pp. 87 – 102. Revista de los estudiantes de sociología de la Universidad de Chile.
29. Cicerón. **De Amicitia**. Editorial Gredos, 1975. Traducción de Valentín García Yebra Madrid, España.
30. Cocking, D. and Kennet, J (1998). **Friendship and the Self**. En: Ethics 108 (April 1998); 502 – 572. University of Chicago.
31. Cousiño, Carlos y Valenzuela, Eduardo (1994) **Politización y monetarización en América Latina**. Cuadernos del Instituto de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 1994. Impreso en Santiago de Chile.
32. Cousiño, Carlos y Valenzuela, Eduardo (2000). **Sociabilidad y Asociatividad. Un ensayo de sociología comparada**. En: Revista del Centro de Estudios Públicos. N°77. Verano del 2002.
33. Crombie, I.M (1962) **Análisis de las doctrinas de Platón**. Vol. I. El hombre y la sociedad. Editorial Alianza, 1972. Madrid, España.
34. Derrida, Jacques (1994). **Políticas de la amistad**. Editorial Trotta, 1998. Madrid, España.
35. Douglas, Mary (1999). **El Levítico como literatura**. Editorial Gedisa, 2006. Primera edición en español. Barcelona, España.
36. Doyle, M y Smith, M (2002). **Friendship: theory and experience**. The encyclopaedia of informal education. [www.infed.org](http://www.infed.org)
37. Duby, Georges (1985). **La emergencia del individuo. Situación de la soledad, siglos XI – XII**. En: En: Historia de la vida privada. Dirigida por Philippe Ariès y Georges

- Duby. Tomo IV. Volumen Dirigido por Georges Duby. Editorial Taurus. Tercera Reimpresión, 1992. Madrid, España.
38. Durkheim, Emile. (1893). **La división del trabajo social**. Editorial Akal. Tercera edición, 1995. Madrid, España.
  39. Elias, Norbert (1987) **La sociedad de los individuos**. Ediciones Península. Primera Edición, 2000. Barcelona, España.
  40. Epicuro. **Carta a Meneceo**. Traducción de Pablo Oyarzún. En: [http://www.plataforma.uchile.cl/fg/semestre1/\\_2001/concep/modulo1/clase4/doc/mod1-txt4.doc](http://www.plataforma.uchile.cl/fg/semestre1/_2001/concep/modulo1/clase4/doc/mod1-txt4.doc) (Última revisión el 29 de septiembre de 2007)
  41. Epicuro. **The principal doctrines**. En: <http://www.epicurus.info/etexts/PD.html> (Última revisión el 29 de septiembre de 2007)
  42. Freund, Julien (1995). **Schmitt's political thought**. En: Telos, N°102. Winter 1995. New York, Telos Press.
  43. Fundación BBVA (2006). **Capital social: confianza, redes y asociacionismo en 13 países del mundo**. Informe de investigación. Unidad de Estudios de opinión pública. Madrid, España.
  44. Giddens, Anthony (1984). **La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración**. Editorial Amorrortu. Primera edición, 1998. Buenos Aires, Argentina.
  45. Giddens, Anthony (1991). **Modernidad e Identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea**. Ediciones Península. Primera Edición, 2005. Barcelona
  46. Giddens, Anthony (1992). **La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas**. Editorial Cátedra. Cuarta Edición, 2004. Madrid, España.
  47. Gracia Martín, Luis (2005). **Consideraciones críticas sobre el actualmente denominado "derecho penal del enemigo"**. Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología. <http://criminet.ugr.es/recpc/07/recpc07-02.pdf> (Última revisión el 3 de octubre de 2007)
  48. **Greek – English Lexicon** (1940) Oxford University Press. Novena Edición, Quinta Reimpresión. Gran Bretaña.
  49. Güell, Pedro (1999) **Familia y Modernización en Chile**. (Exposición ante la comisión de Expertos en Temas de Familia, SERNAM). <http://www.desarrollohumano.cl/pdf/pdf2/familia.pdf> (Última revisión el 9 de octubre de 2007)
  50. Güell, Pedro (2003) **Experimentar el Nosotros: fundamento de la ciudadanía**. En: Errázuriz, Margarita y Riedemann, Karin, Ed. (2005). Amistad Cívica: un compromiso posible, pp. 77 – 102
  51. Günther, W. **Amor**. En: Diccionario teológico del Nuevo Testamento. Vol 1. Ed. Lothar Coenen – Erich Beyreuther – Hans Bietenhard. Traducido y editado por Biblioteca de Estudios Bíblicos. Ediciones Sígueme, 1980. Salamanca, España.
  52. Gurvitch, George (1941) **Las formas de sociabilidad**. Editorial Losada, 1941. Buenos Aires, Argentina.
  53. Habermas, Jürgen (1981) **Teoría de la acción comunicativa. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista**. Editorial Taurus, 4 edición, 1999. Madrid, España.
  54. Habermas, Jürgen (1986). **Escritos sobre moralidad y eticidad**. Editorial Paidós. Primera Edición, 1991. Barcelona, España.

55. Habermas, Jürgen (1995). **Más allá del Estado Nacional**. Editorial Trotta. Segunda Edición, 1998. Madrid, España.
56. Healy, Mary (2005). **Civic Friendship**. En: <http://www.philosophy-of-education.org/pdfs/Saturday/Healy.pdf> (Última revisión el 29 de septiembre de 2007).
57. Hinkelammert, Franz (1987). **El concepto de lo político según Carl Schmitt**. En: Cultura política y democratización. Pp. 235 – 251. Norbert Lechner, Compilador. CLACSO, FLACSO, ICI. Santiago de Chile.
58. Hölderlin, Friederich. **Antología Poética**. Edición bilingüe de Federico Bermúdez – Cañete. Editorial Cátedra. Primera edición, 2002. Madrid, España.
59. Homero. **Odisea**. Editorial Gredos. Traducción de José Manuel Pabón. 3 reimpresión de 1998.
60. Innerarity, Daniel (2005). **¿Quiénes somos “nosotros”? Preliminares para una política de la identidad**. En: Doxa N°3. P. 33 – 44. Revista Interdisciplinar de estudios de Comunicación y Ciencias Sociales. Universidad CEU San Pablo. Madrid, España.
61. Jakobs, Günther y Cancio Meliá, Manuel (2003). **Derecho penal del enemigo**. Editorial Hammurabi, 2005. Buenos Aires, Argentina.
62. Kahane, David (1999). **Diversity, Solidarity and Civic Friendship**. En: The Journal of Political Philosophy: Volume 7, Number 3, 199, pp. 267 – 286
63. Kant, Emmanuel (1785) **Grounding for the Metaphysics of Morales**. Hackett publishing, 1981. Indianapolis, Indiana, Estados Unidos.
64. Kant, Emmanuel (1797) **La metafísica de las costumbres**. Editorial Tecnos. Tercera Edición, 1999. Reimpresión del 2002. Madrid, España
65. Konstan, David (1996). **Greek Friendship**. En: American Journal of Philology 117 (1996) 71 – 94. University of John Hopkins.
66. **La Biblia de Estudio**. Dios Habla Hoy. Editorial Sociedades Bíblicas Unidas. Traducción directa de los textos originales: hebreo, arameo y griego. Tercera Edición, 1999. Impreso en Brasil.
67. Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985) **Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia**. Editorial Fondo de Cultura Económica. Primera Reimpresión de la segunda edición al español, 2006. Buenos Aires, Argentina.
68. Laclau, Ernesto (2005) **La razón populista**. Editorial Fondo de Cultura Económica. Segunda reimpresión de la primera edición al español, 2007. Buenos Aires, Argentina.
69. Lazarsfeld, Paul and Merton, Robert (1954). **Friendship as Social Process: A substantive and Methodological Analysis**. En: Freedom and Control in Modern Society. Edited by Berger, Morroe; Abel, Theodore and Page, Charles. Published by D. Van Nostrand Company, 1954. Printed in New York, United States of America.
70. Lechner, Norbert (1984). **La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado**. En: Obras Escogidas. Vol. 1. Lom Ediciones. Primera Edición, 2006. Santiago.
71. Lechner, Norbert (1984b) **Cultura política y democratización**. En: Obras Escogidas. Vol. II, pp.243 - 259. Editorial Lom. Primera edición, 2007. Santiago de Chile.
72. Lechner, Norbert (1995). **¿Son compatibles modernidad y modernización? El desafío de la democracia latinoamericana**. En: Grompone, Romeo, ed. Instituciones políticas y sociedad. IEP - Instituto de Estudios Peruanos. 1995. pp. 18 – 29

73. Lechner, Norbert (1999) **Desafíos de un desarrollo humano: individualización y capital social**. En: Obras Escogidas. Vol II, pp.433 - 467. Editorial Lom. Primera edición, 2007. Santiago de Chile.
74. Lechner, Norbert (2002). **Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la democracia**. En: Obras Escogidas. Vol. 1. Lom Ediciones. Primera Edición, 2006. Santiago
75. Lechner, Norbert (2004) **Los desafíos políticos del cambio cultural**. En: Obras Escogidas Vol. 2. Lom Ediciones. Primera Edición, 2007.
76. Levinas, Emmanuel (1961) **Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad**. Ediciones Sígueme, 1977. Salamanca, España.
77. Levinas, Emmanuel (1962) **Trascendencia y Altura**. Editorial Trotta. Primera Edición, 2001. Madrid, España.
78. Lévi – Strauss, Claude (1950) **Introducción a la obra de Marcel Mauss**. En: Mauss, Marcel. Sociología y Antropología. Editorial Tecnos, 1971 Madrid.
79. Lévi – Strauss, Claude (1966). **Las estructuras elementales del parentesco**. Editorial Paidós, 1998. España.
80. Lewis, C.S (1960). **Los cuatro amores. Afecto, amistad, eros, caridad**. Editorial Universitaria. Tercera Edición, 1988. Santiago de Chile.
81. López, África (1999). **Amistades Femeninas**. En: Revista del Postgrado en Ciencias del Desarrollo. CIDES – UMSA. N°6. Octubre de 1999, pp. 101 – 122
82. Luhmann, Niklas (1981). **“¿Como es posible el orden social?”**. Traducción inédita de Pedro Morande. Corresponde al Capítulo IV del libro Gesellschaftsstruktur und Semantik, Tomo II.
83. MacIntyre, Alasdair (1984) **Tras la virtud**. Editorial Crítica. Primera Edición en Biblioteca de Bolsillo, 2001. Barcelona, España.
84. Manin, Bernard (2003). **Carl Schmitt ¿el mejor enemigo del liberalismo?** En: Revista política y gobierno. Vol X, N°2. pp. 401 – 413. Centro de Investigación y Docencia Económica. México.
85. Márai, Sándor (1942) **El último encuentro**. Editorial Salamandra. Decimoctava Edición, 2002. Madrid, España.
86. Martuccelli, Danilo (2002) **Gramáticas del individuo**. Editorial Losada. Primera Edición, 2007. Buenos Aires, Argentina
87. Martuccelli, Danilo (2005). **Les trois voies de l'individu sociologique**. En : <http://espacestemps.net/document1414.html>. (Ultima revisión el 2 de octubre de 2007)
88. Mascareño, Aldo (2006) **Sociología de la felicidad: lo incomunicable**. En: Teología y vida. Vol. XLVII 190-208. Universidad Católica de Chile.
89. Montaigne, Michel de (1580). **Ensayos I**. Editorial Cátedra. Segunda Edición, 1985. Madrid España.
90. Montes, Fernando (2003) **La amistad cívica como un rasgo a cultivar en la cultura**. En: Errázuriz, Margarita y Riedemann, Karin, Ed. (2005). Amistad Cívica: un compromiso posible, pp. 177 – 182
91. Mouffe, Chantal (1995) **Feminismo, ciudadanía y política democrática radical**. En: En: Grompone, Romeo, ed. Instituciones políticas y sociedad. IEP - Instituto de Estudios Peruanos. 1995.
92. Mouffe, Chantal (2005) **En torno a lo político**. Editorial Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 2007. Buenos Aires, Argentina.

93. Pahl, Ray (2000). **Sobre la amistad**. Ediciones Siglo XXI. Primera Edición, 2003. Madrid, España.
94. Pickstock, Catherine (2002) **The Problem of Reported Speech: Friendship and Philosophy in Plato's Lysis and Symposium**. En: TELOS. No.123, 2002. pp. 35 – 64 New York, Telos Press.
95. Pikaza, Xabier (1992) **La figura de Jesús**. Profeta, Taumaturgo, rabino, mesías. Editorial Verbo Divino, 1992. Navarra, España.
96. Platón. **Lisis**. En: Obras Completas/Platón. Traducción de José Antonio Míguez. Editorial Aguilar, 1977. Madrid, España.
97. PNUD (1998). **Informe de Desarrollo Humano en Chile. Las paradojas de la modernización**. Santiago de Chile
98. PNUD (2000) **Informe de Desarrollo Humano en Chile. Más sociedad para gobernar el futuro**. Santiago de Chile.
99. PNUD (2002) **Informe de Desarrollo Humano en Chile. Nosotros los chilenos: Un desafío cultural**. Santiago de Chile.
100. PNUD (2004) **Informe de Desarrollo Humano en Chile. El poder: ¿para qué y para quién?** Santiago de Chile
101. PNUD (2006) **Informe de Desarrollo Humano en Chile. Las nuevas tecnologías: ¿un salto al futuro?** Santiago de Chile.
102. Ramsay, Odd (1968) **Amistad**. En: Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Dirigida por David Sills. Vol. I. Edición Española, 1974. Editorial Aguilar. Madrid, España.
103. Requena Santos, Félix (1994) **Amigos y redes sociales. Elementos para una sociología de la amistad**. CIS (Centro de Investigaciones Sociológicas). Madrid, España.
104. Riquert, Fabián y Palacios, Leonardo (2003). **El derecho penal del enemigo o las excepciones permanentes**. En Revista Universitaria la ley N°3 P. 1 - 8. Revista Universitaria. Buenos Aires, Argentina.
105. Ruiz Tagle, Pablo (2006) **La influencia de Karl Schmitt en Chile**. En: Renato Cristi y Pablo Ruiz – Tagle. La República de Chile. Teoría y práctica del Constitucionalismo Republicano. Pp. 145 – 160. Editorial LOM. Primera Edición, 2006. Santiago de Chile.
106. Sahlins, Marshall (1974). **Economía de la edad de piedra**. Editorial Akal, 2 edición, 1983. Madrid, España.
107. Schmitt, Carl (1924). **Romanticismo Político**. Universidad Nacional de Quilmas. Primera Edición, 2001. Buenos Aires, Argentina.
108. Schmitt, Carl (1932) **El concepto de lo político**. Editorial Struhart & Cía. Primera Edición, 1984. Buenos Aires, Argentina.
109. Schmitt, Carl (1934) **Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía**. En: Teología política. Editorial Struhart & Cía. Traducido a partir de la primera edición del texto. Primera Edición, 2005. Buenos Aires Argentina.
110. Schmitt, Carl (1969) **Teología Política II. La leyenda de la liquidación de toda la teología política**. En: Teología política. Editorial Struhart & Cía. Traducido a partir de la primera edición del texto. Primera Edición, 2005. Buenos Aires Argentina.
111. Schwarzenbach, Sibyl (2005). **Democracy and Friendship**. En: Journal of Social Philosophy, Vol. 36 N°2, Summer 2005, 233-254. Blackwell Publishing, Inc.

112. Sennett, Richard (1977). **El declive del hombre público**. Editorial Península, 2002. Barcelona, España.
113. Sennett, Richard (1998). **La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo**. Ediciones Anagrama. Séptima edición, 2004.
114. Sennett, Richard (2006). **La cultura del nuevo capitalismo**. Ediciones Anagrama. Primera Edición, 2006. Barcelona, España.
115. Simmel, Georg (1903) **La metrópoli y la vida mental**. En: Simmel, Georg (1971) Sobre la individualidad y las formas sociales, pp. 389 – 403
116. Simmel, Georg (1908) **¿Cómo es posible la sociedad?** En: Simmel, Georg (1971) Sobre la individualidad y las formas sociales. pp. 76 – 93
117. Simmel, Georg (1908b) **La expansión del grupo y el desarrollo de la personalidad**. En: Simmel, Georg (1971) Sobre la individualidad y las formas sociales. pp. 317 - 359
118. Simmel, Georg (1910) **La sociabilidad**. En: Simmel, Georg (1971) Sobre la individualidad y las formas sociales. pp. 194 – 215.
119. Simmel, Georg (1957; póstumo) **La libertad y el individuo**. En: Simmel, Georg (1971) Sobre la individualidad y las formas sociales. 283 - 291
120. Simmel, Georg (1971) **Sobre la individualidad y las formas sociales**. Escritos escogidos. Introducción y Edición por Donald Levine. Editado al Español por la Universidad Nacional de Quilmas, primera edición, 2004. Buenos Aires, Argentina.
121. Silver, Allan (1990) **Friendship in Commercial Society: Eighteenth – Century Social Theory and Modern Sociology**. En: The American Journal of Sociology, Vol.95,No.6 (May), pp. 1474 - 1504
122. Taylor, Charles (1989) **Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna**. Editorial Paidós. Primera edición en español, 1996. Barcelona, España.
123. Tönnies, Ferdinand (1887) **Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie pure**. Presses Universitaires de France, 1944
124. Vansteenberghe, G. (1937). **Amitié**. En: Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique. Publicado bajo la dirección de Marcel Viller. Beauchesne, Paris.
125. Vargas Llosa, Mario (2000). **La fiesta del Chivo**. Editorial Alfaguara. Impreso en Santiago de Chile por editorial Aguilar
126. Vernon, Mark (2006) **Plato, Thomas and the Daring Ethics of Friendship**. En: Theology and Sexuality. Volume 12(2): 203 – 216
127. Weber, Max (1920). **Ensayos sobre sociología de la religión. Tomo I**. Editorial Taurus. Segunda Edición corregida al español, 1987. Madrid, España.
128. Weber, Max (1956). **Economía y sociedad**. Cuarta edición del alemán. Editorial Fondo de Cultura Económica. Primera reimpresión, 1992. Buenos Aires, Argentina.
129. Žižec, Slavoj (1997). **El ocaso de las fantasías**. Editorial Siglo Veintiuno Editores. Primera edición en español. Ciudad de México.
130. Žižec, Slavoj (2003). **El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo**. Editorial Paidós. Primera Reimpresión, 2006. Buenos Aires, Argentina.