

Amistad y amor. Una reflexión etimológica Friendship and Love: An Etymological Reflection

Dr. Rubén Peretó Rivas¹

ruben.peretorivas@fulbrightmail.org

Universidad Nacional de Cuyo – CONICET

Mendoza, Argentina

Resumen

El presente artículo ofrece un estudio etimológico y conceptual sobre los términos griegos que expresan las diversas formas del amor, a fin de comprender con mayor precisión la naturaleza y estructura de la amistad en la tradición cristiana. Partiendo del mandato evangélico «Haceos amigos» (Lc 16, 9), el autor indaga las implicaciones antropológicas, filosóficas y teológicas de considerar la amistad no como un simple afecto voluntario, sino como una dimensión constitutiva de la vida cristiana. Para ello, examina en primer lugar la clasificación clásica de los “cuatro amores” y retoma la lectura de Pável Florenski, quien distingue cuidadosamente los verbos griegos *ἔρως*, *φιλεῖν*, *στέργειν* y *ἀγαπᾶν*, mostrando los matices afectivos, voluntarios, espirituales y racionales que cada uno comporta. El artículo muestra cómo la tradición patristica y medieval recibió y reelaboró estas categorías, dotando a términos como *eros*, *philia* y *agápē* de un profundo espesor espiritual. La amistad aparece así como una relación amorosa que integra, en diversa medida, deseo, afecto, pertenencia y valoración del otro, y cuyo fundamento último es el amor divino. A su vez, se examinan los riesgos y ambivalencias de cada forma de amor —idolatría, posesividad, elitismo, estancamiento emocional—, que obligan a discernir cuál de ellos describe mejor la amistad cristiana.

La conclusión sintetiza el recorrido afirmando que la amistad, entendida como *philia*, se complementa y perfecciona mediante el *eros* espiritualmente purificado y, sobre todo,

¹ Doctor en Filosofía por el Angelicum de Roma. Actualmente se desempeña como profesor titular en la Universidad de Cuyo en Mendoza y es investigador del CONICET de Argentina.
<https://orcid.org/0000-0002-7960-1129>.

mediante la agápē, que eleva el vínculo humano a su plenitud. El artículo propone así una comprensión integral de la amistad como realidad compleja en la que convergen afectividad, libertad, razón y gracia.

Palabras clave: Amor, Amistad, Florenski, Ágape, Philía.

Abstract

This article offers an etymological and conceptual study of the Greek vocabulary that expresses the various forms of **love**, in order to clarify the nature and structure of friendship within the Christian tradition. Beginning with the Gospel imperative “Make friends” (Lk 16:9), the author explores the anthropological, philosophical, and theological implications of understanding friendship not as a mere voluntary bond or emotional support, but as a constitutive dimension of Christian life. To this end, the study examines the classical classification of the “four loves” and draws on Pável Florensky’s analysis of the Greek verbs ἔρως, φιλεῖν, στέργειν, and ἀγαπᾶν, highlighting the affective, volitional, spiritual, and rational nuances each one conveys. The article shows how patristic and medieval authors received and reinterpreted these categories, investing terms such as *eros*, *philia*, and *agape* with rich spiritual meaning. Friendship emerges as a loving relationship that integrates, to varying degrees, desire, affection, kinship, and rational appreciation of the other, and whose ultimate foundation lies in divine love. The study also considers the potential dangers and distortions of each form of love—idolatry, possessiveness, elitism, emotional stagnation—which necessitate a careful discernment of which type best expresses Christian friendship. The conclusion synthesizes this trajectory by affirming that friendship, understood as *philia*, is complemented and perfected by spiritually purified *eros* and, above all, by *agape*, which elevates the human bond to its fullness. The article thus proposes an integral understanding of friendship as a complex reality in which affection, freedom, reason, and grace converge.

Keywords: Love, Friendship, Florenski, Ágape, Philía.

Fecha de Recepción 09/09/2025 – Fecha de Aceptación: 03/11/2025

Una de las parábolas más intrigantes que aparece en los evangelios sinópticos es la del administrador infiel, aquél que, sabiendo que será despedido por su amo, le reduce la deuda a quienes mantenían alguna con el dueño de la finca. Y lo curioso es que Jesús alaba la conducta deshonesto de este hombre. Y dice: “Yo os digo: Haced amigos con el dinero injusto, para que, cuando llegue a faltar, os reciban en las eternas moradas” (Lc. 16, 9). “Haced amigos”, ποιήσατε φίλους. Nos encontramos con un imperativo, con una orden del Señor; tener amigos no es una posibilidad, ni un lujo, ni siquiera un mero apoyo emocional: es un mandato.

Y surgen, entonces, una serie de interrogantes. ¿Qué es, en concreto, “hacer amigos”? ¿Hacer amigos depende enteramente de la voluntad personal? Y, en todo caso, ¿qué otro factor, además de la propia voluntad, debe considerarse? Rara vez aparecen estas preguntas en los intereses filosóficos actuales, pero sí fueron relevantes para los autores de otras épocas. Clemente de Alejandría, en torno al año 150, comentaba el texto evangélico que citamos con estas palabras: “Ciertamente el Señor ni siquiera dijo: «Da, procura, haz un beneficio o socorre», sino consigue un *amigo*”². Y no fue el único ya que tanto los Padres de la Iglesia como los autores medievales dedicaron mucho espacio a hablar de la amistad; el mandato evangélico los interpelaba y, entonces, desde los diálogos de San Agustín hasta el tratado sobre la *Amistad espiritual* de San Elredo de Rieval, pasando por las cartas de San Paulino de Nola o las de Alcuino de York, encontramos un importante despliegue doctrinal en el que se busca indagar desde la filosofía y la teología, la naturaleza, el carácter y la necesidad de la amistad entre los seres humanos y, particularmente, entre los cristianos.

En esta ocasión, me interesa explorar los modos de llamar a la amistad propios de la lengua griega que es precisamente aquella en la que Lucas escribe su evangelio pero, además, porque en este caso posee una serie de matices que no se encuentran en otras lenguas³.

² Clemente de Alejandría, 2010, pp. 288-291.

³ Holst, J. (2020).

Sabemos que la palabra griega para amigo es φίλος. Y los amigos, φίλοι, ocupan una zona intermedia entre la familia y la patria. La relación entre amigos es voluntaria o adquirida, a diferencia de una conexión adscrita basada en el estatus, como la pertenencia común a una familia o comunidad. Uno nace en una familia y en una ciudad, pero se hace de amigos: el verbo griego es ποιεῖσθαι. Las relaciones que se construyen pueden romperse; aunque los griegos valoraban mucho la lealtad hacia los amigos, reconocían que esa relación es mutable⁴.

Sin embargo, hay una cuestión previa que no podemos pasar por alto y que planteábamos al comienzo: ¿en qué consiste la amistad? La respuesta es sencilla: la amistad es una relación *amorosa* entre dos personas. Es decir, la amistad consiste fundamentalmente en una cuestión de amor y es por eso que el rastreo epistemológico que nos proponemos en este trabajo debe comenzar necesariamente por esa palabra: amor.

1. Los cuatro amores

Esta expresión “Los cuatro amores”, seguramente llevará a muchos a pensar inmediatamente en el clásico libro del gran escritor del siglo XX C.S. Lewis que lleva precisamente ese título. En él, explora la naturaleza del amor humano desde una perspectiva cristiana, basándose en la antigua clasificación griega de los tipos de amor. El libro distingue cuatro formas principales de amor: *afecto* (στοργή), *amistad* (φιλία), *eros* (ἔρως) y *caridad* (ἀγάπη). Lewis analiza cada uno con sus virtudes, riesgos y su relación con el amor divino.

Se trata de un tema clásico y conocido⁵. Sin embargo, cuarenta años antes, en 1914, el filósofo, teólogo, matemático, científico y mártir ruso Pável Florenski (Пáвeл Алeксáндрoвич Флoрeнcкий) había publicado su libro *La columna y el fundamento de la verdad*, en el que busca justificar la verdad de la fe ortodoxa no desde la apologética externa ni desde argumentos racionalistas modernos, sino desde la experiencia vivida, la tradición y la integridad interna del cristianismo ortodoxo, partiendo de una crítica profunda al racionalismo occidental, al que considera insuficiente para acceder a la

⁴ Cf. Konstan, 2010, pp. 53-56.

⁵ Tal como se enunció, el desarrollo de este tema en la patrística ha sido tratado por relevantes autores tales como White, 1999 y McEvoy, 2023.

verdad última. Frente a la lógica matemática y la ciencia positivista, opone la sabiduría de la Iglesia, la experiencia mística, la unidad de fe, razón y vida, y la centralidad del símbolo y del misterio.

La carta decimoprimeras se titula Дружба (*Drushba*) o *Amistad*, y en ella analiza la amistad como forma superior del amor humano, partiendo de la categoría griega *philia*, diferenciándola de otras formas de amor como el eros o la ágape. Presenta la amistad como una relación espiritual, desinteresada, basada en la libertad, el conocimiento mutuo y la verdad compartida.⁶

Me interesa presentar en este trabajo la reflexión etimológica que hace Florenski en este capítulo de su libro, sumando el aporte de autores occidentales, principalmente del Medioevo.

Florenski considera que hay una diversidad de valores y significados en el amor que se expresan en cuatro palabras del idioma griego: ἔρως, φιλεῖν, στέργειν y ἀγαπᾶν. Veamos cada uno de ellos.

- ἔρως. Es el deseo sensual y la atracción apasionada (*pathos*) hacia el objeto. O bien, es “dirigir hacia un objeto un sentimiento total”.⁷ La base de este deseo es el amor a la vida, por eso mismo es el amor vital. Este amor incluye elementos como la sensualidad, la belleza del cuerpo y el alma, el atractivo físico y la sexualidad; todos ellos pueden convertirse en objetos del *eros*.

La palabra ἔρως está casi excluida de los libros del Antiguo Testamento y no aparece en los libros del Nuevo. Sin embargo, sí está presente en la literatura ascética. Padres como Basilio de Cesarea⁸, Gregorio Nacianceno⁹, Juan Crisóstomo¹⁰ o Gregorio de Nisa¹¹ utilizan estos términos para denotar el amor más elevado a Dios. El eros divino —dicen— transforma el alma de los seres humanos al darse amorosamente a Dios y al prójimo, y algunos Padres llegaron a la idea de que el eros proporciona la unidad de la persona con Dios y con los otros hombres. Por ejemplo, San Gregorio de Nisa utiliza el término ἐρασμός para identificar el objeto deseado del amor. Escribe:

⁶ Buitendag, J. & Puglisi, A (2021).

⁷ Florenski, 2010, p. 352.

⁸ PG 29 (1858-1866) 401.

⁹ PG 37 (1858-1866) 1449.

¹⁰ PG 46 (1858-1866) 463.

¹¹ PG 46 (1858-1866) 93.

Cuando el alma se ha vuelto simple, uniforme y claramente semejante a Dios, encuentra... el único bien que realmente es digno de ser amado y objeto deseado de amor (ἀγαπητὸν καὶ ἐράσμιον), se adhiere a Él y se armoniza con Él...¹².

El origen de esta categoría de eros divino probablemente esté relacionado con la filosofía de Platón, para quien el propósito del alma inmortal, movida por el eros, es la contemplación de las realidades inteligibles y, en último término, de la Forma del Bien. Recordemos el pasaje del *Banquete*:

¿Qué debemos imaginar, pues — dijo [Diotima]—, si le fuera posible a alguno ver la belleza en sí, pura, limpia. sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras muchas fruslerías mortales, y pudiera contemplar la divina belleza en sí, específicamente única? ¿Acaso crees — dijo— que es vana la vida de un hombre que mira en esa dirección, que contempla esa belleza con lo que es necesario contemplarla y vive en su compañía? ¿No crees —dijo— que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera. ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?¹³

Las palabras que citamos más arriba del Niceno parecen una reflexión teológica del texto platónico: es el *eros* el que, atraído por la belleza de Dios, el que posibilita la amistad con Él y, de ese modo, la unión con él en la inmortalidad.

El *eros* comporta ciertos peligros. Por ejemplo, la *idolatría*, que puede hacer del ser amado un dios; por lo que C.S. Lewis lo llama el más “celoso” de los amores. La *pérdida de la razón*, ya que puede racionalizar conductas dañinas en nombre del

¹² Gregorio de Nisa, 2014, 46, 93.

¹³ Platón, 2007, 212, a-b.

“verdadero amor”. Y la *obsesión o dependencia*, pues puede apagar la libertad y la personalidad propia si se confunde con la fusión total.

- **φιλεῖν**. Es el término más cercano a la concepción habitual que tenemos de *amor*. Florenski lo entiende como la “inclinación interior hacia una persona”, que nace —dice— de la comunión de sentimientos y de la intimidad¹⁴. Y añade una particularidad. En muchas ocasiones en la literatura griega clásica se habla de “φιλεῖν τῷ στόματι”, que se traduce como “besar con la boca” o “besar”, pues el φιλεῖν implica *intimidad*. Y como surge naturalmente en las relaciones humanas, no tiene un matiz moralizante, sino que significa un sentimiento de amistad relacionado con la disposición interior de los que se aman¹⁵.

A este “besar” que está asociado a φιλεῖν, más allá de que originalmente haya poseído un sentido propiamente físico —así aparece, por ejemplo, en Homero—, los autores cristianos tanto de la patrística como de la Edad Media le otorgaron un significado espiritual. Cuando Alcuino de York habla de la amistad en su extenso epistolario, en varias ocasiones aparece el *beso* como un elemento distintivo de las relaciones de afecto entre amigos¹⁶. Por cierto, esto ha llevado a más de uno a suponer conductas ambiguas en estos personajes, lo que no hace más que demostrar una cierta ignorancia de la idea de amistad que ellos habían recibido.

Es por eso que algunos siglos más tarde, San Elredo de Rieval, en su conocido tratado sobre *La amistad espiritual*, escribe:

En el beso, dos espíritus se salen al encuentro, se unen y se funden. Esta fusión, al hacer nacer cierta suavidad en el alma, mueve y ahonda el amor de los que se besan.

Existe un beso que es corporal, un beso espiritual y un beso intelectual. El beso corporal se da con la impresión de los labios, el beso espiritual por la conjunción de las almas y el beso intelectual por la infusión de la gracia del Espíritu de Dios. El beso corporal no se debe ofrecer o recibir sino por causas determinadas y motivos honestos. Por ejemplo, como señal de reconciliación cuando se hacen amigos los que habían sido enemigos; como señal de paz al modo de la Iglesia,

¹⁴ Florenski, p. 352.

¹⁵ Biriukov, D. (2023).

¹⁶ Peretó Rivas, 2025, pp. 113-134.

comunicando la paz interior por el beso exterior; en señal de dilección como está permitido entre los esposos o entre amigos después de una larga ausencia; finalmente, como señal de comunión católica, según es costumbre en la recepción de los huéspedes.

[...]

El beso espiritual es propio de los amigos, sujetos a la ley de la amistad. No se da por el contacto de las bocas, sino por el afecto de las almas. No por la unión de los labios, sino por la fusión de los espíritus. La presencia del Espíritu de Dios en esta conjunción todo lo torna casto y, por su participación, es pregustación del cielo. Esto, que llamo beso de Cristo —aunque no lo ofrece Él directamente, sino a través de otro—, inspira, en los que se aman aquel sacratísimo afecto por el que, pareciéndoles ser dos en una sola alma, dicen con el Profeta: ¡Ved qué dulzura, qué delicia es habitar los hermanos unidos!”¹⁷.

Como señala Florenski, los tipos de amor que incluye el φιλεῖν griego son, por ejemplo, los siguientes: el amor por su padre: *filopátorus*; amor por la madre: *filometor*; amor por los hermanos: *filadelfia*; amor a personas: *filodemos*, o amor al hombre: *filantropya*.

También aquí hay peligros. La *exclusividad elitista*, que puede tender a crear grupos cerrados que se creen superiores. O la *complicidad peligrosa*, es decir, amigos que refuerzan mutuamente sus defectos o pecados, o la justificación de comportamientos destructivos. Y, finalmente, el *orgullo compartido* que puede volverse arrogancia.

- **στέργειν**. Es tener cariño o sentir afecto a alguien. Florenski lo entiende como un “sentimiento calmo y constante que reposa en la profundidad del que ama”, y lo diferencia del amor pasional¹⁸. La característica más importante de este tipo de amor es que encuentra al alma en estado de paz, en razón de que está anclado en la estirpe; es, de alguna manera, un amor que se entreteje en la genética del individuo y que, consecuentemente, no puede ser anulado ni siquiera por el mal. Es el tipo de amor que sienten los padres por sus hijos, o los hijos por sus padres, o los habitantes de una nación por su patria.

¹⁷ Elredo de Rieval, 1982, pp. 22, 23 y 26.

¹⁸ Florenski, p. 352.

Este amor también tiene peligros. Uno de ellos es la *posesividad*, ya que puede volverse absorbente o manipulador. Una madre, por ejemplo, puede amar tanto a su hijo que le impide madurar. También puede darse el *estancamiento emocional*, cuando el afecto puede quedarse en lo fácil y rechazar lo nuevo o lo que desafía la rutina, la *autojustificación* al ser un amor tan “natural”, puede excusar conductas dañinas con frases como “lo hago por amor”.

- *ἀγαπᾶν*. En este caso, estamos frente a un tipo de amor que no es pasional ni ardiente, sino que es un amor racional que se funda en la valoración del amado¹⁹. En él, a diferencia del *στέργειν* no predominan las costumbres o las inclinaciones inmediatas, y tampoco las emociones, sino más bien las convicciones. Y en tanto supone un ejercicio del razonamiento, podemos entenderlo como *apreciar* o *estimar*, pues hay una valoración del objeto que se ama. Y, por eso mismo, incluye el sentido de un movimiento libre y electivo de la voluntad.

Estamos frente a un nivel superior de amor, ya que es el amor en su forma más pura. Es un amor inteligente conectado al reconocimiento del alto valor del objeto, que no hiere la esfera sensual del hombre. El *ἀγαπᾶν* existe moderadamente en la voluntad y se expresa en la libre elección del objeto del amor, y también en la mente, que está conectada a una valoración objetiva del valor de la personalidad amante.

Por este motivo, Florenski considera que la amistad entre el hombre y Dios, la unidad eucarística de los cristianos, la compasión desinteresada, el sacrificio de uno mismo por el bien de los demás y la compasión son el valor más elevado del *ágape*. A diferencia de todos los demás niveles de amor, no es capaz de transformarse en su opuesto, y bajo ninguna circunstancia es el resultado del resentimiento ni conduce a su formación.

2. Relación entre los cuatro amores

Si tomamos un primer par de términos, vemos que *ágapan* se asemeja a *philein*, pero carece de la propensión a la acción espontánea, que nace directamente del corazón y que, por tanto, manifiesta una inclinación interior. En pocas palabras, en *ágapan* no está el

¹⁹ Florenski, p. 352.

besar, es decir, la expresión espontánea e inmediata del sentimiento. Aristóteles hace referencia a esta distinción en la *Retórica*, cuando escribe:

Igualmente, el amigo (se cuenta) entre las cosas placenteras, pues es un placer amar (y no hay amante del vino que no disfrute con el vino), como es un placer ser amado. En este último caso, en efecto, se forma además la imagen de que uno es en sí mismo un bien, lo cual todos los que tienen sentidos desean. Ser amado es, no obstante, ser uno mismo objeto de amor por causa de uno mismo (τὸ δὲ φιλεῖσθαι ἀγαπᾶσθαι ἐστὶν αὐτὸν δι' αὐτὸν)²⁰.

Una traducción más literal de la última expresión podría ser: “Pero ser amado (φιλεῖσθαι) es ser *apreciado* o *estimado* (ἀγαπᾶσθαι) por uno mismo, por lo que uno es en sí mismo”. Es decir, ser amado es ser apreciado no por una causa cualquiera exterior al amado, sino precisamente a causa de él mismo. Y dice al respecto Florenski:

De este modo, φιλεῖν comporta una inclinación del sentimiento que se dirige a la *misma persona amada*, y que es provocada por la íntima comunión de vida y unidad en muchas cosas; ἀγαπᾶν, por su parte, no comporta una inclinación referida a la persona misma, sino más bien dirigida a sus *signos externos de identidad, a sus propiedades*, resultando así un sentimiento un tanto impersonal y abstracto²¹.

En otras palabras, ἀγαπᾶν mira a las *propiedades* de la persona; φιλεῖν a la persona misma; es el descubrimiento, la aparición del amigo.²² Resulta claro que en los intercesos de ambos amores se cuele la *libertad*. Φιλεῖν, en tanto tendencia natural, no es un amor originalmente libre. Es el latín *amare*. Ἀγαπᾶν, en cambio, implica el amor como direccionado por la voluntad determinada por la razón, un amor que es libre, y se corresponde con la palabra latina *diligere*. La etimología de este término nos indica que *di* es prefijo intensivo o distributivo, que aquí puede implicar *separación con propósito*

²⁰ Aristóteles, 2007, p. 122.

²¹ Florenski, pp. 353-354.

²² Moore, H. (2021).

de atención, y *-ligere*, proviene del verbo *legere*, que significa escoger, recoger, leer. Por eso mismo, *diligere* es escoger cuidadosamente, con atención, con aprecio. Así, se trata de un *preferir*, amando lo que se prefiere. Por algo Aristóteles suele utilizar como sinónimos ἀγαπᾶν y προαιρεῖσθαι (preferir).

Si comparamos φιλεῖν y ἔρᾶν, existen igualmente similitudes, pero se diferencian en que este último hace hincapié en el aspecto afectivo y en lo *patológico*, entendido como *pathos* o *padecimiento*. Φιλεῖν, en cambio —explica Florenski— “indica el aspecto de la inmanencia mutua y la íntima cercanía de las personas”²³.

Στοργή se diferencia de los otros tres modos de expresar el amor. No hay pasión ardiente, ni tampoco inclinación del corazón hacia el otro ni un aprecio o valoración de sus cualidades. Es decir, no señala un sentimiento en el hombre en tanto individuo sino más bien en tanto miembro de una especie, o en tanto expresión de una naturaleza determinada; un sentimiento de simpatía en razón de la humanidad compartida. Στοργή es el sentimiento del género humano; los otros tres son sentimientos de la persona.

Conclusión

Comenzamos este trabajo proponiendo un recorrido etimológico por la lengua griega sobre los términos con los cuales se hace referencia al amor puesto que toda amistad, necesariamente, está sustentada sobre el amor. Sin amor no hay amistad porque es el amor el lazo que une a los amigos. Pero lo fundamental en esta reflexión es determinar el tipo de amor que establece esa relación. Y el rastreo etimológico parece ser el primer paso en esa búsqueda.

Lo hemos hecho siguiendo fundamentalmente la reflexión de Pavel Florenski, que dedicó un largo capítulo de su obra más importante, a tratar sobre la amistad, dejando de lado, sin embargo, los aportes propios de su filosofía que merecen una valoración y una discusión aparte. Y hemos incorporado también elementos de la filosofía y de la teología occidental que complementan los aportes del pensador ortodoxo.

Así, podemos concluir que los “cuatro amores” griegos, son el ἔρως, anhelante e impetuoso; στοργή que, por el contrario, es el tranquilo amor de la estirpe; ἀγάπη, que es racional y analítico, pues valora a su objeto, y φιλία, que es un amor de reconocimiento

²³ *ibid.*

interior que se traduce en el afecto. Pero, ¿cuál de ellos es el más adecuado para expresar el amor de amistad?

En nuestra tradición, y siguiendo el magisterio de Aristóteles, diríamos sin asomo de duda que *φιλία* es el amor propio de la amistad, pues implica la lealtad recíproca, el compañerismo y la comunidad de intereses o valores. A diferencia de los otros tres, *philia* implica una elección mutua basada en la afinidad espiritual o intelectual, el respeto y estima compartida y el compromiso libre y duradero.

Podemos preguntarnos, sin embargo, por la posibilidad de que el amor de amistad no sea solamente *philia*, sino que también incluya el *eros* y el *ágape*. Este amor compuesto, y más completo, fue expresado con una nueva palabra: *φιλοφροσύνη*, la cual se entiende como una disposición racional del alma que combina amor, cortesía y sabiduría en el trato con los demás. No es puramente un saber manejarse en sociedad, o tener “roce social”. Implica, en cambio, una actitud ética y espiritual hacia el otro, fundada en el respeto y la humanidad compartida. Este término no aparece con mucha frecuencia en los textos patrísticos y bizantinos, pero, cuando lo hace, se aplica a las relaciones que cada uno de los cristianos debe mantener con los miembros de su grupo, o los monjes con los de su comunidad.

Pero, ¿no habrá todavía un estadio más elevado que la *φιλοφροσύνη*? Florenski escribe de un modo sublime lo siguiente:

La amistad es fuente de la alegría más elevada, pero ella exige al mismo tiempo la ascesis más severa. El Yo, perdiendo con dolor cada día, hora y minuto la propia alma a causa del Amigo, vuelve a recuperarla restablecida en la alegría. Así como el *ágape* hacia un ser humano genera la *philia* hacia él, así también aquí, en la amistad, en la *philia*, es donde se encarna el *ágape* soberano como en su propio medio vital. El amor divino, agápico, transubstancializa el amor de filía, y en esta cumbre del sentimiento humano, de modo semejante a las nubes que acarician el doble pico del Ararat, lo celeste borbotea por encima de lo terreno: “Nadie tiene amor —*ἀγάπη*— más grande que el que entrega su alma por sus *amigos* (ὕπερ τῶν φίλων αὐτοῦ)”. El amor agápico más grande no es

realizable más que en relación con los *amigos*, no con todos los hombres, no en general²⁴.

La interpretación más simple, o quizás simplista, de estas palabras sería pensar que este “dar la vida por los amigos” consiste en morir por ellos; y puede que este sea el último estadio de este amor pero, para llegar a él, se debe atravesar antes por un largo y penoso camino ascético. Se trata, en otras palabras, de lo que siempre ha enseñado la espiritualidad cristiana: no se puede ser fiel en lo mucho si no se es primero fiel en lo poco.

La amistad, entonces, se basa en la *philia*, el amor individual que aparece frente a la aparición del amigo, que no surge de una búsqueda racional, sino que *aparece* en el encuentro muchas veces fortuito que jalona la vida de todos los humanos y que, con el paso del tiempo, se complementa con el *pathos* o padecimiento propio del *eros* y se corona con el *ágape*, la expresión más elevada de ese amor que une a los amigos.

²⁴ Florenski, p. 397.

Bibliografía

- Aristóteles. (2007). *Retórica*. Gredos.
- Basilio de Cesarea. (1858-1866). *Homilia in Psalmum XLIV*. P.G. 29.
- Biriukov, D. (2023). The Name-glorifying projects of Alexei Losev and Pavel Florensky: A question of their historical interrelation. *Studies in East European Thought* 77/1, 205–215.
- Buitendag, J. & Puglisi, A. (2021). The logic of antinomy in religious discourse: Pavel Florensky's meta-language of theology, science and art. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 77(3). 35-42.
- Clemente de Alejandría. (2010). *¿Qué rico se salva?* Ciudad Nueva.
- Elredo de Rieval. (1982). *La amistad espiritual*. Monasterio Trapense.
- Florenski, P. (2010). *La columna y el fundamento de la Verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas*. Sígueme.
- Gregorio de Nacianzo. (1858-1866). *Poemata in seipso*. P.G. 37.
- Gregorio de Nisa. (1858-1866). *De anima et resurrectione* P.G. 46.
- Gregorio de Nisa. (2014). *De anima et resurrectione*. Brill.
- Holst, J. Realising Unfulfillable and Impossible Ethical Demands: Løgstrup and Levinas on Trust and Love, Hospitality and Friendship. En *The Journal of Ethics* 24/4 (2020), pp. 469–483.
- Juan Crisóstomo. (1858-1866). *De pauperibus amandis*. P.G. 46.
- Konstan, D. (2010), *Friendship in the Classical World*, Cambridge University Press.
- McEvoy, J. (2023). *Love and Friendship in the Western Tradition: From Plato to Postmodernity*. The Catholic University of America Press.
- Moore, H. (2021). Antinomism in Twentieth-Century Russian Philosophy: The Case of Pavel Florensky. *Studies in East European Thought* 73/1, 53–76.
- Peretó Rivas, R. (2025). La amistad en el epistolario de Alcuino de York. *Scripta Mediaevalia* 18(1), 113-133.
<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/scripta/article/view/8860>
- Platón, (2007), *Banquete*. Gredos.
- White, C. (1999). Friendship in Absence - Some Patristic Views. En Julian Haseldine (Ed.), *Friendship in Medieval Europe* (pp. 68-88). Sutton.