

MARCO TULLIO CICERÓN: APUNTES PARA UNA FILOSOFÍA DE LA AMISTAD

Rolando Picos Bovio

Universidad Autónoma de Nuevo León
rpicosbovio@yahoo.com.mx

Abstract

The ciceronian reflection on friendship is one of the major reference points that link the civic virtue and personal interests of realization of the human being in the community. Regain a sense of truth, in accordance with the aesthetic model of *amicitia* —proposes that Cicero implies sizing in your form more transcendent the provision of human understanding hermeneutics and empathy with the similar. Such is the essential goal of this writing.

Key words: *amicitia*, Cicero, *Lelio*, *otium*, república.

Resumen

La reflexión ciceroniana sobre la amistad se constituye como uno de los grandes referentes que vinculan la virtud cívica y los intereses personales de realización del ser humano en la comunidad. Recuperar el sentido de verdad, siguiendo el modelo estético de la *amicitia* que propone Cicerón implica dimensionar en su forma más trascendente la disposición humana de la comprensión hermenéutica y la empatía con el semejante. Tal es el objetivo esencial de este escrito.

Palabras clave: *amicitia*, Cicerón, *Lelio*, *otium*, república.

Recibido: 30 - 10 - 2012. Aceptado: 13 - 02 - 2013.

*Por ello los ausentes están presentes, y los necesitados
están en la abundancia y los débiles son fuertes, y lo más
difícil de decir, los muertos viven: tan grande es la honra,
el recuerdo, la añoranza de los amigos que los acompaña...*
Cicerón

Introducción

Las relaciones entre política y amistad siempre han sido complejas. La política representa el campo de lo público, de lo que debe ser puesto en común (ex-puesto) y participado en la comunidad. La amistad a su vez entrevera lo público y lo privado, pues los lazos de la amistad exigen entre amigos la comunión de intereses y su *isonomía*, la igualdad esencial que implica el reconocimiento del otro: “Toda amistad es, en efecto, particular: cada individuo tiene su círculo personal de amigos, pero ese círculo forma una comunidad que es como la imagen reducida de la ciudad” (Vernant, 2002:17).

La comunidad política es algo más que un mero contrato social sustentado en normas utilitarias. No hay comunidad política que no esté basada, en sus cimientos, en la *philía* que hace posible el vínculo común entre los individuos en la búsqueda de lo que Aristóteles (*EN*, I, 4, 1095a) denomina «la vida buena». La vida buena representa la síntesis armónica del bien individual y colectivo en la que se busca cumplir con el fin último del hombre, que es para el Estagirita la conquista de la felicidad. La vida buena presupone, en su forma más perfecta el ejercicio, actividad y perfección de las capacidades que se encuentran presentes en la naturaleza del hombre, es decir, del desarrollo de su virtud moral (*EN* I, 13, 1102a). El Estado, recordemos, esencialmente, es una comunidad moral.

La amistad es la más política de las virtudes y puede decirse que la verdadera amistad, aquella que supera los horizontes de la utilidad o del placer, educa en la virtud y en la verdad, de tal forma que se convierte en instrumento de conocimiento de sí mismo y del otro. De este hecho deriva su utilidad en la construcción de las relaciones humanas. En el centro de este proceso la identidad compartida se revela como una obra que hace posible la vida común, de los diferentes, pero iguales. La enemistad, el enfrentamiento no mediado por la política o por la ley, o dominado por el interés particular, se representa, en contraposición, como el obstáculo mayor a todo proyecto de armonía y de *phrónesis*

individual y social que, en este sentido, representa la posibilidad de realizar el *telos* humano: "...Si con esto no se entiende cuán grande es la fuerza de la amistad y concordia, por las disensiones y discordias puede percibirse. ¿Qué casa, en efecto, es tan estable, qué ciudad tan firme, que no pueda ser derribada de raíz por los odios y desavenencias? Por lo cual puede juzgarse cuánto bien hay en la amistad" (*Lelio*, VII, 23).¹

El objetivo central de este trabajo es desarrollar una reflexión sobre las características que presenta la relación entre amistad y política en el mundo romano, particularmente en la fundamentación que, sobre la naturaleza y funciones de la amistad, desarrolla Marco Tulio Cicerón (106 a.C-43 a.C) en el *Lelio, o sobre la amistad*. Para llevar a cabo tal objetivo apoyaremos nuestra argumentación en el análisis y comentario de otras obras como *De finibus bonorum et malorum*, *De Legibus* y *De República*, donde Cicerón desarrolla reflexiones en torno al sentido y utilidad de la amistad para la vida política.

Como antecedentes de las reflexiones del político romano, y bajo el ánimo de entender la proyección de la problemática sobre la amistad en el contexto contemporáneo, abordaremos en un primer momento las fundamentaciones y desarrollos teóricos en torno a la naturaleza de la amistad en la obra de Platón y Aristóteles, en tanto estos se constituyen como los referentes, junto a la recepción e interpretación que adopta Cicerón del estoicismo y el epicureísmo, de la propia postura que expresa el Arpinate en su reflexión sobre este tópico.

En un segundo momento intentaremos establecer las líneas principales de análisis que fundamentan la postura de Cicerón en el *Lelio*, complementadas con referencias a otras obras donde expresa aspectos importantes sobre el tema. Finalmente concluiremos tratando de argumentar de qué modo la reflexión ciceroniana sobre la amistad se constituye como uno de los grandes referentes que vinculan la virtud

¹ CICERÓN: *Catón el mayor: de la vejez, Lelio: de la amistad*, versión de Julio Pimentel Álvarez, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México: UNAM 1997.

cívica y los intereses personales de realización del ser humano en la comunidad.

I. Amistad y política en el mundo griego

La amistad es un concepto en devenir. Establecer su genealogía implica rastrear sus transformaciones, sus cambios, la función que va cumpliendo históricamente en la vida social; las formas *vivenciales*, interiorizadas de esta relación que constituyen, al mismo tiempo, más allá de una descripción fenomenológica de sus características esenciales, el contexto que hace posible la comunidad política.

Las referencias a la amistad centradas en el desarrollo de las virtudes éticas personales caracterizan la época clásica y el individualismo socrático. No obstante, personajes como Tucídides reconocen que “en la base de la alianza entre ciudades, así como de la *philia* entre ciudadanos particulares, se encuentran la «justicia y la virtud»”.² En este momento la amistad es un hecho social, enmarcado en un ámbito deóntico de la esfera ciudadana,³ que cumple una función política, a la que se subordina: “...la relación amistosa se convierte en un hecho de *paideia*, es decir, en un hecho cultural; de una cultura entendida como un arte de saber vivir urbanamente, más que como maestra de virtudes sociales más elevadas, es decir de virtudes éticas”.⁴

La crisis de la *polis* desarrolla elementos para la transformación y la interiorización de los principios de amistad, cuyos valores también se han modificado. La amistad trata otro tipo de armonía y de relación

² Luigi PIZZOLATO: *La idea de la amistad en la Antigüedad clásica y cristiana*, trad. de José Ramón Monreal, México: Muchnik Editores-Océano, 1ª edición 1996, p.47.

³ “El opúsculo pseudoisocrático *Ad Demonicum* nos proporciona un ejemplo de una atención muy particular a la amistad personal, incluida dentro de un proyecto de correcta vida social. Éste se basa en una máxima significativa, según la cual es necesario temer a los dioses, honrar a nuestros padres (*aischyneim*) a los amigos y obedecer a las leyes (c.16). En esta escala, que parece jerárquica, la amistad está situada en un lugar que precede al propio ordenamiento cívico: más próxima al ámbito de la naturaleza que al de la *téchne*; participa, diríamos nosotros, más de lo comunitario que de lo político; más del ámbito de los fundamentos que de las estructuras”, PIZZOLATO: *La idea de la amistad...Op. Cit.*, p.48.

⁴ PIZZOLATO: *Íbid, La idea de amistad...*, p.49.

especial con la verdad que ahora se dirige a lo interior, pero que expresa al mismo tiempo una preocupación política. Tal será el marco de referencia del abordaje de Platón y Aristóteles sobre la naturaleza de la amistad.

Amistad: entre la ética y la política

Una aproximación al tema de las relaciones entre amistad y política, atraviesa necesariamente por el reconocimiento de que, al no ser planos mutuamente excluyentes, la dimensión ético-política siempre se encuentra presente en el proceso de interacción social, pues, como lo argumentan Platón y Aristóteles, es sabido que en la vida social, con diversos grados, se establecen relaciones políticas, que si bien no se fundan necesariamente en una armonía total de intereses,⁵ *sí se fundamentan a partir de una* consideración de mejora moral de los hombres y de este modo en un sentido de utilidad comunitario.

Corresponde a Platón el desarrollo de una filosofía de la amistad, cuya base se encuentra en la valoración específica del fenómeno de la amistad como paso previo de la mejora moral de los hombres, llevando a éste a plantear lo que se considera el primer gran tratado especializado sobre la materia.

En Platón cabe al menos distinguir dos dimensiones de la amistad: la que la vincula con el *eros* en tanto experiencia individual y la relativa al papel de la *philia* en la vida comunitaria.

En la problematización que introduce Platón en el *Lisis, o de la amistad*, el deslinde entre los principios de la amistad y del amor se torna complicado porque la *philia* aparece como el fondo en el que se plantea

⁵ Recordemos entonces que Platón dimensiona el papel arquitectónico de la amistad como elemento aglutinante de los ciudadanos de la *polis*, en tanto que éstos se necesitan unos a otros (*Alcibiades*, 126b), pero además previene, en boca de Sócrates, de los riesgos que corre la ciudad en manos de aquellos que pretenden el poder sin estar preparados para ejercerlo. La relación entre la amistad y la concordia ciudadana, ya perfilada en otros diálogos platónicos, como *La República*, es puesta de nuevo de relieve, aunque bien es cierto que el *eros*, que ha estado presente en otros diálogos, no desaparece de escena. La consideración platónica de la amistad mantiene un principio básico que repercute en la armonía que se logra por medio de la amistad: sólo son amigos los iguales, pues esto asegura al mismo tiempo la reciprocidad que se puede esperar de sus acciones y la concordia de sus sentimientos, lo que hace preservar la ciudad.

una relación erótica. Estos aspectos aparecen también como fondo de discusión en diálogos como el *Fedro*, el *Banquete* y el *Alcibiades*; en todos ellos Platón se esfuerza por precisar relaciones y diferencias entre el *eros* y la *philía*.

En términos generales el *eros* platónico se encuentra referido a una fuerza y a un deseo, de carácter sexual, que indica necesidad de posesión, como lo ilustra la recreación del mito en *El Banquete*.⁶ Se caracteriza por un grado de intensidad que lo lleva, como pasión, a los límites de la razón. En cierta forma, es una especie de enfermedad del alma que la acerca a la locura. Además su existencia implica, a diferencia de las relaciones de amistad, una asimetría entre los poderes del sujeto y el objeto de su pasión; es decir, entre el *erastos* y *eromenos*.⁷

Por el contrario, la *philía* presupone una clase de sentimiento que hace alusión al afecto y al cariño que puede ser independiente de las relaciones eróticas de carácter sexual. Con ello se hace alusión, como en el *Fedro*, a la existencia de una *philía* intensa que envuelve las relaciones entre los hombres y cuyo motivo es ajeno al *eros*, como aquellas que se guardan entre padres e hijos o entre amigos verdaderos.⁸

Eros y *philía* aparecen de esta manera continuamente situados en un plano comparativo. En el *Lisis*, Sócrates hace repaso de la tradición y los términos comunes de la consideración social de la amistad que se sucede, por ejemplo, de aquella que muestran los padres por sus hijos (207d-210d) donde se liga la existencia de la *philía* a su valor educativo dentro de la familia (y por ende a la *polis*). Se discute también la relación

⁶ *Eros* es el objeto principal de análisis en *El Banquete* platónico y su descripción se da a instancias del propio Sócrates, quien lo refiere a Diótima, la sacerdotisa de Mantinea, quien narra el mito de su nacimiento (202e). cfr., Pierre HADOT: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid: Siruela 2006., p.96 y ss.

⁷ Sobre la particularidad de las relaciones entre *erastos* y *eromenos* en el amor efébo griego y las conductas que se prescriben en las relaciones entre hombres y adolescentes *vid* Michel FOUCAULT: *Historia de la Sexualidad II El uso de los placeres*, trad. de Martí Soler, México: Siglo XXI editores, 15ava edición 2003, p. 181.

⁸ “Y si acaso acude a tu mente la idea de que una amistad no puede ser fuerte si no hay uno que ame con pasión, deberás considerar que en ese caso tampoco nos importarían mucho, ni los padres ni las madres, ni tendríamos amistades fieles, que no nacen de una pasión de esa clase, sino de otro género de intereses”, PLATÓN: *Fedro*, 233 c, traducción del griego por María Araujo, preámbulo por Antonio Rodríguez Huescar, en PLATÓN: *Obras Completas*.

de la amistad con la utilidad y la bondad y se afirma, como un principio máximo que recoge la tradición, su importancia esencial para los hombres, aunque referida, en el espíritu socrático, a una perspectiva más individual que colectiva.⁹

En el *Alcibiades* o de la naturaleza del hombre,¹⁰ Platón aborda papel de la *philía* en la vida comunitaria; *philía* que se encuentra en relación con el cuidado de sí mismo de quien aspira a gobernar. El filósofo dimensiona el papel arquitectónico de la amistad como elemento aglutinante de los ciudadanos de la *polis*, en tanto que éstos se necesitan unos a otros (126b), pero además previene, en boca de Sócrates, de los riesgos que corre la ciudad en manos de aquellos que pretenden el poder sin estar preparados para ejercerlo.

La relación entre la amistad y la concordia ciudadana, ya perfilada en otros diálogos platónicos como *La República*, es puesta de nuevo de relieve en el *Alcibiades*, aunque bien es cierto que el *eros*, que ha estado presente en otros diálogos no desaparece de escena.¹¹ La consideración platónica de la amistad mantiene un principio básico que repercute en la armonía que se logra por medio de la amistad: sólo son amigos los iguales, pues esto asegura al mismo tiempo la reciprocidad que se puede esperar de sus acciones y la concordia de sus sentimientos, lo que hace preservar la ciudad:

⁹ “Desde mi niñez hay una cosa que he deseado siempre; todo el mundo tiene su pasión: para uno esta son los caballos; para otro, los perros; para otros, el oro o los honores. En cuanto a mí, todos estos objetos me dejan frío; pero, en cambio deseo vivamente conseguir amigos, y un buen amigo me complacería mucho más que la codorniz más bella del mundo, que el más hermoso de los gallos, incluso ¡Por Zeus! que el más hermoso de los caballos o de los perros. Yo creo, ¡por el perro!, que preferiría un amigo a todos los amigos de Darío: hasta tal punto estoy ávido de amistad”, *Lisis*, 212 e.

¹⁰ PLATÓN: *Alcibiades o de la naturaleza del hombre*, 126 b, en *Obras Completas*, traducción del griego, preámbulo y notas por José Antonio Miguez. Debemos mencionar que este diálogo ha sido calificado junto con el *Alcibiades* I como de autoría “dudosa” y probablemente sea obra de alguno de los alumnos de la Academia, muy posterior a la época de Platón.

¹¹ Recordemos en este diálogo la verdadera “lección de amor”, a la vez ética y política, que da Sócrates a su amado Alcibiades al orientarlo al cuidado de sí. Previamente el filósofo ha confesado su amor desinteresado por el joven aristócrata, al tiempo que los que antes lo alababan, ahora, en su madurez, lo han abandonado (104e),

Sócrates.-...¿Qué cosas, una por su presencia, y otra por su ausencia, la hacen mejor y la preservan y administran con más eficacia?

Alcibíades.- A mi me parece, Sócrates que el hecho que reine la amistad entre unos y otros, cuando, a la vez, están ausentes el odio y el espíritu de partido.

Sócrates.- ¿Y a qué llamas tu amistad: a la conformidad o disconformidad de sentimientos?

Alcibíades.- A la conformidad de sentimientos.¹²

Por lo anterior, se infiere de las palabras de Sócrates a Alcibíades, que el arte del buen gobierno sólo es posible, si se funda en la noción de propiciar un acuerdo armónico entre los ciudadanos. En teoría esto era lo que la democracia ateniense debía haber producido, pero Platón constata que tal armonía es artificial, y además, que lejos de procurar la justicia, —como lo muestra la condena a Sócrates— se aleja de ella y produce mayores rivalidades. Entonces, el fondo del asunto es otro y por tal no puede quedarse en la apariencia exterior de las acciones políticas, sino que su naturaleza es más profunda.

La lectura del *Alcibíades* intenta entonces vincular ética y política. Para ello, Platón analiza el problema del cuidado de sí como precondition para plantear el cuidado de los otros que supone el ejercicio de la política, aspiración que expresa reiteradamente Alcibíades a Sócrates. El joven aristócrata cree que, por su condición, su fama y su inteligencia entre los atenienses su misión es dedicarse a los asuntos públicos; además está seguro, jactanciosamente, de estar preparado para la tarea. Sócrates desarmará su seguridad y le demostrará la imposibilidad de ocuparse del gobierno de los otros sin poseer o desarrollar dos elementos esenciales: primero, el asumir el cuidado de sí mismo (*epimeleia heautou*), su propio dominio y, segundo, el formarse en una adecuada *téchne*, sin la cual resultará imposible, enfrentarse a la tarea del gobierno del pueblo, labor

¹² PLATÓN: *Alcibíades o de la naturaleza del hombre*, 127c.

que además, a fin de cuentas, resulta ingrata y en prejuicio muchas veces del propio gobernante.¹³

El cuidado de sí, que es la forma y el fundamento del conocimiento de sí mismo socrático, deberá dirigirse entonces a vincular la política y la ética, en la medida que, como expresa Sócrates a Alcibíades: “No, es, por tanto, el poder absoluto, querido Alcibíades, lo que has de procurar, tanto para ti como para la ciudad si deseáis ser felices, sino más bien la virtud”.¹⁴ Ésta es para el filósofo el verdadero “patrimonio del hombre libre”, quien al poseerla es capaz de ejercer el dominio de sí mismo.

Es importante señalar que en Platón, tanto en el *Lisis* como en el *Banquete* cuando se habla de amistad se hace alusión sobre todo a la esfera personal, privada, de la *philia*, como relación intersubjetiva que no se encuentra claramente diferenciada del sentimiento amoroso. En contraste, si bien en el *Alcibiades* hay una referencia a la amistad en el sentido público, con una manifiesta intención ética, es en *Las Leyes*, donde el tema de la amistad y la política cobra relevancia, en función de que esa relación se constituye como uno de los motivos esenciales del pensamiento filosófico griego.

Conforme al ideal moral platónico, en las *Leyes*, el ateniense define al amigo como “...a aquello que se asemeja a otra cosa en la virtud, así como en la relación que hay de igual e igual”.¹⁵ De este modo la *isonomía* de la *philia* hace posible incluso la amistad entre el pobre y el rico, pues esta se encuentra garantizada por la condición ciudadana que los hace semejantes; al mismo tiempo se define al *eros* en un sentido de vehemencia de esa relación, como ya se ha establecido.

Esta *philia* política debe estar representada y promovida, según el análisis platónico, en el legislador, juez cuya función esencial es

¹³ “Pues existe un motivo claro, y es que sólo yo te amo, mientras los demás aman tus cosas; y ves en verdad que lo que hay en ti envejece, en tanto tú mismo comienzas a florecer. Si ahora, por tanto, no te dejas corromper por el pueblo ateniense para llegar a un estado de vergüenza, yo, desde luego, no te abandonaré. Porque lo que más temo es que te alcance la corrupción, una vez te domine el amor del pueblo. Ya a muchos hombres de valía entre los atenienses ha ocurrido así: «porque el magnánimo pueblo de Erecteo» es de apariencia hermosa, aunque sea necesario desnudarle para verle en su verdad. Toma, pues, las precauciones que te anticipo”, PLATÓN: *Alcibiades...*, 133 a.

¹⁴ PLATÓN: *Alcibiades*, 135e.

¹⁵ PLATÓN: *Las Leyes*, 836c, en *Op.Cit.*

asegurar la cohesión de la ciudad a través de la reconciliación de sus miembros, propiciando así una paz duradera y una amistad firme entre sus miembros.¹⁶ Ignorar este punto es, desde esta perspectiva, uno de los grandes errores que impiden la virtud y benevolencia mutua entre ciudadanos.

Aristóteles: la amistad y la vida virtuosa

A diferencia de Platón, para el cual la amistad es reflejada como condición de la vida política, lo que no implica necesariamente la interiorización en un ámbito de relaciones personales, esfera en la que, hemos señalado, cae dentro de una relación erótica, en Aristóteles es factible encontrar formas más cosmopolitas de la consideración de la amistad, ya que esta se guía no sólo por consideraciones políticas, sino sobre todo morales. Para el filósofo, que reconoce la necesidad de la amistad, pues: “Sin amigos nadie querría existir” (EN, 1155a), la amistad es una aspiración a la virtud y al bien, lo que eleva al hombre que la practica a un plano superior. De este modo la amistad perfecta es la de los hombres de bien y semejantes en virtud (EN, VIII, 3 1156 b).

El Estagirita ha dedicado dos libros (VIII y IX) de la *Ética a Nicómaco* y uno de la *Ética a Eudemo* (VII) para describir y analizar los diferentes tipos de amistad, sus características y posibilidades. En su análisis, la *philia* resulta ser no solamente un elemento fundamental en el marco de las relaciones sociales, sino también el horizonte político-moral que apunta al desarrollo de la virtud ciudadana,¹⁷ por lo que la aborda de manera profunda y sistemática respecto a su naturaleza, dándole prevalencia sobre otros tipos de temas éticos. Tal es la fuerza que le concede Aristóteles a la amistad que señala que esta es consustancial al propio hombre: “La amistad es una virtud, o por lo menos va acompañada de virtud. Además, es absolutamente indispensable para

¹⁶ Cfr. *Op.Cit.*, 627c.

¹⁷ “...la amistad resulta la fase última de la vida moral, porque para Aristóteles las principales virtudes son las arquitectónicas, es decir, las que están subordinadas en sus fines al bien social (*Ética a Nicómaco*, I,2, 1094a), que responde a la naturaleza eminentemente social del hombre; y el hombre no puede ser perfectamente virtuoso sin entablar relaciones (II,2, 1109 a-b)”.., ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, trad. de Vicente Hernández Pedrero, versión de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Aguilar 1999.

la vida; sin amigos nadie querría vivir, aún viéndose saciado de todos los demás bienes”.¹⁸

Tal valor concedido a la amistad es un referente importante para entender su utilidad en la vida,¹⁹ aunque de ello no derive que la amistad pueda entenderse sólo en relación al provecho personal de establecer cierto tipo de relaciones por conveniencia (1156b), aspecto que abordaremos más adelante.

Aristóteles destaca en extenso el valor aglutinante de la amistad para la concordia (*homónoia*) de la sociedad que no está supeditado a ningún principio trascendente al propio hombre.²⁰ La *philia* se presupone incluso como una virtud que se encuentra por encima de la justicia y que por ello funda la base de la comunidad política:

La amistad, parece incluso ser el lazo de las ciudades, y parece atraer la atención de los legisladores más incluso que de justicia. La concordia, que se parece en alguna medida a la amistad, parece ser el objeto primordial solicitud, mientras que procura eliminar de particular manera la discordia, enemiga de la amistad. Por otra parte, si los ciudadanos practicaran entre sí la amistad, no tendrían en manera alguna necesidad de la justicia;

¹⁸ ARISTÓTELES: *Ética a Nicomaco* VIII, I,1155 a., en *Obras*, Estudio preliminar, preámbulo y traducción del griego de Francisco de P. Samaranch, Madrid: Aguilar.

¹⁹ “A los jóvenes la amistad les presta su colaboración para evitar faltas; viene en ayuda de los viejos para contribuir a los cuidados que requiere su estado y ella suple la incapacidad de obrar a que les condena su debilidad; en cuanto a los hombres que se hallan en la plenitud de la edad, ella los estimula a las acciones bellas y honestas. El poeta habla de «dos seres que caminan unidos». Y realmente se es así más fuerte para pensar y para obrar”, *Op. Cit.*, 1155 a.

²⁰ Según Pizzolato la visión aristotélica de la amistad, de marcada tendencia política, representa un desplazamiento respecto a la visión platónica trascendental de su carácter: “...mientras que en Platón se habla de un ‘primer amigo’, que es el Bien, es decir de una entidad que está por encima del hombre, en el Aristóteles de la *Ética a Nicómaco*, se prefiere hablar de un ‘amigo final’, que es el estado final del hombre plenamente realizado en cuanto ser en relación. Y por consiguiente la amistad se vincula a un proceso de desarrollo moral humano y permanece en el horizonte de las relaciones interpersonales, a diferencia que en Platón, donde tiende a desvanecerse en una relación sobrehumana, desembocando en una tensión hacia el Absoluto.”, en *Op. Cit.*, p.64.

pero, aun suponiéndolos justos, tendrían necesidad de la amistad y la justicia, en el punto máximo de su perfección, parece tener la naturaleza de la amistad.²¹

El plano superior en que Aristóteles ubica la amistad respecto de la justicia se desprende del hecho que, mientras la amistad busca atenuar las diferencias y salvar las distancias entre el yo y los otros, la justicia sólo implica dar a cada quien lo suyo, lo que le corresponde en derecho. Al expresarla dentro del plano político como concordia, la amistad política se convierte así en la forma más elevada posible de la justicia que hace viable la *vida buena* en la *pólis*.²²

Aristóteles realiza una verdadera fenomenología de la amistad que lo lleva a plantear el tema desde una perspectiva amplia. En la *Ética a Eudemo*, al igual que lo hace en otras obras —por ejemplo en la *Metafísica*— el filósofo estagirita hace todo un extenso recuento histórico-genealógico de las diversas opiniones, muchas de ellas contrapuestas, del sentido de la amistad. Acude lo mismo a la tradición (Homero y Hesíodo) que a la filosofía presocrática (Empédocles, Heráclito) para tratar de ir perfilando la *esencia* de la cuestión. Lo que encuentra de entrada es una pluralidad de opiniones que revela su complejidad e importancia, ya que, mientras que para algunos la amistad es un término unívoco, delimitado a relaciones entre afines, otros piensan que existen

²¹ ARISTÓTELES: *Ética a Nicomaco...*, 1155a.

²² En la *Ética Eudemia*, Aristóteles denomina a esta clase de relación que se funda en la concordia y la justicia como 'amistad cívica', que si bien se basa en la utilidad mutua de los ciudadanos los eleva en el plano moral: "La amistad basada en la igualdad es amistad cívica. La amistad cívica, es verdad, se basa en la utilidad, y los diversos conciudadanos son amigos unos de otros, de la misma manera que lo son las diversas ciudades y, *Atenas no reconoció por más tiempo a Megara* y tampoco, análogamente, se reconocen los ciudadanos unos a otros, cuando dejan de ser útiles el uno al otro; su amistad es una moneda que va de mano en mano.(...) Ahora bien: la amistad útil es de dos clases: la simplemente legal y la moral. La amistad cívica mira a la igualdad y al objeto como hacen los compradores y vendedores, por eso se dice la paga se mide en el amigo. Cuando, pues, se basa en un acuerdo definido, es amistad cívica y legal; pero cuando cada uno se confía al otro para la correspondencia, tiende ello a ser amistad moral, que es la de los camaradas.", ARISTÓTELES: *Op.Cit.*, VII,10,1242 a.

diversas clases de relaciones, ubicadas en distintos niveles, que pueden ser expresión de la *philía*.²³

¿Pero, cuál es el núcleo significativo de la amistad? Aristóteles señala (*EN*, IX, 1159b) que en toda asociación (*koinonía*) hay una parte de justicia y también de amistad. Al parecer, por lo que se infiere del principio aristotélico, un querer que se caracteriza por la condición de su reciprocidad. Esta reciprocidad, esta “mutua benevolencia”, como señala Aristóteles, sólo puede ser posible en el encuentro de las alteridades, en la posibilidad de su «interacción comunicativa», de su dialogicidad:

Pero ¿quién admitiría se llamaran amigos aquellos que no conocen sus sentimientos mutuos? La amistad exige, pues, no solamente esta benevolencia recíproca, sino también que uno quiera el bien del amigo y que los sentimientos sean manifiestos...²⁴

Ahora bien, este querer es exclusivamente humano. No se aplica a objetos u animales, porque, en el esquema aristotélico, la reciprocidad es al mismo tiempo acción racional inspirada por la virtud. Aristóteles reconoce entonces que la *philía* no es intemporal, sino relativa. A diferencia de Platón, el estagirita no plantea un *a priori* tajante en el cual la amistad *pueda y debe* ser pensada. Su perspectiva realista lo lleva a delimitar categorías de la amistad que responden a esta multiporalidad. Al respecto escribe Pizzolato:

Al igual que todas las virtudes, la amistad humana entraña para Aristóteles el paso de una pasión (*páthos*) a una “disposición” (*héxis* o, dicho al modo latino, *habitus*), es decir, de un estímulo sensitivo, pasivo, repentino, circunscrito al yo, a un apetito racional, activo, electivo, abierto a todas las relaciones posibles.

²³ “A otros, en efecto, no les parece posible que los que sean malos sean amigos, sino que sólo pueden serlo los buenos; a otros les parece absurdo que las madres puedan no amar a sus hijos (de hecho se ve que hay afecto incluso en los animales salvajes: en todo caso escogen morir en lugar de sus crías). A otros aún les parece que sólo es amado lo útil; y es indicio de ello que, de hecho, todo el mundo busca esas cosas y rechaza las cosas inútiles, aún las que encuentran en sí mismos...”*Ibíd.*, VII 1, 1235^a, p.597. Cfr. ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, VIII,1,1155b.

²⁴ ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, *Op.Cit.*,1156a.

También aquí es posible advertir una diferenciación con respecto a Platón, para quien la amistad es un deseo y no, como para Aristóteles, un hecho.²⁵

Las formas de querer del ser humano son diversas. Se quiere algo o alguien simplemente por la utilidad que encontramos en ello; también por el placer que nos procura, o por el bien que nos reporta. Estos criterios sirven de base a Aristóteles para distinguir tres tipos posibles de la amistad: la amistad basada en la utilidad, la amistad basada en el placer y una forma superior, la amistad basada en el bien, es decir, en la virtud o excelencia de la persona que se quiere. En esta última la *philia* implica el horizonte del amigo, por él mismo, por lo que es, no por el placer o la utilidad que nos representa.²⁶

Aristóteles describe la fragilidad de estas últimas formas de la *philia*, pues se basan en un elemento mudable (el deseo y la utilidad) por tal son formas *deficientes* de la amistad,²⁷ sobre todo si se compara con la amistad perfecta, que se basa en la virtud. Por naturaleza, se atribuye a los viejos el preferir la amistad por utilidad: "...a su edad se busca menos lo agradable que lo útil; también es peculiar de aquellos hombres maduros, y aún de aquellos jóvenes que no buscan más que sus ventajas y bienes personales".²⁸ Estas formas de egoísmo o provecho propio recuerdan tanto las ambiciones de poder (políticas) del *Alcibiades* platónico, como la ética individualista que rige la vida colectiva en la posmodernidad.²⁹

La inferioridad de la amistad utilitaria frente a la virtud se nos muestra también en el hecho de que generalmente es fuente de riña,

²⁵ PIZZOLATO: *La idea de la amistad...*, p.65.

²⁶ ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, *Op.Cit.*, 1156a.

²⁷ "Resulta de ello que las amistades de esta clase son frágiles, siendo también mudables los que las experimentan; el día en que los amigos no nos son ya útiles ni agradables dejamos de amarlos." *Ibid.*, VIII,3,1156 a.

²⁸ ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, 1156 a.

²⁹ Resulta imposible dejar de citar de nueva cuenta la actualidad de los comentarios de Aristóteles: "Los amigos de esta clase no buscan la vida en común; muchas veces no encuentran ni siquiera ningún agrado en el trato entre ellos; no sienten la necesidad de entablar relaciones los unos con los otros, de no ser que encuentren en ellas sus ventajas. El agrado de sus relaciones sociales no se mide más que por la esperanza del bien personal que sacarán de ellas..." *Ibidem*.

ya que casi siempre en este tipo de relaciones existirá insatisfacción de alguna de las partes, generando desencuentros y, en última instancia, violencia. Acorde con las dos clases de amistad utilitaria, moral o legal, esta violencia parece proyectarse de la persona a la comunidad.³⁰

La amistad perfecta y la eudaimonía

En el plano superior de la *philia* se encuentra la amistad perfecta, que «une a los buenos y semejantes en la virtud». Para Aristóteles ésta forma representa el más alto grado posible de relación entre los individuos, aunque, por su naturaleza, esta experiencia particular sólo es asequible a unos cuantos, los mejores, aquellos que se han dado tiempo de fundar su amistad en el conocimiento y la verdad:

Es absolutamente natural que amistades de este tipo sean raras ya que los hombres que cumplen estas condiciones son poco numerosos. Necesitan, además, tiempo y hábitos comunes; (...) haber ‘consumido juntos la sal’. Por consiguiente, no conviene aceptar a alguno como amigo ni (...) ligarse con él más que después de haber comprobado por ambas partes que se es digno de amistad y de confianza. [El] deseo de la amistad nace prontamente, pero no la amistad.³¹

La amistad perfecta es recíproca en el sentido que quien la profesa considera al otro (amigo) como a sí mismo. Su motor indiscutible es el bien y la virtud: “...se desean por igual el bien los unos a los otros en cuanto buenos, y son buenos por sí mismos”.³² En la *Ética a Eudemo* el Estagirita destaca como condiciones de esta amistad la reciprocidad del afecto mutuo y de la elección preferencial.³³

³⁰ “Ahora bien, únicamente en la amistad fundada en la utilidad es donde se ven riñas y reproches, o, por lo menos, es en esta clase de amistad donde son más frecuentes (...) puesto que uno no se relaciona con el otro más que con ocasión de los favores que uno espera del otro, uno pide siempre más de lo que recibe; uno se imagina recibir menos de lo conveniente y tiene materia de reproche porque no obtiene nunca del otro lo que deseaba y creía merecer.” VIII,13, 1162b.

³¹ ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, 1156b.

³² *Ibidem*.

³³ VII,2, 1236b.

Si la *philia* es perfecta esto supone que contribuye al logro fundamental de la *eudaimonía* humana por medio de la perfección de aquél que la profesa. Juzgando su aspecto veritativo, por medio del cual el amigo se compromete con lo bueno, la defensa de la amistad en Aristóteles llega incluso al sacrificio.³⁴

Si la amistad en la virtud envuelve y supera al mismo tiempo la esfera del placer y la utilidad, el amigo debe procurar la defensa de la verdad. Por ello Aristóteles excluye de este tipo la amistad entre buenos y malos. Solo los buenos pueden practicar la *philia*, pues: "...es entre estos amigos donde está la confianza y la seguridad de que «nunca me haría daño», y todas las demás cosas que se exigen en una verdadera amistad".³⁵

La *philia* es fundamentalmente una disposición que nace de una elección deliberada. Esta elección sólo es posible en la vida en común y en condiciones de igualdad. Sin embargo, Aristóteles puntualiza que existen otro tipo de relaciones, que también pueden caer dentro del concepto amplio de amistad. Tales relaciones, sin embargo, no se caracterizan precisamente por su igualdad, como es el caso de la amistad paterna o la del marido con su mujer, relación que «connota un elemento de superioridad» y se da conforme a la naturaleza y la proporción.³⁶

II. Cicerón: amistad y política en la República Romana

El mundo romano presenta características que, si bien marcan ciertas continuidades culturales o sociales, lo alejan y distinguen del mundo helénico: ya no se trata de la *polis* cerrada y autárquica, cerrada sobre sus propios valores, sino de una forma de ser y vivir totalmente nueva, en un nuevo contexto histórico civilizatorio, marcado por la expansión y el dominio de Roma, que mezcla la asimilación y la conquista. Estos nuevos elementos no pueden dejar de ser considerados a la hora de plantear

³⁴ "Por el contrario, el hombre virtuoso no puede dejar de hacer lo que es conveniente. El intelecto, en efecto, escoge la mejor parte para sí mismo y el hombre virtuoso obedece al intelecto. Pero también es rigurosamente verdadero decir que en muchas circunstancias obra en interés de sus amigos y de su patria y que, si ello es conveniente, les sacrifica su vida: sacrificará sin duda, riquezas, honores y todos estos bienes tan vivamente procurados, conservando para sí el mérito de haber obrado bien", ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, IX, 8, 1169a.

³⁵ ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, VIII, 4, 1157a.

³⁶ *Ibid*, VIII, 7, 1158b.

las características particulares del tipo de relaciones interpersonales que se llevaron a cabo en la *vía romana* y de los elementos político-filosóficos inscritos en su *ethos*. Ellos se reflejan, entre otros elementos, en una mentalidad más práctica y se inscriben en la vertiente ética de la *humanitas* como adaptación a las nuevas circunstancias del modelo formativo de la *paideia* griega.³⁷

En el ámbito filosófico, la descomposición de la *polis* que precede al imperio alejandrino y la aparición de las escuelas postaristotélicas en el imperio romano, obligan a un cambio de acción en la “preocupación de sí” y, por consiguiente, de la idea de amistad ligada a una dimensión colectiva en el sentido griego. Es decir, ya no se puede ser amigo sólo para garantizar hacer y escuchar filosofía, o para compartir intereses y aspiraciones comunes, sino también para protegerse del entorno político, para la autodefensa. En el contexto de la intensa vida política de las postrimerías de la república romana y la lucha de intereses que ello representa, se hacen amigos para sobrevivir, y muchos de esos amigos no son más que clientes. La lucha y rivalidad política de facciones propicia la compra de lealtades, favores y acuerdos por conveniencia, de tal forma que este tipo de relación se convierte en la base del sostenimiento de una amistad que se realiza más en el plan de la supervivencia que del afecto gratuito. A pesar de todo, en medio de esta matemática de la negociación de las relaciones personales, ello no significa la cancelación de la amistad entendida como una relación personal, auténtica, íntima y complementaria de la vida pública, tesis que, ejemplificada en la obra de Cicerón, subyace al planteamiento de este ensayo. Es decir, para hablar de una dimensión estética de la amistad, se requiere precisamente que haya una crisis de las relaciones interpersonales —enmarcadas en conflictos sociales— como las que contextualizan la decadencia de la república romana. Veamos en adelante este contexto.

³⁷ El término *Humanitas* liga e implica un ideal de educación, formación y cultura e incluye una orientación pragmática del saber, tanto en su vertiente ética, traducida en la estima a una conducta virtuosa y honesta, como en su vertiente técnica, expresada al mismo tiempo en la utilidad personal y colectiva. El ideal de la *humanitas* traduce la idea de la construcción de un hombre íntegro y útil a sí mismo, a su familia y a la sociedad (Estado) que se expresa en el modelo ideal del ciudadano, verdadero sostén de los valores patrióticos.

La amicitia romana

Roma fue testigo de una transformación de las relaciones de amistad que se proyectó de la esfera individual al ámbito de la política, jugando un papel fundamental en las luchas de poder de los diferentes bandos en pugna durante la República, aspecto que se extendió a la época imperial. El nuevo contexto sociopolítico determinó que en Roma, a diferencia de la teorización de la *philia* griega, las reflexiones sobre la *amicitia* no fueran hechas ya exclusivamente por filósofos o literatos, sino por hombres que, como Cicerón, son los representantes de los intereses de las clases dominantes ligados al ejercicio activo de la política. De ahí pues que al ideal del sabio griego, de una fisonomía teórica tan elevada sobre la amistad que resulta utópica, "...se contraponen en Roma un ideal de sabiduría más práctico (diríamos de *buen sentido*), que coincide en muchos aspectos con las señas de identidad del político".³⁸

En Roma la amistad pasa a ser una virtud ligada a la relación del hombre con el Estado y en su espacio pragmático se traduce en redes de lealtad y solidaridad política. Redes tan necesarias cuando los intereses de grupos antagónicos se enfrentan en la búsqueda del poder. De ahí que sea imposible hablar de la amistad sin hacer referencia también a la enemistad y rivalidad interna de las diferentes facciones políticas que, durante muchos años, más que las conquistas externas, fue el supremo enemigo de la República.³⁹ Por otra parte es posible asociar el uso de la *amicitia* en el terreno de las relaciones políticas de Roma con sus aliados externos,⁴⁰ aunque esta relación siempre estuvo supeditada a sus intereses políticos estratégicos. De acuerdo a lo anterior, si bien el ejercicio de la amistad fue una virtud reconocida moralmente en el ámbito público y privado, fue también un necesario y autointeresado instrumento para el avance político y social de sus practicantes.

³⁸ Luigi PIZZOLATO: *Op.Cit.*, p.108.

³⁹ "Cultivada en el ámbito privado con la misma intensidad que los lazos familiares, [la amistad] representó una fuerza estratégica de cohesión social y una baza política tan decisiva que provocaba adhesiones y alianzas admitidas por todos. Huelga decir que su negación violenta, la enemistad rencorosa, provocó los mayores conflictos civiles como las guerras de César y Pompeyo, Octaviano y Marco Antonio o las (...) de Mario y Sila", Ignacio MERINO: *Elogio de la amistad*, Barcelona: Plaza & Janés 2006, p.111.

⁴⁰ Cfr. PIZZOLATO: *La idea de la amistad...*, p.109.

Desde el terreno filosófico, el marco de la reflexión romana de la amistad en la República es el llamado «estoicismo medio» que se expande por todo el mediterráneo, en particular el ligado a la obra de Panecio (185-109 a.C.) y Posidonio (135-50 a.C.), quienes ejercen una profunda influencia en el político romano, que adapta los principios generales de la *stoa* a las condiciones particulares que marcan la mentalidad romana de la época, más ligada a una concepción activa que pasiva del espíritu humano, y sobre todo opuesta –como en el caso de Panecio– al rechazo de la *heimarméne*, de un destino inevitable e independiente de la voluntad humana.

El éxito del estoicismo radicó en la base moral fundada a partir de la tradición y en el retorno a las virtudes que recuerdan el esfuerzo en la construcción del Estado romano. El conjunto de valores que reivindica, la sencillez y la sobriedad de la vida en oposición al lujo y al dispendio de las élites aristocráticas romanas del tiempo de la República. Estas virtudes se expresan en el ámbito personal y el colectivo como la *Gravitas*, que marca el sentido de la importancia de un asunto y la responsabilidad, seriedad y determinación con la que se atiende o, por ejemplo la *Nobilitas*, que indica el conjunto de acciones nobles dentro de la esfera pública.

De ahí, pues, la preeminencia que tendrán personajes como Marco Porcio Catón (243-149 a.C.), o Publio Escipión el Africano (236-186 a.C), que representan en este sentido arquetipos de virtud a seguir, ajenos a las ambiciones que habrían de transformar la mentalidad de la política romana hasta llegar a un pragmatismo de la acción pública. Ellos son, como nos los recuerda el propio Cicerón, modelos de conducta y autoridad moral que él mismo toma como referencia literaria, tal y como lo lleva a cabo en el desarrollo de *El sueño de Escipión*, obra donde, más allá de destacar el valor de la patria y la recompensa que aguarda a sus defensores, establece toda una idea de la virtud y del lugar que corresponde al hombre en el universo.⁴¹

La circunstancia de una vida modificable por la voluntad humana que expresa el estoicismo en este período permite teóricamente establecer una base moral mínima para la convivencia ciudadana; tal es el intento de Cicerón en *Sobre los deberes* (*De Officiis*), aunque es en el *Lelio*, o *sobre la amistad* (*Laelius de amicitia*) donde la problematización de la

⁴¹ Cfr. MACROBIO: *Comentarios al Sueño de Escipión*, edición de Jordi Raventós, Madrid: Ediciones Siruela 2005.

amistad aparece más ligada hacia la esfera de las relaciones individuales (privadas). Aquí cabe destacar que la concepción de amistad que encontramos en el *Lelio* hace referencia a un modelo intelectual virtuoso que es reflejo, por otra parte, del sentimiento general de la *Humanitas*, en tanto esta se concibe como una preocupación esencial por el ser humano y su existencia concreta.

Obra publicada posiblemente después del *Cato Maior* y antes del *De Officiis*, aproximadamente en el 44 a. C, el *Lelio, o sobre la amistad*,⁴² representa una de los escritos de madurez más representativos de Cicerón en los que describe el ideal de la amistad que se entrevera con las virtudes republicanas romanas en una época donde, justamente, tales ideales y virtudes declinan ante la apoteosis de la vida imperial. La amistad, virtud cívica por excelencia, privilegio de unos cuantos, se magnifica como modelo de vida ante la crisis de las relaciones humanas que supone el fin de la república y, con ella, de una manera de concebir la vida y las relaciones interpersonales.

En otra obra de Cicerón, el *Pro Arquia*, defensa forense del poeta griego Aulo Licinio Arquias y de su condición de ciudadano romano, este cuidado se refleja como reivindicación no sólo de la actividad intelectual y su expresión, el *verbum* literario, sino de la defensa de la cultura y de los *studia humanitatis* que no apartan al hombre de su comunidad ni lo recluyen en un *otium cívicamente improductivo*, sino que representan en verdad un arte de vida. Recordemos, precisamente, que el llamado “Círculo de los Escipiones”, a mediados del siglo II a.C desarrolla precisamente las bases para pensar el *homo humanus* y con ella el ideal del futuro humanismo, sobre la base del goce y del deleite del espíritu. Algo que sólo se puede fundar a través de la confianza de la amistad virtuosa superior.

Siendo tales antecedentes, en Cicerón la amistad se constituye como una virtud que contribuye a la armonía de la República, aspecto que, sin embargo, no puede encontrarse por encima de la justicia, base de las obligaciones de los ciudadanos.⁴³ Superpuesta a los vínculos

⁴² CICERÓN: *Catón el mayor: de la vejez, Lelio: de la amistad, Op. Cit.*

⁴³ “...Nunca deben anteponerse a la amistad las utilidades aparentes, como son los honores, riquezas, deleites y otras cosas semejantes. Tampoco el hombre de bien por respeto de su amigo obrará en contra de la República, del juramento y de la fidelidad, ni aun en caso de hallarse juez de su mismo amigo, porque se desnuda de la persona de amigo cuando representa la de juez”, CICERÓN: *Los*

de sangre, la *amicitia* representa la condición previa de la unión de la sociedad en la cual se reconocen los hombres de bien: “Mas entre todas las sociedades ninguna es más sólida y estimable que la que componen los hombres de bien parecidos en costumbres con la unión de la amistad. Porque la virtud (...) aun cuando la vemos en otro, nos mueve y nos hace amar a aquel en quien nos parece que se halla”.⁴⁴

Si la amistad es una especie de correspondencia y conveniencia, una utilidad para la vida en común, lo es también en Cicerón en el ámbito de la existencia personal, ya que contribuye a la formación del carácter y la virtud a través del trato constante, las conversaciones y los consejos que se dan los amigos: “Pero la unión de la vida y el trato frecuente, los consejos, conversaciones, avisos, consuelos, y algunas veces también las reprensiones, donde más cabida y ejercicio tienen es en la amistad, siendo la más dulce y suave la que concilia la semejanza y conformidad de las costumbres”.⁴⁵ Empero, esta utilidad de la que afirma Cicerón su primacía, no puede, en ningún sentido, confundirse con la que le adjudica al epicureísmo, «secta» que a su decir, no la liga a la honestidad y mucho menos a las obligaciones.⁴⁶

Antes de entrar de lleno a un análisis detallado del *Laelius*, es necesario comprender que la obra ciceroniana se da en un contexto en que la vida en Roma se encuentra sometida al avatar de los sucesos políticos que marcan grandes transformaciones sociales, eventos que también repercutirían en la vida privada. Boissier sostiene que este escenario marcaría la evolución política del joven Cicerón y su simpatía por la causa republicana y democrática. En su actuación como forense, Cicerón se centra en la defensa de los derechos arrebatados por Sila a los caballeros de los tribunales y los intereses de la plebe, amenazados por la represión generalizada que encabeza el personaje.⁴⁷

oficios (De Officiis), en *Los oficios, De la vejez y De la amistad*, versión castellana de Manuel de Valbuena, prólogo de Joaquín Antonio Peñalosa, México: Porrúa 2004, Lb.III, Cap. X, p.108

⁴⁴ *Ibíd.*, CICERÓN: *Los oficios*, Lb. I, Cap. XVII, p.25.

⁴⁵ CICERÓN: *Los oficios*, Lb. I, Cap. XVII, p.26.

⁴⁶ Cfr. CICERÓN: *Los oficios*, Lb. I, Cap.II, p.5.

⁴⁷ Gaston BOISSIER: *Cicerón y sus amigos. Estudio de la sociedad romana del tiempo de César*, trad. castellana de Antonio Salazar, Buenos Aires: Editorial Albatros 1944, pp. 43-44.

Aunque con el paso del tiempo Cicerón mudaría su entusiasmo por el bando democrático —tan corrupto y violento como su antagonista— la defensa de la República se mantiene como una constante de su vida. El carácter de Cicerón al parecer es el reflejo de la distancia, cada vez mayor, entre los valores cultivados en la provincia de Italia y las prácticas viciadas de Roma,⁴⁸ que llevaría a un mayor protagonismo a los «municipios».⁴⁹

La concepción ciceroniana de la amistad se verá así sometida a una doble tensión: por una parte, el sostener una visión filosófica clásica de la amistad, cimentada en la virtud y por otra, reconocer una dimensión política de la misma, más sustentada en razones de orden práctico. En todo caso, como expresa en *La República*, “la virtud no es un arte que se puede poseer sin usarlo (...) consiste enteramente en su uso”.⁵⁰

Por lo anterior, la conciliación de la amistad personal con los intereses políticos aparece en Cicerón como un campo forzado cuyo interés es meramente práctico, en torno a un valor superior (la patria), o, en el ámbito personal, a la realización de favores de mutuo provecho, de prácticas de reciprocidad, como lo hizo con su amigo Ático (109-32 a.C.),⁵¹ aunque esta relación en particular, a diferencia de otras, más políticas, que tuvo a lo largo de su vida, involucrara más intereses, fuera de carácter más íntimo, que el mero intercambio de favores.⁵² Este hecho

⁴⁸ Cfr. BOISSIER: *Op. Cit.*, pp. 32-33.

⁴⁹ Cfr. Pierre GRIMAL: *La vida en la Roma antigua*, trad. de Sandra y Fernando Schumieri, Barcelona: 1993, pp. 12-13.

⁵⁰ CICERÓN: *La República*, introducción, traducción y notas de Rafael Pérez Delgado, Madrid: Aguilar 1979, p. 4.

⁵¹ Cfr. PIZZOLATO: *La idea de la amistad...*, pp. 128-129. Un dato para tomar en cuenta en el análisis de esa amistad es la formación epicúrea de Ático que, sin embargo, no fue obstáculo para las relaciones con Cicerón.

⁵² Sobre el carácter particularmente intenso de esta amistad escribe Boissier: “...Pero Ático no se atenía a estos servicios, por decirlo así, exteriores; penetraba en la casa, conocía sus secretos. Cicerón no tenía nada oculto para él, y le confiaba, sin reservas, todos sus sinsabores domésticos. Le refería las violencias de su hermano y las locuras de su sobrino; le consultaba sobre los disgustos que le causaban su mujer y su hijo (...) también prestaba otros más delicados, más estimados aún. Cicerón le confiaba lo que más quería en el mundo, su gloria literaria. Le daba cuenta de sus obras en cuanto las escribía, las corregía siguiendo sus consejos, aguardaba su decisión para publicarlas.(...) Era natural que Cicerón le agradeciera infinitamente todos estos servicios; pero sería

apoyaría la tesis de la necesaria distinción entre amistad personal y amistad política. Como político esta última llevaría al propio Cicerón a aceptar y pedir favores en su nombre en la búsqueda de apoyos para sus propias causas políticas, hecho natural si se considera el contexto en que se manifiesta la vida pública de la Roma del ocaso de la República, pero, de otro lado, como veríamos en el ejemplo del grado de intimidad e intensidad de su relación con Ático, con quien no tiene secretos, se cultivaría esta forma específica de amistad basada en la cercanía y en la confianza.

III. El *Lelio* como modelo de amistad y virtud

De amicitia es un diálogo que Cicerón dedica a su amigo Tito Pomponio Ático. Las circunstancias de su composición no podrían ser más dramáticas: la guerra civil entre Pompeyo y César ha terminado con el asesinato de este último y la crisis precipita los enfrentamientos entre las diferentes facciones. Cicerón mantiene la defensa, ya expresada en *De officiis*, del valor superior de la patria por sobre cualquier amistad, como se lo hace saber a su amigo Macio,⁵³ donde incluso el horizonte personal de la amistad se liga necesariamente a lo que para él constituye una realidad superior.

En cuanto a su estructura, el motivo central del diálogo es la muerte de Escipión Emiliano, militar y político romano de gran fama por su virtud, del cual ya hemos comentado algunos aspectos modélicos. Los personajes que discurren en torno a su recuerdo son Cayo Lelio, el más cercano y leal amigo del desaparecido; Cayo Fanio, yerno de Lelio, y Quinto Mucio Escévola, augur y jurisconsulto de renombre. Los personajes referidos no son contemporáneos a Cicerón, salvo Escévola, quien es la fuente del relato que describe el filósofo. Podría afirmarse que este diálogo, que recuerda la amistad “memorable” entre Lelio y Escipión,⁵⁴ es una especie de homenaje al desaparecido y a la vez una reflexión sólida sobre la naturaleza de la amistad, tan amenazada por

juzgarle mal suponer que no le trataba con tanta intimidad sino por las ventajas que sacaba de esto. Le quería verdaderamente, y todas sus cartas están llenas de testimonios del cariño más sincero.” *Op. Cit.*, pp. 143-147.

⁵³ Cfr. PIZZOLATO: *La idea de la amistad...*, p.127.

⁵⁴ Esta amistad implicaba también el compartir el *otium*, el espacio privado dedicado al gozo del estudio y la compañía del amigo. Cfr. Pierre GRIMAL: *Op.Cit.*, p.61.

los acontecimientos políticos que Cicerón estaba experimentando en ese momento.⁵⁵ Este análisis solamente destacará algunos de los aspectos que, a nuestro juicio, dan referencia sobre la naturaleza de la amistad y su valor como parte del arte de la vida.

En la introducción del texto, el «modelo de amistad» de Lelio y Escipión es referido por Cicerón como motivo de una obra que pretende ser útil,⁵⁶ a la vez que ilustrativa de los valores antiguos: “Por otra parte, este género de conversaciones, fundado en la autoridad de hombres viejos, y sobre todo ilustres, parece, no sé de qué modo, tener más peso...”.⁵⁷ Se trata, a decir del arpinate, «de un libro amistoso, para un amigo, acerca de la amistad».⁵⁸

Fanio y Escévola interrogan el sentir de Lelio, hombre depositario de una sabiduría particular —pues se funda en la virtud, superior a todas las contingencias humanas y para el estoicismo el medio de superarlas—,⁵⁹ sobre la muerte de su amigo Escipión Emiliano. Lelio responde que si bien personalmente le afecta, su fallecimiento no ha sido un mal, mucho menos cuando en vida este fue feliz y consiguió prácticamente lo que quiso:

En efecto, estoy conmovido por estar privado de un amigo tal, cual, según considero, nadie será jamás; según puedo confirmar, nadie ha sido ciertamente. Pero no necesito de medicina; yo mismo me consuelo y especialmente con este solaz: que carezco de este error por el que la mayoría se angustia ante el deceso de los amigos. Pienso que nada malo le acaeció a Escipión;

⁵⁵ En I,2, el diálogo hace la referencia directa a la ruptura de la amistad entre Publio Sulpicio y Quinto Pompeyo.

⁵⁶ Esta utilidad parece darse en congruencia con el sentido práctico, político, que Cicerón encuentra en su propia obra, tal cual lo refiere a Ático: “En efecto, como a menudo me insistías en que escribiera algo acerca de la amistad, el asunto me pareció digno tanto del conocimiento de todos como de nuestra familiaridad; y así, por un ruego tuyo, no de mala gana lo hice a fin de ser útil a muchos”, CICERÓN: *Lelio: de la amistad*, versión de Julio Pimentel Álvarez, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México: UNAM 1997, I, 4, p.40.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Cfr. CICERÓN: *Lelio: de la amistad*, II, 7, p. 41.

a mí me acaeció, si es que algo malo acaeció. Mas a angustiarse gravemente por sus propias desventuras, es propio del que ama, no al amigo, sino a *sí* mismo.⁶⁰

Ya que la muerte no es un mal y que el hombre no muere del todo porque su alma lo sobrevive en la inmortalidad, no hay motivo para la aflicción. El amigo se goza del recuerdo de la amistad, y la ciudad de los bienes y las obras que le ha legado. La armonía, sin embargo, define a esta relación, ya que la amistad perfecta que Cicerón está perfilando concilia, acaso forzosamente, en el sentido político antes descrito, la vida pública y privada de los amigos.⁶¹

Escévola y Fanio insisten en adelante a Lelio a que les hable acerca de la génesis y naturaleza de la amistad, así como de los límites y las condiciones que atentan contra su existencia. Los tópicos parecen tener como objetivo deslindar la amistad de una consideración meramente utilitaria (¿acaso pragmática?) para establecer un criterio entre la verdadera y falsa amistad, o, en todo caso, reconocer la existencia de esas dos vertientes o niveles (el personal y el político) en que se presenta.

El exhorto de Lelio al reconocimiento del valor supremo de la amistad en la vida no deja dudas: "...yo solamente puedo exhortaros a que antepongáis la amistad a todas las cosas humanas; nada, en efecto, es tan apropiado a la naturaleza, tan conveniente para las situaciones favorables o adversas".⁶² Ahora bien, siguiendo en parte los preceptos clásicos, para Cicerón la verdadera amistad sólo es posible entre los buenos, pero no identifica a éstos, como lo hace, por ejemplo, Aristóteles, con los sabios —por definición los hombres de cualidades excelsas como los filósofos—, sino con el hombre común que se esfuerza «en la medida que puede» por ser bueno en los actos de su vida:

⁶⁰ CICERÓN: *Lelio: de la amistad*, III, 10, p.42. Un razonamiento semejante es el que expresa San Agustín en *Las Confesiones* (Lb. IV, 6) respecto al sentimiento de la pérdida del amigo.

⁶¹ Como lo expresa Lelio: "Pero, sin embargo, de tal manera disfruto con el recuerdo de nuestra amistad, que me parece haber vivido dichosamente porque viví con Escipión, con el cual me ocupé, en perfecta unión, de los asuntos públicos y de nuestros asuntos privados; con el cual tanto la paz como la milicia me fue común, y –cosa en la cual está la fuerza de la amistad– sumo el consenso de voluntades, de aficiones, de pareceres". CICERÓN: *Lelio: de la amistad*, Lb. IV, 15, p. 45.

⁶² CICERÓN: *Lelio: de la amistad...*, V, 17, p. 46.

Dicen, en efecto, que nadie es un varón bueno sino el sabio. Sea así enhorabuena; pero entienden por sabiduría la que ningún mortal ha conseguido hasta ahora. Mas nosotros debemos tener en cuenta las cosas que se hallan en la experiencia y en la vida común, no las que son imaginadas o deseadas.⁶³

Cicerón matiza así lo que pretende dejar en claro: el hombre es feliz y bueno si sigue a su naturaleza. Ésta lo religa a la sociedad y por ello es en este espacio donde la amistad resulta más habitual; por eso puede ser entendida como una potenciación de lo humano. La amistad nace entre coetáneos y aunque la fuerza del parentesco es su expresión básica va mucho más allá, pues no hay amistad sin cariño⁶⁴ y además se expresa como relación íntima: "...de tal manera esta cosa fue contraída y reducida a un círculo tan estrecho, que todo afecto se enlaza entre dos o entre pocos".⁶⁵

Descritas sus particularidades, Lelio pasa a formular su primera definición de la *amicitia*: "La amistad, en efecto, no es otra cosa que el consenso con benevolencia y afecto, en todas las cosas divinas y humanas, y no sé si haya sido dado al hombre por los dioses inmortales algo mejor que ella, exceptuada la sabiduría".⁶⁶

Esta definición, sin embargo, no le impide a Cicerón distinguir los niveles en que ésta se manifiesta en su lado práctico, utilitario, habida cuenta de los bienes que la amistad procura:

La amistad contiene muchísimos bienes: a donde quiera que uno se vuelva, está a la mano, de ningún lugar es excluida, nunca es intempestiva, nunca es molesta. Y así, no del agua, no del fuego, como dicen, usamos en más lugares de la amistad. Y ahora yo no hablo de la vulgar o de la mediocre, la cual sin embargo deleita y es provechosa ella misma, sino de la verdadera y perfecta, como fue la de aquellos que, siendo unos pocos, son mencionados por su nombre. Pues, por una parte, la

⁶³ CICERÓN: *Lelio: de la amistad...*, V, 18, p. 46.

⁶⁴ CICERÓN: *Lelio: de la amistad...*, V, 19, p. 47.

⁶⁵ CICERÓN: *Lelio: de la amistad...*, V, 20, p. 47.

⁶⁶ CICERÓN: *Lelio: de la amistad...*, VI, 20, p. 47.

amistad hace más espléndidas las situaciones favorables, y por otra, más leves las adversas, compartiéndolas y haciéndolas comunes.⁶⁷

La distinción entre la amistad «política» y la personal se encuentra perfectamente trazada en la afirmación anterior, pero sólo la amistad superior, la que es de carácter íntimo, es la que permite considerar al amigo «como una copia de sí mismo», pues es tal la concordia que se tiene con él que se está dispuesto a correr peligros en su socorro. En contraparte, —testigo y protagonista a la vez de eventos que ejemplifican sus afirmaciones—, Cicerón destaca que donde reina la enemistad no hay, “...ciudad tan firme, que no pueda ser derribada por los odios y desavenencias”.⁶⁸

Como se observa, la amistad es conveniente para la vida de los hombres, pero, ¿tiene su origen en la utilidad que acompaña a la debilidad del hombre para asegurar su propia sobrevivencia o su fuente es de otra naturaleza? Lelio responde que más bien se trata de un impulso natural cuya fuerza reside en el amor; es, sobre todo, una «inclinación del alma». ⁶⁹ Se trata además de un «acto desinteresado», pues en su origen no domina la lógica de los beneficios, sino que éstos son consecuencia de la amistad misma.⁷⁰ Ya lo ha expresado el filósofo anteriormente: “...mas en la amistad nada es fingido, nada simulado y, cualquier cosa que haya, es verdadera y voluntaria”.⁷¹

Con el trasfondo de su lectura de Aristóteles, en *De finibus bonorum et malorum*, Cicerón expone ampliamente su crítica a las teorías hedonistas y utilitaristas en la explicación de la naturaleza de la amistad. La amistad es considerada una virtud que representa lo honesto. Lo honesto se contrapone a los criterios del propio interés y la utilidad: “De esto nace que también la común recomendación de los hombres entre los

⁶⁷ CICERÓN: *Lelio: de la amistad...*, VI, 22, p. 49.

⁶⁸ CICERÓN: *Lelio: de la amistad...*, VII, 23, p. 49.

⁶⁹ Cicerón abona la tesis de que el origen de la amistad no es conveniencia, sino benevolencia: “Por ello, la amistad me parece nacida más bien de la naturaleza que de la necesidad; de la inclinación del alma acompañada de un cierto sentido de amar, más bien que del pensamiento de cuánta utilidad habría de tener esta cosa”. CICERÓN: *Lelio: de la amistad...*, VII, 28, p. 51.

⁷⁰ Cfr. CICERÓN: *Lelio: de la amistad...*, IX, 30, p. 52.

⁷¹ CICERÓN: *Lelio: de la amistad...*, VII, 26, p. 51.

hombres es natural, de manera que es oportuno que un hombre, por el hecho mismo de ser hombre, no parezca ajeno a otro hombre." (III, XIX, 63). Por este motivo, por naturaleza, señala Cicerón, el hombre está en predisposición para vivir "...para los agrupamientos, para las asambleas, para las ciudades" (Ibidem).

Al referirse a los fundamentos de la amistad Cicerón rechaza la utilidad como su fundamento, pues, "Efectivamente, ni la justicia, ni la amistad podrán existir en absoluto, si no se desean por sí mismas" (III, XIX, 70) y en estos elementos se encuentra el fundamento del Estado. La República requiere de la amistad entre los hombres porque necesita de la igualdad en las relaciones humanas, aquel principio básico que permite la solidez de las relaciones en la comunidad política. Así como la amistad solo es posible si median la igualdad y la reciprocidad entre los amigos, la República solo existe si hay igualdad ante la ley y recíproca solidaridad entre todos los ciudadanos. Por otra parte, la amistad es posible sólo cuando se sostiene por la verdad, en forma *parresiástica*, pues el bien común exige de los amigos lo honesto de sí y para los otros.

La «naturaleza espiritual» con la que caracteriza Cicerón a la amistad no está exenta de riesgos, pues se da en una dimensión humana y no divina. Sujeta a los azares del tiempo y de la vida se enfrenta además a la ambición y a la competencia, motivo de muchas enemistades.⁷² La amistad se opone por definición a lo injusto y deshonesto, sobre todo aquello que atente contra la virtud que es, si nos atenemos al principio aristotélico del amigo como «espejo de uno mismo», lo contrario a sus principios. Una amistad no puede llamarse verdadera si va en contra de los intereses superiores de la patria. Este punto, sin duda el más débil o el más inestable —por relativo— de la argumentación de Cicerón perfila entonces un carácter «faccioso» de la amistad. ¿Por qué el amigo tendría, forzosamente, que estar en «sintonía política»? Sin espacio para el disenso y la polémica parece generarse más bien «artificialidad» y la tensión a que hemos hecho referencia anteriormente. En todo caso el punto puede sostenerse que la amistad florece en la autenticidad, no en la coincidencia total de los amigos.

En la antigüedad clásica, *Sócrates irrumpió con la fuerza de la parresia* aun a riesgo del castigo. Cicerón expresa que sin honestidad toda

⁷² CICERÓN: *Lelio: de la amistad...*, X, 34, p. 54.

amistad es imposible; un amigo no puede ser un simulador, un *adulador*, sino que necesariamente debe expresar la *verdad*:

Así pues, como primera ley de la amistad sanciónese ésta: que pidamos a los amigos cosas honestas, sin siquiera esperar a que se nos soliciten; que siempre haya cortesía; que esté ausente la vacilación, pero que siempre osemos dar libremente el consejo; que en la amistad valga muchísimo la autoridad de los amigos que aconsejan bien, y que ella sea empleada para amonestar no sólo abiertamente sino también con dureza si la situación lo exige, y que sea obedecida cuando se le emplee.⁷³

¿Qué pasa cuando la verdad de los amigos se enfrenta? ¿Cómo encontrar el punto de mediación que permita mantener, al mismo tiempo, la divergencia y la amistad? Cicerón insiste en que la fraternidad se logra por la semejanza de costumbres. Por ello la elección del amigo resulta fundamental. Ahora bien, el valor de los amigos no se mide como cualquier posesión material, y su abundancia no es sinónimo de felicidad. Antes Cicerón ha rechazado tres principios comúnmente asociados con los criterios de la elección de los amigos.⁷⁴ Por ellos se hacen cosas que no haríamos por nosotros mismos; además la amistad no es cálculo costo-beneficio ni una operación de mercadotecnia, ni pensamos jamás en el amigo como un posible enemigo.

No es «verdadera» la amistad que no se acompaña de lealtad. Cicerón aconseja prudencia, pues no se puede llamar a cualquiera «amigo a la ligera». El poder, los honores, suelen ser motivo que se oponga muchas veces a la verdadera amistad.⁷⁵ Por ello la lealtad es estabilidad de opiniones y de conducta. Es un crisol que la edad y la

⁷³ CICERÓN: *Lelio: de la amistad...*, XIII, 44, p.58.

⁷⁴ “Por otra parte, deben establecerse cuáles son en la amistad los límites y como confines del afecto. Sobre los cuales veo que se presentan tres sentencias, ninguna de las cuales apruebo: una, que tengamos hacia los amigos los mismos sentimientos que hacia nosotros mismos; la segunda, que nuestro cariño hacia los amigos responda en la misma medida y en la misma forma a su cariño hacia nosotros; la tercera, que cada uno sea estimado por sus amigos tanto cuanto se estima a sí mismo”. CICERÓN: *Lelio: de la amistad...*, XVI, 56, p. 62.

⁷⁵ CICERÓN: *Lelio: de la amistad...*, 63 y 54, pp. 65-66.

madurez va decantando.⁷⁶ La fortuna política, tan presente en el filósofo romano, es también un factor que pone a prueba su autenticidad.⁷⁷

Los capítulos XXV y XXVI los consigna Cicerón a las precauciones contra los aduladores y simuladores de la amistad. No puede ser amigo aquel que no esté dispuesto a aceptar la verdad y mucho menos quien no sea capaz de enunciarla (parresia): "...Es, pues, nula esta amistad, cuando uno no quiere oír la verdad y el otro está dispuesto a mentir".⁷⁸ Sin embargo, advierte Lelio, los simuladores de la amistad siempre están al acecho.

Si relacionamos la afirmación anterior con la salud moral deseable para la República, la amistad se revela entonces en la consideración ciceroniana como un dispositivo productor de verdad, cuya función es doble: por un lado el convertirse en la base fundamental del cuidado de sí (*cura sui*), por medio del cual elevamos nuestra propia conciencia moral, y, por el otro, en una condición necesaria para la moral pública, que no puede establecerse artificialmente, sin la solidez de la autenticidad. De este modo el ideal de la República de Cicerón implica el que los ciudadanos compartan ese ánimo de verdad que los identifica y que permite sostener la adhesión colectiva a sus ideales. Una sociedad hipócrita, de falsas amistades y adulaciones, es por el contrario, lo más dañina a la vida de perfeccionamiento moral que expresa el ideal republicano para el filósofo. Frente a esta posibilidad de deterioro moral de la amistad, Cicerón reivindica entonces el espacio íntimo de la *amicitia* como defensa de la virtuosidad.

Pero lo importante —y aquí recalca Cicerón que su esfuerzo es acercar la sabiduría al hombre común— es destacar el papel de la virtud en la amistad como medio de perfección moral y expresión de un amor que no busca la utilidad como fin primario, pero que sin embargo procura la concordia:

La virtud, Cayo Fanio y tú, Quinto Mucio, la virtud, lo afirmo, concilia las amistades y las conserva. En ella, en

⁷⁶ CICERÓN: *Lelio: de la amistad...*, XX, 74, p. 69.

⁷⁷ "Y así, muy difícilmente se encuentran amistades en aquellos que se consagran a los cargos y a los asuntos públicos. ¿Dónde, en efecto, se encontraría a alguien que anteponga el suyo al cargo del amigo?..." CICERÓN: *Lelio: de la amistad...*, XVII, 64, p. 66.

⁷⁸ CICERÓN: *Lelio: de la amistad...*, XXVI, 98, p. 78.

efecto, se halla la armonía total, en ella la estabilidad, en ella la constancia. Cuando ella se levanta y manifiesta su luz y también la mira y la reconoce en otro, se acerca a ésta y a su vez recibe la que está en el otro, con lo cual se enciende, sea el amor, sea la amistad; ambas palabras, en efecto, se derivan de amar; y “amar” no es otra cosa que brindar afecto a aquel mismo a quien se ama, sin que haya ninguna necesidad y sin procurar utilidad alguna; la cual, sin embargo, brota ella misma de la amistad, aunque no se le haya buscado.⁷⁹

Esta última reflexión, dirigida por Cicerón como argumento contra la afirmación epicúrea del sentido “utilitario” de la amistad, es una tesis que Séneca retoma en su discusión sobre su naturaleza en las *Cartas a Lucilio*, aunque hay que comprender que el ambiente político y el contexto en que cabe entender la *amicitia* se ha transformado.

IV. La *humanitas* y la defensa de la *amicitia* como horizonte moral

Motivado por una serie de inevitables circunstancias políticas y casi al final de su vida, Cicerón se ve forzado a admitir el predominio de una amistad en un sentido más íntimo que político, aspecto que, sin embargo, no implica para él la renuncia a la defensa de los valores superiores de la república, ligados a la defensa de la verdad. La consideración de la amistad se despoja de todo matiz político para refugiarse en el ámbito de la interioridad, en la que la verdadera fortaleza del ánimo no proviene de los otros, sino de *sí mismo*. Tal elemento de cierto modo prefigura uno de los valores esenciales de la doctrina estoica que dominará el pensamiento precristiano.

Ahora bien, es necesario comprender que el mundo de Cicerón es el del humanismo entendido como modo de vida republicano que se sostiene por una idea de libertad que sólo es posible en la medida de que se esté preparado para ejercerla. Siguiendo los dictados de su propia naturaleza, a la cual debe obedecer, el hombre tiene ante sí el reto de la comprensión de su propio tiempo y de asumir una *cultura animi*, es decir, una actitud para cuidar, conservar y admirar las cosas del mundo, lo que implica el ejercicio activo de su voluntad. El humanista no se

⁷⁹ CICERÓN: *Lelio: de la amistad...*, XXVII, 100, p. 79.

encuentra lejos de la naturaleza, sino precisamente compartiendo su esencia, la cual, sin embargo, no marca un destino preestablecido para la humanidad.

La amistad puede ser pensada entonces dentro del intento ciceroniano por equilibrar los deberes de la vida pública y reivindicar el *otium* de la vida privada, ligado a la vida espiritual y al disfrute de la compañía de los verdaderos amigos,⁸⁰ a todo ese sentido de goce que presupone la autenticidad de las relaciones humanas plenas. Esta defensa del ámbito privado implica que más allá del juego de intereses y de relaciones en las que un sujeto pueda vivir sus interacciones sociales, siempre se encuentra un espacio particular donde, desde la *Fides* y la *Aequitas*, se construye la amistad entre los hombres: “¿Qué cosa más dulce que tener a alguien con quien te atrevas a hablar como contigo mismo?” (Lelio, I, 22), Una esfera que, al mismo tiempo, evocando el sueño de Epicuro, tiene el potencial para constituirse como fuente de felicidad y realización humana.

Cicerón no deja de ser, por su reflexión y por las circunstancias que rodearon su propia vida, un pensador con plena vigencia para abordar los problemas de las relaciones humanas en este presente en el que las relaciones humanas, sometidas al infortunio de la relatividad y el descentramiento ético, parecen no dejar un espacio fecundo a la amistad *cívica y personal*.

En medio de la fragmentación de la política contemporánea y del sujeto ético que debería configurar, el pensamiento ciceroniano se revela como fundamental para la defensa de un sentido de verdad que debiera acompañar la autenticidad de una dimensión estética del hombre en uno de sus ámbitos de realización fundamentales: la amistad; y en un medio que posibilite la construcción de la verdadera comunidad de amigos, que trasciende, con mucho, la artificialidad y límites morales del poder político representado por el Estado moderno.

⁸⁰ Pierre GRIMAL: *Op. Cit.*, p.63.

Bibliografía

Fuentes clásicas

Aristóteles. (1964): *Obras*, v. VI., *Tratados de ética*, Introducción, preámbulo y traducción del griego de Francisco de P. Samaranch, Madrid: Aguilar.

Aristóteles. (1999): *Ética a Nicómaco*, trad. de Vicente Hernández Pedrero, versión de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Editorial Aguilar.

Cicerón, Marco Tulio. (2003): *De los fines de los bienes y los males*. Libros III-V, versión de Julio Pimentel Álvarez, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México: UNAM.

Cicerón, Marco Tulio. (1997): *Lelio: de la amistad*, versión de Julio Pimentel Álvarez, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México: UNAM, 81 pp.

Cicerón, Marco Tulio. (2000): *Los oficios (De Officiis)*, versión castellana de Manuel de Valbuena, prólogo de Joaquín Antonio Peñalosa, México: Porrúa, 155 pp.

Cicerón, Marco Tulio. (1979): *La República*, introducción, traducción y notas de Rafael Pérez Delgado, Madrid: Aguilar, 158 pp.

Macrobio. (2005): *Comentario al Sueño de Escipión de Cicerón*, edición de Jordi Raventós, Madrid: Ediciones Siruela, 2005.

Platón. (1974): *Obras Completas*, traducción del griego, preámbulo y notas de Francisco de P. Samaranch, Madrid: Aguilar, segunda edición, 1741 pp.

Fuentes modernas

Alberoni, Francisco. (2006): *La amistad. Aproximación a uno de los más antiguos vínculos humanos*, trad. de Beatriz E. Anastasi de Lonné, Barcelona: Gedisa, primera edición, 176 pp.

Boissier, Gastón. (1944): *Cicerón y sus amigos. Estudio de la sociedad romana del tiempo de César*, trad. castellana de Antonio Salazar, Buenos Aires: Editorial Albatros, 387 pp.

Foucault, Michel. (2003) *Historia de la Sexualidad II El uso de los placeres*, trad. de Martí Soler, México: Siglo XXI editores, 15 ava edición, 2003.

Grimal, Pierre. (1993): *La vida en la Roma antigua*, trad. de Sandra y Fernando Schumieri, Barcelona: Paidós, 136 pp.

Hadot, Pierre. (2006) *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Prefacio de Arnold I, Davidson, trad. de Javier Palacios, Madrid: Ediciones Siruela, Biblioteca de Ensayo 50, 383 pp.

Merino, Ignacio. (2006): *Elogio de la amistad*, Barcelona: Plaza Janés, 221 pp.

Pizzolato, Luigi. (1996): *La idea de la amistad en la Antigüedad clásica y cristiana*, trad. de José Ramón Monreal, México: Muchnik Editores-Oceano, 1ª edición, 377 p.

Vernant, Jean-Pierre. (2002): *Entre mito y política*, Fragmentos de un itinerario, México: Fondo de Cultura Económica.