

MARCELINO RODRÍGUEZ DONÍS

LA AMISTAD EN CICERÓN: CRÍTICA DEL UTILITARISMO

I. LA AMISTAD EN EL *DE FINIBUS BONORUM ET MALORUM*

El tema de la amistad ha sido abordado por Cicerón, de modo incidental, en múltiples pasajes de su vasta obra, pero, en el *De finibus bonorum et malorum* y sobre todo en el *Laelius de amicitia*, lo analiza en profundidad. En ambos libros expone la debilidad del hedonismo y del utilitarismo a la hora de determinar los fundamentos en que se asienta la amistad. Cicerón no comparte la concepción de los hedonistas¹ ni tampoco la de sus adversarios, los partidarios de la

¹ Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, II, 6, 18, 19, reprocha a Epicuro no definir claramente el placer, pues ni lo considera, como Aristipo, el dulce y agradable movimiento de los sentidos, propio de los animales (aut enim voluptatem tueretur quam Aristippus, id est qua sensus dulciter ac iucunde movetur, quam etiam pecudes si loqui possent appelerent voluptatem), ni tampoco lo entiende siempre, de acuerdo con Jerónimo, como ausencia de dolor (hoc non dolere voluptatis nomine appeleret), sino que acepta las dos interpretaciones, la ausencia de dolor y el placer, y de este modo tiene dos supremos bienes (coniungeret doloris vacuitatem cum voluptate et duobus ultimis uteretur). Pero, en las *kyriai doxai*, señala Cicerón, Epicuro dice estar dispuesto a seguir el placer de los voluptuosos si ello les librase del temor a los dioses, a la muerte y al dolor, y si además les enseñase cuáles son los límites de la naturaleza (Si ea quae sunt luxuriosis efficientia voluptatem liberarent eos deorum et mortis et doloris metu docerentque qui essent fines cupiditatum). En suma, que, según Cicerón, Epicuro no sigue la doctrina de Aristipo. Un análisis en profundidad de esa Máxima nos revelaría, en mi opinión, que Epicuro estaría de acuerdo con los voluptuosos si dejaran de serlo. Es decir, no está en absoluto de acuerdo con ellos. Pero, curiosamente, Cicerón, en II, 11, 35, olvidándose de que ha sostenido que

virtud. El problema más importante de cualquier sistema filosófico radica, para nuestro autor, en el conocimiento de lo que es el bien supremo². Para él, de acuerdo con los peripatéticos, el fin de la vida

Epicuro no defiende el modelo de vida de los voluptuosos, es decir, cualquier placer corpóreo, afirma que, entre las teorías del sumo bien carentes de moralidad, además de las de Jerónimo (que negaba que el placer fuese un bien) y la de Carnéades (para quien el sumo bien radica en seguir las apetencias primarias de la naturaleza) está, en primer lugar, “la de Aristipo o Epicuro” (II, 12, 38: Ita tres sunt fines expertes honestitatis, unus Aristippi vel Epicuri, alter Hieronymi, Carneadi tertius). Sin embargo, en II, 13, 39, 40, sostiene que los epicúreos no son de la opinión de Aristipo (II, 12, 41: Atque haec contra Aristippum, qui eam voluptatem non modo summam sed solam esse dicit, quam omnes unam appellamus voluptatem. Aliter autem vobis placet. Sed ille, ut dixi, vitiose) y los cirenaicos “que no se avergüenzan de hacer consistir el supremo bien en aquella clase de placer que impresiona a los sentidos con mayor dulzura, sin prestar ninguna atención a vuestra ausencia de dolor”.

Para Cicerón es inaceptable la afirmación de Epicuro acerca de que los sentidos son jueces sobre la bondad del placer y la maldad del dolor. El único juicio posible sobre la bondad o maldad corresponde, según él, a la razón y a las virtudes, reducidas por Epicuro a satélites y siervas de los placeres (quas ratio rerum omnium dominas, tu voluptatum satellites et ministras esse voluisti).

Resulta, con todo, curioso, si queremos evidenciar la tendenciosidad de la interpretación ciceroniana sobre la doctrina epicúrea, lo que Epicuro mismo sostuvo en la *Epistola a Meneceo* 132: “Cuando decimos que el placer es el bien completo y perfecto, no nos referimos a los placeres de los disolutos o a los de los crápulas, como creen algunos que no nos conocen o no comparten o malinterpretan nuestra doctrina, sino no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma. Pues ni los banquetes, ni el gozar de mujeres o niños, ni cuanto ofrece una rica mesa proporciona una vida feliz, sino el cálculo sobrio (*nepheon logismos*) de toda elección o rechazo, que ahuyenta las falsas opiniones de las que nace aquella grandísima turbación que se apodera de las almas”.

² Cicerón, *De fin.*, V, 6, 15: Facit igitur Lucius noster prudenter qui audire de summo bono potissimum velit; hoc enim constituto in philosophia constituta sunt omnia.

del hombre se alcanza si se vive conforme a la naturaleza *humana*³. El error de los seguidores de la Stoa consiste en que sólo tienen en cuenta la parte racional y en que identifican la felicidad con la sola virtud⁴, que no es, como señalan los peripatéticos, otra cosa que la perfección de la razón⁵.

Cicerón, en lo que concierne a la amistad, parece seguir al heterodoxo Panecio⁶ de Rodas, al que describe “huyendo de esa pesadumbre y aspereza de los estoicos...y teniendo siempre en los labios a Platón, a Aristóteles, a Jenócrates y a Teofrasto”⁷. Son los filósofos

³ Cicerón, *De fin.*, V, 9, 26: Ex quo intelligi debet homini id esse in bonis ultimum, secundum naturam vivere, quod ita interpretemur, vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente.

⁴ Cicerón insiste en que los estoicos descuidaron una parte esencial del hombre: su cuerpo; sólo a partir de este supuesto se entiende que suprimieran los placeres corporales y afirmaran que el dolor no es malo. En esto disienten de los peripatéticos, que sostienen que los bienes externos (riqueza, belleza, amigos, hijos, salud, etc.) no son indiferentes, sino necesarios para la felicidad del hombre y que el dolor es malo, aunque en determinados casos haya que soportarlo si se quiere obrar moralmente. La vida de un hombre que haya obrado sabiamente y gozado de los placeres es no sólo preferible y digna de ser elegida, sino más feliz que la de quien haya vivido sabiamente pero en medio del dolor, solo, sin amigos, sin fortuna, etc. Véase *De fin.* V, 29, 89: Ille Metelli vitam negat beatiorem quam Reguli, praepo-nendam tamen; nec magis expetendam, sed magis sumendam; et si optio esset, eligendam Metelli, Reguli reiciendam; ego quam ille praeponendam et magis eligendam, beatiorem hanc apello, nec ullo momento plus ei vitae tribuo quam Stoici.

⁵ Cicerón, *De fin.*, V, 13, 38: In homine autem summa omnis animi est et in animo rationis, ex qua virtus est, quae rationis absolutio definitur, quam etiam atque etiam explicandam putant.

⁶ Panecio, aristócrata griego nacido en torno al 185 a.C., abrazó la filosofía estoica a la que corrigió en puntos muy fundamentales: negó la inmortalidad del alma, sostuvo la tesis aristotélica de la eternidad del mundo, afirmó que el dolor es un mal (*De dolore patiendo*, dirigido a Q. Tuberón, cfr. *De finibus*, IV,23), etc. Cicerón, en el *Laelius*, no le sigue fielmente.

⁷ *De fin.*, IV, 28, 79. Teofrasto habría atribuido, en su libro sobre la vida feliz, mucha importancia a la fortuna, lo que de ser así, disminuiría el papel de la sabiduría. Al mismo tiempo, sostenía que el dolor y el tormento físico no eran compatibles con la vida feliz (ib. V, 26, 77). Según algunos Cicerón se habría inspirado en Teofrasto para componer su tratado sobre la amistad.

peripatéticos, de los que, según dice, los estoicos difieren sólo en las palabras y no en los conceptos, los que inspiran el fondo de todas sus reflexiones sobre la amistad⁸.

En cuanto al grado de conocimiento que de la obra de Aristóteles pudo tener Cicerón, es imposible tener certeza absoluta; parece que no dispuso de todos los textos que bajo su nombre han llegado hasta nuestros días. Establece una diferencia entre los escritos exotéricos, redactados en un lenguaje popular, y otros más pulidos (*limatius*), en forma de notas, que, aunque discrepan en ciertos detalles respecto de los primeros, sostienen sustancialmente las mismas cosas. Resulta curioso que al hablar de los libros sobre la moral diga que están cuidadosamente escritos (*acurate scripti*) y que ponga, acto seguido, en duda que, como era tradicional afirmar, Aristóteles sea el autor de la *Ética Nicomaquea*. Dice, en efecto, que no ve por qué “el hijo no ha podido emular al padre”⁹. Sabemos por Diógenes Laercio que

En V, 28, 85, a la pregunta de si aprobaba el libro de Teofrasto, responde: “Te diré, Pisón, que si esas cosas son males, lo apruebo sin reservas”. En V, 5, 12, después de mostrar su intención de seguir a Aristóteles, añade: “Pres-temos, no obstante atención a casi todas las opiniones de Teofrasto, con tal de que conservemos en la virtud más firmeza y solidez que él”.

⁸ Cicerón, *De fin.*, III, 12, 41. En este pasaje Catón rechaza la tesis académica sostenida por Carnéades según la cual “en toda esta cuestión llamada de los bienes y los males, el desacuerdo entre los estoicos y los peripatéticos, no está en los conceptos, sino en las palabras (non esse rerum Stoicis cum Peripateticis controversiam sed nominum)”. Catón señala que la opinión de Cicerón es la misma que la de Carnéades, pues su expresión es *Carneades tuus*. La tesis de Cicerón es que los peripatéticos exigen para determinar la felicidad, además de la virtud, bienes externos y ausencia de dolor. El sabio no puede ser feliz en el potro de tortura (non posse sapientem beatum esse cum eucleo torqueatur? Ib. 42). La nula originalidad del estoicismo aparece en otros lugares diferentes del *De Finibus*, como en IV, 21: Zenón trata de presentarse como inventor del arte de vivir con austeridad y sabiduría, pero se limita a cambiar los nombres de las cosas...altera sólo las palabras sin cambiar en nada las ideas (nomina rerum commutantem...alia nomina imponentem, verba modo mutantem, de opinionibus nihil detrahentem). Lo mismo en V, 29, 88: de eadem re fecit alio modo.

⁹ *De fin.*, V, 5, 12: Quare teneamus Aristotelem et eius filium Nicomachum, cuius accurate scripti de moribus libri dicuntur idem esse Aristoteli, sed non video cur non potuerit patri similis esse filius.

circularon ciertos tratados independientes y, en concreto, uno sobre la amistad (*peri philías*), otro sobre la justicia, y dos más sobre el placer y lo voluntario. ¿Son los mismos que hoy forman parte de la *Ética a Nicómaco* o de la *Ética a Eudemo*¹⁰? La mayoría de los autores así lo cree a partir del hecho de que algunas partes no encajan bien y parecen haber sido compuestas de modo independiente.

Sea cual sea el grado de conocimiento que haya tenido de los textos aristotélicos sobre la amistad, resulta, en mi opinión, indudable que Cicerón estaba familiarizado con lo que hoy podemos leer en los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*, así como con el libro VII de la *Ética a Eudemo*. En el presente estudio insistimos en los pasajes del *Laelius de amicitia* donde se repiten los conceptos aristotélicos acerca de la amistad. Nos inclinamos a pensar que la *Ética a Nicómaco* fue uno de esos libros morales de los que Cicerón dice que estaban cuidadosamente escritos.

Respecto del concepto de utilidad, piedra angular de su crítica al utilitarismo, Cicerón sostiene que en modo alguno puede ésta constituir el criterio determinante sobre el que construir el edificio entero de la moral. Al contrario, la casuística tan prolija, extraída a partir de ejemplos típicos de la conducta de los héroes de la moral del pueblo de Roma, le lleva a la conclusión de que lo *honestum* está en frontal oposición con lo que la mayoría persigue: el propio interés y la utilidad. Hace suya la tesis de que es preferible obrar moralmente con dolor que actuar vergonzosamente con placer¹¹. En realidad, ni siquiera, según él, los que se proponen como meta la utilidad y el placer siguen esa vía que se han trazado, sino que consumen, según observamos, sus vidas en la investigación y en el descubrimiento de los procesos de la naturaleza¹². Algunas cosas, como la salud y el no sufrir, las deseamos no sólo por su utilidad, sino también por sí mismas. Otras, como la ciencia, son buscadas por algunos por un deseo

¹⁰ Es sabido que hay tres libros enteros que se repiten en ambas tratados de ética.

¹¹ *De fin.* V, 31, 93.

¹² *De fin.*, V, 20, 58: Tanta est vis talibus in studiis, ut eos etiam qui sibi alios proposuerunt fines honorum, quos utilitate aut voluptate dirigunt, tamen in rebus quaerendis explicandisque naturis aetates contere videamus.

innato de saber y de aprender¹³, del que en cierta medida todos participamos y que exige preocupaciones, cuidados y vigili-
as, *sin buscar placer ni rehuir el trabajo*¹⁴.

Una vez que se ha comprobado que sobre el placer y la utilidad no puede asentarse lo *honestum*, es necesario descubrir los pasos que ha de seguir la acción humana, guiada por la razón, en su ascensión hasta el conocimiento de la naturaleza y, a través de él, hasta la virtud y las acciones conformes a ella. La práctica y la teoría de la administración pública exigen el conocimiento de la prudencia, de la templanza, de la fortaleza y de la justicia, así como el de las demás virtudes que debe tener una vida plena.

Siendo el fin de toda acción humana alcanzar la felicidad, ésta no se da sin la virtud y sin el trato cordial con los demás. La amistad es el más sagrado vínculo entre los hombres, aunque reviste muchas formas en función del interés, del placer o de la virtud. Aunque la amistad más pura es la de los hombres virtuosos, casi todos los hombres participan de ella en mayor o menor grado dependiendo de su situación, estado o clase social. Podríamos definir la amistad como la más política de las virtudes, pues tanto los individuos como los estados que viven bajo el odio o la enemistad son máximamente desgraciados y, por el contrario, los que viven amistosamente son los más felices.

No la conciben correctamente quienes la buscan sólo por el interés o el placer. En este sentido, Cicerón no niega que de la amistad se sigan ventajas, lo que discute y rechaza es la tesis de quienes la reducen a la utilidad, aunque ésta se derive de aquélla¹⁵. Ni el Africano necesitaba de Laelius ni éste de aquél, pero el trato mutuo¹⁶, la coincidencia en el carácter¹⁷ y en las aficiones¹⁸ y avatares políticos¹⁹

¹³ *De fin.*, V, 17, 47, 18, 48.

¹⁴ *De fin.*, V, 20, 57: ...nec voluptatem requirentes nec fugientes laborem.

¹⁵ *Laelius De amicitia*, XIV, 51: Non igitur utilitatem amicitia, sed utilitas amicitiam secuta est.

¹⁶ Aristóteles, *EN*, VIII, 3, 1056 b, insiste en que hay que es preciso mucho tiempo (la cantidad 52 litros –kilos y medio de sal (*EE*, 1238 a 2) para conocerse bien, en el caso de que haya afecto, y considerarse amigo, “pues el deseo de amistad es rápido, pero la amistad no”.

¹⁷ Aristóteles, *EN*, VIII, 1157 a 10-11, señala que muchos logran que sus amistades perduren si, después de un trato frecuente, llegan a amar los ca-

contribuyeron a que se incrementase la benevolencia o amistad mutua; de modo que el origen de la relación afectiva que les unía no se debió a las múltiples ventajas que de ella se siguieron, sino que éstas surgieron como consecuencia de que se profesaban sincera amistad²⁰.

Si fuese aceptable la doctrina de quienes afirman que es la utilidad la causa de la amistad, deberían ser considerados los más predispuestos y capacitados para ella los que buscan protección y apoyo, no los que persiguen la benevolencia o el afecto. De ese modo, los menos seguros y fuertes serían los que más buscarían la amistad. De hecho, las mujeres reclaman la protección de la amistad más que los hombres, los pobres más que los ricos y los desgraciados más que los dichosos²¹. Sin embargo, sucede, según Cicerón, que lejos de cultivar

racteres (*ethe*) (de los amigos) o son similares (en carácter). En fin, para Aristóteles las amistades por carácter se contraponen a las basadas en el placer o en la utilidad. Véase el siguiente pasaje de la *EN*, IX, III, 1165 b: “Sin embargo, podría quejarse uno si el otro fingía amar por el carácter cuando lo hacía por la utilidad o el placer...cuando uno se engaña y da por supuesto que es amado por su carácter sin que el otro realice nada de esta naturaleza, podría inculparse a sí mismo”. También en *EE*, IX, I, 1164^a contrapone la amistad no duradera, que se asienta en el amor a los atributos (placer e interés), y la que perdura, es decir la de los caracteres.

¹⁸ El elegir las mismas cosas, o la afinidad en los gustos, es uno de los rasgos definitorios de la amistad señalados por Aristóteles en *EN*, IX, 4, 1166 a, junto con realizar cosas buenas por mor del otro, buscar su existencia y buena vida, pasar el mayor tiempo posible juntos, compartir sufrimientos y alegrías.

¹⁹ Aristóteles, *EN*, IX, 1159 b, señala que en toda asociación (*koinonía*) hay una parte de justicia y, también, de amistad, tanto entre los compañeros de navegación como entre los del ejército, y en general en cualquier otra forma de asociación, mientras ésta se dé. En la asociación se da la amistad (*en koinonía gar he philía*). Todas las demás formas de asociaciones son partes de la asociación política (*hai de koinoníai pasai moriois tes politikés*), cuya meta es establecer lo conveniente. La justicia es lo conveniente a la ciudad (*kai díkaion phasin einai to kone sympheron*) (ib. 1160^a, 13).

²⁰ *Laelius*, IX, 30: Auxit benevolentiam consuetudo. Sed quamquam utilitates multae et magnae consecutae sunt, non sunt tamen ab earum spe causae diligendi profectae.

²¹ *Laelius*, XIII, 46: ...praesidi adiumentique causa, non benevolentiae neque caritatis, amicitias esse expetendas; itaque, ut quisque minimum fir-

la amistad por indigencia o necesidad, los más ricos, los más virtuosos, los que menos necesitan de los otros, son quienes se muestran más generosos y serviciales²².

Cuando a menudo nos planteamos si es por debilidad (*imbecillitatem*) o por necesidad (*inopiam*) por lo que nos sentimos inclinados a buscar la amistad, nos percatamos, según el Arpinate, de que el intercambio de servicios (la *utilidad*) en las relaciones amistosas no es la verdadera causa de la amistad, sino más bien una propiedad (*quidem proprium amicitiae*) de la misma, cuya causa está en la naturaleza. Es el amor, de donde la amistad recibe su nombre²³, lo que nos impulsa hacia la simpatía (*ad benevolentiam coniungendam*). Se puede sacar también provecho de una amistad fingida, pero en la auténtica no caben la ficción ni el disimulo sino, sólo, la verdad y la sinceridad²⁴. No es la indigencia sino la naturaleza la que nos empuja hacia la amistad, hacia la necesidad natural de amar. Se trata de un sentimiento de amor más que de un cálculo del beneficio que nos va a reportar esa relación²⁵.

Quizás hallemos una prueba de ello si consideramos al amigo como un *alter idem*, o para usar la expresión de Aristóteles, como un *heteron auton onta*²⁶. Nadie se ama a sí mismo buscando alguna utilidad, sino porque cada uno se quiere a sí mismo²⁷; por eso, cuando

mitatis haberet minimumque virium, ita amicitias adpetere maxime; ex eo fieri, ut mulierculae magis amicitiarum praesidia quaerant quam uiri et inopes quam opulenti et calamitosi quam ii, qui putentur beati

²² *Laelius*, XIII, 51:.. tantumque abest, ut amicitiae propter indigentiae colantur, ut ii, qui opibus et copiis maximique virtute, in qua plurimum est praesidi, minime alterius indigeant, liberalissimi sint et beneficentissimi.

²³ También Aristóteles, *EN*, VIII, 1159^a: “el amar es la virtud de los amigos”.

²⁴ *Laelius*, VIII, 26.

²⁵ *Laelius*, VIII, 27: Quapropter a natura mihi videtur potius quam ab indigentia orta amicitia, adplicatione magis animi cum quodam sensu amandí, quam cogitatione quantum illa res utilitatis esset habitura.

²⁶ La expresión *alter idem* la utiliza Cicerón en el *Laelius*, XXI, 80. La expresión aristotélica aparece en *EN*, IX, 1169b. El origen de la fórmula es muy anterior a ambos.

²⁷ *Laelius*, XXI, 80: Ipse enim se quisque diligit, non ut aliquam a se mercedem exigat caritatis suae, sed quod per se sibi quisque carus est.

alguien ama de verdad a otra persona por ella misma, y no sólo por interés o placer, descubre que el amigo verdadero es una prolongación de sí mismo. El amor que sentimos hacia nosotros mismos por el impulso de la naturaleza no tiene por objeto nada fuera de sí, ni siquiera el placer: “amamos el placer a causa de nosotros y no a nosotros a causa del placer”²⁸. Los que han descubierto alguna vez el amor saben que en él desaparecen las diferencias y que se desea la fusión con el ser amado hasta formar uno solo. Este estado perfecto, si se da alguna vez en la vida de un hombre, le ayuda a entender que el amor y la amistad están por encima de cualquier otra cosa.

Habría que decir más bien que la amistad es como una especie de instinto natural que, desde el nacimiento mismo de los seres vivientes²⁹, les empuja a escoger, requerir y desear la unión con los de su propia especie. En mucho mayor medida se da eso, de modo natural, en el hombre, que se ama a sí mismo en la misma proporción en que busca a otro con el que fundir su alma hasta formar una sola cosa³⁰.

Cicerón sostiene que algunos epicúreos, para contrarrestar la acusación de utilitarismo, desligan la amistad de la utilidad y sostienen que, con el trato prolongado, se termina por amar al amigo por sí mismo, aunque el origen las primeras relaciones, contactos y deseos arranque del placer³¹. ¿No nos encariñamos – dice Cicerón – con los

²⁸ *De fin.* V, 11, 30-31: Hoc autem cum in amicitiiis...in nobismet ipsis autem ne intelligi quidem ut propter aliam quampiam rem, verbi gratia propter voluptatem, nos amemus; propter nos enim illam, non propter eam nosmet ipsos diligimus.

²⁹ *Laelius*, XXI, 81: id pariter cum omni animante nascitur.

³⁰ *Laelius*, XXI, 81: quanto id magis in homine fit natura, qui et se ipse diligit et alterum anquirat, cuius animum ita cum suo misceat, ut efficiat paene unum ex duobus.

³¹ *De fin.*, I, XX, 69: Itaque primos congressus copulationesque et consuetudinum instituendarum voluntates fieri propter voluptatem, cum autem usus progrediens familiaritatem effecerit, tum amorem efflorescere tantum ut, *etiam si nulla sit utilitas ex amicitia*, tamen ipsi amici propter se ipsos amentur.

El libro I del *De finibus*, redactado en el 55 a. C, trata de la amistad en los párrafos 65-70. En el libro II, compuesto en el año 52 a. C., se hace una crítica a la doctrina utilitarista expuesta en el libro I: núms. 78, 80, 81, 82-85.

lugares, los templos, las ciudades, las palestras, los campos, los perros, los caballos, las diversiones del juego y de la caza, ¿cuánto más justo es que ocurra esto en el trato con los hombres³²?

Resulta muy interesante, a la par que curioso, que Cicerón insista en dejar bien claro que ésa no es la verdadera doctrina de Epicuro sobre la amistad; lo que en cierto modo choca contra lo que la tradición nos ha transmitido acerca de la escasa evolución doctrinal del Jardín en los puntos esenciales, tal como declara Eusebio de Cesarea: “Nunca se ha visto que los epicúreos se hayan opuesto en algo a Epicuro...A los epicúreos posteriores no se les ocurrió decir nada que los enfrentase entre sí ni respecto de Epicuro”³³.

La amistad viene aconsejada por la razón, según nos dice el epicúreo Torcuato, frente a la soledad y la tristeza, de las que es preciso alejarse, igual que hemos de apartarnos de las virtudes si no fomentan la alegría de vivir. De nada sirve la virtud si no aumenta nuestra potencia vital, esto es, si no torna nuestra vida más placentera. No hay nada reprochable en el placer que experimentamos con los amigos: “No hay alegría duradera sin amistad, ni ésta perdura si no amamos a los amigos como a nosotros mismos, por eso se produce ese grado de afecto en la amistad y ésta está unida al placer”³⁴. Ese amor a los ami-

³² Cicerón, en *De fin.* I, 20, 69, parece hacerse eco de una añeja discusión acerca de si el amor o cariño que sentimos respecto de los animales y las cosas inanimadas pueden denominarse amistad, siendo así que uno de los requisitos fundamentales de la *philia* es precisamente la reciprocidad en las afecciones y la consiguiente correspondencia e igualdad de derechos y deberes.

En efecto, Aristóteles, *E.N.* VIII, 2, 27-30, sostiene que, en rigor, no se puede hablar de amistad (*philia*), sino de *philesis*, cuando nos referimos al afecto que experimentamos hacia los seres inanimados (*epi men te ton ap-sychon philesei ou legetai philia*), pues hay correspondencia entre nuestros sentimientos y deseos y los de aquéllos: “quizás será ridículo desearle bien al vino; si acaso, uno desea que se conserve para tenerlo uno mismo”. Lo mismo sostiene en VIII, 12, 1161b: “no hay amistad ni justicia con los inanimados. Ni para con un caballo o un buey, ni con un esclavo en tanto que es esclavo”.

³³ Eusebio de Cesarea, *Preparación evangélica*, 14, 5.

³⁴ *De fin.*, I, XX, 67: Quod quia nullo modo sine amicitia firmam et perpetuam iucunditatem vitae tenere possumus neque vero ipsam amicitiam

gos como a nosotros mismos se da, según los epicúreos, especialmente entre los sabios, como por una especie de pacto.

Pero, en realidad, más que a los epicúreos, habría que considerar como los más puros sostenedores de la filosofía utilitarista y hedonista a algunos de los máximos exponentes de la escuela cirenaica. Con todo, la defensa del placer y de la utilidad no resultaba, para algunos de ellos, compatible con el altruismo que exigía la verdadera amistad. Por eso, Teodoro *el ateo* sostenía, contrariamente a Epicuro, que “los sabios se bastan a sí mismos y no tienen necesidad de amigos”³⁵.

Cicerón no parece prestar demasiada importancia a estos matices diferenciales entre ambas escuelas hedonistas. De modo que las tesis del pensamiento epicúreo sobre la amistad resultan incongruentes y contradictorias con los supuestos hedonistas de los que arranca el sistema. El pensamiento epicúreo incurre, según él, en tantas contradicciones, en lo que se refiere al tema de la amistad, que termina por invalidar los fundamentos mismos de su teoría moral, basada en el placer como principio de nuestra conducta ética. Cabría objetar, sin

tueri nisi aequo amicos et nosmet ipsos diligamus, idcirco et hoc ipsum efficitur in amicitia et amicitia cum voluptate connectitur.

³⁵ D. L. II, 98. Lo que realmente niega Teodoro es la posibilidad de la amistad, ya que para los ignorantes, eliminada la utilidad, se desvanece la amistad. Sin embargo, Anníceris afirmaba que se hacen amigos no sólo por utilidad, sino por un sentimiento de benevolencia, por el que estamos dispuestos a correr riesgos por ellos y a privarnos de placeres (Ib. II, 97). Aristóteles se plantea la siguiente cuestión: si el hombre virtuoso es feliz ¿qué necesidad tendrá de amigos? Así como Dios no carece de nada y no tiene amigos, el ser humano más autosuficiente no tendrá tampoco necesidad, o muy poca, de alguno. El que vive la mejor vida “tendrá el mínimo de amigos y ellos se verán constantemente reducidos a menor número y no estará ansioso de tener amigos, antes pensará con cierto desdén no sólo acerca de los amigos útiles, sino también de los que son deseables por su compañía. Pero también su caso parecerá demostrar que un amigo no lo es a causa de la utilidad o por el provecho, sino que el único amigo real es el que es amado por el aspecto de su virtud” (*Ética a Eudemo*, VII, 12, 1244 b). De ahí concluye que quien tiene muchos amigos no tiene ninguno. No es posible tener muchos porque sería imposible someterlos a la prueba del tiempo. Así mismo no es posible compartir la vida con muchos ni es deseable que el que siente afecto por otro le abrume con sus dificultades y penas, aunque el que es objeto del afecto desee compartirlas.

embargo, que en el pensamiento epicúreo no se puede vivir placenteramente sin el cultivo de las virtudes. Una vida de acuerdo con la virtud no se contrapone, según la verdadera doctrina de Epicuro (que condena la transgresión de los límites de la naturaleza en los placeres), a una vida placentera³⁶, aunque, de hecho, para muchos, bajo el nombre de Epicuro y sin el menor fundamento, se oculta fraudulentamente, como dirá Séneca, “una autorización y un velo para sus sensualidades”³⁷.

³⁶ Aristóteles, en la E.N. I, 8, 1099 a, sostiene las actividades conforme a la virtud son placenteras por sí mismas y no necesitan del placer como de un envoltorio, sino que lo tienen en sí mismas.

³⁷ L. A. Séneca, *De vita beata*, XIII, advierte, en contra del sentir de sus propios correligionarios, del peligro que se corre de malinterpretar la filosofía de Epicuro a partir de su afirmación de la inseparabilidad del placer y la virtud, pues eso da pie a muchos para asignar a sus vicios el nombre de sabiduría y hacer ostentación de aquello que debieran ocultar. Sin embargo, Séneca, y en cierto modo también Cicerón con anterioridad, reconocen que los que así proceden no siguen la enseñanza de Epicuro: “No impelidos por Epicuro se entregan al goce licencioso; al contrario, entregados al vicio esconden su lujuria en el regazo de la filosofía y concurren a la cátedra donde escuchan el panegírico del placer. Ni siquiera aquilatan cuán sobria y austera sea- yo así, en buena fe, lo siento al menos- aquella voluptuosidad preconizada por Epicuro, sino que volando acuden exclusivamente al nombre buscando para sus sensualidades una autorización y un velo”. Y más adelante insiste una vez más en que “Epicuro daba preceptos rectos y honestos, y si se examinan más de cerca, austeros, pues aquel placer suyo se reduce a algo muy pequeño y adelgazado y la ley que él señala al deleite es la misma que nosotros asignamos a la virtud, a saber: su obediencia a la Naturaleza...No diré yo, pues, como la mayoría de los nuestros, que la secta de Epicuro sea maestra de vicios, sino aquello otro: que tiene mala reputación, que es difamada sin merecerlo. Esto ¿quién lo puede saber sino el que ha sido admitido dentro?” Séneca, en consecuencia, no es partidario del ensamblaje del placer y la virtud establecido por el hedonismo radical: “No veo cómo cosas tan opuestas pueden ayuntarse en un mismo maridaje”, (ib. VI), pero al mismo tiempo reconoce que Epicuro no ha sostenido lo que los estoicos le atribuyen: la prédica de una vida dedicada al placer, ya que de ser así ello supondría la pérdida de la libertad, pieza fundamental del epicureísmo: “así él va a la zaga del placer, lo pospone todo y lo que primero descuida es la libertad, sacrificio que hace al vientre, y no compra placeres para sí, sino que se vende él a los placeres (ib. XIV)”.

El Arpinate, tanto en el *De finibus* como en el *Laelius*, sostiene que amar a alguien supone amarlo por sí mismo, sin que se espere de él recompensa, placer o beneficio. Se ha de amar, en consecuencia, a las personas por sí mismas, no por sus cosas, si queremos ser verdaderos amigos³⁸. De ahí se deriva la conclusión de que si es la utilidad lo que constituye la amistad, ésta durará lo que dure aquella³⁹. En suma, según Cicerón, en el hedonismo epicúreo no hay lugar, de acuerdo con sus supuestos, para la amistad ni para el altruismo. Si el amigo nos es oneroso, siguiendo el principio del placer como norma única, desearemos su muerte y en modo alguno entregaremos nuestra vida para que él salve la suya⁴⁰. Lo que está aquí en discusión, según Cicerón, es el rigor o la debilidad de los supuestos teóricos del pensamiento de Epicuro, no su defensa de la amistad, que nadie pone en duda.

Si todas las virtudes, incluida la de la amistad, se buscan por el placer que producen, y si es cierto que no se puede vivir dichosamente

³⁸ *De fin.*, XXVI, 85: Me igitur ames oportet, non mea, si veri amici futuri sumus.

³⁹ *De fin.*, 78: quid autem est amare, e quo nomen ductum amicitiae est... Manebit ergo amicitia tam diu quam diu sequeretur utilitas, et, si utilitas constituet amicitiam, tollet eadem.

⁴⁰ Séneca (*Epistola*, 9, 8, 10) se distancia de Epicuro respecto del fin de la amistad, que no es, “como decía Epicuro... tener *quien te asista en la enfermedad, quien te socorra en la prisión o en la escasez*, sino tener a quien asistir en la enfermedad, a quien procurar la libertad cuando se vea rodeado de enemigos... ¿Por qué hacer amigos? A fin de tener por quien morir, de tener a alguien a quien seguir en el exilio, a quien salvar la vida a expensas de la nuestra”. Séneca cree que “sólo la pobreza te conservará los amigos verdaderos y seguros”. Y añade: “Alejará a aquellos que acudían a ti por otra cosa que por ti mismo”. Coincide con Epicuro en que los bienes de los amigos no deben ser comunes, porque si lo fueran no podrán dar nada al amigo (*De Beneficiis*, VII, 4, 1). Otro punto de coincidencia con Epicuro consiste en señalar la presencia gratificante en el recuerdo del amigo ya muerto. Para su maestro Atalo “la memoria de nuestros amigos difuntos es grata como ciertos frutos agrídulces... pensar en los amigos que están bien es miel sobre hojuelas, pero el recuerdo de los que se fueron procura una satisfacción un poco acerba”. Para él, “el recuerdo de los amigos difuntos me resulta dulce y suave, ya que los tuve como quien debe perderlos, y luego los perdí como quien aún los tiene” (*Epist.* 63,7)

te sin vivir rectamente ni al revés, entonces, según Cicerón, Epicuro no puede dar razón de por qué el amigo ofrecerá su vida a cambio de la de aquel a quien ama ⁴¹, o por qué luchará por su felicidad como por la suya propia. Si buscamos la amistad por el placer y la seguri-

⁴¹ El altruismo en este caso enmendaría la plana a los que afirman que para Epicuro la utilidad era la única meta de amistad. Los textos son muy numerosos: D.L. X, 120, fr. 590 Us, S.V. 56, 57. El mismo Cicerón manifiesta una cierta ambigüedad, como le reprocha Aulo Gelio (*N. A.* I, 3, 14), a la hora de esclarecer si por un amigo se puede violar la ley. En *Laelius. De amicitia*, XVII, 61, parece admitir que en el caso de que por amistad sea preciso apartarse un poco de la justicia, se haga sin incurrir en el deshonor: *declinandum de via sit., modo ne suma turpitudine sequatur.* En *Laelius De amicitia*, XII, 40, sin embargo, dice que el amigo no debe pedir nada que no sea moral, porque es vergonzoso justificar que se ha puesto en riesgo al Estado por favorecer a un amigo: *Turpis enim excusatio...tum si quis contra rem publicam se amici causa fecisse fateatur.*

No obstante, Cicerón cree que la amistad verdadera implica coincidencia en las opiniones políticas, pasando a un segundo plano lo personal, en tanto que esto pueda suponer cierto peligro para el Estado. En la correspondencia con Macio (*Ad familiares*, XI, 27 y 28), a raíz de la guerra civil y del asesinato de César, Cicerón no comparte la tesis de su amigo, para quien la amistad personal debe estar por encima de la libertad de la patria. En el *Laelius*, a pesar de que lo personal y lo político aún están muy estrechamente unidos, intenta deslindar ambos planos y aconseja que la amistad no se torne, a causa de la ambición excesiva de honores y riquezas, como realmente sucede, en fuente de enemistad (*inimicitias maximas saepe inter amicissimos existisse: Laelius*, 34). La amistad desaparece si no perdura la virtud (*difficile est amicitiam manere, si a virtute defeceris* (ib, 37). La fidelidad, la palabra dada y el interés del Estado son las reglas inviolables de la amistad (*...ab amico quidpiam contendisse, quod contra fidem, contra ius iurandum, contra rem publicam esset* (ib. 39).

En la correspondencia con su amigo Atico, por el contrario, es el ámbito de la intimidad y privacidad el que determina la verdadera y definitiva opinión de Cicerón sobre la amistad. Lo que le une a su amigo epicúreo, aparte de los negocios y los favores políticos, nada tiene que ver con las amistades que resplandecen en el foro, impregnadas de ambición, deslealtad y carentes de regocijo. Esos clientes que le acompañan al foro no pueden considerarse amigos, con ninguno de ellos se puede bromear libremente y hablar con confianza, pero respecto de Atico dice: “en ti sí confío” (*Ad Atticum*, I, 18, 1).

dad que nos produce, es decir por su utilidad, cuando nos resulte onerosa y no placentera, ¿por qué hemos de seguir manteniéndola? Si las leyes dejan de sernos útiles, con independencia que sean o no sean justas, ¿qué razón hay para seguir respetándolas aun en el caso de poder violarlas impunemente? Los epicúreos, según Cicerón, deberían violar la ley⁴² en el supuesto de que lo considerasen útil y tuviesen razonable seguridad de no ser descubiertos. Se podría objetar a Cicerón, en primer lugar, que el sabio epicúreo siempre respetaría la ley porque sostiene que sólo ella le puede garantizar no ser víctima quienes la transgredan. En segundo lugar, aunque tuviera la seguridad de cometer injusticia de modo impune, el sabio epicúreo podría decidir no cometerla si está convencido de que de ese modo su tranquilidad de ánimo no corre peligro.

La amistad rebasa, como ha señalado Aristóteles, el ámbito exclusivo de la ética y se introduce en el de la política, pues si entre los ciudadanos hay amistad, así como entre los pueblos, hasta las mismas leyes resultarían menos necesarias, pero, una vez establecidas, serían

⁴² Quizás sea conveniente, a fin de contrarrestar el rigorismo de la interpretación ciceroniana, tener en cuenta la opinión de un gran estudioso del pensamiento griego en general y del período helenístico en particular. M. Pohlenz, en efecto, en la introducción a su monumental obra sobre los estoicos: *Die Stoa*, sostiene que “Epicuro no pensó ni por lo más remoto en extraer de la exaltación del egoísmo natural consecuencias antisociales. Era un hombre de orden y sentía la necesidad del Estado para garantizar una vida tranquila. Admitió incluso que con la convivencia se desarrollaron sentimientos sociales”. Aunque, a diferencia de los estoicos, no acepta la sociabilidad natural del hombre ni el derecho natural, el sabio rehusará cometer injusticia, porque cualquier violación de la ley comporta el temor al castigo y la consiguiente turbación de la paz del alma, que está por encima de cualquier ventaja o utilidad material. Su hedonismo le lleva a sostener una tal superioridad espiritual, que el sabio se siente feliz, llegado el caso, a base de pan y agua. Por tanto, estamos ante una filosofía que procura a muchos la paz del alma y en modo alguno aconseja comportamientos antisociales. Los recintos donde se recluían los epicúreos eran una especie de *poleis* donde por medio del sentimiento de la amistad se suplía el amor patrio y con el culto al fundador se rememoraban los contenidos de la religión. Ello no era óbice para que, por razones de tranquilidad y paz interna y externa, desaconsejase la participación en las tareas políticas y recomendase, si era posible, vivir oculto.

más fielmente respetadas⁴³. Al mismo tiempo, cuanto mayor sea el grado de amistad entre los miembros de una comunidad, mayor seguridad y felicidad habrá para cada uno de los individuos de la misma. La cuestión estriba en que el placer o la utilidad del individuo no están necesariamente en contradicción con los intereses y los placeres de las personas que nos rodean. Incluso podemos experimentar mayor satisfacción cuando vemos felices a las personas de nuestro entorno. La búsqueda de la felicidad propia no tiene por qué ser necesariamente a expensas de la del otro, sino más bien al contrario, en la medida en que hacemos felices a los demás lo seremos nosotros mismos.

La defensa del egoísmo suele resultar molesta a quienes tienen de él una concepción concorde con lo que la mayoría piensa. En este sentido, el mismo Aristóteles señala que el egoísmo puede ser considerado como algo reprochable⁴⁴, pero hallamos en él una defensa del egoísmo en el sentido de que todos los sentimientos de amistad se extienden desde uno mismo hasta los demás; por eso dice: “cada uno es para sí el mejor amigo” o “hay que amarse, antes que nada a uno mismo”⁴⁵. Es preciso, sin embargo, distinguir entre el egoísmo censurable, que se basa sólo en el dinero, la honra y el placer y el verdadero egoísmo del que quiere para sí lo más posible de lo honesto, lo justo, lo bueno. Este egoísmo del hombre bueno no es contrario al bienestar de los otros: “De manera que el hombre bueno debe ser egoísta porque, como realiza buenas acciones, se beneficiará personalmente y beneficiará a los demás”⁴⁶. Aún más, el hombre bueno luchará tanto por sus amigos como por su patria y realizará todo tipo

⁴³ Cfr. *EN*, VIII, 1, 1155a.

⁴⁴ Aristóteles, *EN*, IX, 8, 1168: “De acuerdo con los criterios del vulgo se define como *egoístas* a quienes “se asignan a sí mismos una mayor cantidad en dinero, honra y placeres corporales: éstas son las cosas que la mayoría desea y por ellas se afanan como si fueran las mejores- por lo que son objeto de disputa- Por supuesto, los que ambicionan tales cosas se entregan a sus apetitos y, en general, a las pasiones y a la parte irracional del alma. De este jaez es la mayoría; consecuentemente, esa calificación se ha originado a partir del uso común, que es malo”.

⁴⁵ Aristóteles, *EN*, IX, 8, 1168 b,10: *malista gar philos hauto; kai phileteon de malista heauton*.

⁴⁶ *EN*, IX, 8, 1168b, 1169^a.

de sacrificios en dinero, honores, etc. si cree poder favorecerlos. Por defender al amigo llegará hasta el sacrificio de su propia vida. Los que entregan su vida por otro eligen para sí un bien verdaderamente grande⁴⁷.

Desde esta perspectiva, se ha de entender el *utilitarismo epicúreo* y, a partir de él, otras modalidades del utilitarismo, como el de Bentham: el mayor bien para el mayor número de individuos. La doctrina hedonista de los epicúreos, por esta razón, difícilmente puede ser considerada defensora de los intereses del individuo frente a los del grupo. Después de la caída de la *polis* griega y con ella de los valores en los que se fundaba el orgullo y la razón de ser de un griego, una asociación de amigos apartados de la *polis*, sin compromiso político activo, resultaba en parte algo comprensible, pero al mismo tiempo suponía caer en una especie de desaliento que tornaba aún más dura la vida bajo el yugo y la vigilancia de potencias consideradas desde antaño inferiores. Por eso la escuela rival de los estoicos, que consideraba el honor más elevado servir al Estado, reprochaba a Epicuro su falta de solidaridad y lo consideraba en cierto modo como un parásito que se aprovechaba de los desvelos y sacrificios que los demás debían soportar por la defensa de la patria. Sin embargo, esta *apragmosyne politike* de los epicúreos no era incompatible, sino más bien lo contrario, con el sueño utópico de una *polis* universal guiada por la amistad. Podría afirmarse que por encima de la legalidad convencional de cada país Epicuro aspiraba a una cosmópolis regida por la amistad, que de este modo venía a ser, como ya indicó Aristóteles, una especie de vínculo hiperpolítico situado por encima de la justicia, que en cierto modo resultaba casi innecesaria. Sin embargo, una vez establecida la ley, nada era más favorable a su cumplimiento que la vinculación amistosa de los ciudadanos⁴⁸.

⁴⁷ Aristóteles, *EN*, IX, 1169^a. “Esto es quizá, lo que les sucede a quienes entregan su vida por otro: eligen para sí mismos un bien verdaderamente grande”.

⁴⁸ Aristóteles, en la *E. N.* VIII, 1, 1155 a: “Parece que la amistad mantiene unidos a los Estados y que los legisladores se afanan más por ésta que por la justicia; en efecto parece que la concordia (*homonoia*) tiene una cierta semejanza con la amistad y que aquéllos aspiran más a ésta y tratan de expulsar la disensión por ser el peor enemigo. Además, cuando los hombres son amigos no necesitan de la justicia, mientras que, aun siendo justos, nece-

Definir la amistad es una tarea compleja, como reconoce Aristóteles en la *Ética a Eudemo*⁴⁹, que exige que distingamos entre un sentido primario de la amistad y otras modalidades basadas en el interés o la utilidad⁵⁰. En este sentido primario de la amistad buscamos al amigo porque es bueno y nos produce deleite. Aquí la utilidad no juega ningún papel, pero el placer es indispensable⁵¹. Por eso la amistad no es posible entre los malos porque “ninguno de ellos ama más a las personas que a las cosas”. En ellos no podemos depositar nuestra confianza y, por consiguiente, no aguantarán la prueba del tiempo, verdadero banco de pruebas de la amistad, junto con las desgracias. En éstas sabemos quiénes no son nuestros amigos, pues “todos quieren ser amigos del que prospera”. Pero aún cabe pensar que se asocien con nosotros, caídos en desgracia, con la esperanza de poder conseguir nuestra amistad cuando de nuevo llegemos a la prosperidad⁵².

La amistad, como dice Aristóteles, es una virtud o algo a ella tan indisolublemente unido, que la vida no sería deseable aunque tuviésemos todos los bienes, si carecemos de amigos⁵³. Epicuro, fiel a esta idea, consideró también la amistad como algo que sobrepasa los límites del marco de las nacionalidades y tiende hacia una comunidad universal. Estamos asistiendo al nacimiento una nueva manera de mirar las relaciones entre los hombres. Quizá el exceso de orgullo nacionalista y la consiguiente falta de realismo hizo posible y necesari-

sitan de la amistad; es más, parece que el carácter más amistoso es propio de los hombres justos”. El tipo de amistad que vincula a los Estados se basa en la utilidad, “pues es patente que las alianzas entre los Estados se deben a la conveniencia” (ib. VIII, 5, 1117 a). Más aún “con la amistad se acrecientan naturalmente las relaciones de justicia” (ib. VIII, IX, 1160).

⁴⁹ VII, 1236 b: “es imposible reducir todas las formas de amistad a una sola definición”.

⁵⁰ ib. VII, 2, 1238 a: “Así pues, la forma primaria de amistad, la que es causa del nombre que se da a las otras, es la amistad basada en la virtud y debida al placer que da la virtud”.

⁵¹ ib. VII, 1237 b: “Si una persona huele muy mal la gente la evita: ella debe contentarse con nuestra buena voluntad, pero no debe esperar nuestra compañía y amistad”.

⁵² ib. VII, 1, 1235 b.

⁵³ Aristóteles, *E.N.VIII*, 1155 a.

ria, tras la conquista de Alejandro y la formación del más grande imperio de todos los tiempos, una nueva consideración del hombre como *ciudadano del mundo*. Alejandro enseñó a los griegos una gran lección: los hasta entonces considerados bárbaros, los que no hablaban griego, no eran ni mucho menos inferiores a los que se creían los dueños del mundo. Esa nueva fuerza ecuménica fue transmitida, pero bajo un acento y un tono diferentes, por los representantes de la Stoa, que, como es sabido, eran de origen semita y estaban muy alejados de lo que era el verdadero sentir de un griego. Epicuro representa la última voz de la filosofía griega, una voz que las nuevas corrientes filosóficas venidas de Oriente no reconocen ni son capaces de entender. Lo más próximo, en ciertos aspectos, al epicureísmo es el pensamiento de los cínicos, que también proscribían la actividad política.

En este sentido, el epicureísmo pretendía convertirse en un elemento verdaderamente aglutinante del género humano, a pesar de la recomendación de vivir oculto (*lathe biosas*) y de no participar, a no ser excepcionalmente, en la *polis*: “La amistad recorre la tierra entera anunciándonos a todos que nos despertemos para la felicidad”⁵⁴. La amistad es, a los ojos del epicúreo, incluso más perfecta que la sabiduría: “Un espíritu noble se entrega las más de las veces a la sabiduría y a la amistad: un bien mortal la una, la otra inmortal”⁵⁵. Este carácter instrumental de la sabiduría respecto de la amistad, que Séneca⁵⁶ rechazará en su crítica a Epicuro, aparece recogido en la siguiente Máxima: “De cuantas cosas adquiera la sabiduría para la felicidad de toda la vida, la mayor de ellas es la posesión de la amistad”⁵⁷. De todas maneras, lo que la amistad nos ofrece es más que nada una *seguridad psicológica*: “No tenemos tanto necesidad de la ayuda de los amigos, cuanto de la seguridad de su ayuda”⁵⁸. De ahí que, frente a los imponderables de la vida, el sabio epicúreo, que se conforma con poco y hace consistir su sabiduría en la moderación de los deseos, lo

⁵⁴ *Sentencia Vaticana*, LII.

⁵⁵ *Sentencia Vaticana*, LXXVIII.

⁵⁶ Séneca, *Epist.* 9, 3: “El sabio se basta a sí mismo, pero con todo, desea tener un amigo, un vecino, un camarada”...Si el sabio se basta a sí mismo, “no es que quiera carecer de amigo, sino que le es posible estar sin él” (ib. 5).

⁵⁷ *Sentencias Capitales*, XXVII.

⁵⁸ *Sentencias Vaticanas*, XXXIV.

que busca en el amigo es obtener esa seguridad y alegría indispensables para vivir bien. Pero la amistad no consiste en una mercantilización del beneficio: “El amigo no es el que busca siempre lo útil, ni siquiera quien nunca lo vincula a la amistad”⁵⁹.

Toda la crítica dirigida contra el utilitarismo epicúreo, tal como es descrito por Cicerón en *De finibus*, parte, en mi opinión, de una visión demasiado estricta de lo que sea el placer o lo útil. El sabio epicúreo, muy alejado los *proegmena y adiphora* de los estoicos, no excluye de su *philautia* el placer del otro. Con la amistad y el afecto del otro hacemos más fácilmente soportable el sufrimiento físico o moral. El desinterés llega hasta el punto de que en las comunidades epicúreas es la *relación epistolar* el modo habitual de comunicación y ayuda. Esa ausencia de utilidad se constata incluso en el hecho de que, según Epicuro, el recuerdo⁶⁰ de los placeres pasados y de las conversaciones con los amigos que se han ido, constituyen una fuente de placer y de algún modo, como también dirá Plutarco, una especie de pervivencia a través de la memoria de la persona amada, a pesar del rechazo de la inmortalidad del alma⁶¹. El mismo Cicerón

⁵⁹ *Sentencia Vaticana*, XXXIX.

⁶⁰ Aristóteles, *EN*, IX, 7, 1168^a, señala que el recuerdo de las cosas buenas es placentero, mientras que el de las útiles no lo es o lo es en menor medida. El amar y el sentimiento de amistad acompaña a los que se destacan en el obrar...Por eso aman más el dinero quienes lo han ganado con su esfuerzo que quienes lo han heredado.

⁶¹ *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 28, 1105D. Respecto de la inmortalidad, en *Laelius*, II, 11, Cicerón sostiene que Escipión no quería desear la inmortalidad (Nisi enim, quod ille minime putabat, immortalitatem optare uellet...). Sin embargo, en III, 12 sostiene que parece haber ascendido a los dioses del cielo más bien que haber descendido a los de los infiernos (superos videatur deos potius quam ad inferos peruenisse). En IV, 13, rechaza la doctrina de los que niegan la inmortalidad del alma y afirman que muere con el cuerpo, a la vez que se declara partidario de la doctrina extendida por la Magna Grecia y del oráculo de Apolo, para el que el alma humana es divina. Añade, además, que cuando abandona el cuerpo se abre ante ella la ruta que le lleva al cielo. Según Escévola pocos días antes de su muerte habló sobre la organización de Estado en tres jornadas, finalizando su intervención con una exposición acerca de la inmortalidad del alma, de acuerdo con una visión tenida en sueños (cuius disputationis fuit extremum fere de immortalitate animorum, quae se in quiete per uisum ex Africano

expresa el placer que Lelio experimenta al recordar a su amigo Escipión con quien tuvo la dicha de vivir, participando en la política y en los asuntos personales, durante la guerra y la paz, concordes en lo que determina la esencia de la amistad: preferencias, gustos, principios⁶².

Todo ello nos permite sostener que la crítica al hedonismo y al utilitarismo de Epicuro, tal como aparece en Cicerón, quizá sería más procedente si fuese dirigida contra algunas de las tesis de los seguidores de la escuela cirenaica que contra lo que nos dicen los textos epicúreos.

Nadie duda- añade Cicerón- de que Epicuro cultivó la amistad ni de que quizás estaría dispuesto a dar la vida por el amigo. Aquellos *nuevos* seguidores de Epicuro que admiten que en principio se busca al amigo por la utilidad, pero que luego, a causa del trato, prevalece la amistad, perdida ya la esperanza de placer, en definitiva no deshacen el nudo de la contradicción⁶³. Lo que es indudable, según el Arpinate, es que de acuerdo con Epicuro “no puede la amistad separarse del placer, y que debe ser cultivada porque sin ella no es posible vivir con seguridad y sin temor, y, en consecuencia, tampoco agradablemente”⁶⁴.

audisse dicebat). En consecuencia no ha lugar entristecerse por su muerte, más bien deberíamos sentir envidia. Este texto revela que Cicerón no sigue el *Peri kathekontos* de Panecio, que explícitamente negaba la inmortalidad del alma. Algunos estoicos afirmaban que pervivía por algún tiempo sin el cuerpo, pero que al menos con la *ekpirosis* o *conflagratio* se destruiría definitivamente.

⁶² *Laelius*, IV, 15: Sed tamen recordatione nostrae amicitiae sic fruor, ut beate uixisse videar, quia cum Scipione uixerim, quocum mihi coniuncta cura de publica re et de privata fuit; quocumque et domus fuit et militia communis et, id in quo est omnis vis amicitiae, uoluntatum, studiorum, sententiarum summa consensio....

⁶³ *De fin.* XXVI, 82:... horum recentiorum, nunquam dictum ab ipso illo., quod sciam, primo utilitatis causa amicum expeti, cum autem usus accessisset, tum ipsum amari per se, etiam omisa spe voluptatis.

⁶⁴ *ib.* XXVI, 82: E quibus unum mihi videbar ab ipso Epicuro dictum cognoscere, amicitiam a voluptate non posse divelli ob eamque rem coolendam esse quod, cum sine ea tuto et sine metu vivi non posset

II.- *LAELIUS DE AMICITIA*

El tema de la amistad, así como el de la vejez - al que Cicerón dedicó otra exposición monográfica (*Cato Maior*) - constituye uno de los objetivos filosóficos de mayor interés en la obra filosófica ciceroniana. En efecto, entre septiembre y octubre del 44, compuso *Laelius, de amicitia*, opúsculo en el que a lo largo de 27 capítulos y 104 apartados, se van desgranando los diferentes argumentos que sobre el tema de la amistad Caius Laelius, en presencia de sus yernos (Quintus Mucius Scévola, el augur, y Caius Fannius), había expuesto⁶⁵, no como especialista sino a modo de exhortación, en recuerdo de la amistad que había mantenido con P. Escipión. El texto de Cicerón, dedicado a Cornelio Nepote, se basa en el relato de Scévola, quien narra la conversación sobre la amistad que su suegro Cayo Lelio mantuvo ante sus yernos algunos días después de la muerte de Publio Escipión el Africano⁶⁶. Cicerón manifiesta haber grabado fielmente en su memoria las expresiones de la exposición de Escévola, el augur, y confiesa hacer de las mismas un uso libre a fin de dar satisfacción a su amigo Atico, que siempre le había incitado a que escribiese un tratado sobre la amistad.⁶⁷

La virtud de la amistad es, a los ojos de Lelio, una eclosión de la virtud que asegura la armonía, la estabilidad y la constancia. El mismo flogonazo enciende la llamarada del amor y de la amistad, pues de amar se derivan ambos nombres; amar no es otra cosa que querer a quien has elegido sin necesidad alguna, sin que medie ninguna utilidad, aunque ésta surja a partir de la amistad, incluso si no se la busca en absoluto⁶⁸.

⁶⁵ *Laelius*, 3.-Itaque tum Scaevola, cum in eam ipsam mentionem incidisset, exposuit nobis sermonem Laeli de amicitia, habitum ab illo secum et cum altero genero, C. Fannio, Marci filio, paucis diebus post mortem Africani. La muerte del Africano se produjo en el 129 a. C.

⁶⁶ 129 a. C.

⁶⁷ *Laelius*, 4: Cum enim saepe mecum ageres, ut de amicitia scriberem aliquid, digna mihi res cum omnium cognitione tum nostra familiaritate visa est

⁶⁸ *Laelius*, XXVII, 100: ex quo exardescit siue amor siue amicitia. Vtrumque enim ductum est ab amando; amare autem nihil est aliud nisi eum

La vinculación entre la utilidad y la amistad estaba ya claramente presente en la *Ética a Nicómaco* y en la *Ética a Eudemo*. Sea cual fuere la fuente en que se inspiró Cicerón en el tema de la amistad⁶⁹ al redactar el *De amicitia*, sostiene que el utilitarismo es enemigo irreconciliable de la amistad buscada por sí misma. Es un hecho evidente que Cicerón se propone refutar aquellas doctrinas que reducen la amistad a la utilidad, es decir, que sostienen que no se debe buscar la amistad más que a causa del placer que nos reporta. En el caso de que se buscara por la utilidad, la amistad duraría el mismo tiempo que ésta; pero entonces se plantea la cuestión de qué hacer en las situaciones que exigen cuidados excesivos, dolor, etc. ¿Daríamos la vida por el amigo si el tirano lo exigiese, como Damón y Pincias, u Orestes y Píldes? Cicerón estima que los epicúreos han cultivado la amistad y han sido amigos fieles, constantes y serios, “pero eso lo que prueba es que es mayor la fuerza de la virtud y menor la del placer. En efecto, algunos viven de tal modo que su vida desmiente sus palabras”⁷⁰.

Otro de los goznes sobre los que gira la discusión sobre la utilidad es el de la relación existente entre las virtudes y, sobre todo, entre justicia, amistad y sabiduría. Si tenemos en cuenta las *Ratae Sententiae*, XXXIII, XXXIV, XXXV, se ha de concluir que justo e injusto son siempre conceptos relativos, no cosas por naturaleza, es decir por sí mismas. Las leyes, incluso las establecidas para defender el bien de la mayoría y garantizar la paz y tranquilidad del espíritu, son algo convencional y no se puede afirmar, a partir de los textos de Epicuro, que el sabio violará una ley positiva si pudiera hacerlo sin ser descubierto. O lo que es lo mismo, no está demostrado que si le es ventajoso cometer injusticia, sin correr riesgo alguno, la vaya a hacer. Y pueden ser múltiples las razones para que no viole la ley o no cometa injusticia. En primer lugar, porque violar la ley puede suponer una incitación a que los demás hagan lo mismo, pues algunos la respetan sólo por el temor al castigo; pero en ese caso la segu-

diligere, quem ames, nulla indigentia, nulla utilitate quaesita, quae tamen ipsa explorescit ex amicitia, etiamsi tu eam minus secutus sis.

⁶⁹ En *De fin.*, I, 16 afirma que le son bastante conocidas todas las doctrinas de Epicuro y que, junto con Atico, escuchó a Fedro y Zenón.

⁷⁰ *De fin.*, II, 81.

ridad está en peligro y el sabio puede que prefiera respetar la ley en condiciones generales, aunque en una situación concreta, por un amigo, decida poner en riesgo su vida y quebrantar la ley⁷¹.

⁷¹ Remito al lector a Gerhard Seel, “Fara il saggio qualcosa che le leggi vietano?”, 341-360, *EPICUREISMO GRECO E ROMANO*, Napoli, 19-26. 1993. En la pág. 360 sostiene que de la lectura de la R:S XXXIV no se puede deducir que el sabio sólo se abstendrá de violar la ley por miedo, puede que haya otras razones. No se puede pues demostrar a partir de la RS XXXIV que el sabio infringirá una ley justa si está seguro de no ser descubierto. Pero, tampoco se puede deducir a partir de la R.S. V, que no lo hará jamás. Según el autor, lo que el sabio haga irá en función de los cálculos del momento, pues su conducta no depende de una regla moral general (p. 359). Si es cierto que Epicuro afirma que por un amigo íntimo se ha de dar la vida, parece posible que el sabio puede violar una ley justa.

Epicuro, a diferencia de los estoicos, no admite una ley eterna previa a los códigos escritos y a los estados, inmodificable e inabrogable y no sometida a cambios temporales. Una cosa es la legalidad y otra la moralidad. Esa ley eterna es, para los estoicos, la misma razón divina ínsita en la naturaleza. Para Epicuro, como más tarde para Carnéades, según nos dice Lactancio (*Inst.* 5, 16, 2-4) a partir del texto ciceroniano *De re publica libri sex*, III, 12-31, no existe ningún derecho natural y el derecho positivo se fundamenta en la convención humana de acuerdo con la utilidad y es mudable en el tiempo. Las incongruencias de la doctrina estoica sobre la justicia natural son expuestas por el académico Carnéades como auténticos ejemplos de situaciones límite que revelan, de facto, que la mayoría se guía por la utilidad, tanto a nivel individual como cuando se trata del Estado. Lo que demuestra que la justicia, más allá de las normas positivas, no es nada. O no existe justicia alguna, o si afirmamos que existe, es la más grande necedad, porque ocupándose de las ventajas del otro se dañaría a sí misma: iura sibi homines pro utilitate sanxisse, scilicet varia pro moribus, et apud eosdem pro temporibus saepe mutata, ius autem naturale esse nullum; omnes et homines et animantes ad utilitates suas natura ducente ferri; proinde aut nullam esse iustitiam, aut si sit aliqua, summam esse stultitiam, quoniam sibi noceret alienis commodis consulens. Los ejemplos de la tabla del naufrago y del caballo, transmitidos por Lactancio (*Inst.* 5, 16, 5-13), revelan la pugna entre la sabiduría y la bondad, así como la irreconciliabilidad entre la justicia civil y la natural (*De re publica*, III, 20). ¿Qué hará un hombre bueno en un naufrago en medio del mar, sin testigos, si ve a otro más débil que él sobre una tabla? Si es listo (sabio) se la arrebatará al otro para salvarse, pues

Con independencia de que las relaciones no puedan ser concebidas como entidades *per se*, nada asegura que el sabio epicúreo obrará injustamente en el caso de no ser observado. En el libro III del *De finibus*, insiste Cicerón en que si se tiene en cuenta sólo la utilidad, cuando las leyes no nos resulten, igual que los amigos, ventajosas, las infringiremos. De ahí que afirme que “ni la justicia ni la amistad podrán en manera alguna existir, si no se buscan por sí mismas”⁷². El sabio epicúreo, a diferencia del sofista, no hará mal a nadie ni aun en el supuesto de que pudiera hacerlo sin recibirlo. No obraría de modo diferente si estuviese en posesión del anillo de Giges. El sabio epicúreo, de acuerdo con la *R.S. V*, desea una vida feliz, es decir de acuerdo con la sabiduría, la belleza y la justicia, pero al mismo tiempo es consciente de que ésta consiste en un pacto que tiene acotaciones de espacio y tiempo. Si las condiciones cambian los pactos y acuerdos también lo harán. No existen normas político-jurídicas por naturaleza, es decir no hay leyes naturales ni justicia natural, ni tampoco sociabilidad natural.

Cicerón reprocha a Torcuato el aire de triunfo con el que afirma que Epicuro ensalza la moral y la justicia⁷³. Cuando decía que no se podía vivir agradablemente si no se vivía conforme a los principios de la moral, de la sabiduría, de la justicia, usaba términos en los que no creía. En realidad lo que importa en nuestras acciones son las cosas mismas, no los testigos. Todo el temor y el remordimiento invocado por los epicúreos para no violar la ley le parecen a Cicerón impropios de un hombre bueno. Detrás de esa timidez y de esos remordimientos suele esconderse –dice– un hombre calculador, agudo, astuto, taimado, diestro en elegir los medios para engañar ocultamente, sin testigos. El ejemplo de Sextilio, que se enriquece de modo deshonesto, es introducido para ilustrar la conducta de quienes no siguen la moralidad y la rectitud, sino cualquier utilidad y ventaja. Esa era, según Cicerón, la consecuencia implícita en los principios de la moral de Epicuro: lo que cuenta es la riqueza, sobre todo si no hay que

en otro caso perecerá. Si prefiere morir en lugar de deshacerse del otro, será justo pero tonto al anteponer la vida del otro a la suya propia.

⁷² *De fin.*, III, XXI, 70: Etenim nec iustitia nec amicitia esse omnino possunt nisi ipsae per se expetuntur.

⁷³ *De fin.*, II, XVI, 51: ...laudari honestatem et iustitiam ab Epicuro.

correr el riesgo de violar la ley para adquirirla. Hay dos bandos enfrentados: el de los que corren riesgos por seguir lo recto y el de los que los afrontan buscando el placer⁷⁴. Aunque Epicuro y Torcuato fueran de los que no obrasen mal en ausencia de testigos, ¿ello por sí sólo no indicaría que lo natural es seguir el deber, no el placer y que es mejor una naturaleza recta que una doctrina depravada⁷⁵? El sabio epicúreo, en su acción, regulada por la razón, y sin que nadie le observe, obrará probablemente igual tanto en privado como en público, aunque pueda enfrentarse al poder del tirano y a la ley si de salvar al amigo se trata.

Ahora bien, es muy probable que al considerar al fundador del Jardín y a sus seguidores como sostenedores de una posición utilitarista exacerbada, Cicerón sea injusto con la verdadera doctrina epicúrea sobre la amistad. Convendría, en primer lugar, tener en cuenta, si se quiere hacer una valoración justa de la misma, los siguientes pasajes del *Gnomologio Vaticano*: En el número 23: “*Toda amistad es por sí misma deseable, aunque arranque de la utilidad*”. En el número 28: “por amor de la amistad es preciso estar dispuesto a correr riesgos”. En el número 39: “No es amigo ni quien siempre busca lo útil, ni quien jamás lo vincula con la amistad: el uno comercia con el sentimiento de reconocimiento, el otro mata la esperanza del futuro”. En los números 56-7: “No sufre más el sabio si es sometido a tortura que si lo es un amigo, y por él está dispuesto a morir; porque si traicionase al amigo toda su vida se transformaría y vendría subvertida por la infidelidad”.

Si la amistad es un bien en sí misma, aunque a partir de ella se generen para los amigos ciertas cosas beneficiosas o útiles, no se puede decir que los epicúreos tengan como criterio único de moralidad lo útil, lo beneficioso o lo placentero. Si por el amigo se ha de poner en peligro la propia vida, según Epicuro, la amistad es buscada por sí misma. El verdadero epicúreo no parece que esté dispuesto a dejar de

⁷⁴ .-*De fin.*, II, XVII, 56

⁷⁵ *De fin.*, II, XVIII, 58:...tamen ea faciatis e quibus appareat non voluptatem vos sed officium sequi, plusque rectam naturam quam rationem pravam valere?

ser amigo de alguien cuando no obtenga ninguna ventaja⁷⁶. Muy al contrario, Epicuro, como señala el mismo Cicerón⁷⁷, “¡qué grandes multitudes tuvo de amigos y con qué amorosa concordia las mantuvo unidas! El amor y el afecto que él mismo había experimentado por Ermarco, por sus hijos y por los demás miembros de la escuela son pruebas palpables de su alta concepción de la amistad.

No está de acuerdo el epicureísmo con aquellos que abandonan la amistad que no reporta beneficios. ¿Cómo estaría dispuesto a arriesgar su vida para defender la del amigo, quien lo reduce todo al placer propio de los animales? Si es realmente a los epicúreos a quienes se refiere Cicerón al describir ciertos filósofos que, “al modo de los animales, todo lo refieren al placer y no admiten nada elevado, magnífico o divino”⁷⁸, parece que no es justo con la doctrina epicúrea. Habría que decir que su planteamiento parece adecuarse mucho mejor con lo que han sostenido algunos seguidores de Arístipo, que, como es sabido, sólo admitía los placeres corpóreos en movimiento, no los *catastemáticos*, como Epicuro. A diferencia de lo que se constata en el *De finibus*, en el *Laelius* no nombra de modo expreso a los epicúreos cuando combate a los utilitaristas. Los epicúreos más bien habrían de ser ubicados entre aquellos de los que dice que no son capaces de buscar la amistad a no ser guiados por la generosidad, sin esperar nada a cambio, sino convencidos de que su verdadero fruto (el de la amistad) radica en el amor.

En el epicureísmo la concepción hedónica de la vida y de la amistad se complementan recíprocamente, hasta el punto de que ambas se buscan por sí mismas. Las virtudes, como las demás actividades, se cultivan porque nos llevan a un estado de mayor felicidad o placer (espiritual o corpóreo). Cicerón cree que la amistad no puede existir si el placer es el bien supremo, pero los epicúreos sostienen, como la mayoría de los que han hablado de ella, que la amistad misma es pla-

⁷⁶ No parece que se le pueda aplicar lo que sostiene en *Laelius de amicitia*, IX. 32: Nam si utilitas amicitias conglutinaret, eadem commutata dissolueret.

⁷⁷ *De fin.*, I, 20, 65.

⁷⁸ *Laelius*, 32: Ab his qui pecudum ritu ad uoluptatem omnia referunt, longe dissentiunt. Nec mirum. Nihil enim altum, nihil magnificum ac divinum suscipere possunt.

centera y, sobre todo, que sin amigos no es posible la felicidad⁷⁹. Por eso el amigo ama al amigo como a sí mismo y el sabio desea, lucha y sufre, llegado el caso, por el bien de su amigo como por el suyo propio. Sin amistad la *vida no es vivible (uita uitalis)*, tal como sostenía Ennio, pues necesitamos a quien confiar nuestra intimidad con toda franqueza (*sic loqui ut tecum*) y a quien en la adversidad sufra por nosotros más que nosotros mismos (*qui illas gravius etiam quam tu ferret*)⁸⁰. Una vida sin amigos no puede ser feliz (*Vita inculta et deserta ab amicis non possit esse iucunda*)⁸¹ y por el amigo hemos de hacer lo que por nosotros mismos, a pesar de que Cicerón diga, sin embargo, que esta primera consideración teórica de la amistad⁸² no es válida porque en la mayoría de las ocasiones se hace por un amigo lo que no estaríamos dispuestos a hacer por nosotros mismos⁸³. Pero tampoco está de acuerdo con quienes definen, en segundo lugar, la amistad por la reciprocidad en las obligaciones e intenciones⁸⁴. Esta definición es demasiado estrecha y basada en el cálculo, de modo que no se ha de dar más allá de lo que se recibe. La verdadera amistad exige mayor opulencia y generosidad⁸⁵. Peor aún es la que concibe la amistad bajo la exigencia de que conforme a la valoración que cada uno tiene de sí mismo, han de actuar los demás (*quanti quisque se ipse faciat, tanti fiat ab ab amicis*). Los verdaderos amigos, en cambio,

⁷⁹ Aristóteles, al comienzo del libro VIII de la *EN*, 1155^a, comienza diciendo que la amistad es “una virtud o le acompaña la virtud, y, además, es muy necesaria para la vida, pues sin amigos nadie desearía vivir aunque poseyera todos los demás bienes”. Insiste sobre la misma idea de necesidad en el libro IX, IX, donde la define como “el mayor de los bienes externos”. La necesitan tanto los virtuosos como los desafortunados.

⁸⁰ *Laelius*, 22.

⁸¹ *Laelius*, XV, 55.

⁸² *Laelius*, XVI, 56: Ut eodem modo erga amicum adfecti simus, quo erga nosmet ipsos

⁸³ ib. 57: Quam multa enim, quae nostra causa nunquam faceremus, facimus causa amicorum, precari ab indigno, supplicare...quae in nostris rebus non satis honeste, in amicorum fiunt honestissime multaeque res sunt..

⁸⁴ *Laelius*, XVI, 58: Altera sententia est quae definit amicitiam paribus officiis ac uoluntatibus.

⁸⁵ ib. Divitior mihi et adfluentior videtur esse vera amicitia nec observare restricte ne plus reddat quam acceperit.

elevan el ánimo deprimido del amigo y le inspiran mayor confianza y ambición⁸⁶. Cabría una cuarta definición, que Escipión rechazaba de modo especial por considerar que es la más contraria a la verdadera amistad: “*se ha de amar como si algún día odiases al que amas*”⁸⁷. Pero no parece posible amar a quien consideras tu futuro enemigo⁸⁸, del mismo modo que no puede esperar el tirano lealtad, ni afecto, ni la certeza de inspirar una simpatía duradera⁸⁹. Por eso se ha de procurar elegir bien las amistades, no sea que empecemos a amar a quien terminaremos detestando⁹⁰. Tengamos en cuenta que ni la amistad ni ninguna otra cosa deseada se dan sin virtud, lo que comprobarán quienes verifiquen cómo se comportan los amigos carentes de ella en situaciones difíciles.⁹¹ De ahí que hemos de amar después de haber emitido un juicio y no al revés: *Cum iudicaris, diligere oportet, non, cum dilexeris, iudicare*.

No es difícil equivocarse en la selección de los amigos, por eso la prudencia aconseja examinar con atención su carácter (*periclitatis moribus amicorum*). A algunos no los corrompe una pequeña cantidad de dinero pero sí una grande. Otros colocan por encima de la amistad, los honores, los cargos y todos creen poder ocultar su falta bajo el pretexto de que tienen buenas razones para dejar a un lado la amistad⁹². Las verdaderas amistades difícilmente se encuentran en quienes se consagran a los cargos y a la vida pública. ¿Hay alguien que prefie-

⁸⁶ *Laelius*, XVI, 59: Non est igitur amici talem esse in eum, qualis ille in se est, sed potius eniti et efficere, ut amici iacentem animum excitet inducatque spem cogitationemque meliorem.

⁸⁷ *Laelius*, XVI, 59: *ita amare oportere, ut si aliquando esset asurus.*

⁸⁸ *Laelius*, XVI, 60: quoniam enim modo quisquam amicus esse poterit eius, cui se putabit inimicum esse posse?

⁸⁹ *Laelius*, XV, 52: Haec enim est tyrannorum uita, in qua nulla fides, nulla caritas, nulla stabilis benevolentiae potest esse fiducia.

⁹⁰ *Laelius*, XVI, 60: diligentiam adhiberemus in amicitiiis comparandis, ut ne quando amare inciperemus eum, quem aliquando odisse possemus.

⁹¹ *Laelius*, XXII, 84: ...uirtuti opera danda est, sine qua neque amicitiam neque ullam rem expetendam consequi possumus; ea uero neglecta qui se amicos habere arbitrantur, tum se denique errasse sentiunt, cum eos grauis aliquis casus experiri cogit.

⁹² *Laelius*, XVII, 63: ...obscuratum iri arbitrantur, quia non sine magna causa sit neglecta amicitia,

ra que sea elegido su amigo en vez de él⁹³? Es en las dificultades, decía Ennio, donde se conoce al amigo: *Amicus certus in re incerta cernitur*. Son de una raza particularmente rara quienes se muestran, tanto en la prosperidad como en la desgracia, constantes y firmes en la amistad. Para que se dé la fidelidad y la estabilidad se precisa tener un carácter sencillo, sociable, apto para la simpatía, es decir, que posea nuestros gustos⁹⁴. La verdadera y perfecta amistad- señala Cicerón siguiendo a Aristóteles- sólo se da entre los hombres buenos, incapaces de ficción o simulación.

Ha de añadirse como condimento de la amistad la dulzura de los discursos y del carácter (*Accedat huc suauitas quaedam oportet sermonum atque morum*). Ni la tristeza ni la severidad son propias de la amistad, que es menos tensa, más libre, más dulce y más proclive a todas las formas de amabilidad y afabilidad⁹⁵. Se ha de dar preferencia a la viejas amistades sobre las más recientes y es preciso, según el proverbio, consumir muchos modios de sal para colmar el deber de la amistad⁹⁶. Es también esencial en la amistad que el superior se ponga al nivel del inferior⁹⁷, pero al mismo tiempo que el inferior soporte ser sobrepasado en talento, fortuna o dignidad. Son muchos los que se sienten despreciados, y en ocasiones despreciables⁹⁸, poniendo en dificultades la amistad. El amigo tratará de animarlos y hacer que confíen en sí mismos.

Para Cicerón la razón principal de la ruptura de las amistades, cuyo valor ha de ser determinado en función del temperamento y de

⁹³ *Laelius*, XVII, 64: Ubi enim istum inuenias, qui honorem amici anteponat suo. Recordemos, sin embargo, que Aristóteles, *EN*, IX, IX, 1169^a, afirma que el hombre bueno “también cedería su dinero con tal que sus amigos reciban más, pues el dinero es para el amigo, para él es el bien, y claro se proporciona a sí mismo el bien mayor. Y lo mismo con los honores y las magistraturas: todo se lo cederá al amigo, pues es bueno y elogiado para él”.

⁹⁴ *Laelius*, XVIII, 65.

⁹⁵ *Laelius*, XVIII, 66.

⁹⁶ Aristóteles (*E. NVIII*, 8, 1156 b, 27) cita el mismo proverbio.

⁹⁷ *Laelius*, XIX, 69: Sed maximum est in amicitia parem esse inferiori.

⁹⁸ *Laelius*, XX, 72: Sunt enim quidam qui molestas amicitias faciunt, cum ipsi se contemni putant, quod non fere contingit nisi iis, qui etiam contemnendos se arbitrentur.

la edad, hay que achacarla a la diversidad de caracteres que, a su vez, genera variedad de gustos⁹⁹. Es una desgracia inevitable poner fin a ciertas amistades denominadas vulgares, pero ha de procurarse que se extingan poco a poco. En determinadas circunstancias, sin embargo, se ha de producir al instante la antipatía y la ruptura (*statim alienatio disiunctioque facienda sit*). En cualquier caso, bien sea por el cambio de caracteres o de gustos o por razones políticas, no se ha de dar la impresión de que se ha abandonado la amistad para caer en la enemistad¹⁰⁰. Resulta vergonzoso estar en guerra con una persona de la que se ha sido amigo y es preciso evitar que una amistad se convierta en enemistad¹⁰¹.

Merecen ser amigos aquellos que en sí mismos tienen la causa de que se le ame (*quibus in ipsis inest causa, cur diligentur*). El verdadero amigo es querido por sí, como cada uno se quiere a sí mismo sin buscar en ello recompensa alguna. El es como otro yo (*tanquam alter idem*)¹⁰². Por eso es preciso, si queremos alcanzar la estabilidad de la amistad, buscar nuestros amigos entre gentes de bien que controlen sus pasiones y respeten la moral, el derecho y sobre todo se guarden respeto a sí mismos, pues si éste se pierde se le priva a la amistad de su principal ornato¹⁰³.

⁹⁹ *Laelius*, XX, 74: Omnini amicitiae corroboratis iam confirmatisque et ingeniis et aetatibus iudicandae sunt...Dispares enim mores disparia studia sequuntur..

¹⁰⁰ *Laelius*, XXI, 77: cauendum erit, ne non solum amicitiae depositae, sed etiam inimicitiae susceptae videatur.

¹⁰¹ *Laelius*, XXI, 77: Nihil enim est turpius quam cum eo bellum gerere, quocum familiariter vixeris.

¹⁰² *Laelius*, XXI, 81.

¹⁰³ *Laelius*, XXI, 82 : Nam maximum ornamentum amicitiae tollit, qui ex ea tollit uerecundiam

Fuentes

Laelius de Amicitia, texte établi et traduit par Robert Combès, Les Belles Lettres, 1971

De finibus bonorum et malorum with an english translation by H. Rackham, M.A. Harvard University Press, 1983. versión española: *Del supremo bien y del supremo mal*, introducción., traducción y notas de Victor- José Herrero Lorente. Biblioteca Clásica Gredos, 1987.

Aristotelis Ethica Nicomachea, L. Bywater, Oxford Classical Texts.

Versión española: *Ética a Nicómaco*, introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez. Alianza, 2001. Edición francesa: R. A. Gautier et J. Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque* (Louvain: Publications Universitaires, 1959.

F. Dirlmeier, *Aristóteles, Eudemische Ethik*, Akademie-Verlag, 1962.

Autores

Annis, D. B. "The meaning, value, and duties of friendship" en *American Philosophical Quarterly* 24, 1987, 349-356.

Bellinconi, M. *Struttura e pensiero del Laelius ciceroniano*, Brescia, 1970.

Blum, L. *Friendship, Altruism and Morality*, London, 1980.

Cooper, J. M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Massachusetts, 1975.

-, "Aristotle on friendship", en *Essays on Aristotle's ethics*, de Amélie Oksenberg Rorty. 1980, originalmente apareció como "Friendship and the Good", en *The Philosophical Review* 86, 1977, 290-315 y como "Aristotle on the Forms of Friendship", en *The Review of Metaphysics* 30, 1976-77, 619-648.

Dugas, L. *L'amitié antique*, Paris, 1984.

Engberg Pedersen, T., *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford, 1983.

Giancotti, F. "Profilo interiore del *De finibus*", en *Tai del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani*, I, Roma, 1961, pp. 223-306.

Goslin, J.C.B., Taylor, C.C.W. *The Greeks on Pleasure*, Oxford, 1982.

Hook, J., *Friendship and Politics in Aristotle's Ethical and Political Thought*. Universidad de Harvard, 1977.

Liscu, M. O. *Étude sur la langue de la philosophie morale de Ciceron*, Paris, 1930

L'expression des idées philosophiques chez Ciceron, Paris, 1967.

Macintyre, A., *After Virtue*, Notre Dame, 1982.

- Packer, M.N., *Cicero's presentation of Epicurean ethics*. 1938.
Rescher, N., *Unselfishness*, Pittsburg, 1975.
Rodríguez Donís, M. *El materialismo de Epicuro y Lucrecio*. Sevilla,
1986.
Rowe, C.J., *The Eudemian and Nicomachean Ethics*, Cambridge, 1971.