



Algunas claves para la lectura del *De amicitia* de Cicerón¹

Some Keys for Reading Cicero's *De Amicitia*

Patricio Domínguez Valdés

 <https://orcid.org/0000-0002-9861-1234>

Universidad de los Andes
Chile
jpdominguez@miuandes.cl

Sumario

1. Introducción
2. Algunas claves sobre el contexto inmediato de la obra
3. La amistad entre los buenos
4. La amistad entre los (des)iguales
5. A modo de conclusión

Resumen: Este artículo intenta dar algunas claves interpretativas de la obra *De Amicitia* de Cicerón, explicando su génesis biográfica y rastreando su recepción de dos tesis platónico-aristotélicas: 1. La amistad solo se da entre los buenos y 2. La amistad supone una igualdad entre los amigos. Mostrando la continuidad entre el *De Amicitia* con sus antecedentes griegos, se intentará también indicar qué desafíos planteó el *De Amicitia* para la tradición filosófica y teológica posterior.

¹ Este artículo es fruto del proyecto de investigación Fondecyt número 1200332 acerca de la teoría de los afectos en Cicerón y Agustín de Hipona. Agradezco a la Agencia Nacional de Investigación (ANID) su apoyo en la investigación y difusión del pensamiento clásico.

Palabras clave: Cicerón, amistad, virtud, igualdad.

Abstract: This article attempts to give some interpretative keys to Cicero's *De Amicitia*, explaining its biographical genesis and tracing its reception of two Platonic-Aristotelian theses: 1. Friendship only occurs between the Good, and 2. Friendship supposes equality between friends. Showing the continuity between the *De Amicitia* with its Greek antecedents, an attempt will also be made to show what challenges *De Amicitia* posed for the subsequent philosophical and theological tradition.

Keywords: Cicero, friendship, virtue, equality

1. Introducción

Este breve artículo se propone entregar algunas claves de lectura de la obra *Laelius De Amicitia* (*Lelio, Sobre la Amistad*) de Cicerón, con el fin de orientar al lector hacia una comprensión fructífera y adecuada de ella. Para ello dividiré este artículo en tres partes: en la primera entregaré algunas pistas histórico-biográficas para comprender a la obra en su contexto más inmediato. En las partes segundas y tercera haré el seguimiento de la recepción de dos tesis platónico-aristotélicas en *De Amicitia*, mostrando así la continuidad entre la obra ciceroniana y sus antecedentes de la filosofía clásica griega. La comprensión de estas dos tesis (a saber, 1. La amistad solo se da entre los buenos y 2. La amistad supone una igualdad entre los amigos) podrán servir también como atisbo de prólogo para entender el desafío que supuso a la tradición patrística y medieval posterior el diálogo de la noción clásica de amistad con las nuevas nociones de *philía* y *agapé* propuestas en la revelación cristiana. No pretendo aquí profundizar ni reseñar las discusiones eruditas y especializadas – muy útiles para el estudio pormenorizado de la obra– de la *scholarship* reciente sobre Cicerón ni hacer una “historia de la recepción” del concepto de *amicitia* en autores como San Agustín, Elredo de Rieval o Santo Tomás de Aquino (por nombrar tres autores capitales de la tradición patrístico-medieval) sino que

situarme en un plano, por así decirlo, más introductorio y fundamental del texto mismo, a fin de que este artículo pueda ser leído con provecho por alguien interesado en el *tema filosófico de la amistad* y no solo por un interesado en Cicerón o en los estudios clásicos².

2. Algunas claves sobre el contexto inmediato de la obra

Para nosotros, lectores contemporáneos, la figura del “Cicerón filósofo” puede ser difícil de comprender. Para los educados bajo un canon de lecturas filosóficas y teológicas deudor del siglo XIX, formado por una cadena de grandes cabezas especulativas ligadas por el interés en cuestiones filosóficas de enorme calado (esto es, las preguntas metafísicas fundamentales sobre Dios, el alma, el mundo), la figura del orador, político y doxógrafo romano del siglo I a. C. no parece ser demasiado relevante. ¿Cómo comparar a Cicerón con Platón, Aristóteles o Plotino? ¿O con los grandes metafísicos medievales y modernos? ¿No aparece Cicerón como un dilettante, un mero abogado ocupado de la política y solo ocasionalmente del pensamiento? Sin embargo, esta excesiva “practicidad” de Cicerón, que al lector contemporáneo le puede parecer un defecto, fue tenida por una virtud durante muchos siglos. En efecto, Cicerón fue leído con devoción en la antigüedad, en el medioevo y en la modernidad en parte porque era considerado un pensador involucrado activamente en los problemas políticos y morales de su tiempo: en otras palabras, un filósofo que habla de la pugna entre moral y política desde muy cerca (no desde la “mera teoría”) y que además asume vitalmente las consecuencias de sus ideas.

Para dar dos ejemplos situados en dos épocas completamente diferentes: en el siglo XIII el *De officiis* era el tratado de filosofía moral prescrito oficialmente por la Universidad de París, junto

² He reproducido en este artículo algunas secciones de mi propia introducción a la traducción de *Sobre la Amistad*, Editorial Universitaria, Santiago: 2024.

con la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles³. En el siglo XVIII, los llamados “padres fundadores” de los Estados Unidos veían a Cicerón como una fuente inevitable de inspiración para pensar políticamente el nuevo país naciente⁴. ¿A qué voy con todo esto? A que probablemente el carácter aterrizado, práctico y concreto de la filosofía de Cicerón es lo que durante muchos siglos hizo que fuese de los autores más leídos y comentados. Y esto vale especialmente para el *De amicitia*. En efecto, en este breve libro, Cicerón dedica relativamente pocos esfuerzos en dilucidar los problemas teórico-conceptuales que implica la noción de amistad en comparación con el espacio que dedica a los *praecepta* (consejos, orientaciones prácticas), los que aproximadamente ocupan dos tercios del tratado. Esto se hace especialmente evidente si lo comparamos con el *Lisis* de Platón o los libros VIII-IX de la *Ética Nicomaquea*, dedicados también al fenómeno de la amistad.⁵ Pero sobre esto volveremos un poco más adelante.

El énfasis en la parte preceptiva-práctica *De amicitia* se explica tanto por la naturaleza de su autor (como dijimos, un hombre no precisamente dedicado a la *vita contemplativa*) como por las circunstancias políticas en el que ve la luz. En realidad, se trata de dos caras de la misma moneda, porque Cicerón estaba tan unido con el devenir político de la República romana, que resulta un poco artificioso en su caso distinguir la política de la biografía. Cicerón escribe la obra *Lelio, Sobre la Amistad* (*Laelius De*

³ Para una historia breve y concisa de la recepción de *De officiis* cfr. la introducción de P.G. Walsh a su traducción: Cicero, *On Obligations* (Oxford: Oxford University Press, 2000), xxxiv y ss.

⁴ Cfr. Danie Kapust, “Cicero and Eighteenth-Century Political Thought”, en *The Cambridge Companion to Cicero’s*, editado por Jed W. Atkins y Thomas Bénatouïl (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 268-283.

⁵ En efecto, ni en el *Lisis* de Platón ni en la *EN* de Aristóteles es posible detectar referencias a la realidad político-fáctica que podría subyacer al tratamiento de la *philía*. Eso no quiere decir, sin embargo, que la *philía* esté desconectada del ámbito político: es claro que para Aristóteles la amistad es un nervio nuclear de la vida de la *polis* (por ejemplo *EN* IX 6). El caso del *Lisis* de Platón es más difícil, pues el tratamiento de la *philía* aparece prioritariamente en el marco de las relaciones interpersonales: recordemos que el resorte del diálogo es el *érōs*, un tipo de afecto esencialmente “privado” (cfr. *Lisis* 204bss.).

amicitia) a mediados del año 44 a. C. Se trata de un año increíblemente agitado para Cicerón y para la República. En marzo Julio César es asesinado en el Senado ante sus propios ojos (y con su anuencia) y en agosto del mismo año las intenciones tiránicas de Marco Antonio son tan evidentes, que la rivalidad entre sus partidarios y el bando republicano (con Cicerón a la cabeza) se encamina derechamente hacia la guerra civil.

Ya en septiembre del mismo año, Cicerón publica su primer discurso contra Marco Antonio. La enemistad con Marco Antonio le acarrearía una brutal muerte un año más tarde a manos de los sicarios de este. El tratado *Sobre la amistad*, entonces, ve la luz justo entre el asesinato de Julio César y la primera *Filípica* contra Marco Antonio. Esta fase política de máxima discordia coincide el periodo de mayor actividad literaria en la vida de Cicerón: pocos meses antes, había escrito las obras *De Senectute*, *De Divinatione* y *De Fato*, y el año anterior había compuesto nada menos que el *De Finibus*, las *Disputationes Tusculanae* y el *De Natura Deorum*.

Como bien se sabe, esta intensa actividad literaria fue posibilitada –o más bien dicho forzada– por un retiro (*otium*) no querido, pues después de la victoria definitiva contra Pompeyo el año 45, César no emprendió el restablecimiento de la república, echando así por tierra la posibilidad de que Cicerón volviera a jugar el papel protagónico que creía merecer en la política romana. El modo que encontró Cicerón de seguir activo en la política fue desde su nueva tribuna como escritor⁶. A través de toda la obra se muestra esta preocupación urgente de Cicerón: las consecuencias prácticas positivas o negativas (tanto en la vida privada, pero sobre todo en la vida política) que se siguen de comprender bien o mal a la *amicitia*.

⁶ Cf. *De divinatione* II, 7: “En aquellos libros expresaba mi opinión, daba mis discursos públicos, teniendo a la filosofía como un reemplazo de la acción política”.

Para el lector será de gran provecho tener en mente esta situación biográfico-existencial de Cicerón y a la vez leer a *De amicitia* desde el trasfondo de sus ideas políticas expresadas en *De Republica*. Así, detrás de los ejemplos y contra-ejemplos morales de historia romana republicana se pueden adivinar fácilmente las críticas a Julio César y Marco Antonio y la defensa de republicanos contemporáneos como Catón. La explicación del *praeceptum* aparece casi siempre unido a la praxis política concreta⁷.

Veamos un ejemplo: Lelio se lamenta amargamente de aquellos políticos que comprenden a la *amicitia* como una especie de lealtad absoluta con el amigo, carente de todo marco ético-político. Aparece el ejemplo de Tiberio Graco (tribuno durante los años 123-122 a. C), el célebre político reformista que quiso –según Cicerón– hacerse del poder total, es decir, volver a la tan odiada monarquía. ¿Cómo logró Tiberio Graco perturbar a la república? Según Cicerón, porque sus amigos (o más bien secuaces) comprendían a la amistad como una fidelidad (*fides*) perversa, una especie de pacto de favores mutuos en donde no existe la benevolencia ni el cuidado por la tradición que ha hecho grande a Roma, la “costumbre de los ancestros” (*mos maiorum*):

Sea consagrada esta ley en la amistad: que ni pidamos cosas vergonzosas ni las hagamos si nos las piden. En efecto, es una excusa vergonzosa y en absoluto aceptable cuando, al igual que en las demás malas acciones, alguien confiesa haber actuado contra la República por causa de un amigo. Verdaderamente, queridos Fanio y Escévola, estamos situados en un lugar desde donde debemos prever con anticipación las futuras calamidades de la República. La costumbre de nuestros antepasados ya se ha desviado algo de su curso.

⁷ De Cicerón se han escrito muchas y muy buenas biografías. Aquí nombró tres más o menos recientes: la de Pina Polo (*Marco Tulio Cicerón*, Ariel 2005), Wolfgang Schuller (*Cicero oder der letzte Kampf um die Republik*. C. H. Beck, 2013) y Pierre Grimal (*Cicerón*. Trad. de Ana E. Arilla. Gredos, 2013).

Tiberio Graco intentó hacerse rey, o más bien, reinó durante pocos meses. ¿Acaso el pueblo romano había oído o visto algo similar? A este, incluso después de muerto, lo siguieron amigos y cercanos, y no puedo relatar sin lágrimas lo que estos le hicieron a Publio Escipión. En efecto, soportamos a Carbón cuanto pudimos, porque Tiberio Graco acaba de ser castigado. No me gustaría augurar qué se puede esperar del tribunado de Cayo Graco.

Algo que se acerca de a poco a la pendiente de la ruina, una vez que comienza a caer, se desbaranca completamente. Ya han visto ustedes en la tabla de votación cuánto daño han hecho, primero la ley Gabinia, y dos años después, la ley Cassia. Me parece que veo ahora al pueblo separado del Senado y que las decisiones más importantes se toman según capricho de la muchedumbre. En efecto, más personas aprenderán a lograr este tipo de cosas que a resistirlas.

¿Para qué digo todo esto? Porque sin socios nadie intenta algo semejante. Por lo tanto, a los buenos hombres hay que ordenarles lo siguiente, en caso de que, por desconocer semejante tipo de amistad, caigan en algo parecido: no piensen que están atados y que no pueden liberarse de aquellos amigos que obran un gran mal a la República.⁸

Este extracto es solo un botón de muestra de la imbricación histórico-político-filosófica que encontramos en *De Amicitia*. Por ello es muy provechoso para el lector poner atención al modo en que Cicerón utiliza a los grandes ejemplos y contra-ejemplos de los tiempos pretéritos de la República para reflejar la crisis actual que azota a Roma. También resulta útil revisar la correspondencia privada de Cicerón y darse cuenta de que él mismo muchas veces estuvo involucrado en alianzas políticas en donde primaba un interés meramente utilitario, la vilipendiada *utilitas* contra la cual lucha el Arpinate a lo largo de toda la obra.⁹

⁸ *De Amicitia* 40 - 42; traducción mía.

⁹ Cfr. por ejemplo, M. Griffin, “From Aristotle to Atticus: Cicero and Matius on Friendship”, en *Philosophia Togata II*, editado por J. Barnes y M. Griffin (Oxford: Oxford University

El *De Amicitia* es un vivo reflejo de las ideas de un político que teme por el colapso del viejo orden republicano a causa de una comprensión de la amistad como un mero pacto de favores al margen de la ética y del *mos maiorum*. Pero no se reduce a ello. Es también un texto filosófico por derecho propio, un texto que pretende responder ciertas preguntas que la ética antigua consideraba clave: ¿En qué consiste la verdadera amistad? ¿Cuál es su origen? ¿Entre quiénes se puede dar? ¿Es posible la amistad al margen de la virtud moral? ¿Es posible entre hombres de condición desigual? En este sentido, el *De amicitia* debe ser leído como un eslabón de una gran cadena que se inaugura con el *Lisis* de Platón, continúa con los libros VIII-IX de la *Ética Nicomaquea*, penetra en la época patrística y medieval llega hasta nuestros días. En lo que sigue, utilizaré una idea platónica del *Lisis* como hilo conductor hacia el *De Amicitia* de Cicerón a través de la *Ética Nicomáquea*. Se trata de la tesis de que la amistad solo se da entre los buenos (*Lisis* 214d, *EN* VIII 1156b5; *De amicitia* 20, 74 et passim).

3. La amistad entre los buenos

El diálogo platónico *Lisis* merece pasar a la historia de la filosofía al menos por una cosa: por haber sido capaz de plantear, de modo aporético y a ratos exasperante, todas o casi todas las preguntas que animan a quienes han pensado filosóficamente sobre la amistad: desde Aristóteles hasta Montaigne, desde San Agustín hasta C. S. Lewis, pasando por Elredo de Rieval y Derridá, nadie parece escapar a las preguntas que Platón inaugura en este pequeño diálogo que, en contra de lo que dice su nombre en griego, no “soluciona” nada (recordemos que *Lysis* no es sólo el

Press, 1999), 86-109; F. Lossman, *Cicero und Ceasar im Jahre 54* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961). Sobre la imbricación de política y retórica en las cartas de Cicerón, cf. J. Hall, *Politeness and Politics in Cicero's Letters* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

nombre propio que designa a un personaje del diálogo, sino que significa “solución”). ¿Otra ironía de Platón? Sea como fuere, el diálogo Lisis no ofrece *soluciones*, sino dificultades, aporías. Cada tesis sobre qué significa realmente ser amigo o cómo se define la *philía* es contrastada o asediada por la refutación, y finalmente nos quedamos –o parecemos quedarnos– con las manos vacías. El viejo Sócrates dialoga con Lisis y Menéxeno, dos muchachos, quienes afirman saber en qué consiste la amistad que cultivan apasionadamente. Pero el diálogo termina así:

Hoy, Lisis y Menéxeno, hemos quedado en ridículo, tanto yo, un hombre viejo, como ustedes. Pues estos, que acaban de irse, dirán que nosotros creemos ser amigos unos de otros –pues me tengo por uno de ustedes– pero no hemos sido capaces de averiguar qué es el amigo.¹⁰

¿En realidad no hemos sido capaces de averiguarlo? En parte no, pero en parte sí. Sócrates intenta llegar a una comprensión de la esencia de la amistad desde una serie de principios sometidos a discusión. Estos principios son propuestos como el marco desde donde podemos guiar la discusión. Esto ya quiere decir mucho filosóficamente: no conocemos (todavía) a cabalidad la respuesta sobre la esencia de la amistad, pero conocemos bien las tesis que debemos despejar para llegar a la meta. Estas afirmaciones, hay que decirlo, no son invenciones de Platón, sino que forman parte de las “opiniones reputadas” (*éndoxa*), los prejuicios compartidos porque son parte de la cultura y del llamado “sentido común” griego –que resulta sorprendentemente cercano a nuestro sentido común¹¹. Algunos de estos principios orientadores concatenados de modo más o menos explícito entre sí son los siguientes:

¹⁰ *Lisis* 223b4-8, traducción Domínguez/Giménez. A mi juicio, las mejores ediciones anotadas y comentarios actuales del *Lisis* de Platón son las de Michael Bordt (1998), Louis-André Dorion (2004), Ivana Costa (2019) y Stefano Martinelli (2003).

¹¹ Por ello hay que precaverse, a mi juicio, del excesivo énfasis de ciertos estudios contemporáneos en la supuesta disimilitud radical (y consecuente intraducibilidad) entre la idea greco-romana de *philía-amicitia* con la idea actual de “amistad”. Si bien es cierto

1. Las cosas de los amigos son comunes (sentencia atribuida a los pitagóricos)
2. El que ama quiere la felicidad para quien ama.
3. La amistad se basa en la correspondencia: es incorrecto llamar “amigo” (*phílos*) a quien no está involucrado en un *amar de vuelta* (*antiphilein*).
4. Los amigos son útiles (*chrésimoi*) unos con otros.
5. La amistad se da entre los semejantes.
6. La semejanza no puede ser base de la amistad entre malvados, porque el malo injuria (*adikein*) al otro.
7. A modo de conclusión: La amistad real se da solo entre los buenos, los *agathoi*.

El Sócrates platónico interpreta la tesis cosmológica de que la raíz de la amistad es la semejanza como verdadera solo en el caso de los *agathoi*:

Pero me parece que ellos quieren decir que los buenos son semejantes y amigos entre sí, mientras que los malos –como justamente se dice acerca de ellos–, no son nunca ni siquiera semejantes a sí mismos, sino que son caprichosos e inconstantes. Pero lo que es desemejante e incluso diferente de sí mismo, difícilmente pues se hará semejante o amigo de otro, ¿no te parece a ti?

A mí me parece, respondió.

Por lo tanto, compañero, me parece que ellos, cuando dicen que lo semejante es amigo de su semejante quieren decir enigmáticamente esto mismo: que solo el bueno puede ser amigo

que en muchos casos el término greco-romano parece designar una gama mucho más amplia de afectos o relaciones que nuestro término “amistad”, también es cierto que nuestro mismo término es objeto, en el lenguaje común y corriente, de un uso muy laxo. Pensemos en las expresiones “amistad cívica”, “amistad entre los países” o el vocativo “¡jamigo!” para referirse incluso a un desconocido en el habla coloquial de ciertos países de habla hispana. Para una visión equilibrada sobre el fenómeno de la amistad en la antigüedad cf. D. Konstan, *Friendship in the Classical World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

del bueno, pero que el malo jamás entabla una verdadera amistad ni con el bueno ni con el malo. ¿Estás de acuerdo?”.¹²

En suma: existen impedimentos “internos” y “externos” para que el vicioso sea realmente amigo de alguien: desde el punto de vista interno, el vicio (*kakía*) es para el alma el equivalente a la enfermedad del cuerpo, esto es, un mal funcionamiento, una desorganización, un principio de caos (los malvados son “caprichosos e inconstantes”). Por ejemplo: el inmoderado es llevado de aquí para allá por diferentes deseos; en otras palabras, su voluntad está disgregada porque busca placeres y se complace sin orden. Y desde el punto de vista “externo”, el inmoderado es injusto con el otro; su falta de freno interno (*la sôphrosyne* concebida como “justicia interior”) lo hace despreciar la *eudaimonía* del otro.

Vamos ahora los libros VIII y IX de la Ética *Nicomachea*. Como es bien sabido, Aristóteles dedicó dos libros completos de su tratado ético fundamental a desentrañar el contenido de la palabra “amistad”.¹³ ¿Por qué es tan importante la amistad en la ética aristotélica? En primer lugar, por la misma razón sugerida en el *Lisis* de Platón: porque tener amigos parece ser la posesión más valiosa de la vida humana (*Lisis* 207d; 212a; *EN* VIII, 1, 1155a). Dicho en otras palabras, porque no podemos llamar “feliz” (*eudaimôn*) a quien no tenga amigos para compartir sus dichas y aliviar sus desventuras. Y como la ética es el estudio o la reflexión sobre la felicidad, la amistad es un tema central.

Pero hay una segunda razón, conectada con la primera, para investigar a la amistad. Esta es la siguiente: para Aristóteles, la

¹² *Lisis* 214c-214d, traducción Domínguez/Giménez.

¹³ La bibliografía sobre la amistad en Aristóteles es ingente. A mi juicio, el comentario a la *EN* de Gauthier/Jolif (1970) sigue siendo un instrumento utilísimo para una visión de conjunto de la obra. Sobre la amistad en particular, cf. A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle* (Oxford: Oxford University Press, 1990). De las traducciones al español, probablemente la nueva de Boeri/Rossi (2024) se imponga como canónica por su claridad, fidelidad al original y profuso estudio introductorio.

vida feliz, la *eudaimonía* es una actividad o “estado vital” (si se puede decir así) humano intrínsecamente conectado con la virtud, la *areté*. La felicidad no es un estado o tipo de vida advenedizo y fortuito, sino un vivir de acuerdo con los hábitos – hábitos generados intencionalmente– que perfeccionan al carácter y al intelecto (dicho en términos aristotélicos: las *virtudes* éticas y dianoéticas). Y la amistad parece ser una virtud o se acompaña de virtud, como dice el comienzo del libro VIII.¹⁴

A lo largo de los libros VIII y IX de la *Ética* Aristóteles, como dije, examina detalladamente el fenómeno de la *philía*, guiándose por las aporías que Platón le heredó en el diálogo Lisis. Por eso se ha dicho con razón que los libros VIII y IX son un “solucionario” del Lisis. Al igual que Platón, Aristóteles parte de la base de que la amistad verdadera es una relación entre semejantes. Sin embargo, la semejanza no es cosmológica o física (como parecen haber dicho los naturalistas presocráticos) sino ética. Dicho en otras palabras, no se trata de una afinidad química, sino de una afinidad según el alma. La benevolencia mutua se da porque los *philoī* advierten conscientemente la virtud del otro.

Ya Platón, al final del Lisis, había afirmado o sugerido que la amistad entre dos amigos se daba porque lo amado era *oikeion* – propio, perteneciente, familiar– al amado, “en lo relativo al alma, según un carácter, disposición o aspecto del alma” (*Lisis* 222a) Aquello que Platón llama indistintamente *êthos*, *trópos* y *eîdos* (carácter, disposición o aspecto) del alma es la virtud de la que se habla en la *Ética Nicomaquea*. Como es bien sabido, Aristóteles divide a los tipos de amistad según el tipo de bien que se busca: si se busca el placer, será amistad placentera, si se busca la utilidad,

¹⁴ “Pues ella <la amistad> es un cierto tipo de virtud se da acompañada de virtud. Más aun, es lo más necesario para la vida, pues nadie elegiría vivir sin amigos, aun cuando tuviera todos los demás bienes” (*EN* VIII, 1 1154b30-1155a7, traducción Boeri/Rossi).

será amistad útil, pero si se busca al “otro por lo que el otro es”, estamos hablando de una amistad virtuosa (*EN VIII 2*).¹⁵

¿Puede haber amistad entre los malvados? Sí, puede haberla si lo que se busca es un intercambio de placeres, el “pasarlo bien” –por ejemplo, en el juego– o intercambio de cosas provechosas como un negocio. Pero si hablamos de amistad en sentido propio, como benevolencia y beneficencia mutuamente reconocida, solo los *buenos pueden ser amigos*. Un hombre malo, es decir, un hombre que actúa injustamente con los demás y que no posee un orden interno de sus deseos y estados emociones (los *páthe* como el miedo, el dolor o el placer) no puede establecer amistad desde ningún punto de vista: si como dice Platón, la amistad es una *relación mutua* (implica amar y ser amado de vuelta: *philein kai antiphilein*), el hombre malo está incapacitado para ser amigo y ser amado (ser *philos kai philoménos*): no puede tener benevolencia porque es injusto e inconstante, y no puede ser amado por sí mismo porque en él no hay *virtudes*, sino desarmonía interna (cf. *EN VIII 1157a16-20; IX5 4, 1166b15ss*). Aristóteles repite constantemente el verbo *méno*, el adjetivo *mónimos* y el sustantivo *bébaion* para caracterizar a la verdadera amistad: ella permanece, es permanente, es firme.

Vamos ahora cómo es recibida esta idea en el *De Amicitia* de Cicerón. Como ya dije más arriba, el libro *Sobre la amistad* está escrito en una época turbulenta, tanto a nivel personal como a nivel político: a nivel personal Cicerón está acabado, pues se halla reducido al retiro, y desde el punto de vista político, la República

¹⁵ Es necesario notar que la distinción entre estos tres géneros de *philía* no es, a lo largo de la *EN*, primariamente ética en el sentido de que las amistades “inferiores” (esto es, la amistad por utilidad y la amistad por placer) involucren un defecto moral. Se trata más bien de una descripción “ontológica” y pre-moral, por así decirlo, de tipos de lazos según el bien buscado, de suerte que la amistad de los niños o la de los viajeros (placentera y útil, respectivamente), pese a ser poco estables y fácilmente solubles, no por ello entrañan *akrasía* o vicio. En Cicerón, en cambio, la clasificación de cuño Aristotélico entre los tres tipos de amistad sí es moral: las amistades placenteras o útiles implican falta de *constantia*.

está al borde del precipicio: la motivación urgente de la obra, por lo tanto –y por ello Cicerón abriga la esperanza de que esta obra “le sirva a muchos” (*multis prodesse*)– es eliminar o al menos morigerar aquella enemistad visceral que destruye al fundamento cohesivo de las comunidades políticas: la concordia.

¿Cuál es el peor amigo de la concordia política para Cicerón? La bestia negra de este tratado es la *amicitia quae prodest* (“amistad que beneficia”, expresión latina para traducir la expresión griega *philía dià tò chrésimon* de *EN*: “amistad según la utilidad”) que Cicerón califica con el adjetivo de “mediocre” (*amicitia mediocris*). Esta amistad consiste en reducir todo a utilidad (*utilitas*): toda acción se ejerce esperando una recompensa, todo favor está mediado por un cálculo, todo dar y recibir está empañado por una “fiscalización tacaña” (la expresión latina es *restricte observare; De Amicitia* 58)

¿Por qué a ojos de Cicerón la amistad útil (mejor sería llamarla “utilitaria”) es fatal para la comunidad política? Porque el hombre de estado que concibe a la política desde esta óptima no conoce lealtad alguna hacia personas o ideales. Dicho en otras palabras: si todo se trata de “dar para recibir”, entonces la *amicitia* cambia según la ocasión de obtener alguna ventaja: la *utilitas* en el ámbito político se llama “poder” (*De Amicitia* 63-64). El político que concibe a la amistad como un mero pacto estratégico para su propio beneficio resulta nefasto para el bien común, pues un día formará parte de un bando, al día siguiente de otro, un día se declarará aliado (*amicus*) de un líder, y al día siguiente de otro. Es esencialmente inconstante, y por lo tanto, no dudará en apoyar una tiranía si eso le genera ventajas.

¿Pero qué hay del amigo constante? Pensemos en un aliado seguro, un secuaz fiel como un perro. ¿Es la fidelidad (*fides*) en sí una garantía de una amistad sana? La respuesta ciceroniana es no. Y aquí nos entrega una observación muy pedestre para ilustrar este punto: todos los políticos que han intentado

convertirse en reyes o “tiranos” (para un republicano como Cicerón, un crimen sacrílego contra Roma, la palabra *rex* significa “tirano”) lo han hecho ayudados por *amici* fieles.

Llegamos al punto central: la fidelidad (*fides*) también tiene un límite. Y ese límite es la *virtud*. Cicerón se pregunta a menudo por los límites de la amistad: ¿qué se debe hacer por el amigo? ¿Hasta qué punto ayudarlo? ¿Hasta qué punto acompañarlo en sus empresas? (pensemos en Corolio pidiendo ayuda a sus amigos para tomarse el poder, o un amigo nuestro nos pide ayuda para comportarse desenfrenadamente, queriendo que seamos su *libidinis minister*, un “facilitador de libertinaje”, *De Amicitia* 35). Si el límite fuese la utilidad o el placer (o dicho de otra manera, si la amistad se redujera a estas dos especies inferiores), la amistad perdería su contorno y se auto-destruiría, o se transformaría en enemistad. Recordemos lo dicho en el *Lisis*: el hombre malo es injuria (*adikei*), y por lo tanto, genera odios. El caso extremo del hombre injusto es el tirano. El tirano ve a todos los demás hombres como “medios” para satisfacer sus bajas pasiones. Y como ya había dicho Platón, es imposible que el tirano tenga verdaderos amigos, pues sospecha de todos, y a su vez todos quieren vengarse de él (*De Amicitia* 52): el tirano vive rodeado de “falsos amigos”, los aduladores (*kolákes, assentatores*), que son “la peor peste de las amistades” (*De Amicitia* 91).¹⁶

¿Cuál es entonces la amistad que no degenera en la autodestrucción personal y política? La amistad honesta, aquella relación que solo es posible entre hombres buenos, dice Cicerón, haciendo eco de la tesis platónica desarrollada por Aristóteles. El hombre bueno, esto es, el hombre que posee las virtudes cardinales, es el único capaz de establecer alianzas afectivas dignas de crédito, porque es *constante*. Puede ser amado y “amar de vuelta” (*redamare*, traducción ciceroniana de *antiphilein*)

¹⁶ Sobre este tema véase Platón, *República* IX.

virtuosamente. La *constantia*, aquel término latino para designar la firmeza (recordemos el adjetivo *mónimos* y el sustantivo *tò bέbaion* sobre los que tanto insiste Aristóteles), pero también el equilibrio interno, es la condición de posibilidad de la amistad. Solo el hombre que posee *constantia* (equilibrio interno y conducta perseverante) es capaz de amar y ser amado con amor de benevolencia (*De Amicitia* 63-65).

Es por esto que la amistad entre malos es una relación esencialmente frágil. Al no ser amables (pues no poseen virtudes) ni ser capaces de amar (son inconstantes), los malos solo pueden aspirar a relaciones utilitarias o placenteras, aquellas relaciones que nacen rápidamente, pero mueren también rápidamente. Por el contrario, solo los buenos son capaces de establecer amistades duraderas, o incluso “eternas”, según Cicerón (*De Amicitia* 32).

Para ir concluyendo: tanto para el Platón del *Lisis* como para Aristóteles y Cicerón, la base de la amistad digna de ese nombre es la virtud. La virtud, que es un hábito bueno constante, hace que el amigo sea digno de confianza “en las buenas y en las malas” (*rebus secundis vel adversis; De amicitia* 64). Esta es la amistad que Sócrates consideraba como la posesión más valiosa, que Aristóteles consideraba como la cosa más noble y bella, y que Cicerón tenía por un “regalo de los dioses” (*De amicitia* 47). Este regalo de los dioses, hay que añadir, no solo constituye el bien sumo del hombre en relación con sus amigos íntimos, sino que también en relación con toda la comunidad política, pues se trata de un afecto tan poderoso, que rebalsa a la amistad del grupo íntimo, por así decirlo, y en el lenguaje estoico de la *oikeiosis*, se desparrama más allá, difundiéndose como fuerza cósmica “hacia todos los pueblos” (*universos populos; De Amicitia* 50).

Lo que Cicerón nos dice es, en definitiva, que la amistad no es solo la consecuencia de una vida virtuosa vivida en el ámbito privado (siendo la familia la primera instancia), sino que es la clave para una sana convivencia política. Aristóteles señalaba al

comienzo del libro VIII de la *Ética Nicomaquea* que el legislador tenía que procurar, antes que la justicia, la amistad entre los ciudadanos. Cicerón agregaría, creo yo, que el mejor antídoto contra la discordia política es, en primer lugar, que los *políticos* cultiven la amistad virtuosa entre sí. Un hombre que sabe de guerras civiles, traiciones y turbulencias políticas, sabe que el éxito y la fuerza de una *res publica* son imposibles si la élite política no deja de lado la astucia y la *utilitas* como criterio último de acción.

4. La *amicitia* entre (des)iguales

La tesis de que la amistad supone una cierta igualdad entre los amigos se comprende bien, en la tradición que va desde Platón a Cicerón, desde el punto de vista ético. La amistad, como disposición permanente y mutuamente reconocida de benevolencia recíproca solo es posible entre los buenos. Sin embargo, la pregunta por la amistad entre “semejantes” ha quedado contestada hasta la mitad. Afirmar que la “afinidad” o “semejanza” entre los amigos es la excelencia del carácter (*êthos, mores*), es parcialmente cierto. ¿Qué hay de las desemejanzas *pre-éticas*? ¿Es posible la amistad concreta entre personas desiguales en otros ámbitos? Ya sabemos que la distancia entre la virtud y el vicio hace imposible la amistad, pero, ¿qué hay de otros bienes capaces de ser comunicados?

Aristóteles piensa también que una distancia muy grande entre bienes como la riqueza o la sabiduría hacen imposible la amistad. En *EN* VIII, 7 1158b30ss. Aristóteles pone la diferencia de *euporía* (prosperidad) o *sophía* (sabiduría) a la par que la diferencia entre virtud y vicio. Así, es imposible que el próspero sea amigo del pobre o el sabio del ignorante, salvo que hablamos de amistad útil, esta *philía* nace de los contrarios y se acaba cuando los contrarios se equilibran (el pobre deja de ser pobre y no necesita al rico; el ignorante aprende del sabio y no necesita del sabio).

¿Qué hay de una amistad entre el hombre y los dioses? Aristóteles parece descartar esta posibilidad, toda vez que la distancia entre aquellos y estos parece ser insalvable, de modo que la *koinonía* es imposible (*EN VIII 7*).

La amistad se da en el trato de cosas comunes, de intereses comunes, de una vida en común, de un *zyzēn* (vivir junto con). Los amigos anhelan principalmente vivir juntos, compartir sus pensamientos, sus palabras, sus aficiones, etc. (*EN IX 12, 1172a1-6*). Toda amistad es una *koinonía* (comunidad, asociación), dice repetidas veces Aristóteles. Esa *koinonía* posee muchos planos, puesto que son muchas las cosas que se pueden compartir, pero se trata, en primer lugar, de una *koinonía* concreta: si amar es dar y recibir, y luego dar de vuelta y recibir de vuelta, ¿cómo el pobre puede ser amigo del rico o sabio del ignorante? El pobre no parece capaz de “amar de vuelta” (*antiphilein*) al rico ni el ignorante es capaz de retribuir el *philein* del sabio.

Eso no quiere decir que Aristóteles descarte de plano el afecto mutuo entre desiguales. Existe la *philía* entre personas de desigual jerarquía, como la del rey respecto del súbdito, el padre con los hijos, el esposo con la esposa (*EN VIII 7*). Aquí se da también una cierta igualdad, pero solo de tipo proporcional (*análogon*); el amor no es igual en el sentido de exacta reciprocidad, sino en el sentido de que los involucrados en esta amistad dan y reciben “según su mérito” (*kat’axían*): quien es superior recibe más afecto que el inferior, pues merece más.

Desde este punto de vista, la amistad entre amo y esclavo es imposible: amo y esclavo no tienen nada en común, son totalmente desiguales: uno da órdenes y el otro las ejecuta como “instrumento”. Con todo, son iguales en *cuanto hombres* (*EN VIII 11, 1161b5*) lo cual podría posibilitar un proceso de igualación (*isázesthai*). Sin embargo, esta igualdad en cuanto que ambos pertenecen a la “humanidad” es demasiado abstracta para satisfacer las condiciones de una amistad real, que se verifica en

una convivencia efectiva y concreta (en lo que Aristóteles llama “el ejercicio de la amistad”, la amistad en *enérgeia*). Por eso Aristóteles sugiere que la amistad más perfecta es la que se da entre personas muy parecidas en aspectos pre-éticos, como por ejemplo los parientes de la misma edad que han tenido una crianza semejante (*EN VIII 12, 1161b30ss.*).

Dirijamos nuestra mirada ahora a Cicerón. Al contrario de Aristóteles, Cicerón no parece problematizar la distancia premoral tanto como el estagirita. En el parágrafo 69 de su *De Amicitia* Cicerón nos da consejos prácticos para que la *amicitia* entre desiguales, que realmente se da, no degenera en enemistad. Dicho de otra manera, Cicerón no se pregunta si acaso tales amistades son posibles, sino que parte de la base de que lo son y da consejos para que se mantengan. Como dije más arriba, Cicerón está más preocupado de aconsejar la praxis de la amistad que de investigar las condiciones de posibilidad o imposibilidad de la amistad entre personas de talentos o trasfondos desiguales.

Con todo, los ejemplos que pone Cicerón de “amistades desiguales” no incluyen a la de amo y esclavo,¹⁷ el patrício y plebeyo ni la amistad entre un sabio como Catón y un ignorante, sino entre compañeros de un mismo grupo de amigos, una misma *grex* de patricios (el llamado “círculo de Escipión”), en la cual existe una personalidad descollante: allí se da desigualdad en *virtus*, talento intelectual (*ingenium*) y fortuna (*fortuna*) ¿Qué hacer en ese caso? el precepto de Cicerón es: *Maximum est in amicitia parem esse inferiori*. “Es de máxima importancia en la amistad ponerse en el mismo rango del que se halla en una posición inferior” (*De Amicitia* 69). El primer movimiento de “igualación” (*exaequare* es el calco latino del término griego

¹⁷ Por los testimonios epistolares que nos quedan entre Cicerón y su amanuense Tirón podemos colegir que entre ellos dos había una real amistad: Cicerón lo echa de menos, desea ardiente su recuperación de la enfermedad, y, lo más importante, existen muestras de reciprocidad (cf. carta 121, XVI, 2: *quantum me diligis tantum fac ut valeas, vel quantum te a me scis diligi*).

isázesthai al que refiere Aristóteles), parece decirnos Cicerón, proviene del que está en la situación de superioridad. El superior tiene que abajarse hacia el inferior, y eso significa en primer lugar, compartir sus bienes: hacer que el amigo inferior sea más próspero, más fuerte, y más *digno* (*dignitas* significa aquí una mezcla de fama, renombre, linaje).

¿Qué debe hacer el que está en un rango inferior, además de recibir estos bienes para “crecer” e igualarse a su amigo? Cicerón dice que no deben *dolerse* por tener amigos superiores. En unas líneas de fina percepción psicológica, Cicerón describe la causa de este posible resentimiento: el amigo que posee menos se duele porque cree ser despreciado por el amigo superior, y cree ser despreciado porque asume que es despreciable (*De Amicitia* 72). Podríamos reformularlo en términos más contemporáneos: el resentimiento hacia el amigo se alimenta de un “complejo de inferioridad”.

Cicerón es tan concreto en sus consejos que incluso nos da una receta para eliminar este “complejo de inferioridad” del amigo: esta opinión errada del amigo hay que sanarla no solo con palabras sino con hechos (*qui hac opinioni non modo verbis sed etiam opere levandi sunt; De amicitia* 72). El lector imagina qué hechos serán: invitaciones, regalos, consejos...todo aquello que alguien haría por un amigo que aprecia, no por paternalismo, sino por simple aprecio hacia el amigo “por ser quien es” (por usar el giro de Aristóteles).

En suma: la amistad puede darse entre desiguales, o mejor dicho, comenzar en la desigualdad. Pero por su dinámica interna *tiende* a la igualdad (ya sea porque el superior se abaja, ya sea por el inferior se eleva); esto vale para las virtudes del carácter como las virtudes de la inteligencia. Es por esto que la amistad en su fase madura es “coincidencia de deseos y opiniones” para citar la célebre definición del *De Amicitia* 20, o la “concordia en todas las cosas divinas y humanas con benevolencia y afecto” (*omnium*

divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consentio; cf. también De Amicitia 15 voluntatum, studiorum, sententiarum summa consentio). Podemos entender que esta concordia total no es un requisito de la amistad (en dicho caso, sería imposible hacer amigos) sino que su máxima realización, y que fue obra de los mismos amigos: del que fue generoso en dar y del que mostró gratitud en recibir.

5. A modo de conclusión

En este artículo he mostrado cómo el *De amicitia* recibe dos tesis filosóficas elaboradas por Platón y Aristóteles: 1. La amistad solo se da entre los buenos y 2. La amistad supone una igualdad entre los amigos. Cualquier conocedor de la tradición cristiana puede caer en la cuenta de que estas dos tesis presentan un desafío enorme a la teología. Por razones de espacio solo nombraré uno: ¿cómo compatibilizar estas dos tesis con la impresionante afirmación contenida en Juan 15, 12-15?:

Este es mi mandamiento: que os améis (*agapâte*) unos a otros como yo os he amado. Nadie tiene amor mayor que el que da la vida por sus amigos. Vosotros sois mis amigos (*phîloî*), si hacéis lo que yo os mando. Ya no os llamo siervos (*douîlous*), porque el siervo no sabe qué hace el señor, a vosotros os he llamado amigos, porque os he dado a conocer todo lo que he oido a mi padre” (Trad. Antonio Fuentes, Ed. Rialp).¹⁸

El texto de San Juan es inequívoco a describir la relación entre Cristo y los hombres como amistad (*philía; amicitia*). Pero si la amistad se da solo entre los buenos, ¿cómo es posible la amistad de Dios con los hombres, si el hombre está herido por el pecado de Adán y es todo menos un *spoûdaios*, un *bonus vir* en la tradición aristotélica-ciceroniana? Más aún, ¿cómo es posible la amistad entre Dios y los hombres, aun suponiendo que el hombre

¹⁸ Los términos griegos *phîlos*, *agapáo* y *douîlos* aparecen en la Vulgata como *amicus*, *diligo* y *servus*, respectivamente.

lograra la *virtus*? Por un lado, la distancia entre Dios y el hombre hacen prima facie imposible toda *communitas*. ¿Es la *agapé* cristiana una forma de amistad, o en realidad se trata de un afecto que no satisface las condiciones de la *amicitia* en sentido clásico, pues no supone bondad ni igualdad? ¿Hay que pensar la amistad entre Dios y los hombres entonces bajo la categoría de lo que Aristóteles llama “amistad fundada en la superioridad” (*philía kath' hyperochén*; EN VIII, 4)?

Si esto es así, ¿cómo comprender esta superioridad con el texto recién citado de san Juan, en donde la relación jerárquica parece estar excluida por el fuerte contraste retórico entre “siervo” (*douílos*) y “amigo” (*phílos*)? Por otra parte, ¿cuán atingente resulta la idea de “igualación” (*exaequare*) que Cicerón nombra al pasar al tratar preceptivamente de las amistades entre hombres desiguales (*De Amicitia* 69-71) para comprender la idea cristiana? ¿Es la Encarnación una forma radical del “ponerse en el lugar del inferior” (*parem esse inferior*) que posibilita un nuevo tipo de relación entre Dios y el hombre? Esta y otras preguntas que suscita la simple comparación de algunas ideas ciceronianas con las doctrinas cristianas del NT fueron planteadas en toda su radicalidad por los Padres de la Iglesia occidentales y los teólogos medievales. Rehacer el camino intelectual de una tesis desde la filosofía griega y su mediación romana hasta su encuentro con la revelación cristiana es un medio siempre provechoso para caer en la cuenta del enorme esfuerzo sintético y creativo que significó el pensamiento patrístico y medieval.

Referencias Bibliográficas

- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*. Ed. Bywater. OCT. Oxford, 1970 (=1894).
- Atkins, J. / Bénatouïl (eds), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Biblia Sacra Vulgata. Weber-Gryson (eds.) Deutsche Bibelgesellschaft. C.H. Beck, 2007.
- Boeri, M. /Rossi, G. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. Estudio Introductorio, traducción y notas. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2024.

- Bordt, M., *Platon Werke: Lysis*. Übersetzung Und Kommentar Von Michael Bordt, Band V, 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Cicerón, *Letters to Friends*, volumen II (Texto latino y traducción inglesa). Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- Costa, I., *Platon. Lisis*. Traducción, introducción y notas de Ivana Costa. Buenos Aires: Colihue, 2019.
- Domínguez, Patricio / Giménez, José Antonio. *Platón, Lisis*. Introducción, traducción y notas. Santiago: Editorial Universitaria, 2025 (en prensa).
- Domínguez, Patricio. *Cicerón, Sobre la Amistad*. Introducción, traducción y notas. Santiago: Editorial Universitaria, 2024.
- Dorion, Louis-André. *Platon. Charmide, Lysis*. Traduction et présentation. Paris: Flammarion, 2004.
- Gauthier, R.-A., and Jolif, J.-Y., *Aristote, l'éthique à Nicomaque*. Paris: Beatrice-Nauwelaerts, 1970.
- Griffin, M., "From Aristotle to Atticus: Cicero and Matius on Friendship", en *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, editado por J. Barnes y M. Griffin, 86-109. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Grimal, P., *Cicerón*. Trad. de Ana E. Arilla. Madrid: Gredos, 2013.
- Hall, J. *Politeness and Politics in Cicero's Letters*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Konstan, D., *Friendship in the Classical World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Lossman, F., *Cicero und Caesar im Jahre 54: Studien zur Theorie und Praxis der römischen Freundschaft*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.
- Novum Testamentum Graece*. Aland, Barbara et Kurt et al (eds.). Deutsche Bibelgesellschaft. C.H. Beck, 1993.
- Nuevo Testamento*. Traducción de Antonio Fuentes. Madrid: Rialp, 1990.
- Pina Polo, F. *Marco Tulio Cicerón*. Barcelona: Ariel, 2016.
- Platón, *Lysis*. En III de la *Platonis Opera*, Tetralogiae V-VII OCT. Oxford: Ed. Burnet, 1903.
- Cicerón, *De amicitia*, en *De re publica, De legibus, Cato maior de senectute, Laelius de amicitia*, editado por J. G. F. Powell. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Price, A. W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Schuller, W., *Cicero oder der letzte Kampf um die Republik*. Munich: C. H. Beck, 2013.
- Walsh, G. P., Introducción a *On Obligations*, de Cicerón. Oxford: Oxford University Press, 2000.

El autor

Patricio Domínguez Valdés es Licenciado en Filosofía por la Universidad de los Andes, Chile, y Doctor en Filosofía por la Universidad de Tübingen (Alemania). Actualmente es profesor de filosofía y lenguas clásicas del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes (Chile).

jpdominguez@miuandes.cl