

# LA AMISTAD SEGÚN CICERÓN

## FRIENDSHIP ACCORDING CICERO

HUGO RENATO OCHOA\*

**Resumen:** El presente texto, a partir de *Lelio* de Cicerón, pretende establecer el vínculo que media entre la virtud y la amistad. Se afirma que la amistad efectivamente educa en la virtud, dado el carácter limitado de las facultades humanas, por una parte, y la imposibilidad, por lo mismo, de aprehender un deber absoluto, por otra.

**Palabras clave:** Cicerón, amistad, virtud, deber.

**Abstract:** The aim of this paper is to establish, from Cicero's *Laelius*, the link which mediates virtue and friendship. That friendship educates effectively in virtue is asserted, on the one hand, because of the limited character of human faculties and, on the other hand, because of the consequent impossibility of apprehending a duty that is absolute.

**Keywords:** Cicero, Friendship, Virtue, Duty.

Cicerón, en *Lelio*, pone en guardia respecto de lo que se podría llamar “excesos de la amistad”, esto es, cuando el amigo, apelando precisamente a la amistad, solicita algo que es contrario a la virtud. De esta manera, según Cicerón, se puede afirmar que la primera ley de la amistad es pedir a los amigos sólo cosas honestas y hacer sólo cosas honestas en favor de los amigos<sup>1</sup>. Por ello Cicerón afirma que sólo es dable una auténtica amistad entre quienes son virtuosos. Sin embargo, en esta ponencia se propondrá que no es la honestidad condición de la amistad, sino, por el contrario, la amistad es la forma propia como alguien puede llegar a ser virtuoso o, más aún, uno de los fundamentos del vicio es, precisamente, la ausencia de amistades. Así, pues, se afirma que la amistad es propiamente una escuela de virtud.

La virtud no consiste meramente en una suerte de disposición interior clausurada sobre sí misma sino, antes que eso, es una forma peculiar de ser con otro en la que el sí mismo asume el propio valor en razón del reconocimiento que encuentra en la amistad y, de este modo, este reconocimiento

---

\* Hugo Renato Ochoa D. é professor na Pontificia Universidade Católica de Valparaíso, Chile. Email: rochoa@ucv.cl

<sup>1</sup> CICERÓN. *Lelio. De la amistad*. Barcelona: Ed. Gredos, 1971, XIII, p. 44.

del valor propio da lugar a la virtud, sólo si ese valor es comprendido como principio de comunidad. Si alguien se reconoce virtuoso en el espejo de sí mismo y se convierte en el único árbitro de su propia virtud, está sin duda en el camino del más grave de los vicios. Si de alguna manera la amistad hace de varias almas una sola, como sostiene Cicerón<sup>2</sup>, condición de esto es que todas esas almas se presenten y muestren en lo que son, y tengan a las otras también en lo que son, de modo que la amistad es y debe ser un compromiso en la verdad. Pero, si bien la transparencia de sí mismo a sí mismo es condición fundamental de la virtud, esta transparencia no puede ocurrir en la soledad de sí, ya que la falsa conciencia y la pseudomoralidad constituyen trampas que cada uno se tiende a sí mismo, y sólo pueden ser desenmascaradas como tales por el rostro del otro.

Ahora bien, si la amistad es efectivamente fuente de virtud, eso significa que su cultivo trae a cada uno hacia sí mismo en la misma medida que lo conduce hacia otro. La propia identidad se gesta en comunión, de modo que esta identidad depende de la índole de esa comunión y, como la amistad constituye una forma de comunidad en la que el único interés que vincula a los amigos es la amistad misma, la identidad que se construye en la comunión con amigos tiene como su primer tributo a la virtud el reconocimiento de que el verdadero valor no proviene de la utilidad. Así, pues, la amistad educa, no sólo respecto del amigo, sino sobre todo respecto de sí mismo. En este sentido el cultivo de la amistad significa una forma de ser por la que cada uno se “apersona”. Esta expresión, que significa algo así como “hacerse presente en persona”, indica que en la amistad se descubre el propio carácter personal, es decir, exige que esa presencia diga de sí en plena libertad y con pleno acogimiento.

Una amistad viva se debe caracterizar porque el acogimiento del otro se hace en un espacio de libertad y de gratuidad. Pero no se trata meramente del respeto por la diferencia o alguna forma de tolerancia, se trata de algo a la vez más profundo y más complejo; el “apersonamiento” comienza con el reconocimiento de la propia finitud, también la amistad. De allí que una comprensión de sí en la que las propias limitaciones se hacen evidentes significa también una comprensión, que llamaría, “dinámica” de sí mismo, en la medida que presenta una tensión constante por la que se intenta ampliar la estrechez que los límites imponen. Además, obliga a contar con el otro en la propia proyección de la identidad personal, porque el otro está más

---

<sup>2</sup> Ibid., XXV, p. 91.

allá del propio límite y, al mismo tiempo que lo manifiesta, constituye una invitación explícita a la trascendencia de sí.

La amistad es el correlato necesario del reconocimiento de los propios límites, lo cual constituye el fundamento de toda virtud; por una parte, porque ese reconocimiento no se refiere meramente a las limitaciones que pudiera tener alguna facultad o a cierta deficiencia de orden accidental, sino a la absoluta incompletitud y radical insuficiencia existencial, lo cual exige una apuesta por el otro. Pero, por otra parte, porque la virtud se refiere de suyo a una forma peculiar de ser con los demás; una virtud solitaria no es sino una forma solapada de vicio solitario. Así, Cicerón afirma:

... soy de sentir, pues, que las obligaciones que provienen de la sociedad son más conformes a la naturaleza que las que nacen de la prudencia, como puede probarse fácilmente en este argumento, y es que un sabio colocado en la mayor abundancia de todas las cosas, aunque contemple y considere consigo muy a su placer todo cuanto hay digno de saberse, con todo eso, si su soledad es tanta que ni puede comunicar ni ver a otro hombre, se aniquilará precisamente<sup>3</sup>.

La misma sabiduría es de suyo transitiva y se realiza en el encuentro con el otro. Ciertamente la virtud significa una forma de dignidad en la medida que entraña no sólo el ejercicio de la libertad como algo propio, sino también una atención cuidadosa por sí mismo y por el otro en tanto que se busca una forma de plenitud en la que necesariamente ha de entrar el otro. La dignidad de la persona humana pone de manifiesto, según se entiende habitualmente, la capacidad de obrar con pleno conocimiento y determinación libre y, por ende, con independencia de todo otro principio ajeno al sujeto, principio al que pueda considerarse responsable y al que la obra o el acto se le pueda imputar. En la dignidad de la persona humana, entonces, se articulan libertad y entendimiento, de modo que si alguno de éstos es suprimido, impedido o coartado se produce un atentado contra la dignidad. En este sentido el deber para con el otro, como correlato práctico de la virtud, pareciera oponerse necesariamente a la dignidad de la persona, por cuanto el deber prescribe o prohíbe, lo cual atentaría contra el sentido emancipatorio y contra la autoespontaneidad de la libertad.

Sin embargo, por el contrario, la dignidad de la persona humana se funda, en un sentido capital, en su capacidad de ser sujeto y objeto de deberes, por cuanto la convocatoria de la amistad, así sea de la amistad política, es, como se verá, la fuente original del deber.

<sup>3</sup> CÍCERÓN. *Los Oficios*. Madrid: Espasa-Calpe, 1959, p. 80.

A partir de lo anterior, pues, surge inmediatamente una paradoja: por una parte, el deber sólo es tal para un sujeto libre, y, por otra, la libertad pareciera estar reñida con toda forma de deber. A este respecto es preciso señalar que así como sólo el ser humano es sujeto de deberes, también sólo él es objeto de éstos, es decir, tiene derechos. Estrictamente hablando no hay tales deberes para con la naturaleza, para con los animales o para con cosas. Ciertamente el hombre no puede destruir su entorno ni atentar contra la belleza y el orden natural, aun cuando supuestamente esto no infiera daño a otro. Al hombre le está vedado obrar conforme a un fin que no sea digno de él, de modo que el hombre tiene deberes “acerca” de los irracionales o respecto de ellos, pero nunca “para con” ser alguno que no sea una persona. El objeto propio de un deber tiene que tener a lo menos la misma dignidad que el sujeto de éste. En sentido estricto tener deber “para con” alguien significa que éste es fin propio del acto y como la nobleza del fin es lo que dignifica el acto, el deber en sentido riguroso sólo se puede dirigir hacia un sujeto personal, en la misma medida que sólo puede radicar en alguien que tenga tal carácter.

Etimológicamente deber proviene de “*de*” y de “*habere*”, vale decir, tener en su poder una cosa de otro, de allí que el deber entrañe necesariamente una deuda. Pero antes exige la capacidad de tener algo como propio y, a su vez, la condición de poder ser dueño de algo significa necesariamente ser para sí mismo un Yo. El acto de tener supone obviamente la capacidad de tenerlo como propio, como mío, vale decir, supone que el ser humano sea capaz de referirlo a sí mismo; en tal referencia el sujeto se establece a sí mismo como sujeto “*de*”, pero también como sujeto “*para*”, es decir, como sujeto en relación, pero desde una radical intimidad, tal es la conciencia. De modo que la autoconciencia de un Yo no significa una suerte de egoidad autorreferencial sino que, por el contrario, permite “*ser*” con otro y no meramente “*estar*” con otro. Ser con otro significa, pues, una mutua incorporación en el ámbito de la propia subjetividad de cada uno, es decir, se trata de un encuentro de intimidades. Ahora bien, esta intimidad existencial funda la posibilidad de la vida social, pero no todavía una vida comunitaria, la cual, como veremos, exige que este ser con otro entrañe un peculiar deber.

La modernidad, como por ejemplo, Descartes, el idealismo alemán, etc., concibe la condición humana desde la conciencia, que sería a la vez el fundamento de la libertad y, por ende, de la dignidad humana. La conciencia de sí mismo constituye una reduplicación de la experiencia que hace que ésta sea humana; el hombre no sólo siente dolor o sed, se percató de ello y así lo tiene para sí mismo. Este “*para sí*” significa una forma radical de ser y de existir de modo que cada acto involucra la propia subjetividad. La con-

ciencia interrumpe, quiebra, en un sentido radical, toda forma de reacción automática a estímulos, permite el repliegue sobre sí, de modo que el ser humano se articula a sí mismo como un Yo, y de esa articulación surge la libertad entendida como capacidad de destinarse a sí mismo y, por lo tanto, la conciencia de sí es fuente de la autoespontaneidad.

Pero el “ser para sí” no consiste en una mera autoposición pasiva, un tenerse a sí como continente y contenido; ser para sí mismo es ser capaz de destinarse a sí mismo desde sí mismo. El problema de la libertad se convierte así en intentar establecer cuál sea el fundamento y el término de esta autodestinación, o, dicho de otro modo, si el fin al cual cada uno se ordene responde o no a un fundamento desde el que ese orden cobre sentido. La cuestión del sentido exige ineludiblemente una respuesta, si acaso éste será el placer sensible, la riqueza, los honores, la contemplación, etc., incluso si se niega que haya un sentido dado de alguna manera, cualquiera sea el caso, vivir es elegir.

La constitución, en virtud de la conciencia, de un Yo libre significa que cada uno de los seres humanos es absolutamente único e irrepetible. Ahora bien, si se asume cabalmente lo que esta característica significa, entonces es necesario percatarse de que lo que cada uno no haga o deje de hacer nadie más, nunca, podrá hacerlo, de modo que toda omisión significa convertirse en una suerte de desertor para toda la eternidad. La conducta y las acciones, la vida entera de cada quien, marcan con un sello, dejan una marca definitiva en la historia. En este sentido es claro que el destino propio compromete a todos los demás, entraña una responsabilidad que compromete necesariamente a cada uno con el otro. Se ve con esto que el deber no es cosa baladí; la vida, en este sentido, es como la milicia, donde el cumplimiento del deber por parte del soldado entraña, por mor del resguardo de la propia vida, el cuidado de la de los compañeros de misión.

Tal es la paradoja: cada uno se apropia de su vida en el encuentro de la propia intimidad con la de los demás. Como afirma Cicerón en *Los Oficios*, “mas por cuanto, según dijo muy bien Platón, no hemos nacido para nosotros mismos, sino que una parte de nuestro nacimiento debemos a nuestra patria, otra a nuestros padres, y otra a los amigos”<sup>4</sup>. El ser humano se perfecciona, es más y mejor, no cuando se engrandece a sí mismo, sino cuando sirve a los demás, se perfecciona a sí mismo cuando ayuda y colabora en la perfección de los otros. Sólo alcanzamos el bien que es nuestro propio bien, cuando buscamos y queremos el bien del otro, y tal es el sentido de la amistad. Con lo cual queda en claro que éste es el fundamento original del deber, sólo

<sup>4</sup> CÍCERÓN, op. cit., 1959, p. 34.

que, entonces, la amistad no consiste meramente en una forma de delectación afectiva, sino que entraña deber. Por eso se afirmaba al principio que la auténtica fuente de la dignidad humana es el deber, sólo que es necesario, ahora, precisar estos términos: se trata del deber de la amistad<sup>5</sup>, o, si se quiere, del deber de la fraternidad.

Como sostiene todavía Cicerón, “si la misma naturaleza prescribe que desee mirar un hombre por otro, sea quien fuere, sólo por ser hombre como él, es preciso que según la naturaleza sea común la utilidad de todos”<sup>6</sup>. La pertenencia natural a la especie, en el caso de los seres humanos, significa la pertenencia a una comunidad que resguarda originariamente una común utilidad, en el sentido que el verdadero bien es de suyo comunicable. Esta común utilidad establece formas de relación en las que se ha de distinguir entre dominio y comunidad, ya que “según asientan los estoicos, – dice Cicerón – todo cuanto produce la tierra fue criado para el uso de los hombres, y los hombres para los hombres”<sup>7</sup>. “Ser para otro” debe ser entendido con todo rigor, no se trata de un mero estar con los otros, como veíamos, ni mucho menos de un servirse de los otros, sino de acoger al otro en todo lo que tiene de otro, es decir, se trata de vencer el fantasma de sí mismo que encubre la realidad bajo el signo de la amenaza.

De allí que la amistad, antes que donación de sí mismo, consiste en la aceptación del otro y, por lo tanto, del bien del otro como propio, pero porque de hecho es propio; en este sentido se puede decir que la amistad consiste, antes que en dar, en recibir. De este modo la deuda que entraña necesariamente el deber se paga con el reconocimiento de una dignidad común, la dignidad de ser sujeto y objeto de amistad. Pero esta conciencia de la común naturaleza de los seres humanos sólo alcanza a ser dignificante cuando surge de la espontaneidad libre del sujeto, vale decir, cuando el otro es efectivamente querido; cuando su condición de hermano surge, por decirlo así, del natural ejercicio de ser hombre que reconoce la necesidad ineludible del otro para la propia perfección tanto como para la perfección del otro. Sólo entonces el deber no contradice la libertad sino que perfecciona sólo entonces el deber no contradice la amistad sino que lo dignifica, sólo entonces el deber se impone dignamente a la conciencia.

La condición de hermano entraña, entonces, una deuda para con el otro, y a la pregunta: ¿dónde está tu hermano?, no podemos responder simplemente

---

<sup>5</sup> Cf. CICERÓN. *Verrinas*. México: Biblioteca scriptorum graecorum et romanorum mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, p. 6.

<sup>6</sup> CICERÓN, op. cit., 1959, p. 128

<sup>7</sup> Ibid., p. 34.

con un alzamiento de hombros, ni podemos pasar de largo frente al que sufre, frente al pobre, frente al ignorante. Más aún, cuando nos enteramos de que el fuerte abusa del débil, o que se ha cometido una injusticia que ha quedado impune, nos “indignamos”. Pues bien, esa indignación tiene lugar precisamente porque la dignidad del otro tiene su origen en un vínculo radical que me hace ser su hermano.

A partir de esta percepción, que no es un mero sentimiento, de una fraternidad original entre los seres humanos nace la natural indignación frente a la injusticia o frente al abuso de poder. Pero bien entendido que la fraternidad no hace excepciones, “ni siquiera el homicida pierde su dignidad personal”, de modo que la auténtica solidaridad se opone a toda forma de bandería o de exclusión. No hay otra manera de educar en el respeto de la dignidad humana sino educando en la fraternidad, el respeto por el otro sólo atiende a la dignidad y dignifica si está sostenido en la amistad, así sea la “amistad política” de la que habla Aristóteles.

Así, por ejemplo, en el caso de Cicerón, éste asume la defensa de Murena en contra de Servio Sulpicio, este último se queja de que haga esto con olvido de la vieja amistad que había entre ambos. Y Cicerón responde a esta acusación con las siguientes palabras:

... Así, pues, lo que ha de ser concedido a la amistad, con largueza será dado por mí, de manera que me comportaré contigo, Servio, no de otro modo que si mi hermano, que me es muy querido, estuviera en tu lugar; lo que ha de ser entregado al deber, a la fidelidad, a la conciencia, de tal manera lo moderaré que recuerde que hablo contra mi afecto por un amigo, en defensa del riesgo de otro amigo<sup>8</sup>.

Es notable que Cicerón, en virtud de la amistad, esté dispuesto a moderar “lo que ha de ser entregado al deber, a la fidelidad y a la conciencia”. Ciertamente estas palabras se pueden atribuir a un recurso retórico, particularmente porque se trata de un alegato legal, sin embargo, tales afirmaciones se corresponden con el pensamiento de Cicerón en lo que se refiere a la capacidad de las facultades humanas, por cuanto sostiene que “la suspensión del asentimiento no impide que el sabio sea impulsado a la acción, dado que puede normar su conducta con el criterio de lo probable”<sup>9</sup>. Se puede sostener, entonces, que tal “moderación” responde a algo más fundamental, se refiere

<sup>8</sup> CÍCERÓN. *En defensa de Murena*. México: Biblioteca scriptorum graecorum et romanorum mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, p. 6.

<sup>9</sup> CÍCERÓN. *Cuestiones académicas*. México: Biblioteca scriptorum graecorum et romanorum mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, § 103-104, p. 72-73.

a una primacía de la amistad por sobre el “nudo” deber, se trata, en definitiva, de que para los seres humanos, circunstanciados y finitos, el deber también está, de alguna manera, circunstanciado y “debe” ser atemperado. De modo que el deber replica sobre sí mismo en un bucle que obliga a reconsiderar cada vez un límite que no tiene propiamente fin.

Este atemperamiento del deber es, además, signo de sabiduría. Así, Cicerón en la defensa de Murena y dirigiéndose ahora a Catón, dice:

... Mas los nuestros (pues confesaré, Catón, que también yo, en mi juventud, desconfiado de mi ingenio, busqué los apoyos de una doctrina), los nuestros, decía, provenientes de Platón y Aristóteles, hombres moderados y temperantes, dicen que ante el sabio alguna vez vale la influencia; que es del buen varón el compadecerse; que hay distintos géneros de delitos y penas desiguales; que hay en el hombre constante lugar para el perdón; que el sabio mismo muchas veces conjetura en aquello que ignora; que alguna vez se irrita; que el mismo se ablanda y aplaca; que alguna vez modifica, si de este modo es más recto, lo que ha dicho; que alguna vez se aparta de su sentencia; que todas las virtudes están moderadas por cierto equilibrio<sup>10</sup>.

Lo anterior porque, en realidad, el ser humano no puede ser sujeto de un deber absoluto, ya que cuando los deberes entran en conflicto entre sí, como es el caso en el que se encuentra Cicerón en la defensa de Murena, no se trata de escoger uno presuntamente superior y desechar el inferior, sino que es necesario buscar el modo de ajustar ambos a la vida. La solución al problema que plantea el conflicto entre, por una parte, el deber que entraña la amistad y, por otro, el deber de justicia, en este caso, como comprometen la vida, se ha de encontrar en ésta misma. De allí que la pregunta ética fundamental no interrogue por el deber, sino que pregunta cómo vivir, y a esta pregunta deben responder las posibles articulaciones del deber.

Con lo cual podemos volver al planteamiento del principio, es decir, que sólo se le deben pedir cosas honestas a los amigos. Sin embargo, cuando Servio Sulpicio reclama a Cicerón los deberes de la amistad, aunque no le está pidiendo nada deshonesto, no obstante, pone a Cicerón en un conflicto. De modo que, en primer lugar, los amigos, sin recusar la virtud, no obstante, pueden estar en trincheras contrarias y, en segundo lugar, se puede ver que el deber desnudo, vuelto sólo sobre sí mismo, puede conducir a formas de iniquidad.

<sup>10</sup> CICERÓN, op. cit., 1984, p. 36.

De modo que, la virtud no consiste en una suerte de exigencia absoluta que no considera al otro, sino que, por el contrario, es una forma de vida en la que el otro juega un papel central, y particularmente esto es así en la desgracia<sup>11</sup>. De allí que, como Cicerón afirma, “téngase por cierto y por lo más necesario y principal el tener amigos fieles que hagan estimación de nosotros”<sup>12</sup>, y además,

...la virtud (esto repetiré muchas veces) aun cuando la vemos en otro, nos mueve y nos hace amar a aquel en quien nos parece que se halla. Y aunque todas las virtudes tienen cierto atractivo que nos hace amar a los que creemos adornados de ellas, principalmente causan este efecto la justicia y la generosidad<sup>13</sup>.

De modo que, desde la perspectiva de Cicerón, la virtud llama a la amistad, y en Lelio “afirma” que a quienes llamaría, sería sólo a los virtuosos. Sin embargo, la forma más propia de llegar a la virtud, si no hay un deber absoluto escrito en alguna parte que determina cada vez lo que constituye la obligación, es ser objeto de justicia y de generosidad, no sólo por mor del ejemplo al que esto invita, sino por el llamado a la amistad que significa. La amistad exige el reconocimiento del otro en plenitud y tal es el fundamento mismo de toda virtud.

[recebido em maio 2008; aceito em dezembro 2008]

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CICERÓN. *Lelio. De la amistad*. Barcelona: Ed. Gredos, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Los Oficios*. Madrid: Espasa-Calpe, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Verrinas*. México: Biblioteca scriptorum graecorum et romanorum mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- \_\_\_\_\_. *En defensa de Murena*. México: Biblioteca scriptorum graecorum et romanorum mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Cuestiones académicas*, México: Biblioteca scriptorum graecorum et romanorum mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Defensa de Publio Cornelio Sila*. Colección hispánica de autores griegos y latinos. Barcelona: Ediciones Alma Mater SA, 1956.

<sup>11</sup> Cfr. CICERÓN. *Defensa de Publio Cornelio Sila*. Colección hispánica de autores griegos y latinos. Barcelona: Ediciones Alma Mater SA, 1956, p. 147.

<sup>12</sup> CICERÓN, op. cit., 1959, p. 97.

<sup>13</sup> Ibid., p. 46.