

**Facultad de Humanidades
Sección de Filología**

**Departamento Filología Clásica, Francesa, Árabe y
Románica**

El concepto de *virtus* en la filosofía latina: el *De amicitia* de Cicerón

Grado en Estudios Clásicos

Alumno: Kevin Fariña Ferrer
Tutor: José Antonio González Marrero

La Laguna, junio de 2015

Índice

Resumen	5
Metodología.....	7
Introducción.....	9
Biografía	11
<i>Virtus</i> : definición	13
Fuentes de Cicerón: la tradición filosófica helenística.....	21
Análisis de <i>virtus</i> en su contexto	27
Conclusiones.....	45
Referencias bibliográficas	49

Resumen

Cicero was born in *Arpinium* around 106 b.C. Since he was a child he was interested in poetry, laws and philosophy. As a man who was well versed in different fields of knowledge, he wrote a large number of works which had extreme importance. Among his works about oratory (*In Catilinam*, *In Verrem...*) and his letters (*Ad familiares*, *Ad Atticum...*) his philosophical tratises are a magnificent source to go deep into the philosophy of the Roman world, that is barely given in determinated characters – Seneca could be one of them –, just the opposed that happen in the Greek world.

In *De amicitia*, the tratises that we are going to study below, our author develops the concept of «friendship» in a small book through a dialogue among several characters. In this context the *virtus*, in contrast with the *vitium*, present a fundamental function in the work, placing in the centre of a philosophical maze. The only way to reach the «friendship» is by the «virtue», which is the only method to reach the «final end» as well. All time that Cicero was studying in Greece, as it was common, did that the theories of Plato, Aristotle and different Hellenistic philosophical movements represent a role of great relevance in order to understand this work. For this reason, it is necessary to start with the Spanish meaning of *virtus* and go back to the Greek language, to understand the meaning which is hidden behind the Latin word.

The presence of texts in which the word *virtus* appears are going to be essential in the development of this study, so from these texts we are going to devise all the questions, analysis and explanations that are presented, provided that they are within the

area of the relation between «friendship» and «virtue». In the end, we are going to be able to observe the different values that this second term had in the Roman world, just like its relation with the person and the circumstances which should be given in order for them both to be able to exist.

Keywords: Virtue, Friendship, Cicero, Philosophy.

Metodología

La lectura y traducción de textos de las obras filosóficas de Cicerón (*De amicitia*, *De senectute*, etc.) y su reflexión posterior ofrecen una ingente cantidad de material. En medio de toda la variedad de pensamientos e ideas que ofrece la filosofía ciceroniana surge una palabra que se repite en distintas obras suyas. Ya sea en las *Disputaciones Tusculanas*, ya en *De amicitia*, ya en *De senectute*, por ejemplo, el término *virtus* aparece una y otra vez entre sus líneas. Surge, con la constante lectura de estas piezas filosóficas, una cuestión sobre este punto: ¿qué entendían los romanos por *virtus*? Y, dentro de esta civilización, ¿qué entendía por *virtus* el propio Cicerón, que intentó trasladar la filosofía griega a la lengua y pensamiento latino? Con la llegada del cristianismo, los valores romanos se transformaron para explicar y apoyar las nuevas teorías que entonces surgían. Pero, ¿significaba lo mismo en época anterior? ¿Acaso Cicerón tuvo una mayor influencia de la filosofía griega de la que pensamos? ¿Qué tiene de importante y cómo influye, en definitiva, la «virtud» dentro del pensamiento y la reflexión romana?

La profesora de *Historia Antigua* de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Catalina Balmaceda, ha sido de los pocos investigadores que se han atrevido a introducirse en el estudio de estas cuestiones. Si bien existe una gran variedad de publicaciones que tratan el tema de la *virtus* en época clásica, pocos son los que entran dentro de la figura de Cicerón, y, aún más difícil, dentro de sus obras. Por otro lado, también aparecen trabajos y comentarios a las obras ciceronianas, pero, sobre todo, en

su conjunto, y no en un punto específico. El problema en estos casos no es, principalmente, la reflexión filosófica y la disertación de la misma, sino que ésta debe venir acompañada de un tratamiento semántico de los términos, asunto que pocos se animan a tratar. Por tanto, siguiendo la línea de investigación de C. Balmaceda, la cual compartimos y sobre la que nos basamos en este estudio, analizaremos el término *virtus* dentro del *De amicitia* de Cicerón, obra que reflexiona acerca de la amistad, como su mismo nombre indica, y las cualidades para que ésta se pueda dar y florezca.

Para comprender el contexto filosófico en el que el Arpinate desarrolla su teoría, realizaremos un pequeño resumen con las corrientes filosóficas helenísticas del estoicismo, epicureísmo y escepticismo. En este apartado se tratarán las tres teorías desde el punto de vista de la «virtud» y el sabio, que son los aspectos que nos interesan para el estudio actual.

Para entender, por otro lado, correctamente el término central de este análisis, la *virtus*, es necesario enfocarlo desde distintos puntos de vista. Se desarrollará, por tanto, un apartado que trate los distintos significados que pueda tener, así como la idea que tenía de ella Platón y Aristóteles, los dos grandes pensadores de Grecia. De este modo, se completará el apartado anterior de las corrientes filosóficas.

Los textos serán el pilar fundamental sobre el que basaremos nuestro estudio. A partir de ellos, se analizarán las diferentes cuestiones y planteamientos que presenten, siempre dentro del campo de la «virtud» y la «amistad». No debemos alejarnos de la idea fundamental, pues no es un trabajo sobre cada una de ellas por separado, sino que, una vez aclarados los términos, estudiaremos cómo funcionan y cómo se complementan la una a la otra desde el punto de vista ciceroniano. El objetivo final es apreciar la importancia que tenía la «amistad» para Cicerón y cómo la «virtud» es necesaria para su existencia y viceversa.

Introducción

Cicerón, nacido en el 106 a.C. en el seno de una familia de clase ecuestre, recibió en su juventud una esmerada educación con los más grandes filósofos de Roma. Más tarde se trasladó a Grecia, como era común entre los jóvenes, para profundizar e instruirse en la filosofía. Allí asistió a las clases de varios personajes ilustres, así como a las lecciones impartidas en la Academia de Atenas. Una vez hubo regresado a Roma se dedicó con ahínco a la carrera política, en la que consiguió los mayores reconocimientos y «fama» como orador. Pero al mismo tiempo que desarrollaba su vida política, la filosofía ocupó gran parte de su tiempo, estudiando y trasladando gran parte del pensamiento griego a la Roma clásica en la que vivía. Sus reflexiones quedaron reflejadas en las distintas obras sobre filosofía que escribió como fueron: *De senectute*, *De natura deorum*, *De officiis*, *De fato*, *De amicitia*, etc.

El tratado sobre la amistad – *De amicitia* o *Laelius*– es el más importante para nosotros en este estudio. Escrito sobre la primavera del año 44 a.C., poco después de la muerte de Julio César, analiza en él el concepto de «amistad» con un diálogo entre Lelio, Cayo Fanio y Mucio Escévola¹, donde se pone como ejemplo la amistad que existía entre Lelio y Escipión Emiliano, quien había fallecido poco antes.

Esta obra será la base de nuestro trabajo a la hora de estudiar los conceptos de *virtus* y *amicitia*. Si bien Cicerón analiza, a lo largo de su obra *Disputaciones*

¹ CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (Introducción, traducción y notas de José Guillén Cabañero), Madrid: Trotta, pp. 13-14.

Tusculanas, el concepto de «virtud», es en el *De amicitia* donde lo conecta directamente con la «amistad», tan importante para él como filósofo. La importancia de ambas en el sabio es fundamental para que éste pueda considerarse como tal y logre, de este modo, alcanzar la «felicidad».

La influencia griega no quedará ignorada en su obra. Pensamiento platónico y aristotélico aparecerán a lo largo de ella, con la compañía de las diversas corrientes filosóficas que surgieron en el periodo helenístico como el estoicismo, el epicureísmo o el escepticismo. Como ecléctico que fue Cicerón, todas estas teorías aparecen combinadas en la suya propia, donde adopta, rechaza o critica las diversas teorías. Un ejemplo claro podría ser el caso del estoicismo, corriente filosófica helenística de la que bebe mucho, pero que no duda en criticar cuando no comparte sus ideas².

² CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 75.

Biografía

Marco Tulio Cicerón nació en la pequeña ciudad de Arpino, situada en el valle del río Liris, el 3 de enero del 106 a.C. Perteneciente a una familia de clase ecuestre y reconocida en Roma, era hijo de Marco Cicerón y de Helvia y hermano mayor de Quinto. Recibió una importante educación y desempeñó las más altas magistraturas de la República romana, habiendo llevado a cabo su *cursus honorum* como cuestor, edil, pretor y dos veces cónsul, hecho muy definitorio sobre su actividad y su carrera³. Además de su papel en las magistraturas, Cicerón es conocido especialmente por su retórica y discursos políticos. Su gran elocuencia le hizo ganar cientos de casos entre los que habría que destacar: *In Catilinam*, *In Verrem* y *Philippicae*. Sin embargo, dentro de su producción literaria puede destacarse también la filosofía, a la que dedicaremos este trabajo.

Hijo de una familia noble y adinerada recibió una excelente educación. Llevado a Roma junto con su hermano desde que eran niños, comenzó a estudiar con Lucio Licinio Craso gracias a su tío materno Cayo Viselio Aculeo. Éste conocía bien a Craso y consiguió que Cicerón y su hermano pudieran estudiar con él. Pasó entonces a estar tutelado por Quinto Mucio Escévola, que ya pasaba los 80 años y era suegro del citado Craso, al que ya hemos mencionado anteriormente⁴. Después del fallecimiento de éste,

³ El *cursus honorum* era la carrera política de Roma. Establecía el orden y la jerarquía que seguían las magistraturas romanas (cuestura, edilidad, pretura y consulado). Existían, además, otras dos magistraturas excepcionales que eran la censura y la dictadura.

⁴ Conocido como «el Augur», era uno de los primeros y más grandes juristas de Roma.

Cicerón pasó a estudiar entonces con el primo de Escévola, también llamado Quinto Mucio Escévola, que tenía el mismo nombre y quien había compartido el consulado con Craso en el año 95 a.C.⁵. Fue en esta casa, la de los Escévola, donde Cicerón conoció a Julio César, seis años menor que él, y a Tito Pomponio Ático, su fiel amigo durante el resto de su vida. A él dedicará una gran parte de las cartas de su epistolario⁶. También se educó escuchando al rétor Apolonio Molón en esta primera etapa de su vida⁷.

Los primeros contactos con la filosofía fueron a través de Filón de Larisa, que llegó a Roma en el año 88⁸, y del estoico Diodoto, quien vivió con Cicerón largo tiempo y lo nombró, al final de su vida, su heredero⁹. Fueron estos hombres los precursores del interés filosófico que despertaría en Cicerón.

Entre los años 79 y 77 a.C., Cicerón realizó un viaje a Grecia, recorriendo lugares como Esmirna, Rodas y Atenas para mejorar su oratoria, su lengua griega y acrecentar su formación. En este viaje conoció a diversos personajes que fueron sus maestros de retórica y filosofía, entre los que había estoicos y epicureístas. Encontramos, por tanto, una larga lista de maestros: Posidonio de Apamea, Demetrio el Sirio, Publio Rutilio Rufo, Antíoco de Ascalón, Zenón, Fedro¹⁰, Jenocles de Adramition, Esquilo de Cnido y Dioniso de Magnesia¹¹. También escuchó en Roma las enseñanzas del poeta griego Aulo Licio Arquias, originario de Antioquía al que defendió en juicio y del que tenemos constancia.

⁵ Conocido como «el Pontífice», era el oficial de la religión del Estado y fue quien escribió el primer tratado sistemático de derecho civil romano del que se tiene noticia.

⁶ EVERITT, A. (2001), *Cicerón* (trad. española de A. Morales), Barcelona: Edhasa, pp. 71-72.

⁷ PINA POLO, F. (2005), *Marco Tulio Cicerón*, Barcelona: Ariel, p. 44.

⁸ CIC. Brut. 306.

⁹ CIC. nat. deor. 1, 6.

¹⁰ PINA POLO, F. (2005), *op. cit.*, p. 52.

¹¹ GRIMAL, P. (1986), *Cicéron*, Saint-Amad: Fayard, p. 78.

***Virtus*: definición**

En primer lugar, debieran dejarse claro los conceptos con los que trabajaremos a lo largo de este estudio, pues la semántica juega un papel fundamental. ¿Qué entendemos por virtud? ¿Qué entendían los romanos por *virtus*? Y ¿qué entendían los griegos? Este análisis de los términos lo haremos a partir de nuestra lengua, donde debemos tener claro qué significa el concepto para nosotros, e iremos retrotrayendo hacia el mundo antiguo, pasando por Roma para terminar en la Grecia Antigua. De este modo, contestaremos las preguntas anteriores en el orden en que han sido formuladas. La importancia de llegar hasta el mundo heleno es crucial para entender el término latino, pues la filosofía romana es, casi en su totalidad, la filosofía griega, y, por tanto, resulta lo mismo para sus valores, aunque no debemos olvidar que esta regla no es exacta ni definitiva. Los romanos también tenían su propio pensamiento, el cual difiere en algunos puntos del griego.

Aun así, los conceptos y las ideas griegas cobran una mayor importancia en este estudio, debido a que éste estará enfocado en la figura de Cicerón y su filosofía. No debemos olvidar que el Arpinate, como muchos otros, estudió durante muchos años en Grecia, y que, a lo largo de su vida, intentó adaptar a las costumbres y cultura romana el pensamiento griego con el que se había formado. Por este motivo, es necesario que se tenga claro el objetivo y cuestión del trabajo y no extender las conclusiones que se saquen a otros doctos del mundo romano del momento.

Por tanto, tras este análisis, podremos tener una visión clara de lo que sería la

virtud en el mundo griego, para luego regresar al mundo romano con la figura de Cicerón y observar y entender ese eclecticismo ciceroniano entre la filosofía griega y el mundo romano, entre la *ἀρετή* y la *virtus*.

Para tener una idea clara del concepto de virtud tal y como lo entendemos hoy en día, la mejor opción es ver las definiciones que nos ofrece el diccionario de la Real Academia Española de la Lengua:

1. f. Actividad o fuerza de las cosas para producir o causar sus efectos.
2. f. Eficacia de una cosa para conservar o restablecer la salud corporal.
3. f. Fuerza, vigor o valor.
4. f. Poder o potestad de obrar.
5. f. Integridad de ánimo y bondad de vida.
6. f. Disposición constante del alma para las acciones conformes a la ley moral.
7. f. Acción virtuosa o recto modo de proceder.

Todas ellas nos van a servir para poder explicar el concepto romano de *virtus*.

El término *virtud* procede del latín *virtus*, que es el concepto con el que trabajaremos principalmente. La palabra está compuesta por una raíz *vir* y por un sufijo *-tewt + -s, que indica una cualidad de la palabra a la que es añadida. Por tanto, podríamos decir que el significado primitivo y propio de la palabra *virtus* es: «lo propio del hombre», «la cualidad del hombre».

El primer significado del término sería el de «valor», el cual se correspondería con la tercera definición que da la RAE. Estudiando el carácter del pueblo romano, bélico por excelencia, nos damos cuenta de por qué este término caló tan hondo en la sociedad. El valor en la batalla que mostraba esta civilización desde sus orígenes dio pie a la justificación del término *virtus* como «lo propio del hombre». Cicerón usa también este término en su *De amicitia* cuando dice: «*qui summam spem civium, quam de eo iam puero habuerant, continuo adulescens incredibili virtute superavit*¹²» [«Él, que, a penas adolescente, superó con un valor increíble la altísima esperanza que, ya de niño, habían puesto en él los ciudadanos»]¹³. En este sentido *virtus* equivaldría a la *ἀνδρεία* griega, la cual comentaremos más adelante. Tal como dice la profesora Catalina Balmaceda: «el concepto de valentía en Roma funciona no sólo como una

¹² Cf. CICERÓN (1928), *L'amitié* (texte établi et traduit par L. Laurand), Paris: Les Belles Lettres, p. 8.

¹³ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 41.

autodefinición, sino también como la justificación de su éxito»¹⁴.

Por otro lado, encontramos esta misma palabra en un contexto más general, en el que dicho término adopta un papel global. Resulta complicado conocer cuándo este concepto de *virtus* amplió su significado. Si bien cuando analicemos los textos veremos el término dentro de la filosofía ciceroniana, está claro que la propia palabra ya había recogido el significado que equivaldría a la ἀρετή griega, es decir, *virtus* podía llegar a significar no sólo «valor», sino también las cualidades de una persona que la hacen crecer, ser más sabio y, en definitiva, virtuoso. Por tanto, dependiendo del contexto y de la propia palabra, el significado puede variar, de modo que, si la encontramos en plural, queda claro el concepto de “virtudes” como “cualidades positivas”.

«Quam ob rem angor iste, qui pro amico saepe capiendus est, non tantum valet, ut tollat e vita amicitiam,- non plus quam ut virtutes, quia non nullas curas et molestias adferunt, repudientur»¹⁵.

[«Por consiguiente, esa angustia que muchas veces hay que aceptar por un amigo no tiene fuerza bastante como para quitar de la vida la amistad, como tampoco la tiene para que se repudien las virtudes por el solo hecho de que conllevan no pocas preocupaciones y molestias»]¹⁶.

En cambio, en singular el asunto se vuelve complicado, pues podría ser «valor» o propiamente «virtud» como una cualidad o como un modo de vida determinado según los valores romanos¹⁷.

En el ámbito griego debemos analizar, entre otros, los términos que acabamos de mencionar con precisión: por un lado, ἀνδρεία, y por otro, el término ἀρετή. Es bastante usual encontrar la ἀρετή traducida por “virtud”, puesto que ya los romanos, como acabamos de ver, la relacionaban con una palabra como *virtus* (recordemos, una vez más, que la relación entre ἀρετή y *virtus* es una equivalencia, pues para ambos pueblos existían unos valores determinados que estaban considerados dentro de cada término). Lo más aceptado en cuanto a su etimología es que proceda de la palabra ἄριστος (mejor), como una cualidad que sólo tenían los ἄριστοι (los mejores, la aristocracia de la Antigua Grecia). Pero si atendemos a la etimología de la palabra, la *virtus* latina no se

¹⁴ BALMACEDA ERRAZUIZ, C. (2007), *Virtus romana en el siglo I a.C.*, Gerión, 25, 1: 285-304.

¹⁵ Cf. CICÉRON (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 28.

¹⁶ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 75.

¹⁷ Para un análisis más profundo del término, cuestión que no cabe en este estudio, recomendamos la lectura del artículo completo citado en la nota 14.

relaciona con la ἀρετή griega, sino con la ἀνδρεία, es decir, lo propio del ἀνὴρ, el hombre. Encontramos aquí una clara diferencia entre el pensamiento griego y romano, dato que hay que tener en cuenta ya que, como hemos mencionado anteriormente, Cicerón traslada una gran cantidad del pensamiento griego al mundo romano, y por esto, debe lidiar con los términos y con su debida traducción. Aun con esta distinción de palabras en cuanto a su etimología, los conceptos estaban muy cercanos.

Para analizar el término ἀρετή nos centraremos en dos personajes fundamentales a la hora de hablar de filosofía en Grecia. Por un lado, tenemos a Platón, discípulo de Sócrates y fundador de la Academia, y, por el otro, a Aristóteles, discípulo del anterior y mentor del gran Alejandro Magno.

El ateniense asienta en su obra *República* las bases de cómo debería ser el Estado ideal. Con la Idea del Bien en el punto central de la obra -y podríamos decir que de toda su filosofía- desarrolla su teoría, en la que no sólo habla de leyes y organización, sino también sobre filosofía, tema en cuestión que nos interesa.

Aclarado anteriormente que en griego el término ἀρετή es lo que se traduciría en el mundo romano por *virtus*, pasemos a analizar lo que Platón entendía por virtud, es decir, por la ἀρετή griega.

La teoría platónica se asienta sobre cuatro virtudes principales: la sabiduría, la valentía, la moderación y la justicia¹⁸. Todas éstas formarían la llamada ἀρετή con la que, sólo practicando correctamente las cuatro anteriores, se logra ser virtuoso por completo. Estas cuatro virtudes, que con el paso del tiempo y con la llegada del cristianismo pasarían a convertirse en las cuatro virtudes cardinales, sentarían la base del Estado para Platón, teniendo que existir todas ellas dentro del mismo para poder lograr la perfección, esto es, la Idea del Bien. Sin embargo, tal y como la ἀρετή se divide en cuatro aspectos distintos -por darles otro nombre-, éstos siguen echando raíces en otras cualidades, de modo que si continuamos con la lectura en el libro IV de Platón veremos que, poco a poco y mediante el diálogo -característica principal de sus obras-, va desarrollando esta teoría. Así:

- *De la sabiduría parte la prudencia*, o, dicho de otro modo, se actúa prudentemente porque se es sabio, y no porque se es ignorante.

- *De practicar la valentía surge la conservación*, aunque en esta ocasión podríamos entender la idea al revés, es decir, gracias a la conservación (de la opinión

¹⁸ PLAT. *Rep.* 427d-427e.

acerca de las cosas temibles), que es enseñada por la educación, se es valiente. Pese a que esta idea pueda parecer algo rebuscada, es posible entenderla igual que la anterior. ¿Cómo? – cabría preguntarse. La respuesta es: porque se es valiente, se logra conservar la opinión o, como lo denomina Platón, la “conservación”.

- Si pasáramos a hablar de la *moderación*, para el filósofo no es más que lo que el mismo término significa para nosotros, sería un equilibrio entre los placeres y apetitos. En el caso del Estado, ámbito en el que Platón describe estas ideas, ejemplifica su teoría con las distintas categorías dentro de éste, ya que por un lado, en la clase más baja y más numerosa, existe una mayor atracción hacia estos placeres, mientras que en el grupo más noble, por así decirlo, y menos numeroso predomina la razón, la sensatez, y es lo que produce dicho equilibrio (moderación) en el Estado.

- Por último se nos presenta la *justicia*, la última de las virtudes, la cual surge como resultado de la existencia de las tres anteriores o la que, por el contrario, hace que éstas puedan existir. Tal como dice el filósofo ateniense: «En tal caso, mi amigo, parece que la justicia ha de consistir en hacer lo que corresponde a cada uno, de un modo adecuado»¹⁹. Observamos en este fragmento la idea clave para entender la justicia, virtud que sigue desarrollando en las líneas siguientes, en las que, además de profundizar aún más en la idea en sí, desarrolla, asimismo, el concepto que acabamos de mencionar, el de que la justicia es el pilar que sustenta las otras tres.

Esta teoría, aplicada, como dijimos, al Estado funciona en cada individuo del mismo modo²⁰. Si recordamos la teoría platónica del alma, la creencia de un alma tripartita está asentada en las bases del platonismo. En ésta, cada una de las partes debe dominar a su anterior, de manera que la irascible deberá dominar a la apetitiva, que es la más común en el ser humano, y la racional deberá dominar a las otras dos. Por tanto, como en el Estado, las tres clases diferentes tienen su función y en ellas aparecen las virtudes: en el conjunto de las tres partes del alma brotan la sabiduría, la valentía y la moderación y es, gracias al conjunto de éstas, la justicia la que controla y equilibra el alma humana.

Aristóteles, en mayor o en menor medida, continúa en la misma línea que su maestro, pero desarrolla este tema con una mayor profundidad. Como el asunto que nos atañe es entender de una forma sencilla la virtud para aplicar y comprender los textos

¹⁹ PLAT. *Rep.* 433a.

²⁰ PLAT. *Rep.* 441c y ss.

ciceronianos, daremos unas pinceladas a su teoría, pues introducimos de lleno en ella nos llevaría varios trabajos aparte.

Para el macedonio, la adquisición de la ἀρετή era el eje central de la comunidad griega, en la que el ciudadano, con el estudio y la experiencia que hubiera ido cogiendo a lo largo de su vida, tenía como meta alcanzar la virtud. Por esto, era imposible que un joven fuera virtuoso para Aristóteles, puesto que, como acabamos de decir, se necesita, sobre todo, la experiencia de la vida.

La ἀρετή aristotélica se divide en dos tipos: dianoética y ética. La primera surge básicamente de la enseñanza, que se logra mediante el estudio; por otro lado, la segunda tiene su origen en lo que llamaríamos “costumbre”. Para Aristóteles, no obtenemos este tipo de virtudes de forma natural, “puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por la costumbre”²¹. Por tanto, su idea es la de un ser capaz de aceptar y, con el tiempo (experiencia), perfeccionar este tipo de virtudes con la ayuda de la “costumbre” o los “hábitos”, pero esto no quiere decir que las deba tener por naturaleza.

La forma de adquirir estas virtudes es practicándolas, de modo que si practicamos la justicia nos hacemos más justos. Pero esta acción es, para el macedonio, un arma de doble filo, puesto que, aunque nos hagamos más justos practicando la justicia, es posible que nos suceda al revés, es decir, nos convirtamos en personas injustas, del mismo modo que quien toca un instrumento puede ser un buen músico o uno malo.

En Aristóteles, la lista de virtudes aumenta considerablemente. Si bien en el caso de Platón tenemos sólo cuatro principales (que con el tiempo pasarán a ser las cuatro virtudes cardinales del cristianismo), su alumno añade diversas como son: la generosidad, la magnificencia, la magnanimidad, la veracidad y muchas otras que se conocen con el nombre de ἀνώθημα. Vemos, por ende, un número mayor de virtudes, de las que Cicerón, posiblemente, no las adopte todas sino que, a partir de las cuatro de Platón, desarrolle todas las demás, es decir, que siguiera la teoría platónica y no la aristotélica.

Vemos, en definitiva, que la ἀρετή tiene un aspecto en común para ambos filósofos, esto es, que la virtud es el eje de la ética o la moral del ser humano, es necesaria para el hombre, que debe ser virtuoso en su vida y la única forma de conseguir esto es mediante el estudio y la experiencia. Esta última frase podría considerarse la clave en esta teoría, puesto que para los griegos la virtud siempre ha sido característica

²¹ ARIST. *Nic. Eth.* 2, 20.

del hombre griego por excelencia, salvo porque la ἀρετή homérica (una ἀρετή heroica) no se adquiría, sino que se era ἄριστος y éstos eran los únicos capaces de realizar las hazañas (Aquiles, Héctor, Odiseo...). Por el contrario, a partir del movimiento de la sofística, esta virtud homérica comienza a decaer, suplantándose por ésta que hemos visto del estudio, es decir, el hombre ἄριστος es el hombre sabio, el que reflexiona sobre lo que le rodea y, en definitiva, el filósofo. De este modo el sistema de las ciudades también cambia y pasan a denominarse πόλις. Ha llegado la revolución intelectual a Grecia, el hombre pasa a ser un ζῷον πολιτικόν, la razón y el conocimiento se vuelven el pilar de la sociedad y la virtud es lo que sustenta al sabio como hemos visto en Platón y Aristóteles y como se verá en las corrientes filosóficas helenísticas.

Fuentes de Cicerón: la tradición filosófica helenística

La filosofía griega entró en el mundo romano a través de distintos hombres que iban como embajadores de Grecia o que se dirigían a la gran ciudad para ganarse la vida o, incluso, muchos otros como esclavos entre las familias romanas encargados de la educación de los más jóvenes. Todas las corrientes filosóficas convergieron en Roma, así como las doctrinas de la Academia, las del Liceo, y muchas otras que surgieron especialmente durante el helenismo, etapa que marcó un cambio en la sociedad griega en casi todos los aspectos. Surgen así nuevas corrientes, bien a partir de las ya existentes, bien a partir de la reflexión y mezcla con otras ideas que provienen de Oriente. Aparecen de este modo en Grecia el estoicismo, el epicureísmo, el escepticismo y el cinismo entre muchas otras, siendo éstas, junto a las anteriores, las más destacadas.

Como hemos dicho, en Roma convivieron todas estas corrientes, y por ello, el joven Cicerón debió conocerlas desde muy temprano. Algunas influyeron más que otras en su formación, y aunque critique en sus escritos distintos aspectos de estas corrientes, esto mismo es el ejemplo de que le hicieron reflexionar y madurar su pensamiento. Si bien se decantó bastante por el lado del estoicismo, critica, en su obra *Disputaciones Tuscultas*, diversas ideas de esta corriente, al igual que hace con las demás e incorpora ideas de las otras. Podríamos llegar a decir, por tanto, que Cicerón se encuentra favorable al eclecticismo al realizar una síntesis de las mejores ideas, según él, de las distintas filosofías y desarrollar su propia filosofía, digamos que personal.

Por esta razón analizaremos de una manera muy somera las principales características de las filosofías helenísticas, centrándonos especialmente en el aspecto de la ética y la virtud que es el aspecto que interesa para este trabajo:

1. Estoicismo

Nace con la figura del filósofo Zenón de Citión, de ascendencia semita, quien fue discípulo del cínico Crates. Fundó la escuela estoica hacia el 300 a.C. bajo el nombre de «Stoa Poikilé», la cual llegó a colocarse entre las tres grandes escuelas de Atenas junto a la Academia de Platón y el Liceo de Aristóteles. A lo largo de la trayectoria de esta corriente filosófica se pueden distinguir tres etapas diferentes: la antigua, hasta el 130 a.C., la media, entre los años 130 – 50 a.C. aproximadamente, y la nueva, que llega hasta el siglo III d.C. Junto a Zenón de Citión, el otro gran representante de la corriente antigua del estoicismo fue Crisipo de Solos, junto a otros de menos importancia.

Durante la época media del estoicismo destacaron principalmente dos personajes: el primero fue Panecio de Rodas y el segundo Posidonio de Apamea, quien, como ya vimos anteriormente, tuvo como discípulo a Cicerón, además de ser uno de los que más repercusión tuvo a la hora de introducir el estoicismo en Roma.

Por último, representantes de esta filosofía en su última etapa fueron sobre todo Musonio y Séneca, aunque este último no se prestaba totalmente al estoicismo.

Dentro de los muchos apartados que podríamos centrarnos dentro de la filosofía, es indispensable que nos centremos especialmente en dos puntos: la ética y el concepto de sabio. Otros aspectos, aunque importantes filosóficamente, puede ser puestos a un lado en este momento.

La teoría ética del estoicismo bien podía ser considerada como ecléctica, pues parte del cinismo, de la doctrina socrática y de ideas aristotélicas para elaborar su tesis. Tiene un carácter puramente eudaimonista, ya que la felicidad como el bien último está presente en esta corriente, del mismo modo que se encontraba en las demás corrientes helenísticas. Por esto encontramos la idea de finalidad, el *τέλος*, entre las teorías estoicas²². Para los filósofos de la corriente antigua este *τέλος* era el vivir en consonancia con la naturaleza, cuyo procedimiento se

²² A pesar de que tanto C. García Gual como W. Capelle usen los términos griegos transcritos, en este estudio se presentarán en lengua original con las grafías en griego.

llevaba a cabo a través de la razón. Citando las palabras de Wilhelm Capelle: *Una vida conforme a la razón es, por lo tanto, telos, o, puesto que la razón es el fundamento de la virtud en general, una vida virtuosa*²³. Dicho de otra manera, lo propio del ser humano es la virtud, contrapuesto al vicio, que sería lo impropio. Por tanto, la meta de toda actividad humana, su finalidad, esto es τέλος, es lograr esa virtud, que logra estar en armonía con la naturaleza y consigue una felicidad propia o autárquica. El estoicismo admite como mayor virtud la prudencia, o φρόνησις, a la que están supeditadas las demás. Éstas, como puede ser la valentía o la justicia, son solamente distintas manifestaciones de esta virtud máxima.

Frente a esta virtud moral, existen otras actividades denominadas ἀδιάφορα o «indiferentes». Éstas son realizadas indiferentemente a la virtud o el vicio, y podríamos decir que no afectan al bien, sino que son simplemente ventajosas o no desde un punto de vista más vital. Así, el ser rico o el tener buena salud son preferibles (προηγμένα) a la pobreza o a la mala salud, pero el no participar de ellas no impide alcanzar la felicidad moral.

Dentro del concepto de amistad, el estoicismo rompe con el pensamiento que habían llevado hasta ahora las distintas corrientes filosóficas. Éstas la veían como algo necesario para conseguir el bien último o felicidad. Los estoicos, por el contrario, condenan la amistad a un plano inferior, al menospreciar la afectividad en contraposición de la racionalidad. Al tener prohibido la presencia de sentimientos no es necesario de ésta para su ética moral. Sin embargo, los estoicos ven la amistad como un προηγμένα que sólo se puede lograr entre sabios. Esta idea se verá transformada en la etapa media del estoicismo y con las figuras de Séneca y Cicerón en Roma, de quien se hablará más adelante.

2. Epicureísmo

Surgió, tal y como su nombre indica, con la figura de Epicuro. Este personaje nació en la isla de Samos en el año 341, hijo de Neocles, ciudadano ateniense. Su padre fue maestro de escuela y posiblemente lo ayudara desde joven en esta labor. Muy pronto comenzó a estudiar filosofía y tuvo como maestros a Pánfilo

²³ CAPELLE, W. (1958), *Historia de la filosofía griega* (traducción de Emilio Lledó), Madrid: Gredos, p. 305.

y a Nausífanos, que influyeron en su posterior pensamiento filosófico. Tras abrir su escuela en Mitilene y Lampsaco, se instaló definitivamente en Atenas, donde estaría enseñando hasta su muerte.

La filosofía epicureísta podría considerarse como la más materialista de las distintas corrientes que circularon por la Grecia helenística. Una de las causas de esta idea pudiera ser que para Epicuro el hombre solo vive una vez, y cuando la vida de éste llega a su fin, termina todo. Por esto, el filósofo pone como objetivo de la vida el placer, tanto físico como espiritual, que será lo que proporcionará la felicidad al filósofo. Es, por tanto, otro pensamiento eudaimonista; esta felicidad es el bien máximo del ser humano, al que se llega a través de placer principalmente espiritual, aunque el físico estaría casi a la par que éste. Al igual que el estoicismo, la filosofía epicúrea tiene un τέλος, éste es, como se ha dicho, el placer. Se llegaría a la conclusión, entonces, que todas las corrientes helenísticas, junto a las lecciones de Platón y Aristóteles, tienen un carácter teleológico.

Si el objetivo principal del epicureísmo es el placer, el dolor será, por tanto, el lado negativo de la filosofía, aquello que debe evitarse continuamente. En este caso, Epicuro pone como mayor mal el dolor físico, opuesto al placer espiritual, el cual otorgará la felicidad al ser humano. Aun así, el filósofo samio no deja del todo claro algunas teorías respecto al dolor y al placer, que terminan por quedar sueltas o mostrarse contradictorias.

Esta εὐδαιμονία se logra por medio del placer, como hemos visto. Pero para llegar a ese placer que nos dice el filósofo, se necesita de otra cualidad de la que también dependían los estoicos, la virtud. Al contrario que la escuela de Zenón, la mayor virtud para éstos es la φρόνησις, la inteligencia, mediante la cual logramos conseguir el placer y evitar el dolor y a la que están subordinadas todas las demás. Ésta ayuda al filósofo a alcanzar el placer y, por último, la felicidad, pero por sí misma no consigue llegar al bien final.

Dentro de la teoría de Epicuro, la amistad es la única relación social posible para el hombre. El filósofo condena la vida pública, así como participar en la política, los matrimonios y la familia, quedando solamente ésta como bien que proporciona el placer en este ámbito. La amistad es un pilar básico en la vida de los epicúreos, que se ven entre ellos como participantes de una amistad común al

perseguir la misma idea de sabio y felicidad. Ésta es de un provecho mutuo entre el hombre y proporciona la seguridad que necesita. Según Epicuro, las personas velan principalmente por su propio bien, son egoístas y está en la propia naturaleza del ser humano el pensar y obrar en su propio provecho.

El epicureísmo es, en definitiva, de carácter individualista y utilitarista; el filósofo se basa en la amistad y en la virtud para alcanzar su *τέλος*, esto es, el placer, que lo hará alcanzar la felicidad.

3. Escepticismo

De la raíz griega *σκιῆσις*, «una reflexión detenida sobre lo que es observado», surge el escepticismo, al que no podríamos considerar como una corriente filosófica propia, sino como una crítica a las demás filosofías tanto helenísticas como pre-helenísticas.

La idea principal sobre la que se basa la filosofía de Pirrón de Leide, considerado como fundador de este pensamiento, es que no existe un conocimiento verdadero y absoluto, o mejor dicho, que el hombre no puede alcanzar este conocimiento. Por tanto, rechaza todas las corrientes filosóficas existentes, e incluso llega a rechazar a la religión, puesto que los dogmas de éstas están basados en una «verdad» revelada por un dios. Esta idea ya había aparecido siglos antes con las figuras de Jenófanes y de Protágoras.

Podemos asentar, con la siguiente afirmación, la idea principal de esta corriente:

Las tesis fundamentales de Pirrón pueden resumirse así: la percepción sensorial no proporciona un conocimiento real de las cosas mismas. Sólo conocemos objetos en nuestra percepción, pero sería injustificado pretender conocer algo más allá de esas apariencias. Por lo tanto, podemos hablar de cómo las cosas nos parecen, pero no de cómo son. Y las apariencias son tan vagas y a menudo contradictorias que nunca alcanzamos la seguridad²⁴.

Más adelante encontramos una segunda etapa del escepticismo con las figuras de Arcesilao y Carnéades, ambos dentro del ámbito de la Academia. Ambos se

²⁴ GARCÍA GUAL, C. (1987), *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, Madrid: Cincel, p. 175.

alejan de la doctrina platónica del momento y retornan a la socrática, volviendo al sistema de preguntas y respuestas del diálogo. Al igual que Pirrón, no compusieron ningún escrito defendiendo o desarrollando sus teorías, pero sí lo hicieron algunos de sus discípulos como Clitómaco o Cicerón tiempo después de Roma, donde seguramente estaría en contacto con el pensamiento escéptico e influenciara de un modo u otro en su persona.

Análisis de *virtus* en su contexto

A través de los textos iremos viendo y analizando qué es la «virtud», qué la «amistad» y cómo se complementan ambas para alcanzar el «bien supremo» para Cicerón. En un único hilo discursivo, se desarrollarán diferentes aspectos que trataremos dentro de este tema: en primer lugar, la idea de «virtud» como lo más grande que existe; a continuación sus características y las condiciones que debe tener para que exista. De aquí pasaremos a la confrontación que nos presenta el Arpinate entre la «virtud real» y la «virtud aparente»; le seguirá otra discusión acerca de la *virtus* en sí y existencia de niveles dentro de ella. Continúa esta parte con el análisis que proponemos acerca de que la «virtud» nunca debe ser rechazada, sino que –y así nos adentraremos en el siguiente punto– debe ser utilizada con los más allegados. Con las conclusiones sacadas de todo lo anterior llegaremos a la que es la reflexión principal de este estudio: es necesario participar de la virtud para alcanzar la amistad. En última instancia y para completar esta idea, analizaremos la idea de la «amistad» como un verdadero auxiliar de la «virtud», la cual no necesita de nadie para existir.

Teniendo en cuenta que ya nos hemos referido a la definición que el propio Cicerón ofrece de *virtus*, consideramos que el primer punto que hay que tratar es la magnanimidad de la virtud. Ésta es considerada como el bien supremo del hombre, pues a través de ella se logra la felicidad. El Arpinate deja ver aquí su pensamiento estoico, puesto que, si recordamos la idea principal de esta corriente filosófica, veremos que su objetivo fundamental era alcanzar la felicidad a través de la razón, lo que se traduce en la palabra «virtud». En el libro que nos atañe, *De amicitia*, Cicerón expone con las

siguientes líneas esta idea de *virtus* como lo más grande, a lo que todas las demás cualidades o características están supeditadas:

«Athenis unum accepimus, et eum quidem etiam Apollinis oraculo sapientissimum iudicatum; hanc esse in te sapientiam existimant, ut omnia tua in te posita esse ducas, humanosque casus virtute inferiores putes»²⁵.

[«En Atenas sabemos que hubo uno y que, por cierto, el oráculo de Apolo lo juzgó el más sabio del mundo. Pero piensan que hay en ti una sabiduría tal, que consideras que todos tus bienes residen dentro de ti mismo y que todas las contingencias humanas son inferiores a la virtud»]²⁶.

Sin embargo, esta misma teoría se encuentra desarrollada con mayor profundidad a lo largo de todo el quinto libro de las *Disputaciones Tusculanas*. En ella hace un análisis exhaustivo del término, partiendo de la idea principal que le propone Brutus: si la virtud es suficiente por sí misma para ser feliz. A propósito del tema que estamos tratando, la grandiosidad de la *virtus*, conviene citar un pasaje de este mismo libro en el que la reconoce no sólo como el mayor bien del hombre, sino como el único:

«...ut, quem ad modum, si, quod honestum sit, id solum sit bonum, sequatur vita beatam virtute confici, sic, si vita beata in virtute sit, nihil esse nisi virtutem bonum»²⁷.

[«...del mismo modo que si se admite que el bien moral es el sumo bien, de ello se sigue que la vida feliz se logra con la virtud, así también, si la vida feliz consiste en la virtud, no hay ningún bien excepto la virtud»]²⁸.

Cicerón concluye que la virtud es el bien mayor al que puede aspirar el hombre. Por tanto, si la virtud es lo más grande que existe en el ser humano, ésta debe ser perseguida por todo aquel que quiera ser feliz y llevar una vida plena. También la amistad se encuentra dentro de este baúl de requisitos necesarios para alcanzar el fin último que supone la felicidad, como podremos comprobar a medida que avancen nuestros razonamientos. A partir de esta idea de admiración y amor por la virtud,

²⁵ Cf. CICERÓN (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 6.

²⁶ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p.38

²⁷ Cf. CICERÓN (1931), *Tusculanes V* (Texte établi par Georges Fohlen professeur au Lycée de Mulhouse et traduit par Jules Humbert professeur à la Faculté des Lettres de Poitiers), Paris: Les Belles Lettres, p. 117.

²⁸ Vid. CICERÓN, M. T. (2005), *Disputaciones Tusculanas* (Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González), Madrid: Gredos, p. 400.

Cicerón remarca la importancia con una reflexión que resulta fundamental: es posible amar a alguien sin siquiera haberlo visto, solamente conociendo y admirando la propia virtud de uno:

«Nihil est enim virtute amabilius, nihil quod magis adliciat ad diligendum: quippe cum, propter virtutem et probitatem, etiam eos, quos numquam vidimus, quodam modo diligamus»²⁹.

[«Pues no hay cosa más digna de ser amada que la virtud, nada que más mueva a ser amado: tan cierto como que, debido a su virtud y a su honradez, amamos en cierta manera incluso a quienes no hemos visto nunca»]³⁰.

Un gran valor debe poseer alguien virtuoso cuando el propio filósofo expone una afirmación tal, pues sin llegar a conocer a alguien de estas características, es capaz de señalar que se puede amar a dicha persona. Como se ha observado en la definición del término *virtus*, éste hace referencia al conjunto de «cualidades buenas» cuando es usado en singular. Dentro de todas estas cualidades, la bondad -a la que está unida la honestidad- es, junto a la justicia, la que más influye en el término de la *amicitia* romana. Cicerón alaba especialmente este rasgo a la hora de hablar de la amistad, exalta la *honestas*, de modo que ésta es fundamental en relación a los amigos y la propia amistad: «*Haec igitur prima lex amicitiae sanciat, ut ab amicis honesta petamus, amicorum causa honesta faciamus*»³¹. [«Sancionemos, pues, como primera ley sobre la amistad que cuanto pidamos a los amigos y cuanto por ellos hagamos sea honesto y justo»]³².

De aquí el Arpinate deduce lo siguiente:

«Quod si tanta vis probitatis est, ut eam, vel in eis, quos numquam vidimus, vel, quod maius est, in hoste etiam diligamus, -quid mirum est, si animi hominum moveantur, cum eorum, quibuscum usu coniuncti esse possunt, virtutem et bonitatem perspicere videantur?»³³.

[«Y si tan grande es la fuerza de la honradez que la amamos aun en aquellos a los que nunca hemos visto o, lo que es más, incluso en un enemigo, ¿qué tiene de extraño que a los hombres se les llene el alma de emoción cuando les parece descubrir la virtud y la bondad de

²⁹ Cf. CICERÓN (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 18.

³⁰ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 59.

³¹ Cf. CICERÓN (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 26.

³² Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 73.

³³ Cf. CICERÓN (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 19.

aquellos con quienes pueden estar unidos por el trato diario?»]³⁴.

Pese a que utiliza el término *probitas*, se refiere indudablemente a la bondad y la honradez³⁵, de la que uno se admira y llega a amarla. En este fragmento Cicerón da pie a todo lo que desarrollará a continuación, donde se podrá comprobar cómo la virtud es necesaria y se complementa con la amistad. Poseer esas «cualidades buenas» y poder amar la virtud de alguien, si se trata de un amigo, es lo mejor y más grande que existe.

Ahora bien, no todos consiguen ser virtuosos, y la virtud no participa de todas las personas. Ésta tiene una serie de características inherentes a ella misma y unas condiciones indispensables para que pueda existir. No sólo se logra con la oratoria, con el arte de hablar, que puede acabar en charlatanería o simple verbosidad, sino también mediante los actos de cada uno. Se tiene que hacer un buen uso de la virtud, actuando con valentía, sabiduría, firmeza o dignidad, siempre que sea necesario, y alejándose del *vitium*³⁶. Otros, en cambio, solamente se valen de su retórica y lenguaje para debatir y discernir sobre la virtud, como es el caso de los estoicos a quienes Cicerón critica en ocasiones, aunque en otros momentos adopte parte de su pensamiento:

«*Jam virtutem ex consuetudine vitae sermonisque nostri interpretemur nec eam, ut quidam docti, verborum magnificentia, metiamur*»³⁷.

[«Interpretemos, pues, la virtud según los usos corrientes de la vida y de nuestro propio lenguaje, y no la midamos, como algunos doctos, por la magnificencia de las palabras»]³⁸.

Tomando como punto de partida este texto, podemos entender los comentarios anteriores como propios de actos «buenos», pues si son «malos» se consideran partes del vicio y, por ende, están alejados de la virtud. Por tanto, si nos movemos dentro del campo de la *virtus*, es decir, de las «cualidades buenas» de un hombre, debemos suponer que todo lo que se encuentra a su alrededor está relacionado con la felicidad, pues quien es virtuoso es feliz. Sin embargo, entre estas «cualidades buenas» de la virtud, surge la preocupación, una cualidad inherente a la virtud, cuya idiosincrasia queda fuera por completo del concepto de *virtus* que estamos analizando. Para

³⁴ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 61.

³⁵ El término *probitas*, -atis procede de *probus*, 'bueno'.

³⁶ Sobre las cuatro virtudes para Cicerón veáse: CIC. Tusc. 5, 13.

³⁷ Cf. CICERÓN (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 14.

³⁸ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 53.

desarrollar su concepto filosófico de la amistad, Cicerón se apoya en la teoría que Platón elabora en el *Fedón* acerca de la inmortalidad del alma y de los contrarios³⁹. Para gozar de la *amicitia* es necesario participar de la virtud, la cual está formada por todas las «cualidades buenas», y todo lo que no esté relacionada con ésta, o sea su contrario, se relaciona con el vicio. Entonces, ¿por qué Cicerón incluye la «preocupación» dentro de las cualidades o, más bien, dentro de las necesidades en las que la virtud se muestra?

«Quod si curam fugimus, virtus fugienda est, quae necesse est cum aliqua cura res sibi contrarias aspernetur atque oderit, ut bonitas malitiam, temperantia libidinem, ignaviam fortitudo»⁴⁰.

[«Pues si huimos de la preocupación, hemos de huir también de la virtud, la cual es preciso que rechace y que odie con una cierta preocupación los conceptos contrapuestos, como la bondad a la malicia, la templanza a la liviandad, la fortaleza a la cobardía»]⁴¹.

El autor expresa en el propio texto que la «preocupación» en sí debe rechazar los contrarios, que es de lo que se definen las cosas en el mundo. Pero entendemos que la «preocupación» y la «felicidad» son contrarias. A lo largo del quinto libro de las *Disputaciones Tusculanas*, Cicerón desarrolla, en diferentes ocasiones, la teoría de los contrarios que comentábamos con anterioridad⁴². Entraríamos, desde mi punto de vista, en una paradoja al afirmar que no podemos huir de la preocupación, pues estaríamos huyendo de la misma virtud. La «preocupación» produce tristeza, dolor y angustia, por lo que participaría de la «infelicidad» y, por tanto, del *vitium*, que es lo hace al ser humano infeliz. Entonces, si la «preocupación» entra dentro de las cualidades del *vitium*, no puede permanecer junto con la *virtus*, pues estaría destruyendo esa «felicidad» de la que participa.

No obstante, en otro fragmento ya citado analiza con algo más de profundidad esta idea, en la que defiende que la «preocupación», por sí misma, no es capaz de destruir las virtudes y que, si se trata de la amistad, es normal preocuparse y angustiarse por el amigo.

«Quam ob rem angor iste, qui pro amico saepe capiendus est, non tantum valet ut tollat e vita amicitiam, non plus quam ut virtutes, quia

³⁹ PLAT. *Phaedo* 69b-72e y 102a-107b.

⁴⁰ Cf. CICERÓN (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 27.

⁴¹ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 74.

⁴² Uno de los ejemplos es en: CIC. Tusc. 5, 50.

non nullas curas et molestias adferunt, repudientur»⁴³.

[«Por consiguiente, esa angustia que muchas veces hay que aceptar por un amigo no tiene fuerza bastante como para quitar de la vida la amistad, como tampoco la tiene para que se repudien las virtudes por el solo hecho de que conllevan no pocas preocupaciones y molestias»]⁴⁴.

Esto no significa, en ningún momento, que Cicerón se contradiga a sí mismo, sino que es necesario dar este paso porque el fin último está por encima. En otras palabras, ello quiere decir que no hay ningún problema en caer en este sentido en la «preocupación» –en latín Cicerón utiliza el término *cura*, es decir, más «ocupación» o «cuidado»–, sobre todo, si se trata de los amigos, pues ésta engrandecerá la virtud y nos aproximará a la «felicidad».

Aclarado queda este caso, pues es lógico que si uno siente amistad por alguien, se preocupará por él, y sus inquietudes serán también las de uno mismo. Aun así, Cicerón no profundiza en el *De amicitia* en este tema, por lo que queda algo oscura la idea de los contrarios debido a lo que acabamos de explicar. Y, porque la virtud participa de todas las «cualidades buenas» o, dicho de otro modo, todas las «cualidades buenas» constituyen la virtud, ésta debe rechazar todo aquello que sea negativo o malo:

«Non enim est inhumana virtus, neque immunis, neque superba, quae etiam populos universos tueri eisque optime consulere soleat; quod non faceret profecto, si a caritate volgi abhorreret»⁴⁵.

[«Porque la virtud no es inhumana, ni egoísta, ni soberbia, sino que se caracteriza por proteger a todos los pueblos y mirar por ellos lo mejor posible, cosa que no haría, por cierto, si desdeñara el cariñoso afecto del común de la gente»]⁴⁶.

La virtud es partícipe de lo bueno, del bien, pensamiento relacionado con la teoría platónica, la cual pone como fin último de las cosas la Idea del Bien⁴⁷. Ésta proporciona la felicidad al sabio, que es el único que puede disfrutarla. Como parte de este concepto, la virtud es bondadosa, por lo que no puede ser, en ningún caso, partícipe de lo malo. Volvemos de nuevo a la teoría de los contrarios, en la que las cualidades que no

⁴³ Cf. CICERÓN (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 28.

⁴⁴ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 75.

⁴⁵ Cf. CICERÓN (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 29.

⁴⁶ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 77.

⁴⁷ PLAT. *Rep.* 6, 502c–509c.

participan de un lado, participan del otro, pues, lo que no es *virtus* es *vitium*.

Pero, según Cicerón, debemos cuidarnos de la virtud en un aspecto. De nuevo trataríamos con lo que parece una contradicción del filósofo, pero no es el caso, ya que en esta ocasión no habla de la virtud en sí misma, sino de la apariencia de la virtud. Como ya hemos mencionado en textos anteriores, el Arpinate acusa a todos aquellos que la miden por su gran elocuencia, mientras, otros, solamente se preocupan de parecer virtuosos, pero no de serlo en realidad.

«Omnino est amans sui virtus; optime enim se ipsa novit, quamque amabilis sit intellegit: ego autem non de virtute nunc loquor, sed de virtutis opinione. Virtute enim ipsa non tam multi praediti esse, quam videri volunt. Hos delectat assentatio; his fictus ad ipsorum voluntatem sermo cum adhibetur, orationem illam vanam testimonium esse laudum suarum putant»⁴⁸.

[«Es verdad que la virtud se ama a sí misma, porque ella se conoce a sí misma perfectamente y comprende cuán digna es de amor. Mas yo no hablo ahora de la virtud, sino de la apariencia de virtud. Porque hay muchos que no se esfuerzan tanto en ser realmente virtuosos como en parecerlo. A éstos les satisface la adulación y, cuando se les dirige un lenguaje acomodado a su propio gusto, toman ese vano discurso como testimonio de sus propios méritos»]⁴⁹.

La presencia de la virtud es necesaria para que exista la amistad, tal y como veremos reflejado en los textos más adelante. Pero si nos encontramos con una virtud ilusoria o con una falsa virtud, no obtendremos una amistad verdadera sino, como consecuencia, una amistad falsa, basada en el engaño y la mentira. Debido a que el engaño y la mentira son «cualidades negativas» entran dentro del *vitium*. Es imposible que la amistad, que es buena y complementa a la virtud se dé en el vicio, por lo que, directamente, no existiría ningún tipo de amistad, sino que lo llamaríamos da otra forma, sea «beneficio» o «aprovechamiento» del otro. Asimismo, aquellos que presumen de sus virtudes y, en realidad, no hacen más que exaltar cualidades que no tienen, no pueden participar de la amistad no sólo por las razones que hemos dicho, sino porque ésta, al crecer del amor que uno mismo tiene de la virtud del otro, no es capaz de darse en quien carece de virtudes. Los que carecen de virtudes no se encuentran entre los sabios, porque no pueden llegar a conocer la amistad. En definitiva, sólo aquellos que son sabios pueden ser amigos. Y llegan a participar de la amistad los que, entre

⁴⁸ Cf. CICÉRON (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 51.

⁴⁹ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 108.

ellos, reconocen y se admiran de las virtudes del otro, no por necesidad o conveniencia, sino por simple amor a la virtud.

«Quid enim? Africanus indigens mei? Minime hercule! Ac ne ego quidem illius; sed ego admiratione quadam virtutis eius, ille vicissim opinione fortasse non nulla, quam de meis moribus habebat, me dilexit; auxit benivolentiam consuetudo. Sed quamquam utilitates multae et magnae consecutae sunt, non sunt tamen ab earum spe causae diligendi profectae»⁵⁰.

[«¿Pues qué? ¿Tenía el Africano necesidad de mí? Ni lo más mínimo, ¡por Hércules! Ni yo tampoco de él. Pero yo lo quise por una especie de admiración de su virtud y él, a su vez, a mí por el concepto, quizás no del todo desfavorable, que tenía sobre mi manera de ser»]⁵¹.

Tal como ya hemos explicado, la amistad surge del amor desinteresado de la virtud del otro. Sin embargo, Cicerón deja entrever en algunas líneas que la virtud, como la hemos visto hasta ahora, es decir, como un conjunto, no funciona así del todo, sino que, dentro de ésta, existen distintos niveles. En otras palabras, se puede ser más o menos virtuoso cuanto más o menos se cultive esa serie de «cualidades buenas». Estas cualidades no son sólo las cuatro principales que hemos citado, sino que todas las demás están supeditadas a estas cuatro, y conforme se va perfeccionando y abrazando cada una de ellas, la virtud va creciendo. Por este motivo, de la misma manera que la virtud en sí misma tiene niveles, da la impresión de que la amistad también debe tener niveles. Esto no quiere decir que la amistad se subdivide en otras cualidades, sino que, cuanto más cerca está uno de la virtud máxima, más goza y se deleita de la amistad. No sería, por tanto, que la *amicitia* tuviera niveles o graduaciones, sino que se admira o disfruta en mayor o menor medida, dependiendo de cuánto tenga de virtuoso la otra persona. En el siguiente texto, vemos esta reflexión reflejada de una manera clara:

«Ut enim quisque sibi plurimum confidit et ut quisque maxime virtute et sapientia sic munitus est, ut nullo egeat suaque omnia in se ipso posita iudicet, ita in amicitiis expetendis colendisque maxime excellit»⁵².

[«Porque cuanto más confía cada cual en sí mismo, y cuanto mejor dotado está cada uno de virtud y sabiduría, hasta el punto de no necesitar de nadie y juzgar que todas sus cosas las tiene puestas en sí mismo, tanto más sobresale en la búsqueda y en el cultivo de las

⁵⁰ Cf. CICERÓN (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 19.

⁵¹ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 62.

⁵² Cf. CICERÓN (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 19.

amistades»]⁵³.

Muy importante es una idea que se muestra en este texto y es la de «no necesitar a nadie». Cuanto más cerca estamos de la virtud, menos necesitamos de los demás, pues la virtud se basta de sí misma para lograr la felicidad⁵⁴. Es posible que parezca otra de las contradicciones de Cicerón, puesto que, si siendo virtuosos, no necesitamos a nadie para ser feliz, ¿por qué íbamos a disfrutar de la amistad si no es necesaria la otra persona? Esta misma es la razón para el filósofo. Aquí se encuentra la base de la amistad, en la que profundizaremos más adelante. Precisamente porque no se necesita a la otra persona es por lo que surge la verdadera amistad, porque al no necesitar de ella, se abandonan todos los vicios junto con las ideas de beneficio personal y se encuentra simplemente por admiración al otro, sin ningún fin.

Recordamos, en este momento, la teoría platónica que presenta el mismo pensamiento⁵⁵. Cuanto más sabios y apegados a la virtud se haya vivido en la tierra, más fácil subirá el alma a contemplar la Idea del Bien. Al fin y al cabo, la virtud es el fin último para alcanzar la «felicidad», la cual estará más cerca de nosotros cuanto más virtuosos hayamos sido en nuestro paso por la vida terrenal.

«Vel eius, qui Apollinis oraculo sapientissimus est iudicatus, qui non tum hoc, tum illud, ut in plerisque, sed idem semper, animos hominum esse divinos, iisque, cum ex corpore excessissent, reditum in caelum patere, optimoque et iustissimo cuique expeditissimum»⁵⁶.

[«O la de aquel a quien el oráculo de Apolo declaró ser el más sabio de los hombres, que, en este punto, no iba diciendo, como en la mayoría de los casos, ahora una cosa y luego otra, sino siempre lo mismo: que el alma humana es de origen divino, y que una vez que ha salido del cuerpo, tiene el camino abierto para volver al cielo, y que este retorno será tanto más fácil y expedito cuanto más virtuoso y más justo haya sido cada cual»]⁵⁷.

Este fragmento hace clara referencia a Sócrates y a su teoría, que fue desarrollada por Platón, en la que habla de la inmortalidad del alma y de la importancia de alcanzar la virtud como medio de conseguir la «felicidad». Lo mismo sucedería desde el punto de vista de la amistad: más admiraremos y más podremos gozar de la *amicitia* cuanto

⁵³ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 62.

⁵⁴ CIC. Tusc. 5, 25.

⁵⁵ PLAT. *Phaedo* 77a–84b.

⁵⁶ Cf. CICÉRON (1928), *L'amitié* (op. cit.), pp. 9-10.

⁵⁷ CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), pp. 44-45.

más digno sea uno de ella. Por este motivo, la *virtus* nunca debe ser rechazada, ya que a través de ella se llega a la «felicidad». Mientras que el *vitium* sólo trae desgracias y tristezas, la *virtus*, por ser su contrario, trae amor y alegría.

«Nec vero neglegenda est fama, nec mediocre telum ad res gerendas existimare oportet benivolentiam civium; quam blanditiis et adsentando colligere turpe est; virtus, quam sequitur caritas, minime repudianda est»⁵⁸.

[«Y, por cierto, no hay que descuidar la buena fama, ni conviene pensar que la benevolencia de los ciudadanos es un arma poco eficaz en la gestión de asuntos públicos. Conseguir esta benevolencia con halagos y adulaciones es vergonzoso, pero la virtud, que tiene como fruto el amor, no hay que rechazarla nunca»]⁵⁹.

Cicerón hace un reconocimiento público y privado de la virtud mostrando y obteniendo de ella sus aspectos positivos. Como puede observarse en el fragmento anterior, admite que debe cuidarse la propia fama y la benevolencia de los ciudadanos, pues ambas serán de gran ayuda para manejar los asuntos públicos. Sin embargo, estas cualidades no deben ser adquiridas mediante engaños, adulaciones ni demás características propias del *vitium*, sino que, al contrario, deben ser concebidas desde el punto de vista de la *virtus*. De esta forma, esa benevolencia conseguida puede ser utilizada de una manera eficaz, puesto que, del mismo modo que la verdadera amistad surge del desinterés, esta benevolencia obtenida surge de la admiración de la propia virtud de la persona y, por tanto, no se buscan intereses personales en ella.

Así, el Arpinate ha reconocido la virtud en pocos hombres, pues pocos han sido los que realmente han sabido alcanzar la verdadera *virtus*, y no esa aparente de la que hablábamos más arriba. Escipión, a quien Cicerón pone de ejemplo en su libro *De amicitia* como verdadero partícipe de la amistad, fue una de estas escasas figuras a las que admiró. Fue, desde su punto de vista un hombre que supo alcanzar la virtud y que, por esto, era amado y respetado. El propio filósofo nos cuenta cómo, incluso después de morir, es admirable la virtud del Africano, la cual acompañó a un hombre tan destacado y que gozó de tan grandes cualidades.

«Mihi quidem Scipio, quamquam est subito ereptus, vivit tamen

⁵⁸ Cf. CICÉRON (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 34.

⁵⁹ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 84.

semperque vivet: virtutem enim amavi illius viri, quae extincta non est. Nec mihi soli versatur ante oculos, qui illam semper in manibus habui; sed etiam posteris erit clara et insignis»⁶⁰.

«Escipión, aunque me lo han quitado súbitamente, sin embargo vive y siempre vivirá. Porque en un hombre como él he amado su virtud, que no se ha extinguido. Y no la tengo ante los ojos sólo yo, que la he tenido siempre a la mano, sino que también será preclara e insigne a los ojos de la posteridad»]⁶¹.

La inmortalidad de la persona, en el sentido del recuerdo y de la fama en sí, permanece gracias a sus «cualidades buenas». Al recordar la etimología de la palabra «fama» –lo que se dice de uno, lo que se habla, del verbo griego *φημί*–, la relacionamos con lo que ya hemos comentado: la admiración de la persona y esta «fama», hacen que la virtud permanezca siempre unida a una persona. Esto hace que la posteridad mantenga intacto su recuerdo, como hemos visto en el texto anterior. Sin embargo, no sólo la persona mantiene su «fama» y su «virtud» una vez fallecido, sino que ambas son herencia de la familia del difunto, de modo que los descendientes tienen la obligación de mantener las «cualidades buenas» en su linaje y, si les fuera posible, de aumentarlas, junto a la gloria y los demás valores que tuviera⁶².

Por estas razones, la virtud debe ser recibida y aceptada con los brazos abiertos, porque es la que proporciona «felicidad» a la gente y la que permitirá que surja la amistad entre dos personas⁶³. Y porque la amistad no es rechazada por nadie, sino todo lo contrario, querida por cada uno de los hombres, las virtudes deben ser consideradas como lo más grande, aunque muchos mantengan una opinión contraria, como podemos ver seguidamente.

«Una est enim amicitia in rebus humanis, de cuius utilitate omnes uno ore consentiunt, quamquam a multis virtus ipsa contemnitur, et venditatio quaedam atque ostentatio esse dicitur; multi divitias despiciunt, quos parvo contentos tenuis victus cultusque delectat»⁶⁴.

[«Porque, entre los bienes humanos, la amistad es la única cosa en cuya utilidad todos convienen al unísono, a pesar de que muchos

⁶⁰ Cf. CICÉRON (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 53.

⁶¹ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 111.

⁶² Cf. BALMACEDA ERRAZUIZ, C. (2007), *Virtus...* (art. cit.), pp. 297-298.

⁶³ Cic. *Tusc.* 5, 49.

⁶⁴ Vid. CICÉRON (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 45.

desprecian hasta la propia virtud y dicen que es una especie de escarapate y un alarde»]⁶⁵.

En consecuencia y dado que la amistad es lo que más anhela un ser humano y la virtud lo más grande que puede existir, lo mejor que hay es, una vez conseguida, poder compartirla con los amigos. Esto hará que la virtud alcanzada por un hombre crezca, se enaltezca y haga más feliz a su portador: «*Fructus enim ingenii et virtutis omnique praestantiae tum maximus capitur, cum in proximum quemque confertur*»⁶⁶. [«Pues el fruto del talento, de la virtud y, en general, de toda superioridad se recoge en mayor abundancia cuando se aplica en pro de los más allegados»]⁶⁷.

Después de este fragmento entramos en el punto más importante del estudio: la idea de que la amistad sólo se concibe a través de la virtud. Sin su existencia no podría darse en ningún caso la amistad entre dos personas. Todos los demás aspectos que hemos ido tratando y analizando hasta este momento han sido pequeños pasos para llegar a la reflexión actual. Como ya hemos visto, el aprecio de las virtudes del otro es el camino para alcanzar la amistad. Por tanto, si éstas no existieran, sería imposible que la amistad brotara entre los seres humanos y cuanto más se aleja uno de los caminos que conducen a la *virtus*, más se aleja de la amistad verdadera, porque lo otro sólo son ilusiones y engaños, propios del *vitium*: «*nam, cum conciliatrix amicitiae virtutis opinio fuerit, difficile est amicitiam manere, si a virtute defeceris*»⁶⁸. [«Pues evidentemente, dado que lo que concilia las amistades es el aprecio que se hace de la virtud, es difícil que subsista la amistad si se aparta uno de la virtud»]⁶⁹. También:

«*Qui autem in virtute summum bonum ponunt, praeclare illi quidem; sed haec ipsa virtus amicitiam et gignit, et continet; nec sine virtute amicitia esse ullo pacto potest*»⁷⁰.

[«En cambio, los que ponen el sumo bien en la virtud piensan desde luego muy brillantemente, pero esta misma virtud genera y mantiene la amistad, y sin virtud no puede haber amistad bajo ningún

⁶⁵ Cf. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 101.

⁶⁶ Cf. CICÉRON (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 39.

⁶⁷ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 91.

⁶⁸ Cf. CICÉRON (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 23.

⁶⁹ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 67.

⁷⁰ Cf. CICÉRON (1928), *L'amitié* (op. cit.), pp. 13-14.

concepto»]⁷¹.

Estas virtudes como la templanza, la moderación y la justicia son las que convienen a un hombre de bien⁷² y deben estar presentes en aquellos que son admirados, porque gracias a ellas se perciben de ese modo ante los ojos de los demás.

Hemos hablado de las condiciones que deben existir para que surja la amistad y se mantenga. La idea de «amar la virtud» ha sido constante a lo largo de nuestras páginas, ahora la traemos de nuevo en este momento y será el mismo Cicerón el que exponga su pensamiento. A la pregunta de «¿por qué surge la amistad?», el Arpinate argumenta la siguiente respuesta:

«Quod in homine multo est evidentius: primum ex ea caritate quae est inter natos et parentes, quae dirimi, nisi detestabili scelere, non potest; deinde, cum similis sensus exstitit amoris, si aliquem nacti sumus, cuius cum moribus et natura congruamus, quod in eo quasi lumen aliquod probitatis et virtutis perspicere videamur»⁷³.

[«Esto es mucho más evidente en el ser humano. Primeramente, por ese cariño que hay entre padre e hijos, que no puede destruirse sin cometer un execrable delito. En segundo lugar, cuando surge un sentimiento semejante al amor, en caso de que hayamos encontrado a alguien con cuyas costumbres y carácter congeniamos porque nos parece ver en él cierto resplandor de la honradez y la virtud»]⁷⁴.

De la misma manera que muchos buscan el saber por sí mismo, según Cicerón, la idea del amor por el amor es la que mueve la amistad. No se trata de perseguir la utilidad o el beneficio propio en el otro o las propias carencias de uno. Por el contrario, se buscan y se admiran porque uno ya las posee de manera inherente. Es por eso que puede valorarlas por sí mismas. De este modo regresamos a la idea que ya hemos expuesto más arriba. Las mejores amistades son las que no son necesarias por sí mismas, sino que surgen y crecen por desinterés, simplemente porque reconocen esas virtudes y las aman. Si no necesitas del otro, no habrá ningún mal que pueda aprovecharse de esa amistad:

⁷¹ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), pp. 52-53.

⁷² Cicerón habla de estas virtudes también en: *Off.* 1, 46. Cf. con la nota 35, donde menciona otras virtudes.

⁷³ Cf.. CICERÓN (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 18.

⁷⁴ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 59.

«Ut enim quisque sibi plurimum confidit, et ut quisque maxime virtute et sapientia sic munitus est ut nullo egeat, suaque omnia in se ipso posita iudicet, ita in amicitiiis expetendis colendisque maxime excellit»⁷⁵.

[«Porque cuanto más confía cada cual en sí mismo, y cuanto mejor dotado está cada uno de virtud y sabiduría, hasta el punto de no necesitar de nadie y juzgar que todas sus cosas las tiene puestas en sí mismo, tanto más sobresale en la búsqueda y en el cultivo de las amistades»]⁷⁶.

Y llega a ser tan profunda y valiosa esa amistad que, debido a la «preocupación» de la que hemos hablado, los propios males que sufre el amigo, los padece también uno mismo. Del mismo modo, todas las alegrías de las que goza, también uno disfruta de ellas, hasta el punto de ser igual de feliz o incluso más que su amigo, porque la virtud es muy delicada, y más aún en el terreno de la amistad. Por eso no debe ser tratada como hacen algunos doctos, entre ellos los estoicos, quienes alejan tanto la virtud del ser humano que se hace imposible de alcanzar. Ésta es inherente al hombre, quien tiene que saber seguir el camino correcto, pues si yerra, se alejará de su lado. En el siguiente fragmento, Cicerón expone esta teoría de la virtud y la amistad:

«Neque enim sunt isti audiendi, qui virtutem duram et quasi ferream esse quandam volunt; quae quidem est cum multis in rebus, tum in amicitia tenera atque tractabilis, ut et bonis amici quasi diffundatur et incommodis contrahatur»⁷⁷.

[«Porque tampoco hay que prestar oídos a esos que quieren hacer de la virtud algo inhumano y como de hierro, siendo así que, en multitud de cosas y especialmente en la amistad, es delicada y tratable. Tanto, que parece como si se dilatara con los bienes del amigo y se encogiera con sus males»]⁷⁸.

Tan importante es la idea de la «felicidad» para nuestro autor que la nombra una y otra vez. Por esta razón, nosotros tampoco podemos dejarla de lado. Si bien anteriormente hemos estudiado los textos que han servido de base para llegar al punto actual, resulta obvio que ahora se repita más que nunca, pues los textos la reflejan, uno tras otro, como el fin último de todo hombre. Sólo a través de la virtud y la amistad, que se deben la una a la otra, es posible alcanzar esta «felicidad», buscada, como vimos, por

⁷⁵ Cf. CICERÓN (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 19.

⁷⁶ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 62.

⁷⁷ Cf. CICERÓN (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 28.

⁷⁸ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 75.

los filósofos y corrientes filosóficas que hemos descrito antes de este análisis de los textos.

«Quod cum optimum maximumque sit, si id volumus adipisci, virtuti opera danda est, sine qua nec amicitiam neque ullam rem expetendam consequi possumus; ea vero neglecta, qui se amicos habere arbitrantur, tum se denique errasse sentiunt, cum eos gravis aliquis casus experiri cogit»⁷⁹.

[«Como esta felicidad es el mejor y el supremo bien, si queremos alcanzarlo, hemos de practicar la virtud, sin la cual no podemos alcanzar ni la amistad ni bien apetecible alguno. En cambio, si se desprecia la virtud, los que piensan que tienen amigos advierten de una vez que están equivocados cuando algunas grave desgracia los obliga a ponerlos a prueba»]⁸⁰.

Para finalizar con la serie de textos que explican que sin la virtud no puede haber amistad, el «amor» será nuestro eje de estudio.

«Cum autem contrahat amicitiam, ut supra dixi, si qua significatio virtutis eluceat, ad quam se similis animus applicet et adiungat, id cum contigit, amor exoriatur necesse est»⁸¹.

[«Siendo así que lo que hace contraer la amistad es, como antes he dicho, el haber visto algún signo luminoso de virtud, a la cual se adhiere y se une estrechamente un alma semejante, cuando esto sucede, preciso es que surja el amor»]⁸².

La amistad aparece como consecuencia de esa admiración desinteresada de las virtudes del otro, como dice Cicerón: «preciso es que surja el amor», porque el amor hace que funcione el mundo y no hay nada más bello que enamorarse de un alma virtuosa, que pueda amar a alguien de las mismas características⁸³.

«Quid enim tam absurdum, quam delectari multis inanimis rebus, ut honore, ut gloria, ut aedificio, ut vestitu cultuque corporis: animo autem virtute praedito, eo qui vel amare, vel, ut ita dicam, redamare possit, non admodum delectari?»⁸⁴.

[«Pues, ¿qué extravagancia más necia que deleitarse con multitud (de) cosas huera, como el honor, como la gloria, como las casas, como los

⁷⁹ Cf. CICERÓN (1928), *L'amitié* (op. cit.), pp. 44-45.

⁸⁰ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 100.

⁸¹ Cf. CICERÓN (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 28.

⁸² Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 76.

⁸³ Recordemos el caso de Lucrecio y su obra *De rerum natura*, en la que expone al amor como el motor que mueve todas las cosas.

⁸⁴ Cf. CICERÓN (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 28.

vestidos y el aliño del cuerpo y, en cambio, no gozarse plenamente en una alma adornada de virtud, una alma capaz tanto de amar como, por así decirlo, de <<reamar>>?]]⁸⁵.

Pero, no sólo porque el «amor» es bueno y, cuando se une a la virtud, hace que surja la amistad, sino también porque «amor» y «amistad» tienen la misma raíz, es decir, un mismo origen terminológico hacen que sean inseparables una de la otra. El propio Cicerón plantea esta reflexión, reconociendo él mismo la etimología común de ambas palabras. Podemos observar esto en el fragmento que consideramos más hermoso del *De amicitia*:

*«Virtus, virtus, inquam, C. Fanni, et tu, Q. Muci, et conciliat amicitias et conservat. In ea est enim convenientia rerum, in ea stabilitas, in ea constantia; quae cum se extulit et ostendit suum lumen et idem adspexit agnovitque in alio, ad id se admovet, vicissimque accipit illud quod in altero est; ex quo exardescit sive amor sive amicitia, utrumque enim ductum est ab amando»*⁸⁶.

[«La virtud, la virtud, repito, Cayo Fanio y tú, Quinto Mucio, es lo que concilia las amistades y las mantiene. En ella reside, en efecto, la armonía perfecta de las cosas; en ella, su estabilidad; en ella, su continuidad. Cuando ésta se alza y expande su luz y divisa y reconoce en otro ese mismo resplandor, se siente atraída hacia él y recibe, a su vez, la luz que otro tiene. De resultas de ello se enciende la llama tanto del amor como de la amistad, pues ambas palabras derivan de amar»]⁸⁷.

Observamos, en definitiva, que la virtud es lo que mueve a admirar y amar al otro, siendo posible que surja, de este modo, la amistad, como lo más grande entre dos personas virtuosas, pues nada hay mejor que ésta:

*«Haec habui de amicitia quae dicerem. Vos autem hortor, ut ita virtutem locetis, sine qua amicitia esse non potest, ut ea excepta, nihil amicitia praestabilius putetis»*⁸⁸.

[«Esto es lo que tenía que decir sobre la amistad. Pero os exhorto a que valoréis tanto la virtud, sin la cual no puede haber amistad, que penséis que, exceptuada ella, nada es preferible a la amistad»]⁸⁹.

La propia naturaleza ha sido la que ha dado la amistad al hombre como

⁸⁵ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 76.

⁸⁶ Cf. CICERÓN (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 52.

⁸⁷ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 110.

⁸⁸ Cf. CICERÓN (1928), *L'amitié* (op. cit.), pp. 54-55.

⁸⁹ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 112.

complemento de la virtud, para que lo acompañe en su camino hacia el «bien supremo». Sólo si se ha seguido el camino de la *virtus*, y no del *vitium*, es como se puede gozar de ella. No obstante, Cicerón comete una incongruencia al argumentar que la amistad actúa como un auxiliar de la virtud con el fin de que el hombre pudiera alcanzar ese «bien supremo». Hemos señalado en varias ocasiones que él defiende la idea de que la virtud por sí sola es suficiente para alcanzar la «felicidad», que es el fin último de las cosas o *τέλος*. Es decir, expone una teoría *eudaimonista* que tiene su base en las virtudes⁹⁰. Pero esta vez afirma que la amistad es el último escalón que ayuda a llegar a esta meta, por lo que no podría lograrse este «bien supremo» sin ella. En definitiva, la «amistad» es la que hace que se pueda alcanzar la «felicidad» y no la «virtud», como defiende en otras ocasiones, por lo que la segunda no sería suficiente por sí misma para ser feliz.

«Virtutum amicitia adiutrix a natura data est, non vitiorum comes, ut, – quoniam solitaria non posset virtus ad ea, quae summa sunt, pervenire, – coniuncta et consociata cum altera perveniret. Quae si quos inter societas aut est aut fuit aut futura est, eorum est habendus ad summum naturae bonum optumus beatissimusque comitatus»⁹¹.

[«La naturaleza nos ha dado la amistad como auxiliar de la virtud, no como cómplice de los vicios. Para que la virtud, como a solas no sería capaz de alcanzar el sumo bien, pueda hacerlo íntimamente unida y asociada con la otra. Tanto si esta sociedad existe como si ha existido o va a existir entre algunas personas, debe ser considerada como la mejor y más feliz compañera de viaje para esas personas hasta el sumo bien de la naturaleza»]⁹².

Observamos, finalmente, que la virtud no se basta por sí sola para alcanzar la «felicidad», sino que es necesaria la «amistad» para complementar la virtud y poder llegar, de este modo, al último objetivo del hombre. A partir de esta conclusión podemos retomar otra reflexión ciceroniana que ya hemos tratado antes:

«Atque etiam mihi quidem videntur, qui utilitatum causa fingunt amicitias, amabilissimum nodum amicitiae tollere. Non enim tam utilitas parta per amicum, quam amici amor ipse delectat, tumque illud fit, quod ab amico est profectum, iucundum, si cum studio est profectum; tantumque abest, ut amicitiae propter indigentiam colantur, ut ii, qui opibus et copiis maximeque virtute, in qua plurimum est praesidi, minime alterius indigeant, liberalissimi sint et

⁹⁰ Cf. notas 54 y 63.

⁹¹ Cf. CICÉRON (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 44.

⁹² Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), pp. 99-100.

beneficentissimi»⁹³.

[«Y tan lejos está de la realidad que las amistades se cultivan debido a la indigencia, como que los más generosos y benéficos son los que, gracias a sus influencias y a sus riquezas y sobre todo a su virtud – en la que se encuentra el mayor apoyo-, no necesitan en absoluto de los demás»]⁹⁴.

Es obvio que Cicerón hace referencia al «desinterés» que hemos comentado ya anteriormente, con el que se logra la verdadera amistad. Uno mismo no necesita nada del otro, por lo que es posible admirarse de sus virtudes y llegar a ser amigos. Pero puede entenderse que solamente con el hecho de poseer la *virtus* no se necesite nada más, ni siquiera a otra persona, pues ellas son suficientes. Se debe a la construcción del verbo *indigeo* con genitivo o ablativo, por lo que en el texto anterior «*minime alterius indigeant*» expresa la idea de «no necesitar del otro». Si éste fuera el caso, Cicerón vuelve a caer en el mismo error que mencionábamos en el texto anterior: la virtud no es capaz de lograr el «bien supremo» por sí misma, sino que precisa de la amistad para alcanzarlo y, por tanto, sí se necesita a otra persona para poder participar de su amistad y participar de la «felicidad».

Con este punto finalizamos todos los aspectos que propusimos para analizar en la introducción de este apartado que van desde la *virtus* como lo más grande hasta la reflexión final de la necesidad de la amistad que la complementa, pero sabiendo que no puede existir la segunda si no se da la primera.

⁹³ Cf. CICÉRON (1928), *L'amitié* (op. cit.), p. 29.

⁹⁴ Vid. CICERÓN, M. T. (2002), *La amistad* (op. cit.), p. 77.

Conclusiones

A lo largo de este estudio hemos podido comprobar que los textos nos han aportado un desarrollo del término *virtus* y la relación e implicación que éste tiene con la *amicitia*. No puede existir el uno sin el otro, puesto que la primera necesita de la segunda y a su vez ésta es un auxiliar de la otra. Cicerón ha sabido introducir, hasta cierto punto, el pensamiento griego al mundo romano, dentro del espacio que abarcan sus posibilidades. La lengua es un recurso esencial a la hora de reflexionar y pensar y el trabajo de trasladar un pensamiento de un lado a otro debió haber arduo. Supo cómo encajar esa ἀρετή griega dentro de la filosofía romana con su particular eclecticismo.

Al igual que Platón, Cicerón parte de las cuatro virtudes cardinales, - posteriormente, el cristianismo las adoptará como propias añadiendo su idiosincrasia- para elaborar el concepto principal de *virtus*. Desde éstas se bifurcan todos los demás valores o «cualidades buenas». Sin embargo no se queda, simplemente, en este punto, sino que trabaja con las distintas teorías de Aristóteles y de las corrientes filosóficas helenísticas para criticar y reflexionar sobre su teoría, especialmente sobre el estoicismo.

No obstante, la lectura del *De amicitia* sugiere una serie de ideas o reflexiones, pues si bien sólo quien es virtuoso puede participar y gozar de la amistad, el que no acceda a la *virtus*, sino que permanezca en el *vitium* no podrá gozar de ella. Sin embargo, podríamos preguntarnos si cualquier persona es capaz de apreciar la «virtud». Siguiendo las teorías expuestas por la profesora C. Balmaceda, Cicerón tenía presente la etimología de *virtus*, entendiéndose como «lo propio del hombre». Pero, según ella, este

significado arcaico o primitivo evolucionó hasta el punto de entenderse como el «bien moral».

Con el paso del tiempo, los *homines novi* y, tras ellos, las mujeres y los esclavos podían llegar a poseer la «virtud»⁹⁵. Entonces, cabría preguntarse si realmente Cicerón pensaba así o si esto es una evolución posterior y, de ser éste el caso, a partir de qué época comienza a ampliarse este campo. Éstas son cuestiones que ofrecen material suficiente para realizar otras investigaciones que no cabrían dentro del presente estudio, pero que serían útiles para la reflexión acerca del concepto de la amistad que tiene nuestro autor. Y en este sentido, la doctora Balmaceda defiende que las mujeres y esclavos, como dijimos, podían llegar a participar de la *virtus*. Sin embargo, tanto las primeras como los segundos tenían una educación limitada, por lo que esta idea presentaría un problema. Si los niños, como defendía Aristóteles, no podían ser virtuosos porque no habían tenido experiencias ni recibido una educación suficiente, las mujeres adoptarían, en esta situación, el mismo papel debido a las condiciones de la época. En el caso de los esclavos, podríamos tener en cuenta a aquellos que procedían de Grecia y poseían un conocimiento tal que eran utilizados para impartir clases. Quizás tendríamos que esperar al cristianismo, donde la mujer cobra otro papel respecto a la educación, para ver este resultado. Podían ejercer como monjas y entrar a un monasterio, donde estudiarían y servirían a Dios, entendiéndolo en esta ocasión la «sabiduría» como el conocimiento de las Sagradas Escrituras y la conexión con Dios. La razón de esto es que si tomamos la «virtud», tal como la defiende el Arpinate, una de las características propias de ésta es la «sabiduría», que, sin el estudio y la filosofía no podía conseguirse. Por tanto, en época clásica como vimos antes, pocas mujeres y esclavos podían participar de algunos de estos aspectos.

Otro estudio aparte sería motivo de este análisis e investigación: si Cicerón los veía como auténticos partícipes de la «virtud» siendo de determinada condición social. Si reiteramos la etimología y el punto de vista de Cicerón, no queda del todo claro que la mujer pudiera ser virtuosa aunque tuviera acceso incluso a una educación. Los ejemplos que pone nuestro filósofo como dignos de la amistad se presentan en personajes varones, si bien también son muy pocos los que han desarrollado una vida que tenga en su basamento la *virtus*.

Como hemos visto, infinitos podrían ser los interrogantes surgidos de los

⁹⁵ Cf. BALMACEDA ERRAZUIZ, C. (2007), *Virtus...* (art. cit.), pp. 294-295.

planteamientos que nos hemos hecho a lo largo de este estudio y en todos ellos no sabríamos si el objetivo es el análisis de la filosofía griega y su implantación en la Roma de época augústea o si es, de manera exclusiva, el pensamiento del propio Cicerón, una de las mentes más privilegiadas de la filosofía y la literatura de cualquier época.

Referencias bibliográficas

- CAPELLE, W. (1958): *Historia de la filosofía griega*. Traducción de Emilio Lledó. Madrid, Gredos.
- DARAKI, M. & ROMEYER-DHERBEY, G. (1996): *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. Traducción de Fernando Guerrero. Madrid, Akal.
- GARCÍA GUAL, C. (1987): *La filosofía helenística: éticas y sistemas*. Madrid, Cincel.
- EVERITT, A. (2001): *Cicerón*. Traducción española de A. Morales. Barcelona, Edhasa.
- PINA POLO, F. (2005): *Marco Tulio Cicerón*. Barcelona, Ariel.
- GRIMAL, P. (1986): *Cicéron*. Saint-Amad, Fayard.
- PLATÓN (1988): *Diálogos IV, República*. Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos.
- ARISTÓTELES (1995): *Ética Nicomáquea*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid, Gredos.
- CICERÓN, M. T. (2005): *Disputaciones Tusculanas*. Traducción de A. Medina González. Madrid, Gredos.
- CICERÓN, M.T. (1931): *Tusculanes*. Texte établi par Georges Fohlen et traduit par Jules Humbert. Paris, Les Belles Lettres.
- CICERÓN, M. T. (2002): *La amistad*. Introducción, traducción y notas de José Guillén Cabañero. Madrid, Trotta.
- BALMACEDA ERRAZUIZ, C. (2007): «Virtus Romana en el siglo I a.C.». *Gerión*, 25, 1, pp. 285-304. Disponible en:
<http://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/viewFile/GERI0707230285A/13967>
[Consultado el día 31 de Marzo de 2015].

- GUILLÉN, J. (1993): «La sabiduría y el sabio en Cicerón». *Helmántica: Revista de filología clásica y hebrea*, 44, 133-135, pp. 413-434. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=315944> [Consultado el día 17 de Marzo de 2015].
- ENJUTO SÁNCHEZ, B. (2009): «Amistad y relaciones sociales en el Mundo Antiguo. Una aproximación al fenómeno en el mundo griego y romano». *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, 22, pp. 85-96. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3186453> [Consultado el día 25 de Abril de 2015].
- RENATO OCHOA, H. (2009): «La amistad según Cicerón». *Hypnos*, 22, pp. 120-128. Disponible en: revistas.pucsp.br/index.php/hypnos/article/download/4152/2796 [Consultado el día 23 de Mayo de 2015].
- CHUAQUI JAHUATT, B. (2000): «El concepto de dignidad en la antigua Roma y después. Estudio de Viktor Pöschel». *Ars Medica, Revista de Estudios Médicos Humanísticos*, Vol. 2, pp. 23-30. Disponible en: http://escuela.med.puc.cl/publ/arsmedica/arsmedica2/04_chuaqui.html [Consultado el día 31 de Mayo de 2015].