

L'ideal ètic i polític de l'amistat en el *Laelius de amicitia* de Ciceró

Oriol FARRÉS JUSTE
Universitat Autònoma de Barcelona

RESUM: «L'amistat només pot existir entre els bons» (*Amic.*, paràgraf 18): així és com endega Ciceró les seves reflexions en el *Laelius de amicitia*. I una mica més endavant: «Qui veu un amic veritable veu com una altra imatge de si mateix» (paràgraf 23). Vet aquí dues afirmacions que expressen clarament l'alt valor que podia tenir l'amistat en el context de la Roma republicana. Aquesta comunicació té per objectiu dilucidar els dos aspectes normatius en els quals es divideix l'ideal de l'*amicitia* en Ciceró. D'una banda, la vinculació entre l'amistat i la virtut, la qual cosa porta a considerar-ne la dimensió ètica; de l'altra, la vinculació entre l'amistat i la república, la qual cosa porta a considerar-ne la dimensió política. L'un i l'altre són, alhora, els límits i les condicions que fan possible aquest ideal tan car a Ciceró i al seu cercle d'homes de classe benestant. La idea d'amistat serà interpretada com el codi ètic del bon ciutadà i també com el desenvolupament d'unes relacions humanes basades en la benevolència, la justícia i l'equitat.

PARAULES CLAU: amistat, virtuts, filosofia romana.

PARAULES INTRODUCTÒRIES

El retorn a pensadors de l'antiguitat, ja sigui de l'antiguitat grega o de la romana, pot tenir moltes motivacions diferents. En els darrers anys, com a mínim en el camp de la filosofia moral i política, el comunitarisme i el republicanisme han practicat un «retorn» d'aquesta mena; és a dir, ambdues teories normatives han anat a buscar en el passat referents, idees i institucions que després s'han pogut emprar per posar els fonaments històrics d'una nova doctrina. Hi hauria, a grans trets, un mateix plantejament de base en aquests dos casos: tant republicans com comunitaristes parteixen de la necessitat de corregir els excessos o els defectes del liberalisme que, en ètica i política, sembla, s'ha convertit en filosofia «insuperable i inqüestionable», sobretot després de l'obra de John Rawls. Si es va enrere en el temps, doncs, sembla que no és pas per quedar-se en el passat, sinó per afrontar més bé el present.

Potser el cas més cèlebre d'aquesta tendència és el rastreig en Aristòtil dut a terme pel filòsof catòlic escocès Alasdair MacIntyre a *After Virtue*. Dit breument, MacIntyre trobaria en la *polis* grega i en la *praxis* aristotèlica els models de *comunitat* i *virtut* que el liberalisme dominant contemporani hauria llançat al pou de l'oblit. El comunitarisme, però, no pretendria pas ressuscitar l'*areté* de ple segle IV aC i trasplantar-la matusserament a la realitat actual, sinó que s'inspiraria en les morals antigues, centrades més en els costums que en les accions individuals i més en les virtuts que en els drets o els deures, per tal de desenvolupar una crítica seriosa a les ètiques imperants, d'arrel deontològica o conseqüencialista. La comunitat antiga i la medieval serien els referents llunyans i el rerefons teòric de les propostes comunitaristes de MacIntyre. Aquestes propostes, val a dir-ho, opten per crear i conservar grups petits, professionals, religiosos o de servei a la comunitat, que idealment haurien de vetllar per la cohesió social i que serien la seva resposta a l'individualisme i al pluralisme que, segons els comunitaristes, no deixa d'incentivar el liberalisme polític avui majoritari.

El republicanisme també ha seguit aquest camí de retorn a Grècia i Roma. Ara bé, en comptes de buscar una alternativa que rebutgi en bloc el liberalisme s'ha disposat a cercar la font del concepte de llibertat. I l'ha trobada en la llibertat política dels antics, entesa com a independència col·lectiva, participació política o no-dominació. Quentin Skinner i Philip Pettit, per posar dos noms destacats, coincidirien a afirmar que la llibertat s'ha d'entendre com a ciutadania que, emparada per la llei, gaudeix d'un estatus d'inviolabilitat i d'un nucli dur de prerrogatives inalienables i inacumulables. Segons la clàssica expressió llatina, *libertas est civitas*. Dit en altres paraules, el republicanisme defensaria l'origen cívic i polític de la llibertat —i el contraposaria a la llibertat dels moderns o negativa, això és, a la pròpia del «marc Constant-Berlin». Més que Aristòtil, per tant, en aquest punt el referent seria Ciceró.

S'ha dit que Marc Tul·li Ciceró no fou tant un filòsof com un home que «utilitzava» la filosofia. Certament, la filosofia fornia Ciceró d'una sèrie d'auxiliars en la seva tasca i la seva activitat, com a polític, orador o advocat, sempre segons el cas.¹ A moltes històries de la filosofia, a més, se'l presenta com un eclèctic que barrejava doctrines diverses i que no fou mai capaç de decantar-se per cap, i s'ha tendit a reduir el seu pensament a les canviants necessitats polítiques o fins i tot financeres que personalment hauria pogut experimentar. Tanmateix això no ha impedit que cada vegada més sigui llegit com el pare del republicanisme. El novel·lista austríac Stefan Zweig, ja fa temps, va escriure un relat, recentment traduït al català, destacant precisament aquesta dimensió de la seva personalitat.² S'han publicat, també, una gran quantitat de monografies, antologies i biografies de Ciceró. La idea d'una república en la qual hi ha ciutadans protegits per la llei i no pas súbdits sotmesos a l'arbitrarietat del poder és una idea que troba la seva màxima expressió en el *De legibus*, el *De officiis* i el *De republica* ciceronians.

1. Pròleg d'Eduard Valentí Fiol al *De officiis* de Ciceró, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1952.

2. Stefan ZWEIF, *Moments estel·lars de la humanitat*, Barcelona, Quaderns Crema, 2006.

En concret, el *De amicitia* és una de les obres més difoses de Ciceró. Fou escrita després dels idus de març de l'any 44 aC, és a dir, un cop mort Cèsar, i està dedicada a Tit Pomponi Àtic, l'amic íntim de Ciceró i reconegut epicuri que residia a Atenes, allunyat del brogit de la política. Segons la ficció del relat, l'acció del *De amicitia* seria la continuació del *Somni d'Escipió*, l'últim llibre de la *República* de Ciceró. Leli porta la veu cantant en un diàleg en què tots els seus participants, un cercle d'escollits, lamenten la mort d'Escipió. Tant la mateixa amistat com la immortalitat de l'ànima, que són dos temes de gran importància en el diàleg, van fer que aquesta obra fos interpretada i reinterpretada des de moltes òptiques diferents, moltes d'elles de caire cristianitzant, i que, en definitiva, fes fortuna en la història de la literatura i la filosofia.

Avui dia, l'amistat clàssica (la *philia* grega o l'*amicitia* romana) forma part d'aquestes idees que estan en via de recuperació per tal de plantejar alternatives —o tot sovint, només meres crosses— al liberalisme polític. L'amistat, així entesa, fomentaria una solidaritat cívica i una cohesió que podria servir com a contrapès a la competitivitat, l'individualisme i la fragmentació social que es jutgen predominants en l'actualitat. O si més no, aquesta noció antiga d'amistat podria ser una font d'inspiració de noves virtuts cíviques que haurien de pal·liar els defectes i les mancances propis de la societat occidental contemporània. Aquesta comunicació es proposa aclarir fins a quin punt l'amistat dels antics és rendible en aquest sentit. El comentari al *De amicitia* serà, sens dubte, molt útil per fer-ho: aquest diàleg està en una posició privilegiada per tal com hi conflueixen idees filosòfiques de tota l'antiguitat i s'apliquen, alhora, a les problemàtiques de la convulsa república romana. L'eclecticisme de Ciceró, per tant, és una qualitat positiva a aquest efecte hermenèutic. Lluny de l'ideal revolucionari de la fraternitat i lluny també del cristià amor al proïsme, hi havia una ètica de les relacions cíviques, amistoses i benvolents entre els homes, que apuntava a un ideal i a una pràctica solidaris. Esbrinar els elements d'aquesta «amistat», vet aquí l'objecte de la present recerca.

ESTRUCTURA I CONTINGUTS DEL *LAELIUS DE AMICITIA*

El *De amicitia* està dividit en una breu introducció i tres parts ben diferenciades,³ que són tres grans blocs temàtics que giren al voltant de la qüestió de l'amistat. En la introducció (paràgrafs 1-17) s'enquadra l'escenari del diàleg: es presenten els personatges (Escèvola, Leli, Gai Fanni i Quint Muci), d'una banda, i se'ls emmarca en espai i temps (la vila de Leli, just després de la mort d'Escipió), de l'altra. Això dona peu al fet que Leli dediqui novament un elogi a la figura d'Escipió i unes reflexions sobre la mort, la república, l'oci amb dignitat i la memòria dels homes, que són tòpics molt propis del context i el moment en què s'escriu l'obra. Les referències al *Somni d'Esci-*

3. S'ha seguit amb variacions puntuals l'esquema de l'estructura del diàleg que proposen Steinmetz, Fraisse i Mayer.

pió són constants (com al paràgraf 14, per exemple). I més enllà d'això, ja es va prefigurant el tema de la conversa. Leli diu que l'Escipió i ell tenien «el consens màxim entre voluntats, desigs i opinions», la qual cosa és la «força de l'amistat» (paràgraf 15). Aleshores, Fanni i Escèvola demanen a Leli que parli més en profunditat sobre l'amistat.

Pròpiament, el discurs sobre l'amistat comença al paràgraf 18. La primera part correspon a la definició de l'amistat i se situa entre els paràgrafs 18 i 24. Tres són les característiques que es destaquen: només és possible entre els homes de bé (paràgraf 18); té el seu principi en l'*oikeiôsis*, i consisteix precisament en la *consensio*, la *benevolentia* i la confiança en l'altre com si es tractés d'un *alter ego* (paràgrafs 19-22); i finalment, cal tenir en compte que l'estabilitat de l'amistat manté la unitat, la concòrdia i l'ordre entre els individus però també en el conjunt de l'estat (paràgrafs 23-24).

«L'amistat només pot existir entre els bons» (paràgraf 18). Aquesta és la noció d'amistat primera o perfecta entre homes bons que ja es pot trobar exposada en la filosofia d'Aristòtil (*Ètica a Eudem*, 1236 b2; *Ètica a Nicòmac*, 1156 b7). Són dues les característiques en les quals es pot dividir aquesta amistat primera: per un costat, es basa en l'elecció mútua dels amics i en les seves relacions recíproques; per l'altre, es pressuposa una certa moralitat, ja que només hi poden accedir els homes bons (en Ciceró, *boni viri*). En aquestes primeres reflexions ressonen ja els plantejaments de Plató en el *Lysis* (212a-213c), diàleg aporètic en el qual Sòcrates es preguntava si l'amistat depenia de l'agent (que estima), del pacient (que és estimat) o de tots dos (de la reciprocitat en l'estimació).

Ciceró, per boca de Leli, basa d'entrada l'amistat en la *relació* entre els bons. L'exclusió de la resta, els qui no són bons, indica que aquesta amistat serà selecta, minoritària i pròpia només d'una elit virtuosa. En efecte, l'amistat perfecta en Aristòtil, que superava la que partia de la utilitat i la que ho feia del plaer, també era únicament possible entre la minoria virtuosa. Ara bé, per més que l'ordre en el plantejament de les preguntes sobre l'amistat que Fanni dirigeix a Leli («de la mateixa manera que sols fer-ho de les altres coses quan se't pregunten, d'aquesta manera precisa parla de l'amistat, què sents, de quins tipus creus que és, quines normes li atribueixes», paràgraf 16) segueixi un esquema lògic molt proper al del llibre dedicat a l'amistat de l'*Ètica a Eudem* (1234 b18-21), no és menys cert que els testimonis de les fonts que pugui haver emprat Ciceró l'acosten més a l'estoïcisme de Paneci (com Ciceró mateix reconeix al *De officiis*) i molt probablement al *Péri philias* de Teofrast (com refereix Auli Gèlius, *Nits àtiques*, I, III, 11), que no pas directament a les ètiques d'Aristòtil i al *Lysis* platònic. A més, el mètode que emprà Leli a l'hora de respondre les preguntes que se li formulen també es podria comparar a l'ordre habitual que seguien les discussions que tenien els membres del cercle escipiònic, ja que el descabdellament dels temes també recorda —com ha indicat Marc Mayer—⁴ diàlegs ciceronians anteriors.

4. Introducció al *Laelius de amicitia*, p. 36.

Això significa que les coincidències en la manera d'afrontar el tema de l'amistat formen part d'una tradició prou sòlida. De tota manera, els continguts varien en funció de cada escola. Si els peripatètics fixen una primera doctrina de l'amistat, després aquesta serà radicalitzada a mans dels estoics. I Paneci en serà un continuador més. El cas és que l'amistat entre els savis dedicats al *bios theoretikos* dels peripatètics va ser represa pels estoics i aplicada a l'ideal dels savis del Pòrtic, ja que aquests, pel fet que eren els únics virtuoses, havien de ser necessàriament amics entre ells. L'ideal del savi estoic, si mai es consolidava de forma efectiva, pressuposava la pràctica de l'amistat entre iguals, això és, entre tots els savis de la terra (DL, VII, 124). En Ciceró, tanmateix, els dipositaris de la virtut ja no són els savis que propugnava l'estoïcisme, sinó que aquí s'ha dut a terme un desplaçament molt rellevant. Els mateixos participants en el diàleg ja donen una pista sobre qui poden ser ara els virtuoses. En efecte, la vida contemplativa, que era l'opció vital preferible segons les conclusions del llibre x de l'*Ètica a Nicòmac* i que després va passar a ser considerada l'ideal de virtut en el món hel·lenístic, en el pensament de Ciceró ja és merament una opció secundària sense gaire valor. La *vita activa*, per a la típica mentalitat romana, és molt superior a la vida dedicada al saber. Com a màxim, doncs, la contemplació filosòfica només es podrà tolerar en l'*otium cum dignitate* dels nobles retirats. Els virtuoses són els homes d'estat que, tot i portar una vida lliurada de ple a la política, tampoc es desentenent completament de la teoria. Ara bé, ells són homes d'acció i tenen responsabilitats públiques que no els permeten evadir-se en la filosofia. Els virtuoses dels quals es parla en el diàleg s'identifiquen amb un ideal de classe dirigent i no pas amb una minoria selecta dedicada a la recerca i al coneixement científics.

Tots els preceptes que constitueixen la normativitat de l'amistat fan referència als problemes típics, no només d'una època determinada, sinó també d'una classe social determinada. La mateixa categorització de bons, virtuoses, excel·lents, en contraposició a viciosos, malvats, perversos o dolents, té molt a veure amb una diferenciació entre les classes dominants i les classes dominades. Les següents referències a la plebs romana són ben il·lustratives i poden servir per posar les coses al seu lloc respecte a aquest tema: «perdita plebs» (Ciceró, *Ad Att.*, VII, 3, 5), «ventosa plebs» (Horaci, *Ad Ep.*, I, 19, 36) i «plebs sordida» (Tàcit, *Hist.*, I, 4; III, 74) són adjectius que tendeixen a l'epítet. Totes aquestes referències a la plebs es contraposen als *boni viri*, que són bons i nobles i que són aquells que alimenten les aspiracions legítimes i que tenen els costums honestos.

Els *boni viri* han de mantenir unes relacions basades en la benevolència, el consens i la confiança (paràgrafs 18-22). S'han de tractar els uns als altres com si estiguessin davant d'un mirall, és a dir, l'amic és com un altre jo mateix. Es recupera, per tant, la idea de l'*allos autos* que ja es podia trobar en Aristòtil (*EN*, 1245 a18). Però, puix que ja no es tracta del coneixement teòric en companyia dels amics ni del plaer en l'autoconeixement que suposa tenir la imatge d'un mateix a davant, cal traduir aquestes característiques al llenguatge polític en el qual funcionen. I és que la confiança que hi ha d'haver entre els homes bons i la necessitat d'assolir una cohesió ba-

sada en la virtut (paràgrafs 23 i 24) no fan referència a res més que a la voluntat de mantenir compactes les files de les classes dominants. Les observacions que avui dia es consideren preceptives i molt evidents sobre la unitat de l'elit dirigent per tal de conservar el poder ja s'estilaven en els temps antics (Plató, *República*, VIII, 545d i v, 465b; Aristòtil, *Política*, v, 6, 1306 a9-10).

En el cas de la Roma on Ciceró va escriure la seva obra, s'ha de tenir present que des del tribonat de Tiberi Semproni Grac (133 aC) fins a la mort de Cèsar (44 aC) les divisions i els conflictes interns van ser una constant en el si del poder republicà. L'ètica de l'amistat, sens dubte, havia de ser un element de cohesió. Però la cohesió a la qual s'aspirava era la de la classe dirigent. La necessitat de cridar a la confiança i a la virtut, i no pas a la utilitat o al desig, són corol·laris d'aquesta mateixa tendència. L'ètica de les virtuts dels homes bons és una ètica que, en paraules de Ciceró, només escau als mereixedors d'aquest títol, i ara ja es pot entendre el perquè. «Si no es comprèn quina és la força de l'amistat i de la concòrdia, es pot percebre mitjançant les dissensions i les discòrdies. Quina casa hi ha tan estable, quina ciutat és tan sòlida que no pugui ésser destruïda completament pels odis i les desavinences? A partir d'això es pot jutjar com n'és de bona l'amistat» (paràgraf 23). Es tracta d'una clara responsabilitat de les classes dirigents i gairebé d'una raó d'estat.

La segona part de l'obra comença al paràgraf 26 i acaba al 32. Si abans s'ha fixat la definició de l'amistat, ara se n'extraurà la finalitat. Per començar, és molt important que no se la confongui amb la utilitat (paràgrafs 26-28) i, a més a més, cal posar de manifest que es veu enfortida per la benevolència de veritat i no pas pels seus simulacres (paràgrafs 29-32). Ciceró aprofita ara per marcar distàncies respecte a Epicur i l'escola del Jardí. «Tota amistat és en si mateixa desitjable, però ha tingut el seu origen en el profit» (SV 23) i «no tenim tanta necessitat de l'ajuda dels amics com de la seguretat de llur ajuda» (SV 34), vet aquí una síntesi de l'ideal epicuri de l'amistat. La utilitat, ja sigui en forma de profit o d'ajuda, hi està necessàriament referida des del mateix començament. Ciceró, en canvi, ha de dissociar ambdues coses: l'amistat noble no pot néixer d'una mancança i ni tan sols s'ha de veure relacionada amb la confiança de rebre ajudes futures. Això, en tot cas, li és accidental. L'home virtuós, el bon ciutadà romà, és autàrquic i, per tant, no té mancances de res. «Si alguns veuen que l'amistat prové de la manca de forces, de manera que a través seu es pugui aconseguir el que faci falta a qualsevol, deixen en un lloc molt humil i absolutament no generós, per dir-ho així, l'origen de l'amistat, la qual volen veure que neix de la mancança de recursos i de la indignència. Si això fos així, el qui cregués que tenia poc en ell mateix seria en la mateixa mesura el més apte per a l'amistat, la qual cosa està molt lluny de la realitat» (paràgraf 29). Efectivament, Ciceró contempla l'amistat des de l'autosuficiència i, en tot cas, el problema és saber compaginar aquesta estima d'un mateix amb l'estima als altres, és a dir, *philautos* amb *philia*.

El fruit de l'amistat és, segons Ciceró, l'amor que provoca (paràgraf 31). Leli no necessitava Escipió i Escipió no necessitava Leli (paràgraf 30). De la seva relació, però, en sorgiren mútues recompenses. No obstant això, una amistat veritablement

virtuosa, com la de Leli i Escipió, no podia basar-se en la necessitat d'aconseguir beneficis i d'afavorir-se l'un a l'altre. L'anàlisi ciceroniana no parteix del servilisme. I això porta a una conseqüència de gran importància: l'home lliure —i no l'esclau ni el client, que depenen d'altri— és qui pot gaudir de veritat de l'amistat autèntica i de la franquesa que en resulta. Més que una oposició frontal a l'epicureisme (que pel fet que és una escola rival es podria dir que és gairebé un gest obligat), Ciceró està fonamentant el valor ètic de l'amistat en una sèrie de condicionants polítics. A la república romana un home podia dependre d'un altre home de moltes maneres. La xarxa de patrons i clients que s'havia establert havia arribat fins al mateix senat i havia generat altíssims graus de corrupció. (Entre un bon grapat d'exemples, destaca l'explicació de Salusti a *Conj. Cat.*, 48, on diu que la majoria de senadors depenien del ric Cras, i van aplaudir amb gran fervor el seu nomenament.)

Ciceró parteix de la idea que la minoria independent —en el sentit que està composta per homes que no depenen d'altres homes— està en una situació idònia per posar-se camí de practicar la virtut. Aquesta virtut, que és perfeccionament de la naturalesa (*De legibus*, 8, 25), es basa en la pràctica de la justícia, el coratge, la moderació i la saviesa —les posteriors «virtuts cardinals». Les bones naturaleses, doncs, poden passar a ser naturaleses bones si s'hi esmercen suficientment. Més endavant, es completaran aquestes idees que s'esbossen en aquesta segona part i es resoldran els problemes concrets que hagin pogut aparèixer. Però de moment cal dir que l'amistat, en aquest sentit, és suport de les virtuts i mai ajut dels vicis (paràgraf 83). Per això mateix, l'amistat actua com a lligam que manté units els membres de les classes més altes de la República, que són els qui, als ulls de Ciceró, haurien de ser model de virtuts. La simulació (*simulatio*) de l'amistat és perniciososa, ja que destrueix la veritat, sense la qual no pot subsistir l'amistat (paràgraf 92). Una vegada més, es palesa com la necessitat d'un lligam fort, sense fissures i amb tota la confiança és la principal reivindicació ciceroniana. La benevolència, doncs, és una estratègia per assegurar l'harmonia de la classe dirigent i, amb ella, la del conjunt de l'estat tal com està estructurat.

La tercera part del diàleg tracta de la pràctica de l'amistat i els seus problemes concrets. Es podria dividir en dos grans blocs: en primer lloc, els principis generals a seguir pels amics (paràgrafs 33-61); i en segon lloc, l'aplicació d'aquests principis a les situacions particulars (paràgrafs 62-99). La tercera part és, amb molta diferència, la més extensa de les tres. S'ha de dir, així mateix, que es respecta el mètode consensuat més amunt (paràgraf 16), ja que finalment s'exposen quines són les «normes de l'amistat».

S'afirma que una amistat difícilment pot durar tota una vida i es parla de la rivalitat que es pot originar per causa dels diners i l'aspiració a càrrecs públics (paràgrafs 33-35). També es fa una certa «casuística» sobre com cal actuar amb les amistats noves i les velles (paràgrafs 67-70), com es compagina l'amor a un mateix amb l'amor als altres (paràgrafs 56-61 i 79-85), el problema de la desigualtat de condicions entre els amics (paràgrafs 71-73), etcètera. Sigui com sigui, el més important és el proble-

ma que es planteja entre la fidelitat a la república i la fidelitat als amics (paràgrafs 36-44). En aquest punt hi ha el nervi de tota la qüestió: perquè si bé l'ideal estoic de l'amistat, que és el que Ciceró pren com a referent, exigeix una abnegació gairebé absoluta, en la seva adaptació al context del *De amicitia* ha trobat un constrenyiment indepassable en la pròpia conservació de l'organització política que l'emmarca, la república. El límit és clar: ningú no pot conspirar contra l'estat per tal de seguir un amic. Tota conspiració, justament perquè representa una deslleialtat a la república, posa en perill la mateixa ciutadania, que és la condició última de la resta de virtuts. Dit d'una altra manera, aquesta independència de criteri que lloa Ciceró podria desaparèixer si s'enfonsa la república. I com si es tractés d'un castell de cartes, aleshores podria caure tot el sistema sencer. La lleialtat envers la república, els deures que reclama, estan per sobre de les relacions amistoses. Ciceró, en efecte, resol la problemàtica tot afirmant que un amic de veritat és un home virtuós de veritat, i un home virtuós no podria conspirar mai contra la pàtria. «No hi ha cap excusa per a una falta, si ho has fet a causa d'un amic. Ja que, com que la propiciadora de l'amistat és l'estima de la virtut, és difícil mantenir l'amistat si t'allunyes de la virtut» (paràgraf 37).

El diàleg acaba amb una crítica a l'adulació (paràgrafs 88-99), la qual representa el negatiu rebaixat de l'autèntica amistat. El seguit de mots: *obsequium*, *adulatio*, *blanditia*, *adsentatio* i *simulatio*, representen la duplicitat característica de l'enemic de la república o *popularis*, és a dir, aquell que només vol agradar al poble i s'allunya de la virtut, la qual cosa, vist el context, equival a dir que s'allunya dels interessos de les classes dirigents de l'estat i ambiciona el poder mitjançant una aliança amb el poble, la «pèrfida» plebs romana. I ho fa, a més, donant l'esquena a l'oligarquia dirigent.

L'ideal ciceronià de l'amistat és un ideal ètic que podria ser comparat, com els preceptes del *De officiis*, a un manual de conducta per als *gentlemen* romans. Són normes d'ètica que massa sovint s'identifiquen amb normes d'etiqueta. Això no obstant, en el *De amicitia* destaquen perfectament les motivacions polítiques i el rerefons institucional que les fa possibles. Es podria expressar la mateixa idea dient que la moralització de la política que emprèn Ciceró no es pot comprendre en tot el seu abast sense tenir en compte la profunda politització de la seva moral elitista. Per dir-ho d'alguna manera, ambdues tendències actuen per dalt i per baix del seu discurs.

CONCLUSIONS

La maduresa que assoleix la llengua llatina en el *De amicitia* de Ciceró ha estat destacada per múltiples tractadistes i traductors. Tot i així, també s'ha dit que s'hi pot apreciar, com a recurs estilístic, un cert ús d'arcaïsmes. Sense forçar gaire les coses, es podria dir que des del punt de vista filosòfic s'esdevé una cosa semblant. L'arcaïsmes, però, no seria tant un retorn a la Roma primigènica com la pervivència d'una sèrie de tòpics que fan de l'amistat ciceroniana una supervivència dels components propis de les ètiques arcaïques.

Com s'ha vist, el principi de l'amistat en el *De amicitia* és l'*oikeiôsis*: un «lligam social» que és més gran com més pròxims estiguem els uns dels altres i que no exclou ningú («inter omnes esset societas quaedam», paràgraf 19). Hi ha, doncs, un sentiment d'afecte que uneix, bé sigui dues persones, bé uns pocs individus (paràgraf 20). Aquest sentiment, que troba l'arrel en la naturalesa, és un dels elements vitals de la doctrina estoica, i es coneix com l'apropiació o *oikeiôsis*. És cert que en Ciceró aquest principi s'ha de completar amb la benevolència i el consens —o l'acord— entre els individus. De tota manera, aquest principi ja alinea Ciceró en una determinada tradició (Ciceró, *De Finibus*, III, v. 16).

L'*oikeiôsis* estoica és una reminiscència de la *philia* arcaica tal com es pot trobar en la *Iliada* i l'*Odissea*.⁵ De fet, tant l'una com l'altra es fonamenten en la mateixa pauta d'actuació. Homer descriu en moltes ocasions un sentiment d'afecció immediata entre el guerrer i el seu cercle de companys, els seus vassalls, criats, familiars, les seves propietats, i fins i tot poden ser *phila* —en sentit possessiu— les seves parts del cos, com ara el cap, les mans, les cames o els genolls. Aquest cercle del guerrer respon a l'*oikeiôsis* primària, ja que es tracta de la dominació de tot un entorn, i de la seva apropiació, per tal d'arribar a conquerir una certa seguretat que és gairebé qüestió de vida o mort en el món bèl·lic de l'època arcaica. És «amic», en aquest sentit primari, tot el que em pertany com a propi. Els herois d'Homer es lamenten sovint de ser lluny de la seva llar, dels seus dominis i la seva família, i anomenen «amic» tot allò que els proporciona aquest efecte de seguretat (*Iliada*, XVI, v. 82; *Odissea*, VIII, v. 584-586). Com s'ha dit, això arriba al paroxisme quan les mateixes parts del cos són considerades *phila* (amic), la qual cosa implica que els esclaus, la dona o els fills poden ser interpretats per analogia com si fossin parts separades d'un mateix. L'apropiació de l'entorn, doncs, en el context d'un món caracteritzat per la inseguretat, implica una concepció jeràrquica, vertical i dominadora de l'amistat.

El mateix Empèdocles, que no gens per casualitat Ciceró cita al paràgraf 24 del *De amicitia*, empra la idea de «concordia» en un sentit molt proper a l'ordre del món i a la unitat i seguretat que li confereix el principi de l'Amor, en pugna constant amb el principi de l'Odi (Empèdocles, fr. 35). Es podria tractar plausiblement de la transposició cosmològica de la idea d'un centre que ordena el seu voltant i manté alhora el sentit de la totalitat, de la mateixa manera que el guerrer arcaic conserva el seu domini dempeus i fa que no es disgregui o desaparegui. La filosofia d'Empèdocles, això s'ha dit moltes vegades, és una de les que millor reproduïx els antics mites de sobirania. En altres paraules, aquesta cosmologia té tal vegada un rerefons polític que respon a models monàrquics arcaics. Els estoics, per la seva banda, reprenen la idea d'una apropiació, però naturalment li atorguen un sentit nou: és la que du a terme el savi tot posseint les coses que realment li convenen. L'*oikeiôsis* estoica es basa en la raó. De resultes d'això, l'estoïcisme experimenta una tensió entre l'amistat entre tots els homes, pel fet que són igualment racionals, i l'amistat restringida al cercle reduït

5. Dirlmeier i Fraisse.

dels savis i homes de virtut, que escolten i obeeixen el seu *hegemonikón*. La unió, a mans de Ciceró, de la cosmologia d'Empèdocles i de l'ètica estoica representa un retorn a la justificació mítica i teòrica de la dominació política. I aquest retorn fa que Ciceró hereti la contradicció estoica entre aquests dos sentits de la noció d'amistat, contradicció que en el món arcaic no existia.

En el *De amicitia* es confonen sovint els dos sentits del terme «amistat». D'una banda, es fa referència a la unitat còsmica, al lligam que hi ha entre tots els homes (paràgraf 24); i d'altra banda, seguidament es restringeix el terme a uns pocs, els virtuosos (paràgraf 30). Ciceró intenta una síntesi. Un sentit i l'altre seran compatibles si es pot mostrar que l'amistat autèntica només és possible en el cas dels virtuosos, però que al mateix temps és important mantenir la cohesió i l'ordre de l'estat, que ara ja s'identifica amb tot el món (cosmos). Els lligams mínims són precisament l'amistat possible per a tots aquells que no arriben a la virtut i l'amistat completa. I és en aquest punt que Ciceró reprèn la filosofia d'Empèdocles, afegint-hi elements pitagòrics i altres continguts extrets de la religió romana. Les forces de la discòrdia, de la dissensió, són les forces enemigues de l'estat, que han de ser dominades pels homes capaços i íntegres que estan lliurats a la república. En efecte, els veritables germans (paràgraf 80), als ulls de Ciceró, han de ser els homes de la classe dirigent romana, que és la que té accés a la participació a l'Estat. I així, el lligam ple de benvolença entre els homes bons serveix per establir mitjançant la força un mer lligam entre tots els homes que habiten a l'entorn de Roma, entorn del qual les classes rectores s'han apropiat i que hauran de tractar amb justícia si el volen mantenir sota el seu domini. I és d'aquesta manera com es topa amb el límit final del republicanisme de Ciceró.

En el *De amicitia*, es poden remarcar tres tipus d'amistat: en primer lloc, el lligam rebaixat —encara no virtuós— que uneix tots els homes; en segon lloc, el perfeccionament de l'amistat entre els bons; i en tercer lloc, la simulació de l'amistat pròpia de la relació clientelar o servil, és a dir, la falsa amistat. La cohesió, l'equitat i la reciprocitat de l'únic ideal d'amistat (paràgrafs 82 i 83) no s'universalitza mai en la teoria ciceroniana; per dir-ho així, es tracta d'un *club* selecte format pels millors i la porta del qual és ben estreta. En canvi, les altres dues formes, una per incompleta i l'altra per vil o viciosa, són pròpies de la resta d'homes. Efectivament, la divisió dels tipus d'amistat condueix a una distinció clara entre dos tipus d'home: el noble i el vulgar, i és entre ells dos que es juga tota l'ètica i tota la política ciceroniana. Gràficament, la república de Ciceró és el somni d'una organització equitativa entre els nobles que dominen, ja sigui amb el poder (els *imperia*) o amb la llei (*lex*) fundacional de l'Estat. I el model històric que reprèn i idealitza Ciceró en aquest cas no és altre que el cercle dels Escipions, cenacle polític i cultural que tingué una influència capital en la història de Roma. No ha de sorprendre gaire, tot això: es tracta novament de la idea del govern aristocràtic de la minoria virtuosa que ha de tenir en compte el poble sencer, i de l'ètica que correspon a aquest grup dominant. No és pas el tot qui participa, sinó només uns pocs que han de saber tenir en compte el tot a l'hora de participar, de la mateixa manera que el guerrer arcaic havia de tenir cura de tots els seus dominis.

En conclusió, l'amistat antiga és encara lluny de fornir els elements suficients per a una cohesió en peu d'igualtat que actuï com a contrapès al liberalisme polític contemporani. Potser les reflexions epicúries, sobre la primacia de les condicions materials —«La veu de la carn demana no patir gana, ni set, ni fred; puix que qui aconseguixi això o esperi aconseguir-ho, podrà competir en felicitat fins i tot amb Zeus» (SV, 33); «Tots aquells qui han tingut la possibilitat de gaudir d'una gran confiança per part dels qui són al seu costat viuen entre ells amb extraordinària dolcesa i amb la garantia més ferma i, després d'haver posseït en esplet els vincles de l'amistat, no es lamenten, com si fos digne de compassió, d'aquell que ha traspassat prematurament» (MC, XL); «L'amistat recorre la terra (οἰκουμένη) anunciant-nos a tots que ens despertem per a la felicitat» (SV, 52); «És bellíssima la visió del proïsme quan el primer encontre ens condueix a un acord o, almenys, a la possibilitat d'aconseguir-lo» (SV, 61)? o els discursos de Catilina, ja a Roma, sobre les aliances amb els desafavorits i la lluita per la satisfacció de les necessitats bàsiques —«He pres sota la meva responsabilitat, com és costum meu, la pública defensa dels desgraciats» i «a més, soldats, els nostres enemics no senten en la seva carn la mateixa necessitat que nosaltres: nosaltres lluitem per la nostra pàtria, per la nostra llibertat i per la nostra vida; a ells, en canvi, no els hi va res en lluitar pel poder d'uns quants privilegiats» (Salusti, *Conj. Cat.*, 32, 43 i 71; Ciceró, *Catilinàries*, I, 44 i 46; i II, 68)— poden ser de més servei que els ideals conservadors i aristocràtics de Ciceró. De fet, les darreres obres de Ciceró, inclòs el *De amicitia*, semblen escrites precisament contra populars i epicuris, la qual cosa fa pensar que hi havia un *contradiscurs* que plantava cara al poder i a la classe governant. És de lamentar, tanmateix, que aquest discurs només es pugui pressentir i reconstruir en la imaginació, i que no hagi pogut sobreviure al pas del temps.

Tot comptat i debatut, els ideals dels «republicans restauradors» de la mena de Ciceró, per tal com retornen a l'ètica arcaica, representen una moral basada en el poder més que no pas una ètica de la fraternitat humana. Els límits de la República, com els límits del cercle dels amics, fan de frontera entre noblesa i vulgaritat, i això és així fins i tot quan es tracta d'observar les normes ètiques que han de funcionar dintre mateix del conjunt de la ciutadania romana. Això es veu amb tota nitidesa: la virtut és cosa d'uns pocs; la vulgaritat, en canvi, és sempre majoria. Ciceró, però, tanca files al voltant de la minoria i desconfia sempre de la sòrdida classe plebea. Finalment, si l'ètica i la política es barregen en la teoria republicana romana, no cal fer-se gaires il·lusions: només serveix per a separar encara més l'home noble del vulgar.

BIBLIOGRAFIA

Edicions de L'amistat de Ciceró

- (1971). *De amicitia*. Madrid: Gredos. [Edició llatina a cura de Valentín García Yebra]
- (2002). *El somni d'Escipió / L'amistat*. Barcelona: Edicions 62. [Traducció catalana a cura de Marc Mayer i Olivé]

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- AUBENQUE, Pierre (1963). *La prudence chez Aristote*. París: PUF.
- CRAWFORD, Michael (2006). *The Roman Republic*. Harvard: Harvard University Press.
- DE STE CROIX, Geoffrey (1981). *The Class Struggle in the Ancient Greek World: from the Archaic Age to the Arab Conquests*. Nova York: Cornell University Press.
- DIRLMEIER, Franz (1931). *Philos und Philia im vorhellenistischen Griechentum*. Munic: Diss.
- FRAISSE, Jean-Claude (1974). *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*. París: Vrin.
- KIRK, G. S. [et al.] (1987). *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos.
- MACINTYRE, Alasdair (1984). *After Virtue*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- PETTIT, Philip (1999). *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press.
- PRICE, Anthony W. (1990). *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- SKINNER, Quentin (1998). *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STEINMETZ, Fritz Arthur (1967). *Die Freundschaftslehre des Panataios*. Wiesbaden: Steiner Verlag.
- VERNANT, Jean-Pierre (1962). *Les origines de la pensée grecque*. París: PUF.