

“SAPIENTIÆ NOMEN INVIDIOSVM ET OBSCVRVM”

(*De amic. VIII, 18*)

Concepción Alonso del Real

Desde el inicio del tratado sobre la amistad, Cicerón atribuye el sobrenombre de *sapiens*¹ al protagonista del diálogo G. Lelio, si bien nunca lo hace rotundamente.

La utilización del término, la exégesis que el autor realiza sobre él, al hilo de la primera parte del diálogo, y sus relaciones con otros términos, pueden resultar interesantes para reflexionar sobre una línea fronteriza entre la cultura romana tradicional ética, y la recepción de la escala de valores culturales griegos, en la época ciceroniana².

La ficción literaria sitúa el desarrollo del diálogo en la época correspondiente a dos generaciones anteriores a Cicerón, y en el ámbito cultural cercano al Círculo de los Escipiones; estos hechos resultan significativos desde el punto de vista del contacto de culturas³.

1. *Laelius sapiens*

Tras la presentación de los personajes del diálogo, comienza el parlamento de G. Fanio⁴, en que proclama a Lelio el único sabio, y expresa el contenido que da a este sobrenombre⁵ de su suegro. En su exposición se distinguen dos partes: una primera en que se recoge el significado de *sapiens* según la tradición latina, ilustrada por ejemplos de personajes que así

¹ “*Nec dubitare illum in omni sermone appellare sapientem,*” dice de Q. Mucio el Augur. De modo semejante, más avanzado el diálogo, en la dedicatoria, es el propio Cicerón quien habla: “*nunc Laeli et sapiens - sic enim est habitus-, et amicitiae gloriae excellens...*” Respecto a una relación más completa de la atribución de ese adjetivo a otros personajes históricos, vid. G. PANICO, “Caton et Lélius chez Cicéron: sagesse grecque ou sagesse romaine?” en *Mélanges offerts à Maurice Lebel* (Québec 1980) 257, a pesar de que la aproximación estadística al término requiere ulteriores precisiones históricas y de contexto. En relación con la atribución a Catón Vid. *Ibid.* pág. 264-265

² Respecto a épocas anteriores es interesante G. GABARINO, *Roma e la Filosofia Greca dalle origini alla fine del II secolo* (Torino 1959).

³ No se trata de trazar aquí el origen del concepto, estudiado ya en el libro de M. POHLENZ, *Antikes Führenstums. Ciceros De officiis und das Lebensideal des Panaitios* (Leipzig 1934). Más bien este trabajo se sitúa en la línea del artículo de C.J. CLASSEN, “Virtutes romanorum. Römische Tradition und griechischer Einfluss”. *Gymnasium* XCV (1988) 289-302, que aplica el estudio de contraste de civilizaciones a la segunda Catilinaría.

⁴ II, 6 ss.

⁵ Como ha puesto de manifiesto G. PANICO, art. cit. pág. 258 no es una nueva consideración personal, sino social, la que le vale el sobrenombre de *sapiens*.

han sido reputados en Roma. Y una segunda que toma el contenido de la considerada opinión culta de ámbito griego.

El primer sentido de *sapiens* es el que caracteriza en el texto a personajes sobresalientes de la tradición nacional romana como son M. Catón y L. Acilio. En el caso del último supone pericia práctica en el derecho civil "*Acilius, quia prudens esse in iure ciuili putabatur*"; en el otro, se debe a una experiencia dilatada, que abarca el foro y el Senado, y supone la prudencia en la previsión, la fortaleza en la acción, el acierto en la respuesta "*Cato, quia multarum rerum usum habebat, multa eius et in senatu et in foro uel prouisa prudenter uel acta constanter, uel responsa prudenter*".⁶

La acepción que Fanio considera digna de Lelio, supera a la anterior, porque, además de referirse a la dotación natural y al tenor de vida -"*non solum natura et moribus*"- está en relación con el estudio y el saber -"*studio et doctrina*"-, se emplea en un sentido culto -"*nec sicut uulgus, sed ut eruditi solent appellare sapientem*"-, y tiene su exponente en Sócrates, si bien no se le nombra explícitamente, sino que se dice de él que es el único que fue considerado sabio por el oráculo de Apolo⁷. Por tanto, Fanio propone en estas líneas un ideal humano que no sólo supone la virtud moral práctica, sino que engloba también la cultura; tiene un sentido específico al que acceden solamente las personas de una cultura superior, supone la autarquía y una valoración de la virtud por encima de todo acontecimiento, y tiene por prototipo a Sócrates. Por otra parte, esta *laudatio* de Fanio concluye en la conocida referencia del ideal del sabio estoico: "*ut omnia tua in te posita esse ducas humanosque casus uirtute inferiore putes*". Final que lleva a plantear cuál es el comportamiento práctico de Lelio ante la muerte de su amigo Escipión Africano. A lo largo de esa descripción no es difícil descubrir el concepto del sabio común a las escuelas filosóficas griegas postaristotélicas, representadas en Roma, de forma principal, por el estoicismo y el epicureísmo⁸.

Cuando parece que se abre camino este ideal cultural, Lelio rechaza cortésmente los halagos de su yerno⁹: ese juicio sobre Catón no es acertado, pues o nadie fue sabio, o, si alguien lo fue, ése era Catón -"*aut enim nemo, quod quidem magis credo, aut, si quisquam, ille sapiens fuit*"-. La razón de esta estimación está precisamente en su conducta, en la fortaleza con que soportó la muerte de su hijo. Esto no es sino el exponente del criterio general: Catón es mayor que Sócrates por una razón: "*huius enim facta, illius dicta laudantur*". Uno vivió de modo encomiable, el otro sólo habló. Dejando a un lado la cuestión de hasta qué punto se haya forzado la realidad para la utilización retórica de los

⁶ En el art. cit. G. PANICO, pág. 260-261, recoge muestras de la tradición romana del término, cercana a los significados de *Catus* y *Corculus*, y referidos a personajes de la historia romana como P. Sempronius o P. Scipio Nasica. Pone de relieve de forma muy interesante su relación con la inscripción del sepulcro de Scipio Barbatus, donde se da ya la fórmula *fortis uir sapiensque* (CIL I, 2, 7)

⁷ Cfr. Platón, Apol. 21 a).

⁸ Cfr. G. REALE, *Storia della Filosofia Antica*. vol III. Milano 1989. págs. 428 ss.

⁹ A mi juicio, en el análisis del ideal cultural del texto es de gran importancia la actitud de Lelio ante las propuestas de Fanio, ya que ambos personajes marcan, por un medio dialéctico, posiciones diversas.

exempla historica, lo que pone de manifiesto el texto es la prioridad de los hechos sobre las doctrinas, en la exaltación del prototipo cultural que se propone.

Previamente Cicerón, por boca de Lelio, ha rechazado el ideal de autarquía del sabio, pues ironiza sobre su pretendida imperturbabilidad, y reconoce abiertamente su dolor por la muerte del amigo¹⁰: "*ego si Scipionis desiderium me moueri negem, quam recte id faciam, uiderint sapientes; sed certe mentiar*" (III, 10).

Pero cuando parece que se ha descartado abiertamente la línea cultural de origen griego, reaparece en la argumentación de su modo de superar el dolor: "*sed non egeo medicina: me ipse consolor et maxime illo solacio, quod errore careo, quo amicorum decessu plerique angissent. Nihil mali accidisse Scipioni puto: mihi accidit, si quid accidit*. La doctrina democritiana recogida por Lucrecio¹¹ sobre la negación del mal de la muerte da pie a la *laudatio* del Africano y a la exposición de la creencia en la inmortalidad del alma, de carácter platónico¹². El largo parlamento se cierra con un nuevo rechazo del sobrenombre de *sapiens*: "*itaque non tam istae sapientiae, quam modo Fannius commemorauit, fama delectat, falsa praesertim, quam quod amicitiae nostrae memoriam spero sempiternam fore*" (IV, 15). De nuevo Lelio pone de manifiesto la preeminencia que, a su juicio tiene la vida sobre las teorías¹³: es mejor la realidad de la amistad que el sobrenombre de sabio. De manera suave y cortés rechaza el título, entendido en el sentido que le da Fanio, consecuentemente con su exaltación del sentido romano del término , para él encarnado en Catón¹⁴.

Como se ha visto, la primera intervención de Fanio se resuelve en un *fiasco*, pero el joven instruido no se arredra y de nuevo insiste en la misma línea. Así propone a Lelio, en tono helenizante, continuar la conversación: "*pergratum mihi feceris...si, quemadmodum soles de ceteris rebus, quae ex te quaeruntur, sic de amicitia disputaris, quid sentias, qualem existumes, quae praecepta des*" (IV, 16). La figura de Lelio es presentada por Fanio como la de un maestro de filosofía, al que se le pregunta por determinados matices de una materia, y él contesta sobre sus aspectos teóricos y prácticos.

Una vez más la amabilidad y la sorna de Lelio rechazan el prototipo griego: "*sed quid ego sum aut quae est in me facultas? Doctorum est ista consuetudo, eaque Graecorum, ut iis ponatur de quo disputent quamuis subito; magnum opus est egetque exercitatione non parua. Quam ob rem , quae disputari de amicitia possunt ab eis censeo petatis, qui ista profitentur. Ego uos hortari tantum possum, ut amicitiam omnibus rebus humanis anteponeatis*" (V,17).

¹⁰ Cfr. G. REALE, op. cit. pág. 246-247, donde reproduce las palabras de Epicuro del frag. 476 USENER: "la autosuficiencia es la mayor riqueza"

¹¹ III, 864: *nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum*.

¹² Cfr. Platón, Fedón, especialmente 67a-b

¹³ Muy interesante me parece la observación de G. PANICO sobre unión mental de la prueba de sabiduría en el caso de Lelio y de Catón, por medio de la actitud de ambos ante la muerte de un ser querido. Cfr. Art. cit. pág. 262. En la misma pág., nota 34 señala pasajes paralelos de esta actitud mental ciceroniana.

¹⁴ En este sentido no me parece aceptable la afirmación de la autora citada en la nota anterior, pág. 261: "Si l'on se limitait au texte du *De amicitia*, on pourrait affirmer que pour Cicéron Caton incarne la sagesse romaine et Lélius la sagesse grecque". Esto resuelve, además, de raíz las aparentes contradicciones que plantea la autora a renglón seguido.

Sin lugar a duda, la ironía juega un papel importante en el pasaje. Lelio se niega a entrar en el juego dialéctico teórico bajo capa de modestia -"*sed quis ego sum aut quae est in me facultas?*"-, alegando que esa manera de proceder corresponde a los maestros -"*doctorum est ista consuetudo*"-, y en concreto a los griegos -"*eaque Graecorum*"-. Ellos son capaces de hablar de cualquier cosa de forma improvisada -"*ut iis ponatur de quo disputent, quamuis subito*"-. Lelio considera que esa es una gran tarea que requiere un entrenamiento no pequeño -"*magnum opus est egetque exercitatione non parua*"-. De modo que es mejor recurrir a aquellos que hacen de ello su profesión -"*Quam ob rem ab eis censeo petatis, qui ista profitentur*"-. Esta actitud es conscientemente buscada, ya que vuelve a subrayarse en el párrafo conclusivo de esta intervención de Lelio: "*Hactenus mihi uideor de amicitia quid sentirem potuisse dicere, si quae praeter ea sunt- credo autem esse multa - ab eis , si uidebitur, qui ista disputant quaeritote*" (VII, 24).

De nuevo se encuentra el enfrentamiento entre una posición teorizante- presentada como charlatanería , aun de modo elegante-, que correspondería a los griegos, y una actitud práctica , que induce a la acción virtuosa, que correspondería a los romanos, o, al menos al prototipo de hombre ilustre romano que representa Lelio¹⁵.

De esta forma no hay un rechazo formal del concepto griego de *sapiens* aplicado al amigo de Escipión, pero sí hay una adaptación a la comprensión de la vida y de los valores del mundo romano, encarnados en Lelio, que difieren del modelo griego, representados principalmente por el prototipo del sabio estoico.

2. *Sapiens-bonus*

Otro rechazo de una posición exageradamente culturizante se produce líneas después, cuando Lelio comienza a desarrollar la exposición sobre la amistad. Aquí enseña que ésta no puede darse más que entre los *boni*. Pero no interesa tanto aquí esta posición, ya presentada en las éticas aristotélicas¹⁶, cuanto su contraposición con otros conceptos, y el contexto que subyace a ellos.

Se produce un enfrentamiento con la posición de las escuelas postaristotélicas, que "*negant enim quemquam esse uirum bonum, nisi sapientem*" (VIII, 18). Por ello aclara que cuando habla de *boni* "*neque ad id uiuum reseco, ut illi, qui haec subtilius quaerunt, fortasse uere, sed ad communem utilitatem parum*". Rechaza una posición excesivamente culturalista que se aparta de la vida. Por ello propone la utilización del concepto y del término de *sapientia* no del modo que la entienden esas escuelas -"*eam sapientiam interpretantur, quam adhuc mortalis nemo est consecutus*"-. Ese es un ideal inalcanzable, pero él propone: "*nos autem, ea que sunt in usu uitaque communi, non ea quae finguntur aut optantur, spectare debemus*". Aboga por una sabiduría al alcance de la mano, que se da realmente, no por un

¹⁵ Por ello no me parece pertinente la afirmación de G. PANICO, art. cit. pág. 264 : "*Cicéron attribue donc et à Caton et à Lélius tantôt la sagesse conforme à la tradition romaine et tantôt la nouvelle sagesse d'inspiration grecque*"

¹⁶ E.E. 7123 a); E.N. 8157 a).

deseo o una imaginación¹⁷. Por ello reconoce que el concepto de sabiduría que proponen sus contrarios no se ha dado en los *maiores*, entre los que cita a G. Fabricio, M. Curio y Ti. Coruncanio. Consecuentemente rechaza esa interpretación de *sapientia*, a la que atribuye el ser un *nomen inuidiosum et obscurum*, y propone para esos personajes el título de *boni*¹⁸.

En este contexto no es de extrañar que en V, 19 dé una descripción de lo que entiende por *boni*: "*qui ita se gerunt, ita uiuunt ut eorum probetur fides, integritas, aequalitas, liberalitas, nec sit in iis ulla cupiditas, lubido, audacia sitque magna constantia*". Se encuentra en el concepto de *bonus* una enumeración de virtudes morales que debe hallarse en él: fidelidad, integridad, ecuanimidad, generosidad y fortaleza en grado eminente. El complemento es la carencia de vicios como la ambición desmedida, la falta de templanza y la temeridad. Se ve claramente la preponderancia de los valores morales como elementos del tipo humano ideal, por encima de otros cualesquiera. Y esto con la particularidad de que tienen que ser realidades demostradas –*ut probetur*–. Para continuar la exposición de forma plástica, se vuelve a hacer referencia a los personajes históricos que se han citado poco antes –"*ut ii fuerunt, modo quos nominauī, hos uiros bonos, ut habiti sunt, sic etiam appellandos putemus*"–, de modo que antes es la vida de los personajes, y después la estimación y el nombre.

Pero cuando nos hallamos sumergidos en un ambiente de tradición romana, en que se nos proponen como prototipo los *maiores*, de nuevo se encuentra un puente con la filosofía postaristotélica, y posiblemente con el propio estoicismo, al que antes había dedicado sus tiradas irónicas: estos son buenos "*quia sequantur, quantum homines possunt, naturam optimam bene uiuendi ducent*"¹⁹.

En consecuencia hay que decir que en el análisis de los sujetos de amistad, se produce también una distinción entre el concepto estoico de *sapiens* y la tradición romana de los *boni*. Aquí el rechazo de la tradición griega es más terminante, debido principalmente a su inasequibilidad, mientras que se proponen el concepto y los ejemplos de la historia romana de *boni*, modelo humano que es cercano a la vida y posee carácter práctico, frente a la tendencia teórica griega, o más concretamente estoica si bien no falta la breve concesión a la *tradición helénica*. Todo ello, según la constante de los textos, apoyado en la presentación de personas reales de la historia de Roma.

De manera semejante a la utilización del término *bonus* y a la interpretación de *sapiens*, Lelio trata el concepto de *uirtus* uniéndolo a la tradición romana. Y esto de forma explícita: "*iam uirtutem ex consuetudine uitae sermonisque nostri interpretemur nec eam, ut quidam docti, uerborum magnificentia metiamur*" (V,21). *Virtus* debe ser interpretada de acuerdo con

¹⁷ Igualmente cuando habla de la virtud necesaria para la amistad, la refiere al mundo de lo real: *sed loquimur de his amicis qui ante oculos sunt, quos uidemus aut de quibus memoria accepimus; ex hoc numero nobis exempla sumenda sunt* (XI, 38).

¹⁸ Aunque de nuevo ataca a sus adversarios, suponiendo que no querrán dar este nombre más que al sabio.

¹⁹ Respecto a la concordancia con la doctrina estoica baste citar Sen., Ot. 5, 1 "*solemus dicere summum bonum esse secundum naturam uiuere*". Por otra parte Cicerón pone en boca de Catón en *De senectute*, 2,5 las siguientes palabras: "*in hoc sumus sapientes quod naturam optimam ducent tamquam deum sequimur eique paremus*"

la tradición de la vida y la cultura latinas; de ninguna manera debe ser medida con la grandilocuencia de las palabras de algunos hombres cultos. De ahí que se pueda enumerar entre los hombres buenos²⁰ "a los Paulos, los Catones, los Galos, los Escipiones y los Filos, porque ellos se ajustan a la vida habitual, mientras que debe omitirse el nombre de aquellos que "*omnino nusquam reperiuntur*". De nuevo la necesidad de proponer un prototipo vivo y accesible, frente al ideal del sabio inasequible e irreal para Lelio. Y es entre estos hombres de carne y hueso entre los que "*amicitia tantas opportunitates habet, quantas uix queo dicere*" (Ibid. 22). Según este punto de vista, el ambiente donde prosperará la amistad no será un ámbito teórico de disquisiciones intelectuales, sino el mundo de los hombres reales, dotados de hombría de bien.

3. Conclusión

Hay que concluir, por tanto, que el tratamiento que Cicerón da a los conceptos de *sapiens* y *bonus* en los primeros capítulos de *De amicitia* contrapone, de modo elegante, dos tradiciones culturales, la griega y la romana. Este tratamiento ironiza sobre el formante teórico de la carga semántica de *sapiens* –rechaza la disputa teórica, aboga por la exhortación moral y la proposición de ejemplos históricos romanos–, y reclama claramente la primacía vital de *bonus*, entendido como un exponente de los valores y de los hombres romanos.

Al menos en la ficción, Cicerón da ese tratamiento a la recepción en su ambiente de la figura del prototipo humano presentado por una parte importante de las escuelas helenísticas, tal como lo brindan las intervenciones de Fanio. No es dudoso que en el diálogo la voz autorizada es la de Lelio²¹, por lo que se considera como la interpretación definitiva sobre el tema. Sería más difícil discernir hasta qué punto esas opiniones son realmente las de Cicerón²², o hasta qué medida quieren ser únicamente el reflejo literario del choque cultural producido en el tiempo en que se sitúa el diálogo, que es el ambiente en que precisamente se produjo una fuerte asimilación de la cultura helénica en Roma.

²⁰ La unión entre *bonus* y *uirtus* se encuentra también claramente expuesta en IX, 29.

²¹ En este punto discrepo de la interpretación de G. PANICO, en el art. cit., pág 266, ya que su autora no pone de relieve suficientemente la preeminencia de que goza para Cicerón el modelo romano.

²² En este sentido otros lugares aportados por G. PANICO en art. cit. pág. 263 pueden ser una buena orientación.