

## EL AMBITO DE LA FILOSOFÍA LATINA

Con ser muchos los estudios dedicados a la figura y a la obra de Lucrecio, no son menos los problemas filológicos y filosóficos que aún presenta.

En torno a la biografía del Poeta se han multiplicado las hipótesis de discutida y discutible fidelidad con sólo los pocos datos que sobre Lucrecio poseemos. Son numerosas y contradictorias las visiones analíticas del poema; muy discutidas las repeticiones de versos o pasajes, las presuntas o comprobadas lagunas, las imaginadas interpolaciones y transposiciones, etc. La bibliografía sobre toda esta serie de problemas resulta casi inagotable.

Otro tanto sucede con las características lingüísticas del poema. Su carácter arcaico, tanto en el campo del vocabulario como en el de las estructuras sintácticas o morfológicas, las particularidades prosódicas y rítmicas; su sentido poético reaccionario, de apego a la tradición romana, y en total contraposición con la nueva poética catuliana de influencia alejandrino, han sido también motivo de múltiples y contradictorios estudios.

Hay un tema, sin embargo, que permanece prácticamente virgen: *El lugar del poema en el campo de la filosofía latina.*

Ha sorprendido de siempre que, pese a figurar Cicerón como el editor y posible corrector del Poema, su silencio en relación con Lucrecio y el Poema sea total en todos sus tratados filosóficos. Se ha señalado igualmente el hecho de que poematice el pensamiento de Epicuro en clara contraposición con el sentir de su maestro, quien (es la opinión generalizada) manifestaba notable desprecio por la poesía y las normas académicas del bien decir retórico.

Pero todo ello deja sin estudiar el problema para mí central de la figura y obra de Lucrecio. ¿Por qué Lucrecio compone su poema? ¿Es Lucrecio un poeta que poematiza un tema filosófico, o un filósofo que estructura poéticamente su doctrina? Y antes que nada y como asunto previo al estudio del poema lucreciano, ¿se puede hablar de una filosofía romano-latina?

En el presente trabajo se ofrece ante todo un estudio del sentir romano sobre la filosofía basado en el análisis de los propios textos y en la interpretación de los pocos datos históricos que poseemos sobre el comportamiento del Senado Romano contra los filósofos griegos. He esbozado muy de paso la consideración social e influencia directa que los filósofos ejercieron sobre el pueblo de Roma.

Hay un tema digno de estudio que no he hecho más que abordar. Es el impulso de creación de un lenguaje filosófico latino y la originalidad romana en el planteamiento de los temas filosóficos griegos.

Es un lugar común en todos los tratados de Historia de la Filosofía que la significación de Roma en el campo filosófico es insignificante, limitándose a repetir, sin profundidad, los temas y problemas de la filosofía griega, pero sin aportar una sola idea original propia ni plantear problema alguno nuevo.

Se concede, por otra parte, a la filosofía latina el haber sido en algunos campos la única fuente, o la fuente más completa, para el estudio del pensamiento de los filósofos griegos. El caso del poema de Lucrecio es un ejemplo vivo de esta manera de pensar general de los historiadores de la filosofía; suele considerarse a Lucrecio como la principal fuente para el estudio del pensamiento de Epicuro.

Mi opinión personal es que la aportación de Roma al campo de la Filosofía no se limita tan sólo al papel de repetidora del pensamiento griego o a ser cabeza de puente entre Grecia y el mundo medieval. Roma recrea, en primer lugar, un lenguaje filosófico de nuevo cuño y al amparo de ese nuevo lenguaje replantea de forma nueva los problemas y soluciones de las escuelas filosóficas griegas.

La temática filosófica latina se caracteriza en primer lugar por el abandono de muchos de los temas fundamentales de la tradición griega. El problema especulativo y más concretamente el aspecto gnoseológico del mismo no encuentran eco en Roma. Tampoco los problemas físicos, salvo en un momento muy concreto y en casos aislados y esporádicos, son revividos en el mundo romano; pero los

temas éticos, ético-religiosos y sociológicos adquieren en Roma nueva dimensión.

Este aspecto de la filosofía romana no es nuevo. La interpretación tradicional lo explica por la influencia del pensamiento post-socrático y de forma concreta de la mano de las cuatro escuelas: Epicurea, Estoica, Peripatética y Académica. Cicerón, en el diálogo *De natura deorum*, nos presenta una panorámica clara de la influencia y polémicas de estas escuelas en Roma.

Pero, pese a la innegable influencia griega, la selección y reducción de la temática filosófica a la problemática moral y ético-religiosa, supone ya una primera caracterización del pensamiento romano.

Los grandes temas que preocupan al hombre de Roma son: el problema de Dios; la realidad del mundo de ultratumba; el tema de la inmortalidad personal, y el de la muerte. El eje fundamental en torno al que gira el pensamiento romano es el logro de la *felicidad* en esta vida y en la futura, si ello es posible. El romano busca ser feliz, fundamentalmente aquí y ahora, pero preocupado de extender esa felicidad al mundo de más allá, cuya realidad le preocupa de modo fundamental.

Al lado de estos grandes temas le conmueven los temas políticos: la justificación de la *grandeza de Roma*; la legitimidad de su sentimiento imperialista; el tema del poder y el de las formas de gobierno; el problema de las relaciones humanas y el de la regularización de los deberes y derechos en el plano de la convivencia social. También es un tema de constante aparición en los diálogos de Cicerón y Séneca el tema del *ocio* y su justificación y valoración.

Sólo esporádicamente aparece el tema de la *verdad* como centro de especulaciones teóricas; tampoco los criterios de verdad o el problema del conocimiento son temas de auténtico interés. Aunque el sentido de la filosofía y sus relaciones con la Retórica es uno de los ejes de las obras filosóficas y retóricas de Cicerón.

El poema de Lucrecio se presenta en esta panorámica como una excepción, pero sólo en apariencia. Porque, aunque su tema central es la exposición de la teoría física de Epicuro, sin embargo fiel a la trayectoria latina, el problema físico sólo le interesa a Lucrecio como racionalización del mundo, para encaminar al hombre al logro de la *felicidad*. Lucrecio pretende con su poema desterrar los dos grandes

temores que impiden ser feliz: *el miedo a la muerte y la tiranización religiosa.*

No es probable ni siquiera verosímil, que la idea de Lucrecio fuera forjar un poema en la línea del Aratea de Cicerón, más como juego o como alarde retórico que como auténtico y sincero mensaje de salvación. El poema de Lucrecio es una palpitante llamada a la felicidad, que él cree lograda en la doctrina de Epicuro. La pasión y el ardor con que Lucrecio se nos muestra en el Poema están muy lejos de la frialdad intelectual y retórica de Cicerón.

Tampoco los diálogos de Cicerón están vacíos de sinceridad y faltos de un decidido interés por ser útil a sus conciudadanos desde el único campo en el que en aquellos momentos le era posible actuar. En *Tusc.* I, 1, 3, el propio Cicerón confiesa que escribe los diálogos: *ut, si occupati profuimus aliquid civibus nostris, proximis etiam otiosi.*

Años más tarde, Séneca justificará igualmente su dedicación a la filosofía y pensará rendir con ella un servicio a Roma más serio y de mayor provecho que el rendido en sus años de gobierno y de actividad política.

Una acusada diferencia entre los tres grandes de la filosofía latina: Lucrecio, Cicerón y Séneca, es que los dos últimos llegan a la filosofía como descanso y retiro a una larga e intensa actividad política. Lucrecio no nos es conocido por otra actividad que su poema *De rerum natura*. Sólo unas cuantas líneas de San Jerónimo nos señalan una pauta para identificar al poeta. Pero la figura de Lucrecio se pierde en el anónimo más absoluto. Poeta o filósofo sólo su poema responde por él, no cuenta con otros avales.

#### 1. LA SEMÁNTICA DEL TÉRMINO 'FILOSOFÍA' EN LA LITERATURA LATINA

El término filosofía traducido, como es bien sabido del griego<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, 1970, 2.ª ed., s. n., *Filosofía*. W. Windelband, *Geschichte der Antiken Philosophie*, en *Handbuch der klassischen Altertums-wissenschaft*, V, Munich, 1912, 3.ª ed. Hay traducción española: *Historia de la filosofía antigua*, Buenos Aires, 1955, p. 1. X. Zubiri,

se aclimató pronto en latín, pero fue sentido siempre como extraño<sup>2</sup>.

Existen en el campo semántico del término '*filosofía*' varias formas: un verbo usado con valor deponente: '*philosophari*'; un derivado nominal '*philosophus*'; un sustantivo abstracto '*philosophia*'; un adjetivo '*philosophicus*', y un adverbio '*philosophice*'<sup>3</sup>.

Ya con anterioridad al siglo I a. C. aparece en los textos literarios latinos el vocablo '*philosophus*', empleado una sola vez por Plauto<sup>4</sup>; dos por Terencio<sup>5</sup>; una vez por Pacuvio, según referencia de Aulo Gelio<sup>6</sup>; y otra vez por Varrón, como nos hace saber Nonio<sup>7</sup>. Es en Cicerón<sup>8</sup> donde el término '*philosophus*' se emplea a pleno rendi-

*Cinco lecciones de Filosofía*, Madrid, 1963 pp. 15-32. Presenta un estudio muy detallado de la evolución del término en la filosofía griega. También se alude al tema en la p. 10.

<sup>2</sup> A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, París, 1959, 4.ª ed., s. n., *Philosophia*.

<sup>3</sup> A. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, Padua, 1940, s. n., *Philosophia*.

<sup>4</sup> W. M. Lindsay, *Titii Macci Plauti Commoediae*, Oxford, 1956, 8.ª ed. '*Rudens*', v. 986:

TR. immo hercle haud est, si quidem uas exceptisti

GR.

Philosophe.

El término filósofo tiene claramente valor de insulto, pero no ofensivo, sino ridiculizante.

<sup>5</sup> R. Kauer y W. M. Lindsay, '*P. Terenti Afri*' *Commoediae*, Oxford, 1965, 6.ª ed.

*Andr.* v. 57: *alere aut canes ad uenendum aut ad philosophos.*

*Eunuc.* 263-4: *si potis est, tamquam philosophorum habent disciplinae ex*  
[ipsis uocabula.

<sup>6</sup> Hosius, *Aulli Gelli Opera*, Leipzig, Teubner, 1903, xiii, 8: *Ego odi homines ignava opera, philosopha sententia.*

<sup>7</sup> W. M. Lindsay, '*Nonius Marcellus*', Leipzig, 1903, 56, 15:

*Nemo aegrotans quidquam somniat tam infandum, quod aliquis dicat philosophus.*

<sup>8</sup> No es posible dar una referencia completa de los lugares de cita concretos en Cicerón, la lista sería interminable. Baste señalar, que tanto en los diálogos retóricos: *Orator*, *Brutus*, *De oratore*; como en los filosóficos: *Academica*, *De legibus*, *Tusculanae*, e incluso en las cartas (*Ad Quintum fratrem* I, 1, por ejemplo) pueden encontrarse citas al respecto.

Voy a recoger una cita de las cartas, por su pintoresquismo, y la cita de '*Officiis*', por su gran divulgación:

*Ad Quint. frat. I, 1:*

*Ea villa, quae nunc est, tamquam philosopha videtur, quae obiurget ceterarum villarum infamiam.*

miento y con el carácter específicamente técnico, que hoy conserva. Por el contrario, en Séneca<sup>9</sup> apenas se hace uso de éste término, que es prácticamente suplantado por '*sapiens*', empleados hasta cierto punto, como sinónimos.

También encontramos en Plauto el verbo '*philosophari*', empleado hasta cuatro veces<sup>10</sup>. No lo registran las comedias de Terencio. De su empleo por Ennio no conservamos resto ninguno en los fragmentos<sup>11</sup>, pero sí noticias por referencia de Aulo Gelio<sup>12</sup> y varias citas de Cicerón<sup>13</sup>. No se registra en Pacuvio, y reaparece en Cicerón también a pleno rendimiento. Más tarde se pierde salvo esporádicos y ocasionales empleos en distintos autores<sup>14</sup>.

El abstracto '*philosophia*', no está registrado hasta Cicerón<sup>15</sup>; también lo emplea Séneca, pero no con mucha frecuencia. Son más frecuentes en la obra de Séneca: *Sapientia, Etica y Moralis*. Tampoco

*De Officiis* II, ii, 5:

Nec quidquam aliud est philosophia, si interpretari velis, praeter studium sapientiae. Sapientia autem est, ut veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia.

<sup>9</sup> F. Prehac, Sénèque, *Lettres a Lucilius*, París, 1962, IV. He estudiado, fundamentalmente, la carta 89, la 1.<sup>a</sup> del tomo IV, por ser la de un mayor interés al respecto.

<sup>10</sup> T. Macci Plauti, *op. cit.*, I, en '*Captivi*', v. 284; '*Mercator*', v. 147; '*Pseudulus*', v. 687, v. 974.

<sup>11</sup> Ni un a sola vez aparecen los términos '*philosophari*' y '*philosophus*' en los fragmentos conservados de Ennio. He consultado en busca de antecedentes anteriores a Ennio, sin encontrar tampoco ninguna referencia: Baehrens-Morel, *Fragmenta poetarum latinorum epicorum et lyricorum praeter Ennium et Lucilium*, Leipzig, Teubner, 1927; también Diehl, *Poetarum romanorum veterum reliquiae*, Bonn, 1911; Ribbeck, *Scaenicae romanorum poesis fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1962, y, finalmente, Vahlen, Leipzig, 1903 y Stauer, *Annales*, Cambridge, 1925.

<sup>12</sup> Aulli Gelli, *op. cit.*, 5, 15 16:

Philosophari est mihi necesse, et paucis, nam omnino haud placet.

<sup>13</sup> Marcus Tullius Cicero, *De natura deorum*, I, 3, 6; *Tusculanae*, I, 1-2, 37-89; *De republica*, 18; *De oratore*, 2; *Orator*, 37, 56; El texto más significativo es el de *Orator*, 37, 156:

ac sic decrevi philosophari potius, ut Neoptolemus apud Ennium, paucis; nam omnino haud placet.

<sup>14</sup> Puede consultarse A. Forcellini, *op. cit.*, s. n., *philosophia, philosophari, y philosophus*.

<sup>15</sup> A. Forcellini, *Lexicon...*, *op. cit.*, s. n., '*philosophia*'.

los términos<sup>16</sup> *philosophicus* y *philosophice* aparecen antes de Cicerón, y su empleo resulta más tarde ocasional o esporádico.

Ya desde Séneca, la filosofía se reduce a una moral práctica y el propio término '*philosophus*' es sustituido por '*sapiens*'.

Esta panorámica nos deja entrever claramente que un análisis del ámbito filosófico latino propiamente dicho, queda reducido al estudio de las obras de Cicerón, con un prenotando sobre las primeras épocas literarias, basado en Plauto y Terencio principalmente; y un epílogo con referencia a la obra de Séneca. En el filósofo cordobés son especialmente interesantes para nuestro propósito las Epístolas y más especialmente la ochenta y nueve, porque es la única en que encontramos analizados los términos '*philosophia*' y '*sapientia*'.

#### a) El término '*philosophari*' en Plauto

El análisis de las cuatro veces que aparece el término '*philosophari*' en las comedias de Plauto, nos deja ver claramente que tanto el filósofo, como la Filosofía, no gozaban de un buen crédito entre los romanos de la época. La primera consecuencia que deduce de la lectura de éstos pasajes es la evidencia de una actitud hostil y de repulsa por parte de Roma contra los filósofos. Actitud popular que tiene una confirmación en las noticias históricas que poseemos, sobre el comportamiento del Senado Romano y la Nobleza con relación a los filósofos griegos. Sabemos por Suetonio<sup>17</sup> y Aulo Gelio<sup>18</sup> que en el año 161 tuvo lugar la expulsión de «filósofos y retóricos» por un decreto del Senado. Conocemos también la expulsión de Carneades<sup>19</sup> en el año 155. Y en relación con éstas expulsiones puede situarse la expulsión en el año 139 de Caldeos y Judíos<sup>20</sup>.

Hay dos razones para justificar ésta actitud de repulsa de la filosofía por parte de Roma. Se debe señalar primero que los contactos de Roma con la filosofía griega tienen lugar en un momento de gran

<sup>16</sup> A. Forcellini, *Lexicon...*, *op. cit.*, s. n., '*philosophicus*', '*philosophice*'.

<sup>17</sup> C. L. Roth, Suetonius: '*De grammat. Et rhetor*', Leipzig, Teubner, 1907, I, 1.

<sup>18</sup> Aulli Gelli, *op. cit.*, 15, 9.

<sup>19</sup> No he tenido oportunidad de consultar detenidamente las doctrinas e influencias de Carneades. Puede verse una exposición crítica en W. Windelband, *Geschichte*, *op. cit.*, en la trad. española, en las pp. 366-369.

<sup>20</sup> Valerio Maximo, I, 3, 3.

desorientación y tremendo desajuste en la propia filosofía griega, y precisamente por intermedio de los sofistas<sup>21</sup>. De hecho el retrato que encontramos en Plauto en *Curculio*<sup>22</sup>, caricaturiza bastante bien la figura del filósofo transhumante, de matiz sofístico y teorización escéptica, propio de esta época. La segunda razón para justificar la actitud de repulsa del pueblo de Roma es de índole moral. La Roma plautina basa toda su fuerza en dos grandes ideas: el respeto a los dioses y a los *patres*, encarnado y casi institucionalizado en la *pietas*, y la super-valoración de la Romanidad. También en Plauto<sup>23</sup> tenemos

<sup>21</sup> La historia de los primeros contactos de Roma con la filosofía está por hacer. Hay noticias desperdigadas en muchas partes; yo he tomado las más, especialmente, de P. Boyancé, *Lucrece et l'Epicurisme*, París, 1963, cap. I. He consultado también M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker*, Zurich, 1950, pp. 351-357.

<sup>22</sup> T. Macci Plauti, *op. cit.*, '*Curculio*', vv. 288-295.

tum isti graeci palliati, capite operto qui ambulat  
qui incedunt suffarcinati cum libris, cum sportulis  
constant, conferunt sermones inter sese drapetae,  
opstant, opsistunt, incedunt cum suis sententiis,  
quos semper uideas bibentes esse in thermopolio,  
ubi quid surrupuere, operto capitulo calidum bibunt,  
tristes atque ebrioli incedunt; eos ego si offendero,  
ex unoquoque eorum crepitum exciam polentarium.

<sup>23</sup> Para valorar la significación de la '*pietas*' y comprobar en las comedias este sentimiento, basta señalar el respeto y reverencial temor con que se alude o habla de los dioses en las obras plautinas. He contabilizado hasta 50 referencias a los dioses y entre ellas sólo dos resultan implas, una en *Casina*, vv. 346-349:

Lx. Dis sum fretus; deos sperabimus.

Ot. Non ergo istum verbum empsim tittibilicio;  
nam omnes mortales dis sunt freti, sed tamen  
uidi ego dis fretos saepe multos decipi.

la otra muestra de impiedad la he encontrado en *Captivi*, v. 22:

enim uero di nos quasi pilas homines habent.

Por contra, son innumerables los pasajes en que se elogia la *Pietas*: así, por ejemplo, en *Captivi*. vv. 195-196:

si di immortales id uoluerunt, nos hanc aerumnam exsequi,  
deceat id pati animo aequo; si id facietis, leuior labos erit.

también el verso 242 de la misma comedia:

quoniam nobis di immortales animum ostenderunt suum.

Es la única razón de actuación, pero resulta suficiente e indiscutible.

Y muy significativos son los vv. 313-315 de la misma comedia:



confirmación plena de una y otra características. La actitud de repulsa se condensa en una doble valoración negativa del filósofo y de la actividad filosófica. El filósofo es considerado como un estúpido charlatán, hasta el punto de que la palabra filósofo puede incluso ser empleada como insulto. Tal es el caso del empleo de esta palabra en la única vez que se usa en las comedias de Plauto<sup>24</sup>. Vamos a analizar detenidamente el pasaje por su gran valor de significación:

GR. In manu non est mea.  
 Ubi demisi retem atque hamun, quidquid haesit, extraho; //  
 meum quod rate atque hami nacti sunt, meum potissimum est.  
 TR. Immo hercle haud est, si quidem quod uas excepisti.  
 GR. Philosophé.

Éste es el diálogo. Los interlocutores son Gripo y Tracalión, un pescador que ha extraído del mar con sus redes una valija llena de joyas, y el dueño de la valija, que la había perdido en un naufragio. La discusión se centra en torno a la propiedad jurídica de la tal valija y las distinciones y subdistinciones se multiplican. Cuando la sutileza de Tracalión parece haber vencido las razones de Gripo, éste recurre al insulto y al intento de ridiculización de su antagonista y lo llama *filósofo*.

---

est profecto deus qui quae gerimus auditque et uidet;  
 is, uti tu me his habueris, proinde illum illic curauerit  
 bene merenti bene profuerit, male merenti par erit.

Los dos textos de Plauto que mejor ilustran el profundo sentido de Romanidad del pueblo de su época son los versos 67-68 del prólogo de *Captivi*:

abeo, ualete, iudices iustissimi  
 domi, duellique duellatores optumi.

El otro pasaje está en el prólogo de *Casina*, vv. 68-75:

cunt hic inter se quos nunc credo dicere:  
 quaeso hercle, quid istuc est? seruales nuptiae?  
 seruini uxorem ducent aut poscent sibi?  
 nouom attullerunt, quod fit nusquam gentium.  
 at ego aio id fieri in Graecia et Carthagini,  
 et hic in nostra terra in (terra) Apulia...

Los romanos se indignan, en la suposición de Plauto, por la alusión a unas bodas entre esclavos. Pero al tener lugar el acontecimiento fuera de Roma, el romano se siente tranquilo, porque queda a salvo su romanidad.

<sup>24</sup> T. Macci Plauti, *op. cit.*, 'Rudens', vv. 983-986.

*Filósofo* es pues, a los ojos de Plauto (que es quien pone el insulto en los labios de Gripo) sinónimo de charlatán, embaucador. Hay una confirmación de este punto de vista en *Captivi*, vv. 274-275:

TIND. Thalem talento non emam Milesium <sup>25</sup>;  
nam ad sapientiam huius (hominis) nimius nugator fuit.

Habla Tíndaro en un aparte. La escena corresponde al acto II de la comedia *Captivi*. Vamos a tratar de centrar el tema. En el escenario tres personajes: el viejo Hegión y Filócrates en un diálogo entre ambos; aparte Tíndaro, que espera los resultados de la conversación. La razón del diálogo entre Hegión y Filócrates es la necesidad, que tiene Hegión de confirmar la nobleza del esclavo Filócrates, que el viejo ha comprado para tratar de canjearlo por su propio hijo.

Esta necesidad de Hegión da lugar al engaño de que le hacen objeto Tíndaro y Filócrates, que han trastocado entre sí sus personalidades, pasando Tíndaro por Filócrates, y éste por aquél. El aparte de Tíndaro quiere ser un elogio de Filócrates, para consumir el engaño de Hegión. A esta habilidad Tíndaro le da el nombre de *sapientiam* <sup>26</sup>. Compara a Filócrates con Tales de Mileto, quien resulta al lado de Filócrates, «nimius nugator» un hombre demasiado charlatán. Puede argüirse que Plauto quizás se haya limitado a traducir a su modelo griego; no vamos a discutirlo. Pero hemos de argumentar que para el que tiene que tener algún sentido la comparación es para el público romano, espectador de la comedia. Hay que señalar, por otra parte, que la comedia pretende, en su juego escénico, producir comicidad y hacer reír al espectador. Y que no es la única vez que Plauto cita

<sup>25</sup> Hay que analizar el valor de la forma verbal *emam*, es presente de subjuntivo con valor de futuro hipotético, «yo no compraría». Ernout-Thomas, *Syntaxe Latine*, París, 1953, pp. 236-239. También en C. E. Bennett, *Syntax of early latin*, Boston, 1910-1914, t. I, pp. 97-98, y W. M. Lindsay, *Syntax of Plautus*, Oxford, 1907, pp. 85-89.

<sup>26</sup> Los tres significados claves del término *Sapientia* en Latín son: sabor (bueno-malo); olor (bueno-malo); agudeza mental, inteligencia, picardía. Como término técnico de *Filosofía* traduce a '*sophia*'. González Lodge, *Lexicon Plautinum*, Lipsae, 1926-1933, s. n., *sapientia*. A. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, Patavii, 1940, n. s. *sapientia*. A Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, París, 1959, s. n. *sapio*. La identificación de *sapientia* con *sophia*: Cicerón, *De off.* (5-157), y M. Testard, Cicerón, *Les Devoirs* (edición, traducción y notas), París, 1965, 2 vols., 1, p. 186.

También en Séneca: *Ep. ad Lucilium*, 89, 7. F. Prechac, Sénèque, *Lettres a Lucilius*, París, 1962 (4 tomos), IV, p. 21-22. Hay también referencias de Afranio en *Gelio* (13-8), y de Ennio en *Festo in Sas* (Escaligero).

a Tales en sus comedias. En *Bacchides*<sup>27</sup>, en el verso 122, dice Plauto:

PIST. quem ego sapere nimio censui plus quam Thalem.

Está claro que otra vez alude Plauto a Tales, como un ejemplo de sabiduría. Pero la reconstrucción de la escena nos pondrá en antecedentes sobre lo que Plauto entiende por sabiduría.

Estamos en el acto I de la comedia. Asistimos a un diálogo entre Lidio y Pistoclero. Éste cita una divinidad exótica, *Suavisuuitio*, que para Lidio resulta extraña; por lo cual le recrimina. Pistoclero asegura su existencia e insulta a Lidio, motejándolo de bárbaro, para señalar después, que al que consideraba más listo que Tales, resultó ser más tonto que *barbaro poticio*. Aquí el saber es sinónimo de estar enterado de cosas, es decir, Tales aparece en Plauto con la aureola de lo que hoy podemos llamar un erudito.

Si el término '*philosophus*' sólo aparece en Plauto, como un insulto, no es mucho mejor el uso que el comediógrafo hace del vocablo '*philosophari*'.

Hemos indicado que aparece en las comedias de Plauto cuatro veces.

En *Captivi* (por establecer un orden en la cita hemos preferido el orden alfabético), en el v. 284, dice Tíndaro:

salva res est, philosophatur quoque iam, non mendax modo est.

Vamos a reconstruir la escena, que ya conocemos, porque es la misma a que hemos aludido antes, con motivo de la primera cita de Tales de Mileto. Los personajes en escena, recordémoslo, son Hegión, Tíndaro y Filócrates. Filócrates en este momento acaba de dar a Hegión una respuesta perfectamente ambigua a una pregunta muy concreta del viejo:

HE. Quid pater? uiuitne?

FIL. uiuom, quom inde abimus, liquimus;

nunc uiuatne necne, id Orcum scire oportet scilicet.

Es esta última respuesta, la que provoca la actitud exultante de Tíndaro y la que le hace hablar de la actitud filosófica de Filócrates.

Para Plauto, pues, filosofar tiene una implicación doble: es una actitud retórica de pura palabrería, que vá más allá del engaño, del

<sup>27</sup> T. Macci Plauti, *op. cit.*, '*Bacchides*', v. 122.

truco o de la simple mentira. Y es, además, una respuesta ambigua a un tema que escapa a la experiencia personal del momento.

Por segunda vez aparece '*philosophari*' en Plauto, en *Mercator*, verso 147:

Ac. Nescio ego istaec; philosophari numquam didici, neque scio.

La escena está tomada del acto I, los dos personajes en acción son un muchacho, Carino, y un esclavo, Acantio. En el diálogo Carino trata de convencer a Acantio de que el bien absoluto no existe; que en todo bien hay mezcla de mal, e incluso, aunque no lo hubiere, el esfuerzo mismo de gozar del bien es ya un mal. Éste es el motivo de la contestación de Acantio.

Realmente los temas propuestos por Carino son eminentemente filosóficos<sup>28</sup>. En el fondo podíamos pensar que el muchacho presenta la inadecuación entre el ser y el deber ser; o la diferencia entre el mundo de las ideas y el mundo de los fenómenos. Pero quien mejor representa la auténtica actitud del Romano es Acantio. Confiesa con llaneza dos cosas: ni ha aprendido a filosofar, ni sabe. Sugiere otra que quizás en la representación viva de la comedia hacía evidente el gesto: tampoco me interesa. Y volviendo de inmediato al mundo de la *praxis*, que es el único que entiende un romano, afirma Acantio:

ego bonum, malum quo accedit, mihi dari hau desidero.

Las dos últimas formas de '*philosophari*' registradas en Plauto, están en una misma comedia; *El Pseudolus*, una de las dos comedias de Plauto que puede fecharse con exactitud. Es del año 191<sup>29</sup>; la otra es *Stichus*, fechada en el año 200<sup>30</sup>. El término '*philosophari*' aparece por primera vez en el verso 687, y la segunda, en el verso 974.

En el primer caso se trata de un largo monólogo de Pseudulo, el verso en concreto en que aparece el término '*philosophatur*', reza así:

sed iam satis est philosophatum; nimi'diu et longum loquor.

<sup>28</sup> Carino dice textualmente en *Merc.* 145-46:

CH. Dic mihi, an boni quid usquamst quod quisquam uti possiet sine malo omni, aut ne laborem capias quom illo uti uoles?

<sup>29</sup> J. Bayet, *op. cit.*, 55.

<sup>30</sup> J. Bayet, *op. cit.*, 55.

Se trata de un verso de transición en el propio monólogo, con el que Pseudolo corta la carrera de sus pensamientos, que se habían centrado en los temas de la influencia de la Fortuna en la biografía del hombre. La falsa interpretación del éxito o fracaso, como resultado de la capacidad y buena disposición del que triunfa; o de la falta de capacidad del que fracasa. Pseudolo corta las alas a sus propios pensamientos y se vuelve a la *praxis*, que le lleva a buscar nuevas trampas y engaños.

Volvemos a encontrar los dos condicionantes típicos de la especulación latina <sup>31</sup>. La fatiga en el planteamiento de problemas teóricos, y la necesidad de volver siempre a la *praxis*. Los temas de crítica que figuran en el monólogo son perfectamente legítimos, como problemas de filosofía. El problema del *Fatum* y de la Τύχη es un tema de siempre en el pensamiento del hombre. Pero para Pseudolo filosofar es, por otra parte, hablar. Hablar largo y durante mucho tiempo. Es, pues, la visión de siempre sobre la filosofía.

En el verso 974 dice Pseudolo en un aparte del todo similar al que hemos comentado en *Captivi*, en boca de Tíndaro:

saluos sum; iam philosophatur.

La filosofía es otra vez la salvación del mentiroso. Cuando están ya casi maduras las mentiras, la filosofía viene a ser como su formalización oficial, porque es el medio de embaucar de forma definitiva al individuo objeto de la trama engañadora.

Filosofar es, por otra parte, hablar. Y el tema a que aquí se alude es nada menos que el famoso principio socrático «conócete a tí mismo» <sup>32</sup>. Simio pregunta a Balión a quién ha conocido en el callejón. Balión contesta: *egometme*. Y entonces Simio, en perfecto razona-

<sup>31</sup> Un estudio sobre los condicionantes típicos de la especulación latina, está por hacer. Pero lo que está más que demostrado, es el sentido de practicidad que da Roma a toda su actividad mental. W. Windelmann, *op. cit.*, núm. 1, páginas 313-317. También en E. Paolo Lamanna, *Historia de la Filosofía*, 1, *Filosofía de la Antigüedad*, Buenos Aires, 1956, cap. VII.

<sup>32</sup> Conviene reseñar el pasaje de la comedia. Se trata de *Pseudolus*, versos 971-973:

Sim. ecquem in angiporto hoc hominem tu nouisti? te rogo.

Ba. egomet me. Si. pauci istud faciunt homines quod tu praedicas,  
nam in foro uix decumus quisque est qui ipsum se nouerit.

El tema socrático a que yo hago referencia es: *nosce te ipsum*.

miento socrático, arguye: *pauci istud faciunt homines quod tu praedicat, // nam in foro uix decumus quisque est qui ipsum se nouerit.*

Hemos podido apreciar en Plauto dos aspectos fundamentales: una actitud popular de repulsa y descrédito del filósofo y la filosofía, y una justificación de la tarea filosófica, como una dialéctica encaminada a la forja de la mentira. Pero hemos visto también que los temas que se interpretan como argumento de la reflexión filosófica son siempre legítimos<sup>33</sup>.

#### b) *Ecos del término 'philosophari' en Ennio*

Las noticias sobre Ennio<sup>34</sup> son demasiado escuetas para poder deducir una teoría sobre su visión de lo filosófico. Pero ya la breve cita de A. Gelio nos deja ver que nada ha cambiado de Plauto a Ennio: *Philosophari est mihi necesse, et paucis; nam omnino haud placet.*

Ennio habla de una necesidad de filosofar, pero rechaza la tarea filosófica como empresa.

La cita de Gelio la confirma Cicerón en el *Orator* 37, 15: *ac sic decrevi philosophari potius, ut Neoptolemus apud Ennium, paucis; nam omnino haud placet.* Veremos que es precisamente de esta dedicación a la filosofía, de la que tendrá que justificarse más tarde Cicerón ante los ataques de sus coetáneos.

#### c) *El término 'philosophus' en Terencio*<sup>35</sup>

Tampoco son muy significativas las citas de Terencio. En el dramaturgo latino aparece dos veces el término '*philosophus*'. La pri-

<sup>33</sup> Sobre la temática filosófica en Plauto no conocemos nada en absoluto, pero el simple repaso de nuestro análisis es demostrativo de esta adecuación de la tarea filosófica a su temática en las comedias plautinas.

<sup>34</sup> Sobre Ennio la bibliografía es amplia. Con respecto a ediciones a mi entender las mejores son las de Vahlent, *Ennianae poesis reliquiae*, 2.<sup>a</sup> Ed., Leipzig, 1903, y la de Steuart de los *Annales* solamente. Entre las ediciones modernas creo que la de más garantía es la de J. Heurgon (con traducción y comentario de los principales pasajes), París, 1961. El aspecto filosófico en Ennio no ha sido tratado en forma directa, ni en ninguna monografía, ni en las obras de conjunto. Los dos textos a que aludimos no están entre los fragmentos, se trata de citas. La primera de A. Gelio (5, 15); la segunda de Cicerón, en *De Oratore* (2) y en *Orator* (37, 15).

<sup>35</sup> E. B. Jenkins, *Index Verborum Terentianus*, Hildesheim, 1962, s. n. *Philosophus*.

mera en la comedia *Andria*, v. 57, y la segunda en *Eunucus*, v. 263.

Si bien es cierto que en Terencio no encuentran eco las actitudes de repulsa o ridiculización del filósofo, ni tampoco el descrédito y el hastío que representa en Plauto filosofar, debemos advertir también que las dos citas de Terencio son referencias escuetas de un mayor alcance folklórico que crítico o de testimonio vivo de su época.

En *Andria*, v. 57, en el acto I Terencio nos presenta en un diálogo sobre la educación de los jóvenes, al viejo Simón y al liberto Sosia. El motivo de la conversación lo proporcionan unas falsas bodas preparadas para el hijo del viejo, de cuya falsedad da cuenta Simón al liberto. En el verso 57, dice Simón:

Quod plerique omnes faciunt adulescentuli, // ut animum ad aliquod  
studium adiungant, aut equos // alere aut canes ad venandum aut  
ad philosophos.

Por Terencio nos enteramos que las dedicaciones predilectas de los jóvenes son (hay que suponer entre otras) tres: criar caballos o perros de caza y oír a los filósofos. Piénsese que las tres actividades se nos presentan en unión disyuntiva, lo que debe hacernos suponer que no se acumulan en la actividad del muchacho, sino que se excluyen. Otra cosa es pensar si estas actividades de que nos habla Terencio son en esta época efectivamente romanas, o se trata más bien de un calco sin realidad, en Roma, de la comedia griega que sirve de modelo al comediógrafo latino<sup>36</sup>. Sabemos por el propio Terencio que las fuentes fueron las dos comedias de Menandro: *Andria* y *Perintia*<sup>37</sup>.

De ser cierta la noticia de Terencio para la vida romana, y supuesto que *Andria* fue representada en 166 a. C.<sup>38</sup>, tendríamos ya en esta época vivas e institucionalizadas las escuelas de Filosofía en Roma.

---

<sup>36</sup> El propio Terencio en el prólogo de *Andria* nos pone en antecedentes sobre su modelo griego, vv. 9-10:

Menander fecit Andriam et Perinthiam;  
qui utramvis recte norit ambas nouerit.

<sup>37</sup> Vid. nota anterior. J. Bayet, *Literatura Latina*, Barcelona, 1966, p. 100; amplia bibliografía en p. 123.

<sup>38</sup> Tenemos de las seis comedias de Terencio sus *didascalía*, es decir, las noticias oficiales registradas en los archivos, indicando el autor, el título, el modelo griego, la ocasión y fecha de composición, el director y actor principal y el compositor de la música y partituras.

El otro pasaje en que aparece el término de *philosophus* está en el *Eunucus*, verso 263.

Habla el parásito Gnatón, quien va a crear para designar a los parásitos el término *Gnathonici*. Quiere el parásito justificar el mote y recurre a la comparación con los filósofos:

...tanquam philosophorum habent disciplinae ex ipsis vocabula...

Hay que aclarar lo que Terencio entiende por *Philosophorum disciplinae*.

*Disciplina*<sup>39</sup> es un derivado de *disco*, usado en latín siempre con el sentido de «aprender», en contraposición a *doceo* (causativo), que significó «hacer aprender», «enseñar». Para disciplina pueden enseñarse dos valores: «enseñanza, educación», y, especialmente, militar (d.*militaris*; d.*rei militaris*). Enseñanza, materia enseñada (del griego *mathema*).

Este debe ser el sentido que aquí le da Terencio. Terencio, pues, frente a Plauto conoce las escuelas y las enseñanzas de los filósofos y, por lo que parece, las respeta. No hay, por lo menos, actitud alguna de repulsa o crítica ridiculizante de lo filosófico.

#### d) *Ecos en Pacuvio*

Pero el odio reaparece en seguida en Pacuvio, según noticia de Aulo Gelio<sup>40</sup>: *Ego odi homines ignava opera, philosophica sententia*.

## 2. LOS TÉRMINOS 'SAPIENTIA' Y 'SAPIENS'

#### a) *Sapientia y sophia*

Como sinónimos de filosofía, filósofo, etc., encontramos en latín los términos: '*sapientia*', '*sapiens*' y '*sapienter*'.

Sabemos por Séneca<sup>41</sup> que *Sapientia* es en latín la traducción del término griego '*sophia*': *Sapientia est, quam Graeci sophian uocant*. Este dato de Séneca lo confirman también: Cicerón<sup>42</sup>, Afranio<sup>43</sup> y

<sup>39</sup> A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire, op. cit.*, s. n. *disco*. También *The-saurus*, s. n. *disciplinae*.

<sup>40</sup> A. Gellius, 13-8.

<sup>41</sup> Sénèque, *Lettres a Lucilius*, Ed. F. Prechac, París, 1962, Ep. 89, 7.

<sup>42</sup> M. T. Cicerón, *Les Devoirs*, Ed. M. Testard, París, 1965, I, 153.

<sup>43</sup> Las noticias sobre Afranio las tenemos en A. Gell. 13, 8, 31.



Ennio<sup>44</sup>. Pero exactamente al contrario que en Grecia, donde *sophia*, terminó por ceder el campo a *philosophia*; en Roma es *philosophia* el término que se pierde, conservado más libre y frecuente el uso de *Sapientia*<sup>45</sup>.

Quiero hacer observar, que nunca hubo una identificación total entre *Sapientia* y *Philosophia*<sup>46</sup>. En el propio Séneca, se hace una disquisición técnica sobre la diferencia entre ambos términos: *Primum itaque, si uideatur tibi, dicam, inter Sapientiam et Philosophiam quid intersit*. Cicerón también establece diferencia entre *Sapientia* y *Philosophia* en múltiples pasajes de sus diálogos. El uso de *Sapientia* en Roma desde época arcaica nos lo certifica Séneca<sup>47</sup>: *Hoc uerbo (sophia) romani quoque utebantur, sicut Philosophia nunc quoque utuntur. Quod et togatae tibi antiquae<sup>48</sup> probabunt et inscriptus Dosseni<sup>49</sup> monumento titulus: Hospes resiste et sophian Dosseni lege*. Por Afranio<sup>50</sup> nos enteramos que *Sapientia* es la traducción de la *Sophia* griega: *Usus me genuit, mater peperit Memoria: Sophiam oucant me Graii, uos Sapientiam*. La noticia de Afranio la confirma Ennio<sup>51</sup>: *Nec quisquam Sophiam, Sapientia quae perhibetur, insomnis uidit prius, quam sam discere coepit*.

Un rastreo en las comedias de Plauto y Terencio deja al descubierto que en ambos autores no aparece ni una sola vez el término griego *Sophia*, pero sí es frecuente el empleo del sinónimo latino '*sapientia*'.

<sup>44</sup> Ennio, *Ann.* 1, 15 (222).

<sup>45</sup> Es curioso este hecho de la distinta fortuna de los términos filosofía *sofia* en Grecia, y del par *sapientia philosophia* en Roma. En tanto que en Grecia *sofia* pierde terreno y gana fuerza *filosofía*, en Roma pasa todo lo contrario. Sobre Grecia y la evolución de ambos términos puede verse: X. Zubiri, *Cinco lecciones de Filosofía*, Madrid, 1963, p. 10. En cuanto al latín no conocemos nada sobre el particular.

<sup>46</sup> Esta no identificación resulta clara en la ya citada *Epístola* 89 de Séneca a Lucilio.

<sup>47</sup> Séneca, *Letras*, citado en nota 47, *loc. cit.*

<sup>48</sup> Los fragmentos de *togatae* están recogidos en las eds. de: E. Courbaud de comedia togata, París, 1899, y O. Ribbeck, *Scaenicae Romanorum poesis, I Tragici, II Comici*, Leipzig, 1897-1898 (3.ª ed.).

<sup>49</sup> *Dossenus* es el nombre de una máscara de la Atelana.

<sup>50</sup> Sobre Afranio, véase nota 43.

<sup>51</sup> Ennius, en *Annales* I, 15 (222), Ed. Steuart, Cambridge, 1925.

b) *Uso de los términos sapientia sapiens en Plauto*

En Plauto<sup>52</sup> aparece el término '*sapientia*' catorce veces así repartidas: 3 en *Captivi*; 3 en *Epidicus*; 1 en *Mercator*; 2 en *Miles Gloriosus*; 1 en *Poenus*; 1 en *Persa*; 2 en *Trinummus*; 1 en *Sticus*. Al lado de '*sapientia*' aparece también y con mayor índice de frecuencia los términos '*sapienter*' (22 veces) y *sapiens* (20 veces) y formas del verbo *Sapio* hasta 84 veces, sin contar la fórmula estereotipada: *sane (bene) sapit*. Esta fórmula aparece en las comedias hasta veinte veces<sup>53</sup>.

Por lo que se refiere a Terencio hemos de señalar que hemos registrado 5 empleos en '*sapientia*'; 3 en *Adelphoe*, y 1 en *Heautontimorumenos* y en *Phormio*, respectivamente...<sup>54</sup>. También hemos encontrado formas de '*sapiens*' 5 veces (3 en *Phormio*, y 1 en *Heautontimorumenos* y en *Eunuchus*, respectivamente); y por tres veces el adverbio *sapienter* (en *Adelphoe*, *Andria* y *Eunuchus*, una vez en cada comedia)<sup>55</sup>.

Al repasar las diversas citas de Plauto sorprendemos, en primer lugar, que el término *Sapientia* se emplea en el sentido de «habilidad, cuquería, inteligencia». Éste es el significado del sustantivo en las tres veces que lo encontramos en *Captivi*<sup>56</sup>. Dos en boca de Filócrates<sup>57</sup>, que elogia la habilidad de Tíndaro para recuperar para él la libertad y le promete que arreglado el asunto y devueltos a la patria, también Tíndaro<sup>58</sup> alcanzará la libertad. La otra, en boca de Tíndaro,

<sup>52</sup> González Lodge, *Lexicon Plautinum*, Lipsae, 1904-1924, s. n. *Sapientia*.

<sup>53</sup> El recuento de la fórmula *si sapit*, lo ha llevado a efecto personalmente, aunque está registrado en el *Lexicon, op. cit.*, en la nota anterior.

<sup>54</sup> Es muy curioso este reparto de las apariciones del término *sapientia*. Los modelos respectivos de las tres comedias son: Menandro y Difilo para los *Adelphoe*; Menandro para el *Heautontimorumenos*, y para *Phormio*, Apolodoro de Caristo. Hago esta observación para descartar la posible influencia del modelo, como única razón del empleo del término.

<sup>55</sup> Pueden hacerse las mismas observaciones señaladas en la nota anterior.

<sup>56</sup> En *Captivi*, v. 275; v. 410; v. 413.

<sup>57</sup> Filócrates es el joven de Alide por cuyo cambio piensa lograr Hegión la libertad de su hijo. En este momento de la comedia usurpa intencionadamente la personalidad de Tíndaro.

<sup>58</sup> Tíndaro el esclavo del joven Filócrates que urde la trama, pero huyó del viejo Hegión. Esto se descubrirá al final de la comedia.

que también elogia la habilidad y el talento de Filócrates, para engañar al viejo Hegión <sup>59</sup>.

Esta misma interpretación se deduce de los textos de *Epidicus* <sup>60</sup>; los dos primeros, sin duda de ninguna clase; el tercero, con algún resquemor, ya que el mismo texto parece corrompido <sup>61</sup>.

En un diálogo entre los esclavos Epidico <sup>62</sup> y Tesprión <sup>63</sup>, afirma este último: *plus scire satius est quam loqui / seruom hominem; ea sapientia est* <sup>64</sup>.

Y más tarde, también en un diálogo entre los viejos Apocides <sup>65</sup> y Perifanes <sup>66</sup> en el que interviene el esclavo Epidico <sup>67</sup>, afirma el viejo Perifanes: *gratiam habeo; fac participes nos tuae sapientiae...* Se trata de un plan de engaños y trucos como es habitual en las comedias. El último pasaje es un monólogo, vv. 382-395, delicioso de Perifanes que habla del espejo y sus posibilidades, como reflejo del rostro físico y como examen de conciencia. El pasaje está corrompido y resulta discutible. Se habla en él de *cor sapientiae*, identificado con *cordis copia*. Es difícil de interpretar esta perífrasis, pero el propio Plauto nos aclara que de la introspección del *cor sapientiae*, se alcanzará como primera deducción el examen de la vida juvenil, vv. 386-87. Yo no creo aventurarme mucho, al interpretar el *cor sapientiae* como la conformación espiritual, explícita en los intereses del corazón. Creo que *sapientia*, en este pasaje, conserva su sentido originario de «sabor-olor» <sup>68</sup>.

<sup>59</sup> Hegión el viejo que resulta engañado en su afán de recuperar a su hijo, pero que al final de la comedia recupera a los dos hijos perdidos.

<sup>60</sup> *Epidicus*, Ed. cit., v. 60; v. 266; v. 384.

<sup>61</sup> Sobre las discusiones en torno al v. 384, puede verse el aparato crítico de la edición oxoniense, Oxford, 1965.

<sup>62</sup> Epidico es un esclavo, pícaro y vividor que encarna el personaje principal de la comedia.

<sup>63</sup> Otro esclavo colaborador de Epidico en sus embustes.

<sup>64</sup> El pasaje presenta alguna dificultad sintáctica, derivadas especialmente de la rebuscada intención aforística con que quiere plasmarlo Plauto.

<sup>65</sup> El viejo que aparece como blanco de los engaños y las burlas.

<sup>66</sup> El otro viejo de la comedia.

<sup>67</sup> La escena está en el acto II, precisamente cuando se descubre el primer engaño y se fragua ya el segundo.

<sup>68</sup> Quizás esta reflexión resulte un poco fuera de lugar, pero la identificación de las fórmulas *cordis sapientia* y *cordis copia* me recuerda mucho el refrán: *ex abundantia cordis loquitur os*. De aquí que yo entienda *sapientia cordis* como el «sabor del corazón».

En *Miles Gloriosus*<sup>69</sup> encontramos dos veces la palabra *Sapientia*. La primera en boca de Palestrión, el esclavo del soldado fanfarrón, que critica a su amo:

Erus meus elephanti corio circumtentust, non suo  
neque habet plus sapientiai, quam lapis<sup>70</sup>.

La segunda en un diálogo entre la prostituta Acroteleutia y el soldado fanfarrón, en presencia de los esclavos Palestrión y Milfidipa, dice la prostituta<sup>71</sup>:

si amavit unquam aut si parem sapientiam (hic) habet ac formam  
per amorem si quid fecero, clementi (hic) animo ignoscet.

Las dos veces, a mi entender, *Sapientia* tiene el sentido de inteligencia, capacidad intelectual. La misma que hemos encontrado en *Captivi* y en *Epidicus*, pero con la diferencia de que en las dos comedias anteriores había de añadirse la nota pícaro de cuquería, que en el *Miles Gloriosus* no aparece.

En *Trinummus* se registran dos formas de *sapientia*. La primera en un verso, 78 b, que la Oxoniense no registra; y otra, en el v. 163, en un diálogo entre los viejos Galiclés y Meganoride. El pasaje aparece en el momento del diálogo en que Galiclés descubre a Meganoride la fechoría del muchacho al poner en venta la casa en ausencia del viejo:

quid tibi dicam qui illius sapientiam  
et mea fidelitatem et celata omnia  
paene ille ignauos funditus pessum dedit?

En mi interpretación vuelve a ser la astucia el término recogido en la comedia con el vocablo *sapientia*.

En las otras comedias de Plauto: *Sticus*<sup>72</sup>, *Poenulus*<sup>73</sup>, *Persa*<sup>74</sup> y *Mercator*<sup>75</sup> volvemos a encontrar este mismo sentido de *Sapientia*.

<sup>69</sup> *Miles Gloriosus*, en la ed. cit, vv. 235, 236, 1.251.

<sup>70</sup> *M. Gloriosus*, vv. 235-236.

<sup>71</sup> *M. Gloriosus*, v. 1.251.

<sup>72</sup> *Sticus*, v. 119.

<sup>73</sup> *Poenulus*, v. 1.199.

<sup>74</sup> *Persa*, v. 552.

<sup>75</sup> *Mercator*, v. 506.

En *Sticus* se emplea, como sinónimo de inteligencia; en *Persa* puede entenderse, bien como inteligencia, bien como sabiduría; lo mismo que en *Mercator*. Más complicación presenta la interpretación de *Poenulus*<sup>76</sup>, donde un juego etimológico entre *sapientia* y *sapit*, sugiere interpretar el sustantivo, bien como inteligencia o saber, bien como gusto-sabor<sup>77</sup>.

En resumen, no hay un solo empleo de *Sapientia* en Plauto, como sinónimo claro de *Sophia*; mucho menos puede sorprenderse un solo caso de empleo de *Sapientia* con el valor de *Philosophia*.

En Terencio, en *Adelphoe*, aparece *Sapientia* como contrapuesto a *somnum*, en un diálogo entre el viejo Demea y el esclavo Syro. El tema del diálogo es la crítica de los puntos de vista y comportamiento del viejo Mición, hermano de Demea. Dice Demea<sup>78</sup>:

DE.   Fratris me quidem.  
               pudet pigetque. Sy. nimium inter uos, Demea,  
               (non quia ades praesens dico hoc) pernimum interest;  
               tu quantus quantus, nil nisi sapientia es,  
               ille somnium...

Hay aquí un sentido nuevo para el término *Sapientia* mucho más intelectualizado que en las comedias de Plauto. Del sentido de picardía plautino, pasamos al de sensatez o madurez mental, que nos certifica Terencio.

En este mismo diálogo a que venimos aludiendo añade Syro<sup>79</sup>:

  Sedulo  
               moneo quae possum pro mea sapientia.

El sentido con que aquí aparece registrado el término es el de experiencia. Es quizás el empleo más cercano a la *Sophia* griega. En la misma comedia, en el acto V<sup>80</sup>, *Sapientia* aparece, como personi-

---

<sup>76</sup> *Poenulus*, v. citado nota 83:

AG. quae res est? iam diu edepol sapientiam tuam haec quidem abusast  
       nunc sapit  
       hinc, hinc sentit quidquid sapit, ex meo amore.

<sup>77</sup> Recordemos a este respecto los distintos valores del verbo *sapio* y del sustantivo *sapientia*, recogidos en la nota 26.

<sup>78</sup> *Adelphoe*, vv. 391-395.

<sup>79</sup> *Adelphoe*, vv. 426-427.

<sup>80</sup> *Adelphoe*, v. 769.

ficación de una divinidad, a la que invoca Syro, que se encuentra en un momento de trágico apuro. La divinidad que personifica *Sapientia* es, sin duda alguna, «la Sabiduría», pero se solicita su intervención, para lograr una *sapientia* del mismo corte que la *sapientia plautina*.

En *Phormio*<sup>81</sup>, en el acto II, en un diálogo entre Demifón (un viejo), Fedria y el esclavo Geta, en el que se discute la aptitud a adoptar ante la boda de Antifonte contra la voluntad del viejo Demifón, Geta es el esclavo consejero y dice:

GE. O Phaedria, incredibilest quantum erum ante eo sapientia;  
meditata mihi sunt omnia mea incomoda eru'si redierit.

La *sapientia* a que aquí se alude es claramente «la experiencia», o mejor, la inteligente «previsión o providencia» sobre el futuro propio. Un concepto también nuevo para el término *sapientia*.

El verso de *Heautontimorumenos*<sup>82</sup> resulta incierto. Es el 115 de la comedia y tenemos de él dos versiones:

putauit me et aetate et benevolentia  
plus scire et providere quam se ipsum sibi;  
La otra lección del codex Bemminux (A) es:  
putauit me et aetate et sapientia...

yo personalmente prefiero esta segunda lectura, en la que encontramos el sentido de providencia y previsión que ya habíamos sorprendido en el pasaje de *Phormio*.

Si bien es verdad que el término *sapientia* se ha modulado intelectualizándose de Plauto a Terencio, tampoco en éste encontramos una clara identificación entre los términos '*sophia*' y '*sapientia*'; y mucho menos entre '*sapientia*' y '*philosophia*'.

### c) *Sapientia y sapiens en Terencio*

El término '*sapiens*' aparece en Terencio<sup>83</sup> 4 veces; 3 en *Phormio*, y 1 en *Eunuchus*. Las tres veces que aparece en *Phormio* tienen una

<sup>81</sup> *Phormio*, v. 247.

<sup>82</sup> *Heautontimorumenos*, v. 115.

<sup>83</sup> Puede consultarse el *Index verborum Terentianus*, de E. B. Jenkins, Hildenshomn, 1962, s. n. *sapiens*.

misma acepción general, equivalente a «inteligente», «listo». En el primer caso (v. 403) se opone *sapiens* a *stultitia*<sup>84</sup>:

DE.    Filium narras mihi?  
       quoi(u)s de stultitia dici ut dignum est non potest.  
 PH. at tu qui sapiens es magistratus adi

el segundo pasaje, v. 541, la interpretación es exactamente la del refrán castellano «a buen entendedor, pocas palabras bastan»:

AN. pater adest, hic. GE. scio; sed quid tum? AN. ah dictum sa-  
   [pienti sat est.

el último pasaje<sup>85</sup> nos presenta el empleo adjetivo de *sapiens* con el claro sentido de «listo-experimentado»:

NA.    immo ut meam iam scias sententiam,  
       neque ego inosco, neque promitto quioquam neque respondeo  
       priu'quam gnatum uidero: eius iudicio permittite omnia  
       quod is iubebit faciam.  
 PH. mulier sapiens es, Nausistrata.

En *Eunuchus* (v. 789) encontramos, por primera vez, la acepción de *sapiens* que encontraremos en Cicerón<sup>86</sup> y Séneca<sup>87</sup>, y que es la misma aproximadamente con que nosotros interpretamos el término castellano virtuoso, salvada la carga de intelectualidad, que pesa sobre la virtud en el mundo greco-latino:

omnia prius experiri quam armis sapientem decet.  
 Quis scis at quae iubeam sine vi faciat?

En Plauto, por su parte, encontramos el término '*sapiens*'<sup>88</sup> 19 veces: 5 en *Rudens*; 2 en *Trinummus*, *Sticus* y *Truculentus*; 1 por

<sup>84</sup> *Phormio*, vv. 401-403.

<sup>85</sup> *Phormio*, vv. 1.043-1.046.

<sup>86</sup> La única fuente para recoger las distintas acepciones del término *sapiens* es, por el momento, el *Lexicón...*, repetidamente citado de Forcellini. La acepción a que aquí nos referimos es la típicamente estoica de caracterización del sabio.

<sup>87</sup> El término *sapiens*, en Séneca, es de una frecuencia de uso tan repetida que ni es posible ni merece la pena consignar los lugares en que aparece, tanto en los diálogos, como en las *Cartas a Lucilio*. Puede verse con todo una selección de pasajes en Forcellini, *Lexicón...*, reiteradamente citado, s. n. *sapiens*.

<sup>88</sup> La estadística es mía, tras detenida consulta de los textos de las comedias. Hay también un registro de lugares en González Lodge, '*Lexicón...*', reiteradamente citado en las notas, s. n. *sapiens*.

comedia en *Miles Gloriosus*, *Mercator*, *Casina*, *Asinaria*, *Epidicus*, y por último, 3 en *Persa*.

En *Rudens* encontramos todos estos usos del término *sapiens*:

- AM. uerum omnis sapientis decet conferre et fabulari (v. 338).  
 TR. Nec te aleator nullus est sapientior; (v. 359).  
 SC. quid nunc vis? AM. sapienti ornatus quid uelim indicium facit  
 [(v. 428).  
 SC. meus quoque hic sapienti ornatus quid uelim indicium facit  
 [(v. 429).  
 DAE. semper cauere hoc sapientis aequissimum  
 ne conscii sint ipsi maleficiis suis (vv. 1.245-46).  
 GR. spectauit ego pridem comicos ad instut modum  
 sapienter dicta dicere, atque is plaudier,  
 quom illos sapientis mores monstrabant populo (vv. 1.249-51).

Una lectura atenta de todos estos textos nos deja ver claramente que el valor general del término es el de «hábil»; con este sentido se registra en 359: *sapientior aleator*; en 1251: *illos sapientes modos*; el de sentido de «espabilado-listo»: lo tenemos en los versos 428-429<sup>89</sup>. Pueden entenderse, quizás, como distintas formulaciones del refrán *intelligenti pauca*. También en éste el sentido de los versos 1245-46<sup>90</sup>.

En *Persa*, los pasajes son los siguientes:

- TO. ah, di istam perdant, ¡ita catast et callida.  
 ut sapiens cor habet, ¡quam dicit quod opust! (v. 623).  
 TO. Edepol dedisti, uirgo, operam laudabilem,  
 probam et sapientem et sobriam (vv. 673-674).  
 SAG. dictum sapienti sat est (v. 729).

En mi opinión el sentido general del término en estos textos es el de «listo», «inteligente». Con la repetición, por tercera vez, del refrán ya glosado.

Los pasajes del *Sticus* (v. 105):

<sup>89</sup> Los versos 428-429 dicen:

SC. quid nunc uis? AM. sapienti ornatus quid uelim indicium facit.  
 SC. meus quoque hic sapienti ornatus quid uelim indicium facit.

<sup>90</sup> Los versos 1.245-1.246 son:

DAE. semper cauere hoc sapientis aequissimum est ne conscii sint ipsi  
 malefici sui.



PAM. quia pol meo animo omnis sapientis  
 suom officium aequom est colere et facere (vv. 38-39).  
 An quae tibi mulier uidetur sapientissima? (v. 123).

El sentido general del término en ambos textos es el de «inteligente-capaz».

Los textos del *Trinummus* son, sin ninguna duda, los más interesantes de cuantos venimos analizando. A mi entender hay en estos dos textos un eco claro de lo que luego va a ser la doctrina estoica en Séneca, no muy fácil de entender en Plauto, salvo en el supuesto de que se trate de una traducción, sin valoración por parte del poeta de la comedia griega que le sirve de modelo.

Éstos son los textos a que nos referimos:

PH. nam sapiens quidem pol ipsus fingit fortunam sibi (v. 363).  
 PH. non aetate, uerum ingenio apiscitur sapientia;  
 sapienti aetas comdimentum est, sapiens aetati cibust (vv. 367-68).

Creo que es bastante claro en uno y otro texto el sentido estoico de que se tiñe el término sapiens. En el primer texto está terminantemente afirmada la '*autarquia*' y en el segundo «la impassibilidad del sabio», la '*apatheia*'. Pero lo realmente curioso es que una y otra actitud se prediquen y asignen al '*sapiens*', que en ninguno de los textos registrados en las comedias analizadas de Plauto aparece con un sentido cercano que pueda justificar esta asignación.

Éstos son los dos textos del *Truculentus*:

PH. cogitato mus pusillus quam sit sapiens bestia (v. 868).  
 AS. quia qui alterum incusat probi, sumpse enitere oportet.  
 Tu a nobis sapiens nihil habes; nos nequam abs te habeamus  
 (vv.160-61).

El primer texto se define por sí sólo. El empleo como adjetivo de *sapiens*, calificativo de bestia, da al término el sentido de «astuto», que el contexto termina de certificar.

El segundo texto necesita de la cobertura del contexto para alcanzar una interpretación justa. Hay que aclarar en primer lugar quién es el personaje señalado, como interlocutor, y quién es el que emplea, con un sentido no muy amistoso y ponderativo, el término *sapiens*. Se trata de un diálogo entre el joven Diniarco y la sierva Astafaya. Es Astafaya la que contesta a Diniarco y emplea el término *sapiens*.

*Sapiens* es también aquí adjetivo, enlazado a *nihil* el grupo nominal debe ser entendido con el sentido «nada bueno». La contestación está motivada por una serie de insultos vertidos por el joven sobre la esclava y la dueña con motivo de la llegada de un nuevo enamorado a la casa de la muchacha de sus amores.

Nos quedan por analizar unos pocos textos más de Plauto, para tener una visión completa de los distintos usos y significados de los términos '*sapientia* y '*sapiens*' en las comedias de Plauto y Terencio.

Estos textos son: *Miles Gloriosus*, *Mercator*, *Casina*, *Asinaria*, *Epidicus*.

En todos ellos se registra una sola vez la aparición del término '*sapiens*' y siempre con uno u otro de los sentidos ya reflejados.

Empecemos por transcribir los textos de las diversas comedias señaladas:

PE.<sup>91</sup> equod dinis rebus sumas sumpti sapienti lucrest.

DE.<sup>92</sup> rei mandatae omnis sapientis primun praeuorti decet.

CAS.<sup>93</sup> qui utuntur uino uetere sapientis puto.

AS.<sup>94</sup> ARG. em sic; abi, laudo, nec te equo magis est equos ullus  
[sapiens.

Ep. PE.<sup>95</sup> sapientioremi vidi excusso manubrio.

Los textos más claros son el de *Casina*, en el que el uso adjetivo de *sapiens* predicativo del catafórico(eos) no expreso en el texto, tiene claramente el sentido de «experimentado». Tampoco ofrece dudas la interpretación de *sapiens* en *Asinaria*. Es otra vez adjetivo, en función epítética, referido a equos. Merece la pena observar el juego de palabras que intencionadamente emplea Plauto: *te equo... equos ullos*. El sentido de *sapiens* vuelve a ser el de «avisado».

En *Epidicus* el sentido de *sapiens* debe ser el de «útil».

En *Miles Gloriosus* y *Mercator* el sentido ya no está tan claro. En los dos textos *sapiens* es sustantivo; los dos textos tienen la forma y la intención de aparecer como verdades de experiencia. En los dos textos cabe la traducción por nuestro sustantivo «sabio», pero debe-

<sup>91</sup> *Miles Gloriosus*, v. 675.

<sup>92</sup> *Mercator*, v. 376.

<sup>93</sup> *Casina*, v. 5.

<sup>94</sup> *Asinaria*, v. 704.

<sup>95</sup> *Epidicus*, v. 525.

mos señalar que, en el primer caso, sabio ha de entenderse, como «hábil», y en el segundo, como «embaucador».

En resumen, que salvo en dos textos de Plauto, no existe identificación alguna en Plauto y en Terencio entre la *Sophia* griega y la *Sapientia* latina; y mucho menos, como es natural, entre la *Sapientia* y la '*philosophia*'.

El *sapiens* sin ser tampoco el '*sophos*' griego, está más cerca de él. Hemos visto que en algún texto la identificación con el *Sabio Estoico* es casi completa.

#### d) *Sapienter* y *sapio* en Plauto y Terencio

El adverbio *sapienter* empleado también por Plauto y Terencio, al igual que el verbo '*sapio*', no merecen un estudio detallado. Los principales sentidos de *sapienter* son: prudentemente, acertadamente, pícaramente, experimentadamente.

En los distintos textos<sup>95</sup>, o se opone a *stulte*, como en Plauto, (*Persa*, 1 47), o se enlaza a *docte*, *cordate et cate*; o a *lepide*, *commode et facete*; también a *recte*, a *bene*, *pulchre*. Estos dos últimos en Terencio.

Los diversos sentidos de '*sapio*'<sup>96</sup> pueden agruparse en tres formas generales: *sentido propio*, *sentido translaticio por catacrisis* y *sentido metafórico*.

En su sentido propio, *sapio* equivale a *seber* (de sabor), tener bueno y malo gusto. Así tenemos entre otros muchos ejemplos en Plauto (115):

*Mil. Glor.* (vv. 586-87) PE. illic hinc apscessit. sat adepol certo scio  
occissam saepe sapere plus multo suem.

*Pseudolus.* (vv. 7-37) Ps. sed iste seruus ex Carysto qui hic adest,  
ecquid sapit?

En este segundo ejemplo el sentido translaticio por catacrisis. No significa «saber», sino «oler». Por último, el sentido metafórico lo encontramos en la fórmula estereotipada, reiteradamente repetida en Plauto (hasta un total de 20 veces); *si sapis*.

<sup>95</sup> En certificación de estos hechos pueden consultarse: Forcellini, *Lexicón...*, s. n. *Sapienter*; González Lodge, *Lexicón Plautinum*, s. n. *Sapienter*; E. B. Jenkins, *Index...*, s. n. *Sapienter*, todos ellos reiteradamente citados.

<sup>96</sup> Sobre *sapio*, véase Forcellini, *Lexicón...*, s. n. *sapio*.

En otros ejemplos encontramos también este mismo valor de saber hasta un total de 84 veces en Plauto.

En Terencio se registran ejemplos de los tres usos de *sapio* <sup>97</sup>.

No me resigno a no señalar este texto por su enorme significación

*Adelphoe.* (vv. 384-87) Sy. o Demea,  
istuc est sapere, non quod ante pedes modost // uidere  
sed etiam illa quae futura sunt prospicere...

En Terencio está registrado el empleo de *sapio* en sus tres fundamentales acepciones, incluida la fórmula *si sapiis* (21 veces).

También tenemos un fragmento de Ennio, que tiene una gran fuerza demostrativa sobre el empleo de *sapere*:

Ennio *Trg.*, ed. Vahlen (v. 273)  
Qui ipse sibi sapiens prodesse non quit, nequicquam sapit.

Hay todavía en Plauto, y en Terencio, otros sinónimos de *sapiens* y de *sapientia*. Ya hemos registrado en un ejemplo de Terencio el término *disciplina* <sup>98</sup>, que aparece tres veces, diez el verbo *disco*; una el sustantivo *discipulus*; cinco *doceo*, y una *doctior* <sup>99</sup>. En Ennio <sup>100</sup> el término *sapientia* aparece en los fragmentos dos veces, sólo en scaenica, otras dos veces el término *sapiens*. El sentido de uno y otro término es el que nos presentan los textos de la comedia.

Con esto creo que tenemos una panorámica general de las perspectivas de lo filosófico y del ambiente en torno al filósofo en los siglos anteriores a la época de Cicerón.

### 3. ANÁLISIS DE LOS TÉRMINOS 'FILOSOFÍA' Y 'FILÓSOFO' EN SÉNECA

#### a) *El término philosophia*

El análisis del término Filosofía nos lo da hecho Séneca en la Epístola 89 a Lucilio <sup>101</sup>. Séneca se plantea a requerimiento de Lucilio

<sup>97</sup> E. B. Jenkins, *Index...*, *op. cit.*, s. n. *sapio*.

<sup>98</sup> Vid. nota 39.

<sup>99</sup> Edgar E. B. Jenkins, *Index...*, *op. cit.*, s. n. *nominibus: disciplina, disco, discipulus, doceo, doctior*.

<sup>100</sup> A. Ernout, *Recueil de Textes Latines Arcaïques*, París, 1947, pp. 173, 176, 179, 186.

<sup>101</sup> F. Prechaz, Sénèque, *Lettres a Lucilius* (4 tomos), París, 1962, t. IV, pp. 20-27.

la división de la Filosofía en sus distintas partes. Pero antes de plantear el problema de la división de la Filosofía, analiza y hasta define de forma precisa el contenido de la Filosofía, especialmente en sus relaciones con la Sabiduría. Encontraremos, pues, en la carta todos los datos para conjeturar debidamente el sentir de Séneca sobre la Filosofía y el Filósofo.

Para Séneca la diferencia fundamental entre '*sapientia*' y '*philosophia*'<sup>102</sup>, radica en que *Sapientia* es «el bien total de la inteligencia humana». Séneca emplea el término '*mens*'<sup>103</sup> que en latín define la capacidad intelectual y a la vez la potencia intelectual del hombre por oposición a *corpus*. De modo que si *mens* resulta ser el elemento específico y definidor del hombre, *sapientia* es el «último y definitivo bien para el hombre», su bien total.

La filosofía<sup>104</sup> es por el contrario: *sapientiae amor est et adfectatio*. Séneca no hace sino recoger la conocida interpretación de la etimología del término *philosophia*, pero interpretando el adjetivo griego *philos* por la perifrasis latina *amor et adfectatio*. Realmente Séneca lo que hace es señalar que el sólo amor a la sabiduría no define al filósofo, porque en última instancia todos los hombres desean la sabiduría. Lo que a juicio de Séneca define al filósofo, es la búsqueda apasionada de la sabiduría. Este es el sentido que tiene *adfectatio*<sup>105</sup>, que suele traducirse por esfuerzo, aspiración, anhelo, etcétera. Unidos *adfectatio* y *amor sapientiae* como definidores de la filosofía, resulta que para Séneca filosofía es: «el amor y la aspiración esforzada a la sabiduría».

<sup>102</sup> F. Prechaz, *Sénèque*, nota anterior, p. 21.

<sup>103</sup> A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire, op. cit.*, s. n. *mens*. También A. Forcellini, *Lexicón, op. cit.*, s. n. *mens*.

<sup>104</sup> El contenido y valor de la filosofía senequista ha sido y es muy debatido por la crítica. Quizás los mejores trabajos sobre el particular puedan ser: F. Martinazzoli, *Séneca, Studio sulla morale ellenica nell'esperienza Romana*, Florencia, 1945, especialmente los capítulos II y III. También E. Brehier y P. M. Schuhl, *Les Stoiciens*, París, 1962. Un trabajo lleno de sugerencias encontramos en A. Guillemin, en «Sénèque, directeur dâmes», *REL* XXX-XXXI, 1952-1953, páginas 202-219, 215-234. Interesantísimos son los trabajos de L. Delatte y E. Evrard, *Consolaciones*, Lieja, 1962-1964. Son dos trabajos de estudio sistemático de vocabulario y formas gramaticales, realizados con aplicación de procedimientos electrónicos y estadísticos.

<sup>105</sup> A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire, op. cit.*, s. n. *facio*. También *Thesaurus*, s. n. *adfectatio*.

Añade Séneca, además a título de aclaración, un dato que define también la filosofía como tarea.

La filosofía en este sentido no es sólo «el apasionado esfuerzo hacia la sabiduría», es también el camino hacia aquella: *haec* (philosophia) *ostendit, quo illa* (sapientia) *pervenit*<sup>106</sup>.

Realmente el texto de Séneca en este punto más hay que adivinarlo, que interpretarlo. Sintácticamente encontramos una oración principal *haec ostendit*, de la que depende la subordinada relativa, *quo illa pervenit*. Los sujetos respectivos son *haec* e *illa*, que cumplen doble función; anafórica respecto a *sapientia* y filosofía y enfática en su propia entidad<sup>107</sup>. Lo enigmático del texto radica en que según Séneca «la filosofía muestra donde llega (llegó) la sabiduría». Hay que tener en cuenta el empleo del perfectivo *pervenit*. Mi punto de vista es que lo que se adivina en la interpretación de Séneca es *qua pervenitur ad sapientiam*, «por donde se llega a la sabiduría».

Está fuera de duda que la sabiduría es una meta para Séneca: *perfectum borum mentis humanae*. Entonces la filosofía no puede ser otra cosa que el guía hacia esa meta.

Viene después, en la carta<sup>108</sup>, una doble definición de la sabiduría, que Séneca advierte que no es de él, *quidam ita finierunt ut dicerent*, dice ante la primera definición; *quidam ita* vuelve a señalar ante la segunda.

De las definiciones no parece convencer ninguna al filósofo y, en realidad, para un estoico son muy superficiales: «*diuinorum et humanorum scientia*»; «*nosse diuina et humana et eorum causas*». Séneca sugiere la supresión de la cláusula *eorum causas*, por superflua: «*superuacua mihi haec uidetur adiectio*», y da la explicación «*quia causa diuinorum humanorumque pars diuinorum sunt*».

<sup>106</sup> L. A. Séneca, *Epistolae ad Lucilium*, Ed. Budé, París, 1962, 89-4.

<sup>107</sup> Para entender la funcionalidad de los pronombres, vid. S. Mariner, 'Actas II Congreso Estudios Clásicos', Madrid, 1956.

<sup>108</sup> Compárese esta idea de Séneca sobre la sabiduría y la filosofía con la doble definición que nos da Cicerón en *De officiis*, I, 153: *Princeps omnium uirtutum illa sapientia, quam Graeci sophian vocant, prudentiam enim quam Graeci fronesin dicunt, aliam quandam intellegimus quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia. Illa autem sapientia quam principem dixi, rerum est diuinarum et humanarum in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos...*, M. Testard: Cicerón, *Les devoirs*, París, 1965, p. 186.

b) *Definición de filosofía*

Añade luego varias definiciones de la filosofía, también referidas a tercera persona: *Philosophiam quoque fuerunt qui aliter atque aliter finirent*<sup>109</sup>. Me ha sorprendido en los dos casos el empleo del subjuntivo. La explicación gramatical del mismo es muy clara. Son dos subjuntivos de subordinación de matiz semántico consecutivo. Mi sorpresa se presenta al señalar los motivos que pudo tener Séneca para adoptar las dos veces un giro idéntico, pese a la diferente formulación.

Mi punto de vista es que para Séneca (él no lo hace) el hecho de intentar definir la *sapientia* o la *philosophia* es una osadía, y para darlo a entender, se vale del giro gramatical consecutivo: «La definieron hasta atreverse a decir que». Ésta es mi opinión. La tercera caracterización de la filosofía en la carta es la de la dificultad y el riesgo al emprender el camino hacia la sabiduría. Más explícitamente alude al tema en el largo preámbulo, para mí excesivamente retórico y cursi, que precede en la carta: *Utinam quidem quemadmodum uniuersa mundi facies in conspectum uenit, ita philosophia tota nobis posset occurrere, simillimum mundi spectaculum*<sup>110</sup>.

Vuelve a insistir otra vez sobre el mismo tema: *Sapientis quidem animus totam molem eius amplectitur nec minus illam uelociter obit quam caelum acies nostra: nobis autem quibus perrumpenda caligo est, quorum uisus in proximo deficit, singula quaque ostendi facilius possunt uniuersi nomdum capacibus*<sup>111</sup>.

Tenemos, pues, en la carta de Séneca una visión clara de la tarea filosófica para un romano culto del siglo I d. C.

La filosofía es:

- a) La apasionada búsqueda de la sabiduría.
- b) El camino hacia la sabiduría.
- c) Una empresa difícil y de riesgo para los que luchan por alcanzar la verdad.

Las definiciones que Séneca apunta en su carta son: *Studium uirtutis. Studium corrigendae mentis. Adpetitio rectae rationis*. En realidad

<sup>109</sup> L. A. Séneca, *Epistolae*, op. cit., 89, 5.

<sup>110</sup> L. A. Séneca, *Epistolae*, op. cit., 89, 1-4.

<sup>111</sup> L. A. Séneca, *Epistolae*, op. cit., 89, 2.

se trata de una misma definición con tres expresiones formales distintas. Creo que uirtutis es el resultado de *corrigendae mentis*.

La ética senequista es una moral mentalista<sup>112</sup>. De manera que la corrección de la mente, que es la anulación del error, es al mismo tiempo la posesión de la verdad y, en consecuencia, de la virtud. Si pues *corrigendae mentis* y *virtutis* están enlazados como el resultado y la causa determinante, otro tanto podemos decir que sucede entre *appetitio rectae rationis* y *mentis correctio*.

### c) *Sapientia* y *philosophia*

Fija luego Séneca la diferencia entre Filosofía y Sabiduría con un juego de comparaciones por parejas, muy de su gusto, pero a mi entender poco significativo. La comparación entre el dinero y la avaricia<sup>113</sup> me parece un poco fuera de lugar. Porque no es la sabiduría sólo el acicate para la filosofía, como lo es el dinero para la avaricia, sino que es además la orientación, ya que la filosofía es camino para la sabiduría, y la meta de reposo. Nada de esto representa el dinero para la avaricia.

Después viene una alusión al entronque entre *sapientia* y *sophia*, y al empleo del término griego por los escritores de las *togatae*<sup>114</sup>.

Se pierde en una serie de disquisiciones (algunas muy escolares) sobre las relaciones entre la *philosophia* y la *virtus*. La virtud viene a ser la sabiduría. Séneca asegura que la filosofía es: *Studium uirtutis*, añade: *haec peteretur, illa peteret*. Si comparamos estas reflexiones con las que se hace el filósofo al estudiar las relaciones entre la filosofía y la sabiduría, tenemos que concluir que sabiduría y virtud se identifican. *Sapientia* es *quod affectatur*; *philosophia* *quod affectat*; *virtus* es *quod peteretur*; filosofía *quod petit*, supuesta la identidad entre las acepciones de *peteretur* y *affectatur*<sup>115</sup>, que significan, res-

<sup>112</sup> Llamo ética mentalista, con un término más gramatical que filosófico, a una moral que define la virtud, como una conquista del intelecto, y no como una forja de la voluntad. Vid. M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker*, Zurich, 1950, páginas 105-135, 217-220, 346, 356.

<sup>113</sup> L. A. Séneca, *Epistolae*, op. cit., 89, 6.

<sup>114</sup> L. A. Séneca, *Epistolae*, op. cit., 89, 7.

<sup>115</sup> A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire*, op. cit., sub nomin. *facio* y *peto*. También *Thesaurus*, op. cit., s. n. *adfecto* y A. Forcellini, *Lexicón*, op. cit., s. nom. *Adfecto* y *peto*.



pectivamente, «buscar» y «tratar de alcanzar», la sabiduría y la virtud resultan ser la única meta de la filosofía. Pero con una diferencia llena de interés que se apresura a señalarnos Séneca. En tanto que la sabiduría es la meta de la filosofía (a la que se llega tras el duro empeño de haber llenado el camino), la virtud que es también la meta de la filosofía, es a la vez el bordón de peregrino que la acompaña en su caminar, de tal manera que sin la virtud no es posible el camino.

Es una cuestión espinosa y muy debatida entre los escolares del Estoicismo<sup>116</sup>. Séneca precisa así los términos del problema: *nam nec philosophia sine uirtute est nec sine philosophis virtus. Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem: nec virtus autem esse sine studio sui potest nec virtutis studium sine ipsa... ad virtutem venit per ipsam, cohaerent inter se philosophia virtusque*<sup>117</sup>.

#### d) *División de la philosophia*

Con la autoridad que le presten la mayoría (*plurimi*) y el prestigio (*mamixi*) de los más esclarecidos de los filósofos, divide Séneca la filosofía en tres partes: *moralem, rationalem, naturalem*. Es la división escolar tradicional. El contenido de cada una es también precisado por Séneca: *prima componit animum, secunda proprietates verborum exigit et structuram et argumentationes, ne pro vero falsa subrepan, tertia rerum naturam scrutatur*. Añade luego la Política, de creación peripatética *civilem*; la economía (*oikumene*) *administrandae rei familiaris scientia*. Pero para Séneca es superfluo el hacer nuevas divisiones, ya que incluso la política y la economía están encuadradas en la moral: *Nihil autem horum non in illa parte morali reperietur*.

Viene luego una crítica de las distintas divisiones de la filosofía por las distintas escuelas, Epicureos, Cirenaicos, etc.<sup>118</sup>.

Séneca se decide por una división tripartita de la filosofía, pero añade en cada una de las partes sucesivas subdivisiones. La moral se divide así en tres partes: *prima inspectio suum cuique distribuens et aestimans quanto quidque dignum sit...; secunda de impetu; de*

<sup>116</sup> Vid. M. Pohlenz, *Stoa...*, *op. cit.*, las mismas páginas citadas en n. 134.

<sup>117</sup> L. A. Séneca, *Epistolae*, *op. cit.*, 89, 8.

<sup>118</sup> *Op. cit.*, nota anterior, 89, 9, 10.

*actionibus tertia*. El derecho, la moral personal, la moral de convivencia. Dice Séneca: *Primum enim est ut quanti quidque sit iudices, secundum ut impetum ad illa capias ordinatum temperatumque, tertium ut inter impetum tuum actionemque conueniat, ut in omnibus istis ipse consentias*<sup>119</sup>. La filosofía natural la divide Séneca en dos partes: *corporalia et incorporalia*. *Utraque diuiduntur in suos, ut ita dicam, gradus. Corporum locus in hos primum, in ea quae faciunt et quae ex his gignuntur: gignuntur autem elementa. Ipse de elementis locus, ut quidam putant simplex est; ut quidam, in materiam et causam omnia mouentem et elementa diuiditur*<sup>120</sup>.

Presenta Séneca una división farragosa y no fácil de entender estructurada temáticamente y precisando al tiempo las diferencias escolares. El tema general de la filosofía natural es para Séneca el estudio de la materia. No ofrece ninguna duda para el filósofo la existencia de seres corporales y de entidades no corpóreas, contra el sentir de los epicureos. La división de lo corpóreo en cuerpos operativos y generados<sup>121</sup>, así como la identificación de estos últimos con los elementos, no resulta fácil de entender<sup>122</sup>. En la carta 106 tenemos una aclaración del problema: *bonum an corpus sit?*<sup>123</sup>. Debo advertir que la cuestión se plantea entendido *bonum* como sujeto y *corpus* como núcleo de predicación. Se pregunta Séneca pues, *si el bien es un cuerpo*. La conclusión en perfecta argumentación epicureísta, hay incluso una cita expresa de Lucrecio: *Tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res, ut ait Lucretius*<sup>124</sup>, es que el bien y el mal son cuerpos: *Denique quicquid facimus aut malitiae aut uirtutis gerimus imperio; quod imperat corpori, corpus, si quid vim corporis adfert, corpus. Bonum corporis corporale est, bonum hominis et corporis bonum est: itaque corporale est*<sup>125</sup>.

<sup>119</sup> *Op. cit.*, nota anterior, 89, 14.

<sup>120</sup> *Op. cit.*, nota anterior, 89, 16.

<sup>121</sup> Dice Séneca en 89, 16: *Corporum locus in hos primum, in ea quae faciunt et quae ex his gignuntur: gignuntur autem elementa. Ipse de elementis locus, ut quidam putant, simplex est; ut quidam, in materiam et causam omnia mouentem et elementa diuiditur*.

<sup>122</sup> Para una visión de los problemas de la física estoica, M. Pohlenz, *op. cit.*, páginas 45-52, 194-210, 279-311. También W. Wildeldand, *Historia de la Filosofía Antigua*, Buenos Aires, 1955, pp. 323-350.

<sup>123</sup> *Op. cit.*, 106, 3.

<sup>124</sup> *Op. cit.*, nota anterior, 106, 8.

<sup>125</sup> *Op. cit.*, nota anterior, 106, 10.

Tendríamos, pues, según esta aclaración, un cuerpo operativo: el hombre, el cuerpo del hombre. Y cuerpos generados: el bien, los afectos en general; el vicio y la virtud.

Pero Séneca advierte que los cuerpos generados *quae ex his gignuntur* se identifican con los elementos *gignuntur autem elementa*, con lo cual y habida cuenta que no tenemos claro el sentido que Séneca da al término *elementa*, no podemos entender el texto senequista <sup>126</sup>.

Conocemos la identificación de los átomos por parte de Lucrecio con los *elementa* de que se componen las palabras, la comparación aparece por primera vez en I, vv. 196-198 <sup>127</sup>. Pero los átomos son en Lucrecio *corpora prima, quod ex illis sunt omnia primis* <sup>128</sup>, son también *semina rerum* y *materiem et genitalia corpora rebus*: en la interpretación lucreciana los *elementa* son precisamente todo lo contrario de lo que el punto de vista de Séneca nos ofrece. Son los cuerpos generativos y operativos.

Puede pensarse, por otra parte, en una no feliz interpretación por parte de Séneca de la teoría de los *coniuncta* y los *eventa* <sup>129</sup>, que Séneca expone siguiendo también a Lucrecio, aunque no lo cite (la impresión de que la carta entera 106 está inspirada en Lucrecio es manifiesta). Tendríamos entonces que interpretar los *elementa*, como los cuerpos generados, que Lucrecio llama *coniuncta* y *eventa*, no como los *corpora prima*.

<sup>126</sup> Además de las sugerencias que la comparación con Lucrecio y Aristóteles sugieren, hay que pensar en los pluralistas y en sus cuatro elementos: tierra, aire-agua y fuego. Es a estos cuatro elementos a los que alude sin duda Séneca. Los cuatro elementos son generados porque están compuestos por átomos, que resultan así los cuerpos que generan. Hay una preciosa carta de Séneca a Lucilio en la que analiza y profetiza Séneca la destrucción del mundo en el contexto estoico, muy útil para entender esta carta, 106.

<sup>127</sup> T. L. Cari, *De Rerum Natura*, Oxford, 1967, I, vv. 196-198:

ut potius multis communia corpora rebus  
multa putes esse, ut verbis elementa videmus.

<sup>128</sup> *Op. cit.*, nota anterior, I, 58-61:

Quae nos materiem et genitalia corpora rebus  
reddunda in ratione vocare et semina rerum  
appellare suemus et haec eadem usurpare  
corpora prima, quod ex illis aunt omnia primis.

<sup>129</sup> La teoría de los *eventa* y *coniuncta* está expuesta en el Poema de Lucrecio, en el libro I, vv. 449-470.

Cabe todavía pensar en la influencia de Aristóteles y en una nada feliz interpretación por parte de Séneca de la teoría hilomorfista<sup>130</sup>. Sea cual sea la interpretación, la oscuridad del pasaje es innegable.

En la misma carta 106 aporta Séneca un juicio de valor definitivo sobre estos estudios físicos<sup>131</sup>: *latrunculis ludimus. In supervcuis subtilitas teritur; non faciunt bonos ista, sed doctos*. Y Séneca nos da de inmediato una nueva visión de la sabiduría<sup>132</sup>: *Apertior res est sapere immo simplicior: paucis est ad mentem bonam uti litteris, sed nos ut cetera in supervacuum diffundimus ita philosophiam ipsam. Quemadmodum omnium rerum sic litterarum quoque intenperantia laboramus: non vitae, sed scholae discimus*.

Séneca reduce, pues, tajantemente la 'sapiencia' a una *vitae scientia*, y la filosofía, en consecuencia, a una *vitae disciplina*. Por éso es sólo la moral la parte de la filosofía que tiene interés a los ojos de Séneca.

Completando la definición y partición la filosofía de la carta 89, Séneca (debemos aclararlo) divide la filosofía racional en dos grandes partes: la dialéctica (el término se transcribe en griego en la carta), y la retórica (también en griego). Da Séneca una definición muy trivial de ambas: *Omnis oratio est aut continua aut inter respondentem et interrogantem discisa. Hanc dialectiken illan retorikem placuit vocari: retorike verba curat, et sensus et ordinem; dialectike in duas partes dividitur, in verba et significaciones, id est in res quae dicuntur, et vocabula quibus dicuntur*.

La carta termina con una explícita confirmación de lo que es y lo que significa la filosofía para Séneca: *Haec Lucili virorum optime, quominus legas non deterreo dummodo quicquid inde legeris, ad mores statim referas*.

La filosofía no es, pues, para Séneca otra cosa que una moral práctica. Es también *un refugio* frente a los golpes de la fortuna. Y un perfecto goce y aprovechamiento del ocio. Pero estas visiones de la filosofía, en Séneca tienen un marcado carácter ocasional, circuns-

<sup>130</sup> La alusión a la teoría aristotélica, aunque también farragosa, nos la da Séneca en la carta 98, 16, cuando dice: *ipse de elementis locus, ut quidam putant, simplex es; ut quidam, in materiam, et causam omnia mouentem et elementa diuiditur*. En realidad, Séneca recoge una visión *sui generis* de la metafísica aristotélica. Vid. W. Windelband, *op. cit.*, pp. 280-290.

<sup>131</sup> L. Aen. Séneca, *Epistolae ad Lucilium, op. cit.*, 106, 11.

<sup>132</sup> L. Aen. Séneca, *op. cit.*, 106, 12.

tancial mejor, en tanto que la idea matriz del pensamiento senequista es la reducción de la sabiduría y de la filosofía a una normativa de moral práctica.

#### 4. LA TEMÁTICA FILOSÓFICA EN PLAUTO Y TERCENIO

En general puede afirmarse que los temas de valor filosófico que pueden registrarse en las comedias de Plauto y Terencio son únicamente aquellos temas de interés humano universal, que plantean una problemática general: los dioses y las relaciones entre los hombres y la divinidad; la muerte; el hombre, en sus dimensiones psicológica y social especialmente, etc.

#### PLAUTO

##### a) *Los dioses*

Con respecto a los dioses<sup>133</sup> se afirma tanto en Plauto, como en Terencio, la existencia real de los dioses y su capacidad real de actuación en los asuntos humanos; son claramente ilustrativos a este respecto estos textos de Plauto:

*Capt.*, v. 313-14

est profecto deus, qui quae nos gerimus auditque et videt:

is, uti tu me hic habueris, proinde illum illic curavit

Bene merenti bene profuerit, male merenti par erit

ita dis est placitum, uoluptatem ut maeror comes consequatur:

*Amph.*, v. 635-36.

quin incommodi plus malique ilico adsit, boni si optigit quid.

En este último texto se mezclan el tema de los dioses y el de la intervención de la divinidad en las *res humanae*, con el tremendo tema del *fatum*, formulado explícitamente: *dis placitum est*, ut...

Ty. quur ego te invito me esse saluom postulem?

post mortem in morte nihil est quod metuam mali.

---

<sup>133</sup> Existe una tesis publicada en Rigimonti, en 1883, de Hubrich, sobre el tema titulado *De diis Plautinis Terentiarisque*. No he conseguido dar con ella.

Es reiteradamente empleada por Plauto también la fórmula<sup>134</sup>: *si dis placet* con ligeras variantes de expresión formal, equivalente a nuestra fórmula «si Dios quiere» y expresión clara de la influencia de lo religioso en el mundo plautino y manifestación de la *Pietas*. Otras fórmulas de uso reiterado son las imprecaciones, juramentos o maldiciones en nombre de los dioses: tipo *di te bene ament* (cap. 137), *Iuppiter te dique perdant!* (En. 317), *per Iovem iuro...* (Anph. 435), *per omnes deos et deas deiuravit...* (Cas. 670).

#### b) *La muerte*

El tema de la muerte en las comedias de Plauto puede quedar reflejado y analizado perfectamente con los siguientes textos<sup>135</sup>:

post mortem in morte nihil est quod metuam mali //

La categórica afirmación de Tíndaro sobre el mundo de ultratumba y su significación para el hombre es rotunda: «La muerte es una liberación».

El mismo Tíndaro, ya al final de la comedia, compara el trabajo en la cantera con las pinturas de los tormentos del Aqueronte, dando por supuesta la existencia del mismo, pero sin negarla ni afirmarla:

Ty. Vidi ego multa saepe picta, quae Accherunti fierent cruciamenta<sup>136</sup>.

También es muy significativo este diálogo de *Captivi*, vv. 689-694:

HE. facito ergo ut Accherunti clueas gloria.

Ty. qui per uirtutem periit, at non interit.

HE. quando ego te exemplis excruciaro pessumis

atque ob sutelas tuas te morti misero,

uel te interisse uel periisse praedicient;

dum pereas, nihil interdico aiant uiuere.

Debemos observar que el diálogo ilustra bastante, porque señala una valoración de la muerte en tres estratos: «la muerte como epi-

<sup>134</sup> La fórmula aparece en las comedias 16 veces en total, sin contar las también formularias, imprecaciones, execraciones, conminaciones, etc., que se repiten en múltiples ocasiones. Más triviales son las fórmulas estereotipadas: *hercle*, *meherche*, *pol*, *edepol*, etc.

<sup>135</sup> T. M. Plauti, *Commoediae*, op. cit., *Captivi*, vv. 740 y 742.

<sup>136</sup> *Op. cit.*, nota anterior, vv. 998-999.

sodio fisiológico», *ob sutelas tuas te morti misero*. La muerte como punto final de la biografía de cada hombre: *uel te intersisse cel periisse praedicient*.

Voy a desarrollar más esta idea. Tíndaro asegura que la muerte, como trance puede consagrar toda una vida, es el crisol de la realidad biográfica. Se muere como se vive, pero no como se vive en la apariencia, sino como se vive en la verdad. La muerte abre, pues, un capítulo crítico sobre la biografía real del muerto.

Y por último con la sutil distinción entre los términos *interiisse-periisse*; se reafirma rotundamente la inmortalidad del héroe y se elogia la muerte heroica *qui per virtutem periit, at non interit*.

### c) *El hombre*

Un tercer tema de amplia y reiterada aparición en las comedias plautinas, es el tema del hombre y de lo humano. El hombre se deja perfilar en las comedias, como el ser mortal opuesto a los dioses; también como el ser dotado de razón, opuesto a los irracionales; ambos sentidos son triviales. Nos interesa fundamentalmente el tercero; la consideración del hombre *per se et in se*. En este sentido lo primero que sorprendemos es una reafirmación de la valoración del hombre, por encima de las diferencias de condición o de clase o situación social.

Ilustran, creo yo, en este aspecto estos pasajes <sup>137</sup>:

- A) LE. (un esclavo): «ita facito, age ambula ergo; tu contumeliam alteri facias, tibi non dicatur? tam ego homo sum quam tu.
- B) PH. (un viejo ciudadano): «homo ego sum, homo tu es: ita me amabit Iuppiter, neque te derisum advenio neque dignum puto...
- C) PH. (El personaje citado antes): «quid censes? homost; uolt fieri liber, uerum quod det non habet.

Quedan naturalmente acusadas muestras de la categorización social. Quizás la más explícita en el prólogo de *Casina*, vv. 67-77, cuando Plauto se vé en la necesidad de justificar las bodas entre esclavos:

<sup>137</sup> *Op. cit.*, notas anteriores, *Asinaria*, vv. 487-490; *Trinummus*, vv. 447-448; *id.* vv. 563-564.

sunt hic inter se quos nunc credo dicere:  
 'quaeso hercle, quid istuc est? serviles nuptiae?  
 seruin uxorem ducent aut poscent sibi?  
 nouom attulerunt, quod fit nusquam gentium'.  
 At ego aio id fieri in Graecia et Carthagini,  
 et hic in nostra terra in <terra> Apulia...

El texto nos habla claramente de la indignación del ciudadano por lo que supone una casi blasfemia cívico-social, «una boda entre esclavos». Es una muestra de la configuración romana. Pero existe otro testimonio muy notable también. El romano que se escandaliza, tranquiliza su conciencia, cuando se le advierte que el acontecimiento tendrá lugar fuera de Roma. Son dos, pues, las noticias: la que atañe a la condición del esclavo; y la que nos muestra el fuerte espíritu altivo de Roma, que lo que no tolera en su propia casa lo ve sin recelo fuera de sus fronteras.

Hay otros muchos temas, cuyo estudio y análisis merecería la pena: la valoración del dinero, con textos tan expresivos como éste <sup>138</sup>: *odi ego aurum; multa multis saepe suasit perperam*; la condición de la mujer.

Ejemplos de mujeres notables los encontramos, tanto en las figuras de las meretrices, Acroteleutium, del *Miles Gloriosus*; Lelphium, de *Mostellaria*, etc.; como fundamentalmente en las de las matronas. Para mí, los perfiles mejor logrados son los de Alcumena, en *Amphitruo*, y el de Eunomia, en *Aulularia*. Las figuras de Myrrhina y Cleustrata de *Casina* son dos buenas muestras de la mujer temperamental y dominadora.

En resumen, con respecto a la caracterización de la mujer, hay que señalar en Plauto: un acusado respeto por la mujer y su consideración a nivel del hombre o incluso siempre por encima de éste, al que somete y domina en todos los terrenos. Le falta agudeza psicológica y talento para profundizar los perfiles y retratos de sus personajes que terminan por estereotiparse. Pero esto es para ser tratado en otra oportunidad, ya que está fuera de tema <sup>139</sup>.

<sup>138</sup> *Op. cit.*, *Captivi*, v. 328.

<sup>139</sup> Sobre el tema de las características dramáticas de las comedias plautinas: acción dramática, personajes, etc., la bibliografía es abundante. Quiero señalar como obras que me parecen más interesantes: P. Lejay, *Plaute*, París, 1925; A. Freto, *Essai sur la structure dramatique des comedies de Plauto*, París, 1930. El tema de la mujer fue tratado, con abundante compilación de datos, por Benoist



## TERENCIO

a) *La figura de los dioses*

En Terencio se repite la temática filosófica, que hemos señalado en las comedias de Plauto. Aparece el tema de los dioses y su intervención en los negocios humanos, con afirmaciones también rotundas sobre la existencia de los dioses:

*Heaut.*, 1.038

So. di istaec prihibeant! Ch. deos nescio...

*Heaut.*, 879-81

Ch. Ohe iam desine, uxor, deos gratulando obtundere  
tuam esse inuentam gnatam, nisi illos ex tuo ingenio iudicas  
ut nil credas intelligere nisi idem dictumst centiens.

*Andr.*, 664

nisi mihi deos sat scio fuisse iratos qui auscultauerin...

*Hecyra*, 772

PN. nec pol istae metuont deos neque eas respicere deos opinor.

El *eas* hace referencia a *Bacchides* y en ella hay una crítica dura de las meretrices.

Se multiplican las fórmulas de imprecación y execración, las fórmulas de juramento, incluso se registra dos veces la fórmula plautina estereotipada *si dis placet*, pero aparte de las señaladas, no existen otras referencias concretas al tema de los dioses.

b) *La humanitas*

Más importante es en teoría, en Terencio, el tema del *hombre*. Se ha universalizado su famoso alegato<sup>140</sup>:

Ch. Homo sum; humani nihil a me alienum puto.

Pueden señalarse algunos textos, no muchos, en que Terencio analiza la condición humana:

---

en: *De personis muliebribus apud Plautum*, Marsella, 1962, obra difícil de encontrar. Una obra de conjunto muy apreciable es la de E. Paratore, *Storia del teatro latino*, Milán, 1957.

<sup>140</sup> P. Terenti Afrī, *Heautontimorumenos*, 77; *Adelphoe*, vv. 38-39; *Heautontimorumenos*, vv. 193-194.

MI. vah, quemquam hominem in animo instituere aut parare quod sit carius quem ipsest sibi!

CH. Quid relicuist quin habeat quae quidem in homine dicuntur bona? parentis, patriam, incolumem, amicos genus cognatos ditias...

El texto es realmente gráfico para señalar la meta de las aspiraciones humanas hacia el logro de la felicidad. Nos deja ver también la concreción de esas aspiraciones en realidades concretas.

Se repite frecuentemente en Terencio la fórmula: *ut sunt humana*, que señala las características de actuación, según la manera normal de comportarse el hombre. Cumplen también esta función el adjetivo *humanum* y los adverbios *humane* y *humanius*. Como muestra valga este ejemplo:

Ht. (v. 552) CH. ut sunt humana, tuos ut faciat filius //

Una reafirmación de la condición e igualdad entre los hombres crudamente explícita la tenemos en este texto del *Eunucus*, vv. 232-233:

GN. Di inmortales, homini homo quid praestat?  
stulto intellegens  
quid interest?...

Respecto al tema del hombre los pocos textos de Terencio (en general menos explícitos que los de Plauto, pero más intelectualizados) nos dejan ver tres notas fundamentales:

- a) La igualdad natural entre todos los hombres, incluso señala unas normas generales en la actuación normal de los hombres.
- b) La responsabilidad de ser hombre, que ha de manifestarse en sentirse unido e identificado con los problemas generales del hombre, es decir, con lo humano.
- c) Un sentido muy concreto de la felicidad del hombre, que se asienta en unos bienes de familia, patria y dinero sin otras ambiciones. Terencio señala tácitamente, que esta concepción de la felicidad es la concepción del vulgo, pero no la íntima del poeta.

No plantea, en texto alguno, Terencio el tema de la muerte, sino que se limita, cuantas veces hace alusión a él, a señalar el episodio de una muerte individual, sin reflexión alguna sobre el problema con alcance universal.

## RESUMEN CRÍTICO

Si la filosofía de Plauto y Terencio, desde el punto de vista temático en un elevado tanto por ciento es de origen griego<sup>141</sup>, debemos interpretarla como una filosofía práctica, cara a la vida de cada día. Su expresión formal tiene todo el aspecto y la significación de un refranero popular. Veamos algunos ejemplos espigados en Plauto:

em, istaec virtus est, quando ususst qui malum fert fortiter // fortiter malum qui patitur, idem post patitur bonum. *Asinaria*, vv. 323-324.

pol, si est animus aequos tibi, satis habes qui bene vitam colas. *Aulularia*, v. 187.

plus insciens quis fecit quam prudens boni. *Captivi*, v. 45.

ubi sum, ibi non sum, ubi non sum, ibi est animus. *Cistellaria*, v. 211.

sibi sua habeant regna reges, sibi diuitias diuites, / sibi honores, sibi uirtutes, sibi pugnas, sibi proelia; / dum mi apstineant, inuidere, sibi quisque habeant quod suum est. *Curculio*, vv. 178-82.

dum modo morata recte ueniat, dotata satis est. *Aulularia*, v. 737.

---

<sup>141</sup> No el aspecto filosófico, pero sí el aspecto general del problema de la influencia de Grecia en la literatura romana arcaica lo tenemos planteado en: Lenchantin de Gubernatis, *L'ellenismo nella prisca poesia latina*, Turín, 1912; F. Leo, *Die plautinischen Cantica und die hellenistische Lyrik*, Berlín, 1987. Esta obra está concebida en un plano muy ambicioso, pero fundamentalmente atiende a problemas de carácter formal, métrico y literario; sólo es aprovechable, con respecto a la temática, por el material recogido. Para la época y la obra de Terencio la bibliografía es también abundante y quizás más conocida, puedo citar: W. W. Tarn, *Hellenistic civilisation*, Londres, 1927; Baumgarten-Poland-R. Wagner, *Die hellenistisch-römische Kultur*, Leipzig-Berlín, 1913; P. Grimal, *Le siècle des Scipions: Rome et l'hellenisme au temps des guerres puniques*, París, 1953; A. Besancon, *Les adversaires de l'hellenisme a Rome*, Lausana, 1910; O. Bianco, *Terenzio*, Roma, 1962; S. Prete, *Terence, The classical Word*, IV, 1961, es una obra importante, porque se estudia la vida, la obras, la historia del texto y se señala amplia bibliografía muy completa de los trabajos recientes hasta la fecha de publicación del trabajo.

No he citado páginas concretas, porque mi deuda a todos estos trabajos es genérica, por las múltiples sugerencias, y datos recogidos, pero no se concreta a punto ninguno determinado, ya que mi tema no aparece tratado orgánicamente en ninguna de las obras citadas.

Esta es, en definitiva, la perspectiva en que aparece el poema Lucreciano.

Hay una primera etapa, larga, de rechazo popular colectivo de la filosofía griega. Esta etapa se prolonga más de la cuenta, quizás por la falsedad y falta de fondo de las corrientes filosóficas del momento en Grecia, frente a la seguridad y tranquila posesión de la verdad, que por esos años se respira en Roma. Las dos poderosas bases de esta seguridad romana son su acendrado espíritu religioso, y su fuerte orgullo nacional que los sucesivos triunfos van acentuando.

En esta primera etapa de repulsa y caricaturización del filósofo, prefigurado como un charlatán, embaucador y palabrero, la sofía griega encuentra en Roma una expresión normal de refranero, para sus verdades prácticas de moral de actuación.

En la última etapa de esta trayectoria, consumado ya el triunfo de la filosofía griega y superando ese primer momento de repulsa, la filosofía continúa aferrada a una moral práctica de actuación, y el propio Séneca rechaza como juegos de escuela los arduos problemas de la Filosofía Natural. En Séneca ya no tienen vigencia los motivos que orientan al romano de la edad de Plauto. Ni la *Pietas* mantiene su fuerza, ni la Romanidad su capacidad de atracción. Séneca está desnudo frente a la vida, pero se cubre, al igual que Plauto y Terencio con un más intelectualizado y profundo refranero de filosofía práctica que representa al lado de un reflejo de la tradicional tendencia romana, una influencia directa de sus maestros estoicos, especialmente Crisipo. Veamos algunos ejemplos:

uita si uti scias, longa est. *De vita beata*, 1-2.

marcet sine adversario virtus. *De prouidentia*, 2, 4.

acerrima uirtus est, quam ultima necessitas estundit. *De clementia*, I, 12, 5.

qualiscumque, pars imperii est. *De clementia*, I, 16, 1.

securitas securitate mutua paciscenda est. *De clementia*, I, 19, 5.

unum est inxpugnabile munimentum amor ciuium. *De clementia*, I, 19, 6.

Los ejemplos podrían multiplicarse al infinito<sup>142</sup>, pero creo que no son necesarios más, para entender que ni en uno, ni en otro período

<sup>142</sup> A. López Kindler, *Función y Estructura de la Sententia en la prosa de Séneca*, Pamplona, 1966, pp. 163-182. En las pp. 17-37, nos da una breve historia del empleo de la sententia en la prosa romana, muy falta de perspectiva.

existe en Roma una actividad y lo que es más importante una 'actitud' filosófica plenamente tal. Entre uno y otro período discurre la vida de Lucrecio y tiene lugar la composición del poema.

## 5. LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA DE LUCRECIO

### a) *Los diálogos de Cicerón*

Vamos a estudiar ahora el horizonte filosófico en que se mueve el propio Lucrecio.

La mejor fuente para el estudio de la significación de la Filosofía en la Roma Republicana y la consideración social e influencia política del filósofo la tenemos en testimonio directo en los diálogos de Cicerón. Concretamente el estudio de los diálogos *Academicarum Quaestionum*, *De Finibus bonorum et malorum*, *Tusculanarum disputationum* y *De Natura Deorum* (son los llamados diálogos filosóficos) es imprescindible para formar una opinión y tener algún conocimiento preciso sobre el problema<sup>143</sup>.

Es también de interés para nuestro propósito el desaparecido diálogo *Hortensius*. Por el propio Cicerón sabemos de su existencia<sup>144</sup>. Su tema central era precisamente *la defensa de la filosofía*. Se han realizado sucesivos intentos de recomposición<sup>145</sup>, de los que la más lograda es la realizada por Michel Ruch, que tiene por objeto hacer la historia e intentar la reconstrucción del diálogo perdido.

---

<sup>143</sup> También son una buena fuente de noticias los diálogos: *Orator*, *De oratore*, *De officiis*.

<sup>144</sup> Hay en los diálogos dos referencias directas al *Hortensius*, una en *Academicarum quaestionum*, II, 2, 6: *Etenim si quodam in libro uere est a nobis philosophia laudata*. La segunda en *De Finibus bonorum et malorum*, I, 1, p. 89: *quamquam philosophiae quidem vituperationibus satis responsum est eo libro, que nobis philosophia deffensa et collaudata est, cum esset accusata et vituperata ab Hortensio*. Cito una edición crítica, publicada en Lipsia, en 1908. He consultado también la edición Belles Lettres, París, 1955, para dar fin. El pasaje citado corresponde a I, 2. Para *Acdm. quaest.* No existe más edición crítica que la de Teubner, arriba indicada.

<sup>145</sup> Pueden citarse: O. Plasberg, *De M. T. Ciceronis Hortensio dialogo*, Leipzig, 1892; P. Thomas, «Sur l'Hortensius de Cicerón», R. ph. 3, 1879, p. 152. H. Usener, *Anecdoton Holderi*, Leipzig, 1877; M. Ruch, *l'Hortensius de Cicerón. Histoire et reconstitution*, París, 1958.

Con respecto a la actitud de Roma frente a la Filosofía, creo que ilustran suficientemente una serie de textos de Cicerón, que vamos a agrupar y transcribir para analizarlos luego detalladamente. Corresponde el primero a *Academicarum Quaestionum*<sup>146</sup>.

Cicerón trata de animar a Varrón a escribir sobre temas de filosofía y Varrón se niega a ello justificando a la vez su negativa:

Illud autem mihi ante hoc tempus numquam in mentem, a te requiere; sed nunc, posteaquam sum ingressus res eas, quas tecum simul didici, mandare monumentis, philosophiamque veterem illam, a Socrate ortam, Latinis litteris, illustrare, quaero, quis sit cur, cum multa scribas, genus hoc praetermittas, praesertim cum et ipse in eo excellas, et id studium totaque ea res longe ceteris et studiis et artibus antecedit. Tum ille. Rem a me saepe deliberatam et multum agitatam requiris. Itaque non haesitans respondebor sed ea dicens quae mihi sunt in promptu; quod ista ipsa de re multum et dixi et diu cogitavi. Nam cum philosophiam viderem diligentissime Graeciis explicatam, existimavi, si qui de nostris eius studio tenerentur, si essent graecis doctrinis eruditi, Graeca potius quam nostra lecturos; sin a Graecorum artibus ac disciplinis abhorrent, ne haec quidem curaturos, quae sine eruditione Graeca intelligi non possunt: itaque ea nolui scribere, quae non indocti intelligere possent, nec docti legere curarunt. «Videm autem eadem ipse. Didicisti enim non posse nos Amafanii aut Rabinri similes esse, qui, nulla arte adhibita, de rebus ante oculos positus vulgari sermone disputant; nihil definunt, nihil partiuntur, nihil apta interrogazione concludunt, nullam denique artem esse nec dicendi nec disserendi putant. Nos autem praeceptis dialecticorum et oratorum etiam (quoniam utramque vim virtutem esse nostri putant) sic parentes ut legibus, verbis quamquam novis cogimur uti. Quae docti ut dixi, a Graecis petere mallent, indocti ne a nobis quidem accipiunt ut frustra omnis suscipiatur labor. Iam vero, Physica, si Epicurum id est, si Democritum probarem, possem scribere ita plane, ut Amafanius. Quid est enim magnum cum causas rerum efficientes sustuleris, de corpusculorum (ita enim appellant atomos) concursione fortuita loqui? nostra tu physica nosti, quae contineatur ex affectione et ex materia ea, quam fingit et format affectio. Adhibenda enim geometria est. Quoniam quibusnam enuntiare verbis quisquam aut quem ad intelligendum poterit adducere haec ipsa de vita et moribus, de expendendis fugiendisque rebus?... Illi enim simpliciter pecudis et hominis idem bonum esse censent; apud nostros non ignoras quae sit et quanta subtilitas —Sive enim Zenonem sequere: magnum est efficere ut quis intelligat, quid sit illud verum et simplex bonum, quod non

<sup>146</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum Quaestionum*, I, 1-3. Edición crítica Patavii, 1742, y también Edición Teubneriana, I, 1, 2, 3.

possit ab honestate seiungi. Quod bonum, quale sit, negat omnino Epicurus se sine voluptatibus sensum moventibus ne suspicari quidem. Sive Academiam veterem persequamur, quam nos, ut scis probamus; quam erit acute illa explicanda nobis? Quam argute, quam obscure etiam contra Stoicos disserendum? Totum igitur illud philosophiae studium mihi quidem ipse summo, et ad vitae constantiam quantum possum, et ad delectationem animi; nec ullum arbitor, ut apud Platonem est, maius aut melius a diis datum munus homini. Sed meos amicos, in quibus est studium, in Graeciam mitto, id est, ad Graecos, ire iubeo ut ea a fontibus potius hauriant quam rivulos consectentur.

Quae autem nemo adhuc docuerat, nec erat, unde studiosi scire possent, ea, quantum potui (nihil enim magnopere meorum miror) feci, us essent nota nostris, a graecis enim peti non poterant, ac post L. Aellii nostri ocassum ne a Latinis quidem.

Et tamen in illis veteribus nostris, quae, Menippum imitati non interpretati, quadam hilaritate conspersimus, multa admixta ex intima philosophia, multa dicta dialectice. Quae quo facilius minus docti intelligerent, iucunditate quadam ad legendum invitati, in laudationibus, in iis ipsis antiquitatum proemiis philosophice scribere volumus, si modo consecuti sumus.

El texto resulta excesivamente largo, pero en mi opinión muy significativo del sentido y valor de la filosofía y del filósofo en esta época.

#### b) *Concepto de philosophia*

En primer lugar encontramos un concepto no muy explícito de filosofía, a *Sócrates ortam*, con lo que todo el período anterior a la aparición de la figura de Sócrates resulta fuera del campo de la filosofía. La filosofía es, por otra parte, un regalo, el mejor y más importante, hecho al hombre por los dioses. *Nec ullum arbitror, ut apud Platonem* (observemos que se invoca la autoridad de Platón, en garantía de un pensamiento que se adopta como propio, pero es platónico), *maius aut melius a diis datum munus homini*. Es, a su vez, un *studium*, en su doble concepto de «afán, afición» y también de «cultura»: volvemos a encontrar los términos *studium* y *studiosi* en primer caso, como opuesto a la perífrasis *minus docti, quae quo minus docti facilius intelligerent*. En el segundo, como sinónimo de «afanoso», aficionado, *unde studiosi scire possent*. Ya en un pasaje anterior nos habíamos encontrado con el término *studium*, también

con el sentido de «conocimientos», «ciencia», *praesetim cum id studium totaque ea res longe ceteris studiis et artibus antecedit*.

Tendremos pues, una pequeña imagen descriptiva del conocimiento filosófico: nace con Sócrates; es un regalo recibido de manos de los dioses, el mejor y más útil; y se concreta en un afán, una cultura y unos conocimientos, que están también muy por encima de cualquiera otros conocimientos o técnicas.

Es además un estudio que tiene por finalidad dar al hombre dos logros y ambos importantes: *vitae contentiam, delectationem animi*. Conviene fijar con precisión ambos términos, que empiezan a especializarse con un cierto sentido técnico. *Constantia*<sup>147</sup> es sinónimo de consistencia, de estabilidad, de fundamentación. Un abstracto con el sufijo *-ia*, derivado deverbativo de la raíz *-st* y compuesto con *muttirug*, del prefijo *con-*. El verbo *consto*, transcripción del griego *synistamai*, aparece en latín con tres acepciones generales: 1.ª, estar asegurado, estar firmemente establecido; de aquí deriva el sentido del verbo en la fórmula estereotipada de empleo técnico en la lengua de los historiadores y también en la forense *constat inter omnes*, que se interpreta «es una cosa firmemente reconocida sin posible discusión por todos»; también *sibi constat*, con el sentido de «es fiel a sí mismo», «no cambia con facilidad de criterio»; la 2.ª acepción, sinónimo del griego *synesteka*, equivale a estar compuesto de «consistir en», y la 3.ª, precisada generalmente con un instrumental ablativo de precio, es la que conserva el verbo en su acepción romance de costar. El abstracto *constantia* deriva directamente del adjetivo verbal *constants*, tomado el verbo en el empleo que se hace del abstracto en su primera acepción de «estar asegurado», «firmemente establecido y viene a significar el basamento seguro y firme de la vida». La filosofía es, pues, en principio, «esto precisamente», «una firmeza y seguridad en sí mismo cara a los problemas y amenazas que nos llegan de manera constante desde fuera».

Pero es además un *delectatio animi*: *delectatio*<sup>148</sup> abstracto formado con el sufijo *-io*, del compuesto *delecto*, derivado del frecuen-

<sup>147</sup> A. Ernout-A. Meillet, *Dictionaire, op. cit.*, s. n. *stano*; también E. Forcellini, *Lexicón, op. cit.*, s. n. *constantia*. *Thesaurus linguae latinae*, s. n. *constantia*.

<sup>148</sup> E. Forcellini, *op. cit.*, nota anterior, s. n. *delectatio*; *Thesaurus...*, s. n. *delectatio*; A. Ernout-A. Meillet, *op. cit.*, nota anterior, s. n. *delecto* (remite a la).



tativo-intensivo *lacto*, formado a su vez sobre *lacio*, que probablemente es un verbo emparentado con el sustantivo *lax*, atestiguados uno y otro solamente por glosas. El primer sentido de *delecto* era el de «sacar fuera de sí, seducir», éste es su significado en la lengua arcaica. Más tarde, y por simple debilitación de sentido, pasa a significar «deleitar, complacer». Éste es el significado romance ya presente en el texto ciceroniano. Es pues la filosofía, «un deleite, un placer del espíritu».

### c) *Actitud de Roma frente a la philosophia*

Con todos estos datos podemos ya fijar que para un romano culto de la última época de la República, la filosofía es «un estudio primordialmente griego, iniciado por Sócrates que tiene como fin lograr una firme base de estructuración de la vida y una satisfacción placentera del espíritu».

Decimos que es una empresa fundamentalmente griega y la confirman las propias palabras de Varrón<sup>149</sup>: *Nam cum philosophiam viderem diligentissime Graecis litteris explicatam*. Pero hay algo más: no es posible acercarse a la filosofía sin una cultura y un conocimiento de lo griego: *Sin a Graecorum artibus et disciplinis abhorrerent, ne haec quidem curaturos, quae sine eruditione graeca intelligi non possunt*<sup>150</sup>.

Hay todavía un prejuicio en el erudito y bibliógrafo latino. Consiste en pensar como una irremediable pérdida de tiempo la dedicación y el empeño en escribir filosofía en latín<sup>151</sup>: *Ut frustra omnis suscipiatur labor*. Las razones son dos: una de orden técnico y la segunda de carácter estético, enmarcadas ambas en un cuadro de caracterización social en función de unos constantes culturales.

Escribir filosofía en latín es empresa perdida en primer lugar, porque los hombres cultos aficionados o profesionales de la filosofía prefieren acudir a las fuentes griegas originales a leer filosofía en latín. Y los hombres sin cultura, a quienes no preocupa lo griego, despreciarán también «lo latino». Hay que emplear nuevas palabras y

<sup>149</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum Quaestionum*, 1, 2.

<sup>150</sup> M. T. Ciceronis, *op. cit.*, nota anterior, I, 2, 5.

<sup>151</sup> M. T. Ciceronis, *op. cit.*, notas anteriores, I, 2, 5.

crear toda una terminología que los hombres cultos no aceptarán y los incultos no entenderán.

Sorprende que los latinos no hayan pensado nunca en replantear o plantear nuevos problemas, de acuerdo y en relación con las nuevas situaciones humanas creadas.

Que no se les haya ocurrido siquiera que pueden hacer filosofía. Para ellos la filosofía es algo cerrado, propiedad total del pensamiento y la elaboración griega, que o se acepta como tal o se desprecia, pero que no admite cambio, alteración, ni mejoramiento.

Hay hombres dentro del mundo latino, que buscan en la filosofía algo más que una *animi delectatio*, más todavía que una *vitae constantia*; buscan una auténtica soteriología, tal es el caso del propio Lucrecio<sup>152</sup>, para quien el pensamiento de Epicuro es un auténtico credo religioso y el epicureísmo el único medio de redención y salvación al alcance del hombre. Pero el mismo Lucrecio se doblega al sentir y pensar de los griegos, sin ambición alguna creadora o reformadora.

Es por eso que Varrón asegura<sup>153</sup> *Sed meos amicos, in quibus est studium, in Graeciam mitto, id est ad Graecos ire iubeo, ut ea a fontibus potius hauriant quam rivulos consecantur*. La segunda razón aludida por Varrón, en justificación a su negativa a escribir sobre temas filosóficos, es puramente formal. Señala Varrón las dificultades para un hombre culto al traducir al latín las ideas griegas. Varrón añade sabrosas noticias sobre las principales escuelas de filosofía de auténtica influencia en la Roma de su época, y sobre la significación de la temática de las distintas escuelas en los diversos estratos sociales<sup>154</sup>.

#### d) *Las escuelas filosóficas*

Estas escuelas filosóficas son: el *Epicureísmo*, que tiene como figuras más representativas a Amafinio y Rabirio, y cuya doctrina se tacha peyorativamente de *physica*, pero sin apoyo científico, sin

<sup>152</sup> J. Bayet, «Études lucretiennes. L'originalité de Lucrèce dans l'épicurisme; Lucrèce et le monde organique», *Chaiers du Collège philosophique. La profondeur et le rythme*, París, 1948, pp. 57-138.

<sup>153</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum, op. cit.*, I, 2, 8.

<sup>154</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum, op. cit.*, 1, 2-3.

base matemática, su *moral* se moteja de simplista y falta de rigor. Es, además, una escuela que no respeta las reglas de dialéctica, ni cree en el arte del bien decir<sup>155</sup>. Varrón la desprecia y casi ni la tiene en cuenta, hasta el punto de afirmar que en modo alguno le sería difícil divulgar las doctrinas de Epicuro, pero que reprueba su fondo y su forma<sup>156</sup>. Analiza después el estoicismo de Zenón<sup>157</sup> a quien trata con respeto afirmando que no cree nada fácil la exposición de su temática y analiza luego la Academia antigua<sup>158</sup>, *Veterem Academicam*, de la que se declara partidario, pero cuya exposición de doctrina considera auténticamente difícil, no sólo y no tanto en la simple exposición, sino también en la polémica a entablar contra los estoicos.

Más tarde se hablará también de la Nueva Academia<sup>159</sup> y de la escuela Peripatética, pero las únicas escuelas de filosofía griega presentes en Roma con vitalidad e influencia, son precisamente estas tres: El Epicureísmo, que tendrá su representación en la historia en el poema de Lucrecio; el Estoicismo, que desplegará en las obras de Séneca y Marco Aurelio, y la Academia, que encontrará en los diálogos de Cicerón su única manifestación en latín.

Las acusaciones que vierte Varrón contra el pensamiento y la doctrina epicúreas son constantes en los diálogos ciceronianos y se convierten luego en un lugar común, en un amanerado pastiche. Se acusa también a los estoicos, pero con mesura y reconociéndoles una categoría de forma y de fondo doctrinal con la que puede no estarse de acuerdo, pero que merece un respeto. A los epicúreos se les denuncia con acritud, con auténtica saña, negándoles el pan y la sal, en cuanto al fondo doctrinal y la forma expositiva.

La causa de este ensañamiento por parte de Cicerón contra Epicuro pudiera estar en el desprecio de que la escuela hace gala de la tan «noble retórica». Al menos ésta es la primera de las acusaciones que se les echa en cara<sup>160</sup>: *didicisti enim non posse nos Amafanii aut Rabirrii similes esse, qui, nulla arte adhibita, de rebus ante oculos possitis, vulgari sermone disputant: nihil deffiniunt, nihil partiuntur,*

<sup>155</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum*, op. cit., 1, 2, 5.

<sup>156</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum*, 1, 2, 6.

<sup>157</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum*, 1, 2, 7.

<sup>158</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum*, 1, 2, 7; 4; 5; 6.

<sup>159</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum*, I, 4-5-6-7-8-9-10-11.

<sup>160</sup> Vide notas 187, 188, 189.

*nihil apta interrogacione concludunt, nullam denique artem esse nec dicendi nec disserendi putant.* También se acusa a los epicúreos de falta de auténtico fondo en el aspecto doctrinal<sup>161</sup>: *Quid est enim magnum, cum causas rerum efficientes sustuleris, de corpusculorum (ita enim appellant atomos) concusione fortuita loqui?... adhibenda geometria est.* Claro que, incluso se acusa a Epicuro de haber plagiado a Demócrito: *si Epicurum, id est Democritum...*, y con respecto al plano de la doctrina moral se llega a decir<sup>162</sup>: *Illi enim simpliciter pecudis et hominis idem bonum esse censent... Quod bonum quale sit, negat omnino Epicurus se sine voluptatibus sensum moventibus ne suspicari quidem.* Falta de ciencia en la doctrina física, simplicidad que raya en la mentecatez, en el aspecto moral y, por último, anulación de la auténtica personalidad humana al reducir el «sumo bien» del hombre a una *voluptas* que mueve los sentidos, es decir, su parte animal y que comparte con las bestias. He aquí la descripción y el análisis que del Epicureísmo nos deja ver este primer diálogo ciceroniano.

e) *La filosofía como tarea*

Cicerón replica a los argumentos de Varrón, sólo en un aspecto. Varrón, insistimos una vez más, señala que escribir filosofía en latín es trabajo perdido; nadie va a leer tales obras: los enterados porque prefieren leer en griego; los no enterados por desprecio hacia los temas tratados y por falta de capacidad para su comprensión. Cicerón reconoce que, efectivamente, en las obras de Varrón hay muchos lugares filosóficos<sup>163</sup>: *philosophiamque multis locis inchoasti, ad impellendum satis, ad edocendum parum,* pero se niega en redondo a admitir que la razón aludida por Varrón tenga realidad alguna<sup>164</sup>: *Causam autem probabilem tu quidem affers: aut enim Graeca legere mallent, qui erunt eruditi; aut ne haec quidem, qui illa nescient; sed da mihi nunc, satisne probas?* Y ahora nos sorprende una afirmación rotunda<sup>165</sup>: *Immo vero et haec, qui illa non poterunt, non contentent sua...* Es una manifestación expresa de orgullo nacional, que se

<sup>161</sup> Vide notas 187, 188, 189.

<sup>162</sup> Vide nota 189.

<sup>163</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum*, 1, 3, 9.

<sup>164</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum*, 1, 3, 10.

<sup>165</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum*, 1, 3, 10.

plasma en el *sua* final, que a mi modo de ver lo dice todo. No se trata de hacer filosofía. Tampoco de divulgar la filosofía; para Cicerón es un problema de competencia en un campo que mantiene todavía la supremacía griega. El escribir filosofía es, en resumen, una empresa de orgullo nacional; es entablar el último combate y lograr el último triunfo contra el mundo y la cultura griega. La manifestación de este orgullo nacional está presente en Cicerón líneas más abajo, cuando al aludir a los poetas latinos (que por cierto son leídos por los hombres cultos que saben griego: *cur poetas latinos eruditi legant, philosophos non legnat?*), dice expresamente<sup>166</sup>: *Ennius, Pacuvius, Acius multi alii, qui non verba sed vim Graecorum expresserunt poetarum*. La batalla está ya entablada, *quanto magis Philosophi delectabunt, si, ut illi Aeschylum, Sophoclem, Euripidem, sic hi Platonem imitentur, Aristotelem, Theophrastum*. Y la confirmación del hecho se justifica con un nuevo ejemplo<sup>167</sup>: *Oratores quidem laudari video, si qui e nostris Hyperidem sint aut Demostenem imitati*. Pero no es sólo este motivo fundamental, de orgullo nacional, lo que mueve a Cicerón a la empresa de escribir sobre temas de filosofía; existen también otras razones particulares de carácter íntimo. Es verdad que él confiesa su afición mantenida siempre al estudio de los temas filosóficos<sup>168</sup>: *Haec inclusa habebam et, ne absolescerent, renovabam, cum licebat, legendo*. Pero eran otros los intereses y las ambiciones que absorbían su atención: *Ego autem (dicam enim, ut res est) dum me ambitio, dum honores, dum causae, dum reipublicae non solum cura, sed quaedam etiam procuratio multis officiis implicatum et constrictum tenebat*. La política y su actividad en el Foro, han marcado la vida de Cicerón a partir de su primera juventud hasta este momento<sup>169</sup>. La filosofía ha sido para él sólo un medio para alcanzar el triunfo personal en sus otras actividades y al mismo tiempo un descanso, en medio de su vida de ajeteo. Hoy, la situación ha cambiado: La política le ha cerrado sus puertas. La actividad forense, que vive muy ligada al triunfo político, y de manera especial al fracaso, también lo ha abandonado. Ha muerto, además, su hija<sup>170</sup>,

<sup>166</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum*, 1, 3, 10.

<sup>167</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum*, 1, 3, 11.

<sup>168</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum*, 1, 3, 11.

<sup>169</sup> J. Bayet, *Literatura latina*, Barcelona, 1966, pp. 136-154.

<sup>170</sup> T. Petersson, *Cicero: a biography*, Berkeley, 1920, cap. 2-3; M. Maffil, *C. et son drama politique*, París, 1961, pp. 105 ss.

y el golpe lo tiene anonadado. Es un hombre solo, herido y sin ambición. Su encuentro con la filosofía es para él<sup>171</sup>: *Doloris medicinam a philosophia peto, et oblectationem hanc honestissimam iudico. Aut enim huic aetati hoc maxime aptum est: aut his rebus, si quas dignas laude gessimus, hoc in primis consentaneum: aut etiam nos-tros cives erudiendos nihil utilius, aut, si ita ista non sunt, nihil aliud video, quod agere possimus.* Cicerón va a la filosofía en busca de tres cosas fundamentales. La búsqueda de un remedio a su propio dolor, *vitae constantiam*, a que aludía Varrón. La justificación de un ocio honesto, *animi delectatio*. Pero fiel a sí mismo quiere encontrar en la filosofía también la influencia en sus ciudadanos que la política y el foro le niegan: influencia que no desmerezca de las nobles empresas que han marcado su vida hasta el presente. Al orgullo nacional como motivo fundamental se enlazan ahora una serie de pequeñas motivaciones personales, reflejo de su propio orgullo personal. Sólo una nota discordante en esta sinfonía de orgullo: la búsqueda de un remedio para lenitivo del dolor y la desolación que la muerte de su hija le ha producido. Así fue siempre Cicerón, y así nos lo reflejan sus obras. Los motivos de Lucrecio serán bien distintos. También puede que exista un orgullo personal y hasta nacional, como motivo más o menos latente, pero el motivo fundamental parece ser<sup>172</sup> divulgar el pensamiento de Epicureo, como única doctrina de salvación.

Es interesante la alusión a la tarea de Brutus, entregado por entero a la interpretación en latín del pensamiento filosófico griego, pero *sic, nihil ut iisdem rebus Graeca desideres*, donde encontramos una nueva y más viva, si cabe, expresión del orgullo nacional. Nada importa para nuestro propósito que el personaje sea más o menos ficticio<sup>173</sup>, y que no haya en la alusión ciceroniana más que imagen literaria. Esto ha llegado a afirmarse de todos los personajes que figuran en los diálogos, no en lo que se refiere a su entidad real, pero sí a la presentación de que ellos nos da Cicerón. Para nuestro

<sup>171</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum*, 1, 3, 11.

<sup>172</sup> W. Y. Sellar, *The Roman poets of the Republic*, 1905, 3.<sup>a</sup> ed., caps. IX-XIV. J. Bayet, «Lucrece devant la pensée grecque», *Mus. Helv.* II, 1954, p. 84 ss. P. Shorey, «Platon Lucretius, and Epicurus», *Harv. stud.* II, 1901, pp. 201 ss.

<sup>173</sup> J. Bayet, *Literatura Latina, op. cit.*, 149-153. Sobre el problema concreto de los interlocutores en los diálogos filosóficos de Cicerón, M. Pohlenz, *Hermes*, 46, pp. 627 ss.

intento, que no es otro que insistir en el orgullo nacional como palanca que mueve a Cicerón a rivalizar en latín con Grecia en el campo de la filosofía, la alusión a Bruto la confirma de manera expresa. Existe una variante del texto *nihil ut iisdem de rebus Graecia desideret*, que hemos desdenado porque no resulta fácil ni lógica su interpretación. *Graecia* puede interpretarse como nominativo, sujeto de *desideret*, y entonces el texto podría decir que la tarea de Bruto es tal «que acerca de esas mismas cosas —*res philosophicas* nada la propia Graecia desearía—», «deseaba»... Puede pensarse también en el valor de ablativo de *Graecia*, no como ablativo de procedencia, muy raro en empleo absoluto (sin preposición), en Cicerón, y entonces el sujeto no puede ser otro que el *Brutus* que figura como sujeto de la correlativa principal, *sic Philosophiam latinis litteris prosequitur*, y entonces el texto no tiene más interpretación que «nada desearía-deseaba Bruto en Grecia», por G. en G. y con G., según G. Siempre un texto sin un sentido preciso y claro.

#### f) *La educación filosófica*

Señalábamos en páginas anteriores la costumbre romana de terminar su preparación en materia filosófica y literaria en la propia Atenas. Cicerón nos da un testimonio vivo, de esta costumbre con éstas palabras<sup>174</sup>: *et eandem quidem sententiam sequitur quam tu; nam Aristum Athenis audivit aliquandiu, cuius tu fratrem Antiochum...* No era sólo costumbre de los discípulos de Epicuro, su paso por Atenas y su asistencia a las clases impartidas en el jardín. Todas las escuelas en Grecia mantenían abiertas las puertas de los centros-santuarios, continuadores de la escuela creada por el fundador y regidas por el escoliarca principal. En el caso presente se trata de la Academia Platónica.

Hace luego Cicerón ante una recriminación de Varrón una brevísima sinopsis histórica de los últimos años de la Academia Platónica, trata de fijar de modo especial, el concepto y la significación de la llamada «Academia Nueva». La polémica era esotérica y Cicerón menciona al que señala como uno de sus maestros, Pílón, maestro de Antíoco, y al propio Antíoco (éste aparece en boca de Varrón)

<sup>174</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum*, op. cit., 1, 3, 12.

como significados portavoces de tal polémica...<sup>175</sup>. Viene luego una petición de Cicerón a Varrón, al que invita a exponer toda la teoría platónica de la vieja academia *aquam absumptam diu* y la invitación responde a dos razones fundamentales; es Varrón quien nos las explica<sup>175</sup>: *Mihi vero ille: Quid est enim, quod malim, quae ex Antiocho iam pridem audita recordari et simul videre, satis ne ea commode dici possint latine?*... Son las mismas que figuran siempre, de manera persistente, en la empresa filosófica en que anda empeñado Cicerón. *Honestum otium-animi delectationem-doloris medicinam-otii oblectationem*, etc. Y el orgullo nacional de rivalizar en latín con los filósofos y filosofías griegas *satis ne commode ea dici possint latine*. Argumento que se repite una y otra vez a lo largo del diálogo. Así cuenta Varrón en una larga exposición del origen histórico de la Academia; las relaciones entre Sócrates-Platón y Aristóteles; la bifurcación de la escuela socrática en Peripatéticos y Académicos<sup>176</sup>: *qui erant cum Aristotele, Peripatetici dicti sunt, quia disputabant inambulantibus in Lycio. Illi, autem, qui Platonis instituto in Academia, quod est alterum gymnasium, coetus erant, et sermones habere soliti, e loci vocabulo nomen habuerunt*, y la identidad en principio, de ambas escuelas, en el aspecto doctrinal<sup>177</sup>: *Quae quidem erant primus duobus, ut dixi, nominibus una. Nihil enim inter Peripateriticos et illam veterem Academiam differebat*, además de la diferencia que separa ambas escuelas de Sócrates: *Illam autem Socraticam dubitationem de omnibus rebus et nulla affirmatione adhibita consuetudinem disserendi relinquerunt. Ita facta est, quod minime Socrates probabat, disserendi ars quaedam Philosophiae, et rerum ordo, et descriptio disciplinae*. Se interrumpe de improviso en su exposición: *Sed quid ago? inquit; aut sumne sanus qui haec vos doceo? Nam etsi non sus Minervam, ut aiunt; tamen inepte quisquis Minervam docet*. Atico sale al paso inmediatamente para ser él ahora quien hace profesión de Romanidad y convertirse en el portavoz del orgullo nacional<sup>178</sup>: *Tu vero, inquit, perge Varro; valde enim amo nostra atque nostros: meque ista delectant, cum latine dicuntur et isto modo*... A lo que Cicerón replica un poco fuera de lugar, pero como siempre, en defensa

<sup>175</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum*, op. cit., 1, 4, 14.

<sup>176</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum*, op. cit., 1, 4, 17.

<sup>177</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum*, op. cit., 1, 4, 18.

<sup>178</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum*, op. cit., 1, 5, 18.



del propio orgullo personal<sup>179</sup>: *Quid enim putas, qui philosophiam iam professus sim, populo nostro exhibiturum...* Yo, personalmente, veo en esta interpleación ciceroniana una confirmación a la afirmación de Atico, que es, a su vez, una respuesta a la interrogante abierta por Varrón. Fijémonos en el proceso: Varrón duda y se pregunta *satisne ea commode dici possint latine?* Atico confirma: *meque ista delectant, cum latine dicuntur et isto modo...* La réplica de Cicerón es inmediata: *Quid me populo nostro exhibiturum putas? qui philosophiam iam sim preffessus...* He alterado, intencionadamente, el orden de palabras<sup>180</sup> en la réplica ciceroniana, para que en su efecto expresivo entre manifestación de propia indignación y confirmación por experiencia personal de la interrogante abierta por Varrón.

Es interesante seguir esta polémica, seguramente real entre la intelectualidad romana de la época y a la que no deja de aludir Cicerón en sus diálogos.

#### 6. ACUSACIONES CONTRA CICERÓN Y SU PROPIA DEFENSA DE LA FILOSOFÍA COMO TAREA

Vamos a ver ahora un pasaje del diálogo «De Finibus bonorum et malorum», concretamente el prólogo, en el que Cicerón defiende su postura al dedicarse de lleno a la interpretación latina del pensamiento filosófico griego.

##### a) *Acusaciones*

Las acusaciones contra Cicerón se concretan en cuatro puntos fundamentales, que representan cuatro actitudes del intelectual romano frente a la filosofía. La aversión total. Ésta es la típica actitud del partido de Catón, responsable de la reiterada expulsión de filósofos y retóricos y celosa guardiana de la tradición romana, que ve en lo griego, sea cual sea, un foco de perversión e inmoralidad. La filosofía como simple diversión<sup>181</sup>, es quizás, la actitud de los políticos

<sup>179</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum*, op. cit., 1, 5, 18.

<sup>180</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum*, op. cit., 1, 5, 18.

<sup>181</sup> Es también la actitud comprobada en las comedias de Plauto y Terencio. Según el resultado de nuestro propio análisis, vide en el texto, la filosofía en la comedia antigua.

y militares profesionalizados, que no niegan el valor de la filosofía siempre que se quede reducido a un pasatiempo sin importancia.

Está luego la actitud «snob» de los filo-helénicos; que desprecian lo latino y prefieren siempre y en cualquier asunto «la autenticidad griega». Es un tipo ya conocido para nosotros y que constituye la única preocupación de Varrón, haciéndole participar de la idea de la inutilidad de la empresa, emprendida por Cicerón. Y por fin, el último reproche viene del círculo de amigos y admiradores de Cicerón, que encuadrados en cualquiera de las posiciones anteriores, se desentienden del problema de la filosofía en sí, para fijar su atención en la persona del propio Cicerón y lamentar la pérdida de su talento en empresa no apropiada a su gran calidad. Realmente, este grupo al que Cicerón alude como posible pero no realmente existente, no nos interesa en absoluto. Solamente por pensar en la dedicación al estudio de la filosofía, como una actividad quizá notable, pero no apropiada para la gran personalidad y a la extraordinaria dignidad del propio Cicerón. Para ellos, pues, la filosofía es una actividad menor, de la que deben quedar fuera las grandes personalidades.

Es una serie de actitudes que seguramente hoy se encuentran vivas entre nosotros. Todas responden a una misma causa: el descrédito de la filosofía<sup>182</sup>. La filosofía es entendida como una actividad intelectual vacía y sin fundamento. En una palabra, como una actividad sin entidad alguna positiva. Le falta el valor práctico de aprovechamiento inmediato y plantea e intenta resolver problemas a veces absurdos, en ocasiones ininteligibles, siempre complicados y comprometidos; está en constante conflicto con la religión y en la época que estudiamos, todavía, la religión es la base de la política<sup>183</sup>. Para un romano representa además lo «exótico», «el fermento de descomposición que nos llega de fuera». Por eso no merece la pena la dedicación total a una empresa que si no se encuentra perjudicial en grado sumo, se piensa al menos baladí.

---

<sup>182</sup> Veamos pues, como el descrédito de la filosofía y el filósofo es una constante a lo largo de la historia cultural romana. Se manifiesta en la época arcaica, aparece en la clásica y no se ocultará tampoco en el Imperio.

<sup>183</sup> La mejor síntesis del complicado mundo religioso de Roma y sus implicaciones en lo político y en lo social, la tenemos en el libro de C. Bailey, *Phases in the Religion of Ancient Rome*, Berkeley, 1932, especialmente de la página 200 en adelante.

b) *Defensa de Cicerón*

Cicerón intenta en el diálogo una defensa de su obra contra toda esta serie de críticas. Con respecto al primer grupo, los hombres que encarnan una aversión total por la filosofía, nos remite a su famoso diálogo, hoy perdido, *Hortensius*<sup>184</sup>, en el que se hace una defensa total de la filosofía atacada y vituperada por Hortensio. Desgraciadamente, no tenemos la posibilidad de saber con qué razones defendía Cicerón la filosofía, porque los fragmentos conservados, pese a los intentos de reconstrucción, no dan para mucho. Pero Cicerón se muestra satisfecho de la acogida del libro, tanto por parte de Bruto como por parte de aquéllos que le merecen algunas garantías: *qui liber cum et tibi probatus videretur, et iis, quos, ego posse iudicare arbitrarer, plura suscepi veritus, ne movere hominum studia viderer, retinere, non posse*. Si no podemos conocer el valor de los argumentos del diálogo ciceroniano *Hortensius* debemos, sin embargo, reconocer la gran influencia que tuvo en hombres de la talla de San Agustín, Lactancio, Séneca, Tácito e incluso el propio Augusto, que apellida un día a Cicerón: *Logios aner kai filopatris*. Y que, según Suetonio: *Item exhortationes scripsit ad philosophiam, Caes. Aug. 85*.

Diels, *Doxographi Graeci*, Berolini, 1965, p. 83, comenta el pasaje así: *Caesar autem, ut ceterarum artium, sic philosophiae haud quam ignarus haberi volebat; nam hortationes ad philosophiam Tulliano fortasse exemplo conscripsit*. El diálogo, pues, tuvo especial resonancia si no entre sus contemporáneos —cosa que no podemos ni afirmar ni negar—, sí en generaciones inmediatamente posteriores.

Respecto a los otros grupos de acusadores, Cicerón, expresamente en este diálogo, hace su propia defensa: *Qui autem, si maxime, hoc placent, moderatius tamen id volunt fieri, difficilem quamdam temperantiam postulant in eo, quod semel iam missum, coerceri reprimique non potest. Ut prope modum iustioribus utamur illis, qui omnino avocent a philosophia, quam iis, qui rebus infinitis modum constituent; in reque eo meliore, quo maior fit, mediocritatem, desiderent*.

Volvemos a darnos con una nueva definición de la filosofía que justifica las palabras anteriores de Cicerón: «La filosofía es un camino

<sup>184</sup> Sobre el diálogo *Hortensius*, vide nota 144.

hacia la sabiduría»<sup>185</sup>. Pero Cicerón no se compromete a una afirmación tajante y plantea el problema en la forma de un dilema, cojo por otra parte y mal estructurado. La cuestión no está en la filosofía como camino, sino en la eficacia del camino para lograr la meta ambicionada. Cicerón nos señala: *Sive enim ad sapientiam perveniri potest, non paranda ea solum, sed fruenda etiam sapientia est; sive hoc difficile est, tamen nec modus est illus investigandi veri, nisi inveneris; et quaerendi defatigatio turpis est, cum id, quod quaeritur, sit pulcherrimum*<sup>186</sup>. El dilema con que Cicerón trata de justificar la tarea filosófica, se plantea en términos tales que, al no poder demostrar la segunda de las disyuntivas, destruye toda su fuerza: *Sive enim ad sapientiam perveniri potest, sive non potest...* Precisamente ésta es, en época de Cicerón, la premisa discutida, la eficacia de la filosofía como tarea y camino hacia la Sabiduría. Los argumentos que Cicerón aduce a continuación, no salen de la esfera de lo personal, y reclama una independencia para el trabajo, sea cual sea el resultado y el fruto de este trabajo<sup>187</sup>. *Etenim si delectamur cum scribimus, quis est tam invidus qui ab eo nos abducat? sin laboramus, quis est qui alienae modum statuatur industriae. Nam ut Terentianus Cremes non inhumanus qui novum vicinum non vult: foedere aut arare aut aliquid ferre denique. Non enim deterret ab industria, sed ab illiberali labore, sic isti curiosi, quos offendit noster minime nobis iniucundus labor.*

Señala a continuación la dificultad para convencer a los que, amantes de lo griego, desprecian las interpretaciones filosóficas latinas. Los argumentos que aquí emplea Cicerón son una repetición de los empleados en *Acad. Qaes.*, 5, 3, 4 cuando pretende convencer a Varrón, para que se dedique a la tarea filosófica: *in quibus hoc primum est, in quo admirer; cur in gravissimis rebus non delectet eos dum iidem fabellas latinas, ad verbum Graecis expresas, non inviti legant.* Cicerón, sin embargo, después de una serie de consideraciones en torno a la poesía latina y sus relaciones con la griega. Y de la valoración estética de la poesía arcaica, reclama para sí el orgullo

<sup>185</sup> Hay que recordar a este respecto la definición y análisis de Séneca en la carta 89, de que hemos hecho ya uso en este trabajo. *Vide* la filosofía en Séneca.

<sup>186</sup> Cicerón, *des termes, des biens et des maux*, París, 1965, Les Belles Lettres, c. 1, 3.

<sup>187</sup> Cicerón, *op. cit.*, nota anterior, 1, 3.

y el honor de creador, no de mero intérprete o traductor de las obras filosóficas griegas<sup>188</sup>: *quod si nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea quae dicta sunt ab iis, quos probamus, eisque nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus; quid habent, cur Graeca anteponant quae splendide dicta sunt, neque sint conversa de Graecis?*

#### d) La originalidad de Cicerón

Es curioso cómo para un intelectual de la talla de Cicerón, la originalidad no está en encontrar nuevos temas o improvisar y descubrir una nueva problemática. No está siquiera en dar una nueva interpretación, adecuada al momento histórico y humano en que el viejo problema es replanteado. La originalidad está en la *nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus... quae splendide dicta sunt, neque sint conversa de Graecis*. Hay un solo término que no se refiere a la forma *iudicium*, que no supone una interpretación nueva, sino la simple y sencilla aprobación de la interpretación adoptada. En el lenguaje ordinario *iudicium* es sinónimo de «estimación», «aprecio», muy rara la significación de «pensamiento»<sup>189</sup>. La actividad intelectual alguna vez señalada con los términos *iudico-iudicium*, que son los que encontramos en romance, el latín literario los representa normalmente por otros término y locuciones, de las que la más próxima a *iudico* es *arbitror*. De manera que Cicerón no piensa en añadir al pensamiento griego su propio juicio, es decir, «su personal criterio e interpretación», sino su estimación, su personal aprecio.

Hay todavía una confirmación más explícita de que sólo la forma supone un auténtico matiz de originalidad. Cicerón, con referencia a la propia filosofía griega, dice textualmente<sup>190</sup>: *Nam si dicerent, ab illis has res esse tractatas, ne ipsos quidem Graecos est cur tam multos legant quam legendi sunt*. Cicerón ejemplifica con una serie de escuelas y filósofos griegos, entre los estoicos Crisipo, Diógenes, Antípatro, Panecio, Posidonio... Pero el ejemplificar con figuras del epicureísmo, cita exclusivamente el nombre de Epicuro y un vago

<sup>188</sup> Cicerón, *des termes...*, op. cit., 1, 6.

<sup>189</sup> A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire*, op. cit., s. n. *ius*. Forcellini, *Thesaurus*, op. cit., s. n. *iudicium*. *Thesaurus*, op. cit., s. n. *iudico-iudicium*.

<sup>190</sup> Cicerón, *des termes...*, op. cit., 1, 6.

*ab antiquis*. Cicerón se hace eco del culto personal que la escuela epicúrea rinde al Maestro, y el carácter de 'dogma' que mantiene la doctrina de Epicuro, en la que cualquier añadido o interpretación personal, es interpretado por los propios epicúreos como una heterodoxia y auténtica traición al Maestro. En Cicerón la crítica no es ni mucho menos elogiosa; el intelectual romano, lo que quiere hacer resaltar es la servidumbre y castración intelectual en que se envuelven los escolares del epicureísmo.

Cicerón insiste machaconamente en la idea de su propia originalidad, y encuentra por fin una razón que considera oportuna señalar como causa del descrédito de las obras filosóficas latinas; es un nuevo ataque a los filósofos epicúreos tanto latinos como griegos: *Sed ex eo credo quibusdam usuvenire, ut abhorreant a Latinis; quod inciderint in inculta quaedam et horrida, de malis graecis latine scripta deterius. Quibus ego assentior, dummodo a se de iisdem rebus ne graecos quidem legendos putent.*

Viene más adelante un ataque directo y lleno de saña contra el snobismo de la época que no dejó de encontrar eco en los epigramas de Catulo, y que ponía todo su empuje en una falsa y artificiosa imitación de lo griego.

#### e) *El latín, lengua filosófica*

Y en contradicción con Lucrecio, Cicerón elogia la lengua latina en paralelo con la griega, apuntando alguna velada razón que no señala, como raíz y causa primordial de lo que él denomina *fastidium domesticarum rerum*. Dice Cicerón exactamente<sup>191</sup>: *Ego autem mirari non queo, unde hoc sit tam insolens domesticarum rerum fastidium. Non est omnino hic docendi locus; sed ita sentio saepe disserui; Latinam linguam non modo non inopem, ut vulgo putarent, sed loclupletiore etiam esse quam Graecam*. Apreciación que contrasta al máximo con estos versos de Lucrecio, en que se refiere al mismo tema y aparecen en I, 136-139:

Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta  
difficile illustrare Latinis versibus esse,  
multa nobis praesertim cum sit agendum  
propter gestatem linguae et rerum novitatem.

<sup>191</sup> Cicerón, *des termes...*, op. cit., 1, 10.

Sin que merezca la pena entablar discusión sobre cuál de las dos apreciaciones, la de Cicerón o la de Lucrecio, está más cerca de la verdad, creo que es oportuno recordar las palabras de Varrón en *Acad.*, cuando aludiendo al mismo tema, señala<sup>192</sup>: *nos autem praeceptis dialecticorum et oratorum etiam (quoniam utramque vim virtutem esse nostri putant) sic parentes ut legibus, verbis quamquam novis cogimur uti.* El texto presenta una variante que, creo yo, lo hace mucho más inteligible. Es la sustitución de la conjunción *quamquam* por el adverbio *nonnumquam*; pero preferimos la primera lectura a la segunda, porque lo que esta segunda lectura aporta de claridad lo resta de fuerza expresiva. En el primer caso, Varrón señala la forzosidad de emplear palabras «aunque sean nuevas», es decir, la necesidad de crear neologismos al amparo del griego para fijar una terminología técnica en latín. En el caso de admitir la sustitución, lo que Varrón viene a decir es que, «de vez en cuando» hay que admitir alguna palabra nueva. No veo ninguna razón ni gramatical, ni de orden histórico que nos obligue a despreciar la primera lectura y a admitir necesariamente la variante propuesta. Además de que, la lectura primera está más de acuerdo con el contexto de la segunda.

Ya que la forzosidad a estar improvisando neologismos justifica que al no admitirlos los hombres cultos, que prefieren la terminología griega y al no entenderlos los hombres sin cultura: *ut frustra omnia suscipiatur labor*, queda justificado plenamente. Pero si el neologismo aparece sólo de vez en cuando, no entiendo la crudeza de la conclusión de Varrón. Creo, pues, que en éste pleito sobre la capacidad del latín como lengua de la filosofía, la razón está de parte de Lucrecio, que se muestra más sincero y menos retórico, más que de Cicerón, quien en el cuerpo de sus libros se verá en esa necesidad que apunta Lucrecio y que una y otra vez tendrá necesidad de justificar.

#### f) *La filosofía y la política*

La última justificación de Cicerón apunta al grupo de amigos y admiradores, que lo reclaman para empresas de más talla y esperan de él un tipo de obras distintas. Cicerón no los defrauda; alude

<sup>192</sup> M. T. Ciceronis, *Academicarum Quaestionum*, op. cit., I, 2, 5.

primero a sus ya numerosos escritos y promete luego<sup>193</sup>: *et scribentur fortasse plura, si vita supetet*. Pero insiste además en la gran importancia de los temas filosóficos, que coloca muy por encima de cualesquiera otros temas: *et tamen qui diligenter haec quae de Philosophia litteris mandamus, legere assuerit, iudicabit nulla ad legendum his esse potiora. Quid est in vita tantopere quarendum, quam cum omnia in philosophia, tum id, quod his libris quaeritur, quid sit finis, quid extremum, quid ultimum, quod sint omnia bene vivendi recteque faciendi consilia referenda?*

En resumen. Aunque no podemos menos de entender que en la 'época de Lucrecio', la 'philosophia' se ha consagrado como disciplina escolar, a pesar de la polémica entre la 'filosofía' y la 'retórica', de que luego hablaremos; aun señalando la pujante floración de los estudios filosóficos en Roma en esta época, quedan manifiestas también las dos actitudes romanas ya conocidas: la 'actitud de repulsa' de la 'philosophia', actitud que provoca los ataques contra Cicerón, de los que una y otra vez ha de defenderse. La 'valoración de la philosophia', como una moral 'práctica' de cara a la vida.

Añadamos, además, que la expresión formal de la temática filosófica sigue aferrada, no de modo habitual, pero sí de forma reiterada, al tono sentencioso y gnómico, como podemos ver en los diálogos incluso de Cicerón.

## 7. TUSCULANAS

### a) *Las Tusculanas*

En *Tusculanarum Disputationum*, encontramos una explosión de fervor patriótico en una nueva justificación de su decidida entrega al estudio y elaboración de temas filosóficos en latín. Hay en el comienzo del proemio, una definición de la filosofía, interesante para captar el sentido con que Cicerón la interpreta<sup>194</sup>: *Cum omnium artium, quae ad rectam vivendi viam pertinarent, ratio ac disciplina, studio sapientiae, quae philosophia dicitur contineretur...* La filosofía

<sup>193</sup> Cicerón, *des termes*, op. cit., 1, 11.

<sup>194</sup> Cicerón, *Tusculanes*, París, 1970, Les Belles Lettres, I, 1, 1.



es, pues, *ratio et disciplina omnium artium, quae ad rectam vivendi viam pertinent*.

El análisis de la definición nos deja ver que la filosofía no es una ciencia teórica, sino una ciencia enfocada cara a la *praxis*, y además a una *praxis vital*.

El texto nos pone sobre la pista del sentir y pensar romano, sobre los problemas filosóficos. Comprobamos, una vez más, que cuanto sobre el tema venimos diciendo. Debemos anotar, en primer término, que *studio sapientiae* en que consiste la filosofía, aparece en el texto como aditamento de *contineretur*, con valor de instrumental. *Contineretur* es un derivado de *teneo*, cuyo sentido es claramente el de «abarcarse, contener»<sup>195</sup>. La filosofía es pues, de una síntesis, pero una síntesis de los elementos *ratio et disciplina*. La perifrasis representa un doble no estereotipado en que se mezclan dos ideas: la de la *paideia* a la que se alude con el término disciplina, un derivado de *disco*, cuyas dos más usuales y casi únicas acepciones son<sup>196</sup>: enseñanza, educación, disciplina (especialmente disciplina militar), y *mazema*, materia enseñada, la tarea de la enseñanza. *Ratio*<sup>197</sup>, por su parte, abstracto derivado de la forma verbal *reor*, es un término de empleo frecuente en la lengua de la retórica y de la filosofía. En esta última se emplea para traducir a *λόγος*. Sus acepciones latinas son múltiples, pero podemos considerar como básica la de «cuenta», que encontramos en la institución de *servus a rationibus*; también *materia de cuenta*, en *id est negotio*. En esta acepción suele presentarse formando doblete con *res*: además «facultad», «manera de calcular»; de aquí deriva su sentido de «juicio o razón»; y, por último, «método, doctrina», «razonamiento» (formando frecuentemente doblete con *argumentum* o con *causa*); de estas acepciones, lo lógico es pensar que Cicerón, al conjugar *ratio et disciplina*, piensa en las de «doctrina y enseñanza», así tendremos que la filosofía es para Cicerón una síntesis de doctrina y enseñanzas de aquellas artes que conforman el vivir recto. Sabemos por Probo<sup>198</sup> que *ars*, es sinónimo de *virtus*, empleados en sentido moral. Pero en su acepción fundamental, *ars* designa «una habilidad adquirida por el estudio o por la práctica»,

<sup>195</sup> A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire, op. cit.*, s. n. *teneo*.

<sup>196</sup> A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire, op. cit.*, s. n. *disco*.

<sup>197</sup> A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire, s. n. reor*.

<sup>198</sup> Ps. Probus, *GLK*, IV, 47.

un conocimiento técnico: *ars est rei cuiusque scientia usu vel traditione percepta tendens ad usum aliquem vitae neccesarium*<sup>199</sup>. De aquí surge la acepción de «talento, arte» (en sentido abstracto y concreto) opuesto a *natura*, a *ingenium*, a *episteme*. La última significación matizada de tono peyorativo, es la de «artificio», engaño. En el texto de Cicerón tanto cabe entender *ars*, en el sentido de *virtus*, como en el de *scientia*, pero yo me inclino a pensar en esta última acepción con la idea de que Cicerón nos presenta la filosofía como un *studium sapientiae*. Así tenemos ya completo el sentido que, para Cicerón, tiene la filosofía: «Es una síntesis de todas las ciencias (de la enseñanza y doctrina de todas las ciencias) que se orienta al recto camino de la vida».

Líneas más tarde encontramos la explosión de orgullo patriótico en estas palabras casi de alcance épico<sup>200</sup>: *sed meum iudicium semper fuit, omnia nostros, aut invenisse per se sapientius quam Graecos, aut accepta ab illis fecisse meliora, quae quidem digna statuissent, in quibus elaborarent*. Viene luego una serie de ejemplos y confirmaciones de sus palabras, que se refieren todas a la vida práctica, recogiendo de ella tres aspectos: «La vida familiar», «la actividad política» y «la organización militar». En estos tres aspectos Cicerón señala sin ambages la superioridad romana sobre Grecia. Sólo merece la pena señalar que Cicerón afirma la superioridad en el primer escalón de la vida doméstica con un *nos* que alude al presente y encierra también el pasado. Con respecto a la vida militar, el término empleado es *nostri* y el verbo aparece en pasado, *valuerunt*; pero al referirse a la vida política, se ven claramente asomar los resabios y resquemores ciceronianos<sup>201</sup>, *nostri maiores certe melioribus temperaverunt et institutis et legibus*; la alusión no puede ser más concreta en su inconcreción. Alude al pasado y alude el presente, pero el carácter claro y preciso del texto está aureolado con la ambigüedad de si el presente ha sabido o no, recoger y mantener con dignidad esta herencia del pasado, o, por el contrario, la política de hoy ha recaído en un algo sin sentido, que nada tiene que ver con el pasado glorioso, sino que es una traición a él. Todo esto y mucho más puede leerse en el texto de Cicerón y sin embargo, él nada dice, se limita a aludir

<sup>199</sup> Diom., *GLK*, IV, I, 421.

<sup>200</sup> Cicerón, *Tusculanes*, *op. cit.*, I, 1, 1.

<sup>201</sup> Cicerón, *Tusculanes*, *op. cit.*, I, 1, 2.

al pasado, sin añadir una sola palabra sobre el presente. Simplemente, en confirmación de sus palabras emplea el adverbio *certe*, «sin duda», con toda seguridad, que pone más en entredicho el presente. Respecto a las virtudes típicas latinas, *gravitas*, *constantia*, *magnitudo animi*, *probitas*, *fides*, Cicerón sienta la rotunda afirmación<sup>202</sup> *neque cum Graecia neque ulla cum gente sunt conferenda*. Y llegamos, por fin, al campo de la teoría, en el que Cicerón reconoce la superioridad griega, pero en el pasado<sup>203</sup>. *Doctrina Graecia nos et omni litterarum genere superabat*. Las razones para justificar esta superioridad griega son, en primer término, el retraso de la incorporación al mundo de la ciencia y del arte por parte de Roma y la gran antigüedad en el cultivo de ambas por parte de Grecia. A Homero y Hesíodo se les sitúa en un momento anterior a la fundación de Roma. Ruiloco es contemporáneo de Rómulo. Hay, más adelante, una larga consideración histórica sobre los orígenes, actividad, consideración y prestigio de los primeros poetas latinos. Viene luego tras fugaz alusión a la música, una consideración sobre la oratoria que termina con estas palabras<sup>204</sup>: *deinde ita magnos nostram ad aetatem, ut non multus aut nihil omnino Graecia cederetur*. Y llegamos definitivamente al campo de la filosofía, donde Cicerón vuelve a encontrar motivo para justificar su tarea y hacer el elogio de su propia persona, que intencionadamente ha silenciado al referirse a la oratoria. *Philosophia iacuit usque ad hanc aetatem, nec ullum habuit lumen litterarum, quae illustranda et excitanda nobis est, si occupati prefuimus aliquid civibus nostris, prossimus etiam si possimus, otiosi*<sup>205</sup>. Si comparamos este pasaje al que citábamos al principio, *aut accepta ab illis fecisse meliora*, no podrá cabernos duda de que, entre las múltiples razones que llevan a Cicerón a la Filosofía y que hemos venido señalando, no queda fuera «la emulación» con los grandes maestros griegos.

#### b) *De natura deorum*

En *De Nat. deor.*, Cicerón manifiesta que el tema de los dioses le interesa por dos razones fundamentalmente<sup>206</sup>; porque se trata de

<sup>202</sup> Cicerón, *Tusculanes*, *op. cit.*, L, 1, 2.

<sup>203</sup> Cicerón, *Tusculanes*, *op. cit.*, I, 1, 3.

<sup>204</sup> Cicerón, *Tusculanes*, *op. cit.*, I, 3, 5.

<sup>205</sup> Cicerón, *Tusculanes*, *op. cit.*, I, III, 6.

un problema todavía sin explicar, a causa de su dificultad y la oscuridad del tema, y porque el conocimiento de la divinidad es el más hermoso, y el más necesario para encauzar los abusos de la religión... Hace dos consideraciones, que son una nueva confirmación de nuestra tesis. Existe primero un estímulo de emulación en cuanto la dificultad y la oscuridad del tema han negado una clara solución a los grandes maestros. Hay también una *praxis* en el encauzamiento de lo religioso, que de este conocimiento se desprende. Y existe, por último, un interés de carácter espiritual, puramente teórico, en el conocimiento de los dioses.

Cicerón hace profesión de academicismo y justifica la postura de la academia nueva, cara al problema del conocimiento con estas palabras<sup>207</sup>: *prudenterque Academicici a rebus incertis adsensionem cohibuisse. Quid est enim temeritate turpius aut quid tam temerarium tamque indignum sapientis gravitate atque constantia quam aut falsum sentire aut quod non satis explore perceptum sit et cognitum sine ulla dubitatione deffendere*. Más adelante vuelve a insistir Cicerón, como en todos los diálogos, sobre la sorpresa que ha podido producir a sus conciudadanos su actividad filosófica; aquí, la alusión es corta, se hace en términos mucho más mesurados. Se añade, además, una justificación de la causa que ha llevado a Cicerón a abrazar las doctrinas de la Academia Nueva<sup>208</sup>: *multis etiam sensi mirabile videre eam nobis pottissimum probatam esse philosophiam, quae lucem eriperet et quasi noctem quandam rebus offunderet*.

Cicerón insiste, una vez más, en que la actividad filosófica no es para él una improvisada novedad. El estudio de la filosofía fue iniciado en su juventud, cita a sus maestros<sup>209</sup>: *et principes illi Diodotus, Philo, Antiochus. Posidonius, a quibus instituti sumus*. Insiste también en la virtualidad y eficacia de la filosofía<sup>210</sup>: *et si omnia philosophiae praecepta referuntur ad vitam arbitramur nos et publicis et privatis in rebus ea praestitisse quae ratio et doctrina praescripserit*. Es una nueva confirmación de su visión de la filosofía y de la tarea filosófica, tan reiteradamente señalada por mí a lo largo de este trabajo.

<sup>206</sup> M. Tullius Cicero, *De Natura Deorum*, Lipsae, 1908 (Bibl. Teubneriana) I, 1.

<sup>207</sup> M. Tullius Cicero, *De Natura Deorum*, op. cit., I, 1.

<sup>208</sup> M. Tullius Cicero, *De Natura Deorum*, op. cit., 1, 3.

<sup>209</sup> M. Tullius Cicero, *De Natura Deorum*, op. cit., 1, 3.

<sup>210</sup> M. Tullius Cicero, *De Natura Deorum*, op. cit., 1, 3.

Intenta luego Cicerón una justificación de por qué la tarea filosófica ha sido emprendida por él tan tarde, y aprovecha el momento para insistir como siempre en los mismos temas: el aprovechamiento del *otio*, tras su apartamiento de la política activa; la intención de ser útil a sus conciudadanos y la necesidad de emular y vencer a Grecia en un terreno aún por explotar. El triunfo parece ya conseguido a juzgar por estas palabras<sup>211</sup>: *quo in genere tantum profecisse videmur, ut a Graecis ne verborum quidem copia vinceremur*. No puede haber duda alguna de que *quo in genere* alude a la filosofía, por cuanto el párrafo sigue a este otro en que elogia su propia tarea como autor de obras de filosofía en latín<sup>212</sup>: *eoque me minus instituti me paenitet, quod facile sentio quam multorum non modo discendi sed etiam scribendi studia commoverim; complures enim Graecis institutionibus eruditi ea quae didicerant cum civibus suis communicare non poterant, quod illa quae a Graecis accepissent Latine dici posse differerent*.

Como una prueba más de la intención de orgullo patriótico que lleva Cicerón a la filosofía, me parece definitivo este texto de *De Nat. deor*<sup>213</sup>: *Primum ipsius rei publicae causa philosophiam nostris hominibus explicandam putavi, magni existimans interesse ad decus et ad laudem civitatis res tan gravis tamque praeclaras Latinis etiam litteris contineri*. Creo que el texto es una prueba definitiva de lo que puede resultar la conclusión más atrevida con respecto a la justificación de la actividad filosófica de Cicerón: su orgullo patriótico y la intención de emular y vencer a Grecia en este campo de la ciencia.

JOSÉ ANTONIO ENRÍQUEZ GONZÁLEZ

---

<sup>211</sup> M. Tullius Cicero, *De Natura Deorum*, op. cit., 1, 4.

<sup>212</sup> M. Tullius Cicero, *De Natura Deorum*, op. cit., 1, 4.

<sup>213</sup> M. Tullius Cicero, *De Natura Deorum*, op. cit., 1, 4.