

Elena Iuliana BUGHIRIC
(Universitatea din București)

Virtuțile practice ale înțeleptului la Cicero

Abstract: (The Practical Virtues of the Sage in Cicero). In his writings, Cicero delineates a portrait of the sage in two instantiations: the contemplative and the practical one. The Latin writer's eclectic philosophical spirit and his traditional moral attitude are to be found in the description of the sage-philosopher or sage-man of action.

In his treatises of moral practice, Cicero designates important historical characters for the practice, in real life, of the ideal of wisdom put forth in his theoretical studies. Hence the mentioning in his discourses of such characters as Scipio Aemilianus, Laelius, Scipio Africanus, Cato Maior, whose bottomline thinking was effectiveness of action. Starting from the concept of *humanitas*, the writer draws up the profile of the *vir bonus et sapiens*, which included any of his dialogues characters.

Through reconciling contemplation with action, Cicero correlates *sapientia* with several fundamental social and political concepts such as *lex, societas, iustitia, utilitas*. This is the perfect context for the setting up of a debate about the perfect city, the best form of governance, about the best statesman, the perfect legislation or the effective duty.

Keywords: *Sapientia*, moral practice, action, Prudentia, character

Rezumat: Cicero alcătuiește în scrierile sale un portret al înțeleptului în cele două ipostaze: contemplativ și practic. Spiritul filosofic eclectic și atitudinea morală tradițională a scriitorului latin se regăsesc în descrierea înțeleptului-filosof sau a înțeleptului-om de acțiune.

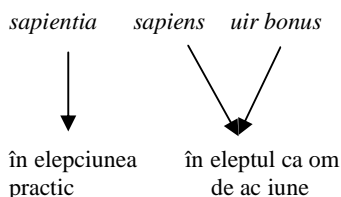
În tratatele de morală practică, Cicero desemnează importante personaje istorice care să exerseze în viaa practică idealul sapiențial propus în tratatele teoretice. De aceea, apar în discursuri Scipio Aemilianus, Laelius, Scipio Africanus, Cato Maior sau alți cunoscuți reprezentanți ai Cercului Scipionilor, a căror coordonat de gândire era eficacitatea acțiunii. Pornind de la conceptul de *humanitas*, scriitorul realizează profilul celui *vir bonus et sapiens*, în care se pot regăsi oricare dintre personajele dialogurilor sale.

Punând în acord contemplația și acțiunea, Cicero corelează cu *sapientia* câteva concepte sociale și politice fundamentale: *lex, societas, iustitia, utilitas*. În acest context este potrivit să dezbătuim despre cetatea ideală, despre cea mai bună formă de guvernământ, despre cel mai bun conducător, despre legislația perfectă ori despre îndatorirea eficientă.

Cuvinte-cheie: *sapientia, prudentia*, morală practică, acțiune, personaj

1. Alegerea și prezentarea personajelor

1.1. Prin definirea unui domeniu, *sapientia*, și a unei persoane care să-l descrie (i.e. referent), *sapiens*, Cicero îi propune nu doar să exerseze preocuparea sa pentru filosofie, ci și să aprofundeze sensul specific al înțelepciunii romane. În acest context, decodificarea imaginii înțeleptului contemplativ o face *uir bonus*, înțeleptul ca om de acțiune, însumând toate virtuțile tradiționale romane.



ici acesta este un ideal în sine, dar unul conform „filosofiei umanismului” (Nicolet, Michel 1961, 82) a a cum o reformulează Cicero. *Humanitas*, ideea de a aparține speiei umane, care conciliază i , constituie o filiație asemănătoare celei pe care o au membrii aceleiași *gens* ori ai aceleiași cetăți¹ și poate fi regăsită la diferitele niveluri ale expunerii filosofice morale. În corelație cu acest tip de *humanitas* alcătuiește Cicero profilul lui *uir bonus et sapiens*, identificabil cu fiecare dintre personajele alese a fi interlocutori în dialogurile sale:

Ut enim leges omnium salutem singulorum salutem anteponunt, sic uir bonus et sapiens et legibus parens et civilis officii non ignarus utilitati omnium plus quam unius alicuius aut suae consulit. (Fin., 3, 19, 64)

„Căci după cum legile pun mai presus de binele fiecăruia în parte binele tuturor, tot așa și bărbatul iscusit și în elept, ca unul care se supune legilor și nu își nesocotește îndatorirea de cetățean, se îngrijește de folosul tuturor mai mult decât de cel al unuia anume sau de al său.”

Excelența funcției morale este realizabilă pentru cel în elept în momentul îndeplinirii îndatoririi civice, un tip de *officium perfectum*, care are ca scop eficacitatea și cultivarea conștiinței de apartenență la grup, în lătarul, în spațiul roman, la rang de „religie”.

Propunerea unui asemenea ideal moral face ca alegerea unor personaje care să dezvolte liniile acestui model, mai cu seamă în dezbateri teoretice care au consemnat predecesorii ilustri în literatura filosofică greacă, să nu fie tocmai facilă. Totuși, au fost alese două criterii determinante: unul evidențiază punctul de vedere ciceronian, respectiv desemnarea unor personaje care să întruchipeze idealul sapiențial pe care îl construiește în tratatele teoretice; celălalt valorifică percepția majorității, întrucât era cunoscut prestigiul acelora în istoria Romei. Primul element înseamnă impunerea concepției filosofice proprii; cel de-al doilea urmărește accesibilitatea dialogurilor ciceroniene și atingerea unui scop didactic. Iar aceasta nu trebuie interpretată ca o formă de vanitate, cât mai degrabă ca o conștientizare a misiunii sale scriitoricești.

Totodată, prezentarea unor idei filosofice, generate de o veritabilă *cultura animi* (*Tusc.*, 2,5, 13), impunea alegerea unei elite spirituale, cu atât mai mult cu cât, cunoscând preceptele elenistice, filosofia nu însemna doar un tip determinant de formă intelectuală, ci și adoptarea unui mod de viață, exigent din punct de vedere moral, care să ajungă „să înformeze omul în întregime” (Marrou 1997, 323). Iar, întrucât scrierile ciceroniene de morală se convertesc într-o *exhortatio ad philosophiam*, autorul recurge la forma dialogată², construită în parte de fiecare personaj-interlocutor.

1.2. Cine sunt „interpreții” rolului de în elept? În primul rând oameni importanți din viața social-politică și culturală a epocii Scipionilor. Nu întâmplător, *De re publica* îi reunește pe Scipio Aemilianus, Laelius, Philus, Manilius, Rutilius, Tubero, Fannius și Scaeuola, *De amicitia* are ca prim titlu *Laelius*, iar *De senectute* pe cel de *Cato Maior*. Cicero însuși este moțenitor direct al acestora, fiindu-le un permanent interlocutor fictiv într-o structură stilistică în măsura să îi permit realizarea intenției comunicării. Fără să fie bătut de anacronism, arpinatul aduce sub ochii cititorilor aceste personaje care și-au păstrat prestigiul în timp. Consacrându-i istoria, ei devin, într-un fel, garanți morali incontestabili ai

¹ Ceea ce creează o datorie de solidaritate, amicitie sau respect (Grimal 1973, 89).

² Fac excepție ultimele două scrieri, din 44, *De fato* și *De officiis*, care sunt tratate filosofice propriu-zise, formă literară mai puțin întâlnită în epoca clasică (Martin, Gaillard 1981, 185).

expunerilor filosofice. Oferind prin modul lor de viață un model de acțiune, este firesc să fie preocupată de principiile filosofiei morale și politice.

Totodată, nu trebuie uitat faptul că meritul acestor oameni a fost și acela de a facilita printr-o trundere la Roma a filosofilor greci, integrându-i în conștiința romană. Ori, plasându-i dezbaterile filosofice într-un trecut al „revoluției spirituale” (Grimal 1975, 255) și, îndeosebi, atribuindu-le unor mari nume din istoria Romei, Cicero reușește să facă mai accesibile publicului niște discuții care pot reuși să fie doar ale teoreticienilor greci sau ale „învingătorilor”. Altfel spus, prin aceste artificii literare, se ajunge ca „filosofia grecilor în interpretare romană să treacă din condiție de fapt de cultură în aceea de structură mentală” (Vișeșcu 1991, 11). În acest cadru are un plus de justificare evidențierea unor valori esențiale pentru mentalitatea romană, precum *virtus*, *honestum* sau *sapientia*.

Scipio Aemilianus, un personaj emblematic pentru dialogurile de morală practică³, fiul eroului providențial pentru istoria romană, Scipio Africanus, alături de cei reuniți în Cercul său, îi consacra *otium*-ul fundamentării spiritualității romane, pornind de la exercițiul filosofic⁴:

Ac tamen si qui sunt qui philosophorum auctoritate moueantur, dent operam parumper atque audiant eos quorum summa est auctoritas apud doctissimos homines et gloria; quos ego existimo, etiamsi qui ipsi rem publicam non gesserint, tamen quoniam de re publica multa quaesierint et scripserint, functos esse aliquo rei publicae munere. (Rep., 1, 7, 12)

„În totuși, dacă există cumva vreunii care sunt impresionați de prestigiul filosofilor, să se străduiască o vreme și să îi asculte pe aceia care au prestigiu și faimă în fața celor mai învingători oameni; eu unul socotesc că aceia, deși nu s-au ocupat de treburile statului, totuși și-au îndeplinit oarecum îndatorirea față de acesta, întrucât au cercetat și au scris multe despre stat.”

Acesta este principiul care îi călăuzește, în egală măsură, pe cei din Cercul Scipionilor și pe Cicero: acțiunea pornind de la cunoștințele teoretice ale învingătorilor.

P. Grimal (1975, 255) avea să constate că „una dintre problemele filosofiei romane a fost întotdeauna concilierea cunoașterii abstracte și a acțiunii”⁵, pe care, înșelător, morală tradițională romană le pune în acord (*Orat.*, 3, 57). Alcătuind (indirect, prin calitatea sa de interlocutor) un profil intelectual al lui Scipio, Cicero configurează, în fapt, un portret imaginar care apare la confluența lui *usus*, cu *mos maiorum* și *doctrina* (*Rep.*, 1, 22, 36). Forma culturală a Scipionilor presupunea studiul filosofiei aristotelice, care le-a facilitat instituirea unei metode de reflecție „pragmatică” (bazată pe analiza virtuților sociale, atât de potrivită pentru a explica spiritul vremii). Concentrându-și dialogul în jurul lui Scipio și al tovarșilor săi, Cicero face o alegere deliberată, fiindcă prin intermediul lor s-a cristalizat reflecția politică națională (Grimal 1975, 259), preconizată de Polybius.

În Cercul Scipionilor se dezbate raportul dintre *otium* și *negotium* și posibilitatea de a sistematiza acțiunea politică. Philus, considerat unul dintre spiritele speculative ale Cercului, aplică realității republicane romane o dilemă sceptică (André 1966, 159) opunând *iustitia* și *sapientia* (*Rep.*, 3, 15, 24), două concepte complementare altfel.

³ Apare atât în *De re publica*, primul dintre tratatele filosofice, dar și mai târziu în *Laelius* și *Cato Maior*.

⁴ Acest tip de *otium* conduce la echilibrul social (André 1966, 310-315)

⁵ Afirmarea este valabilă și pentru spațiul filosofiei grecești de până la Aristotel, unde una dintre aporiile cele mai frecvente ale problemei morale era cea a uniunii dintre

Sapientia iubet augere opes, amplificare diuitias... imperare quam pluribus, frui uoluptatibus, pollere, regnare, dominari; iustitia autem praecipit parcere omnibus...suum cuique reddere, sacra, publica, aliena non tangere.

„Înțelepciunea cheamă către sporirea influenței, mărirea averilor...c tre a st pâni asupra cât mai multora, a se bucura de pl ceri, a avea cât mai mult putere, a conduce, a supune; îns dreptatea arat drumul spre grija față de toți... spre a da fiec ruia ce e al s u, spre a p stra neatînse lucrurile sfinte, cele publice i pe cele ale str inilor”.

Printr-un astfel de sofism, Philus respinge teza (avându-i adept i pe Laelius i Scipio (*Rep.*, 3, 35, 47), de fapt pe Cicero însu i), potrivit c reia *iustitia* este fundamentul statului. Interesant este c *sapientia* nu atest aici sensul unei tiin e politice, cum apare adeseori în *Republica*, ci presupune o abilitate viclean , care trimite chiar la ideea unui amoralism politic⁶. În ce prive te opozi ia dintre *sapientia* i *iustitia*, Cicero nu stabilise înc (la momentul acestui tratat), în mod ireversibil, coordonatele celor dou no iuni, din perspectiv stoic , dar în acest context este adeptul lui Laelius i Scipio (prin urmare, nu admite o astfel de opozi ie).

Un alt element important pentru Cercul Scipionilor este c , sub influen a direct a lui Panaetius, care le ofer cadrul teoretic necesar, „se consacr victoria eroului asupra în eleptului, a unei *uirtus* roman asupra la greac , a geniului concret al poporului asupra abstrac iei filosofice” (Valente 1956, 159)⁷, respectiv întâietatea vie ii active față de cea contemplativ . Atât Scipio, Laelius, Tubero cât i Philus se raporteaz la esen a calit ii morale, *uirtus*. M. Pohlenz (1934) citeaz un imn închinat acestei uirtu i de c tre Lucilius, unul dintre poe ii apropia i Scipionilor: *uirtus* nu semnific un entuziasm ira ional, ci se confund cu o apreciere just a realit ii i a îndatoririlor, fiind în terminologia stoic un atribut al lui *ò ò* . În *De officiis* (1, 43, 153), definind *sapientia* drept *princeps omnium uirtutum*, Cicero justific perspectivele mai largi pe care cunoa terea le deschide ac iunii, urmând înv tura lui Panaetius. Cercetând lucrurile sub aceste premise, Pohlenz demonstreaz c în concep ia stoicismului mediu apar unite exigen ele cunoa terii i ale ac iunii⁸.

De aici pornesc delimit rile dintre aspectul contemplativ i cel practic al în elepciunii, pe care le impune Cercul Scipionilor prin Panaetius. Scipio era con tient în egal m sur de semnifica ia reflec iei, dar i de cea a în elepciunii practice⁹. Laelius atribuie aceea i virtute (*amicitia*) i celor preocupa i de practica social , dar i filosofilor:

...et ii, qui ad rem publicam se contulerunt, et ii, qui rerum cognitione doctrinaque delectantur. (Lael., 23)

„... i cei care s-au dedat treburilor publice, i cei care sunt atra i de cunoa terea lucrurilor i de înv tur”.

Reconcilierea dintre gândire i ac iune o aduce un alt concept, *societas* (sau *communitas*), care stabile te o anumit ierarhie a îndatoririlor:

⁶ În urma unei atente analize semantice se poate observa c tr s tura contextual / percepție defavorabilă/, care stabilește opoziția dintre cei doi termeni, este aferent lexeului *sapientia* exclusiv în acest context.

⁷ Exprimarea autorului este u or exaltat în dorin a de a eviden ia existen a unei concep ii filosofice romane, dar merit re inut , acesta fiind motivul pentru care am citat-o.

⁸ Dup cum semnific i formula lui Posidonius (*Fragmenta* 428, 10): *ò ñ ð ñ ò ó á i i ò ñ á ò* . („A tr i contemplând adev rul tuturor lucrurilor i ordinea i dispunerea acestora, dup putin .”).

⁹ Cf. *Rep.*, 1, 29, 45: *Quos cum cognosse sapientis est, tum uero prospicere inpendentis, in gubernanda re publica moderantem cursum atque in sua potestate retinentem, magni cuiusdam ciuis et diuini paene est uiri.*

Etenim cognitio contemplatioque naturae manca quodam modo atque inchoata sit, si nulla actio consequatur. Ea autem actio in hominum commodis tuendis maxime cernitur; pertinet igitur ad societatem generis humani; ergo haec cognitioni anteponenda est. (Off., 1, 43, 153)

„De fapt, cunoașterea și contemplarea naturii este într-un fel tîrbit și incomplet dacă nu este urmată de acțiune. Acest acțiune se observă cel mai bine la oamenii care îi manifestă interesele; prin urmare, înne de instinctul social al neamului omenesc; de aceea trebuie pusă mai presus de cunoaștere”.

Eficacitatea acțiunii era o coordonată de gândire pentru membrii Cercului. De aceea, Scipio exaltă *prudentia civilis* (*Rep.* 2, 25, 45), capacitatea de a conduce printr-o previziune în eleapă, o trăsătură determinantă a spiritului roman, și chiar speculativul Philus admite rolul abilității politice. În tratatele de morală practică, *sapientia* devine o noțiune politică sau implică o cultură politică, legată de sfera acțiunii (*Rep.*, 3, 35, 47: *sapientia est quae gubernet rem publicam*). O dovadă este faptul că Laelius îi datorează, în parte, supranumele de Sapiens acestei virtuți capitale¹⁰; îl dobândește ca pe o recompensă pentru activitatea sa politică în eleapă (*Lael.*, 65: *est enim boni viri, quem eundem sapientem*). Acest *cognomen* valorifică latura practică a înțelepciunii în complexitatea ei, evidențiază prestigiul pe care îl avea, în spațiul roman republican, politica alături de gândirea abstractă¹¹. Astfel se ajunge ca două noțiuni, *sapientia* și *prudentia*, diferite în plan filosofic, potrivit vechiului stoicism¹², să se identifice la nivelul scopurilor sociale (André 1966, 176). Un exemplu în acest sens este Laelius, care ilustrează prin calitatea numitului *sapientia* modalitatea de a aplica inteligența și cultura în analiza situației sociale, excelând în cultivarea unei virtuți, în egal măsură spirituală și socială, respectiv *amicitia*. Neimplicarea în viața politică, impusă de diferite condiții filosofice ca o condiție a unui mod de viață conform cu înțelepciunea, constituie în lumea romană o carență pentru cel care vrea să fie recunoscut ca *sapiens*.

Nevoia de a recurge la *exempla* îl determină pe Cicero să aducă în prim plan un alt apărător al faimoasei *virtus Romana*, un contemporan al epocii Scipionilor, și anume Cato Maior. Cicero îi recunoaște distincția, cu precizie la nivelul a două trăsături: *grauitas*, impusă de conștiința lui *mos maiorum*, și *prudentia*, calități pe care le cultivă și la vârsta senectutii cu aceeași vigoare (*Lael.*, 6: *Cato, quia multarum rerum usum habebat; multa eius et in senatu et in foro uel prouisa prudenter uel acta constanter uel responsa acute ferebantur; propterea quasi cognomen iam habebat in senectute sapientis*). Cato este modelul paradigmatic al lui *uir bonus*, al înșurării virtuților specifice civismului tradițional roman¹³. Totodată, perioada în care se remarcă severul Cato este una de vârf pentru Republică, de cultivare a tuturor valorilor pe care le implică *libertas*, o vreme ideală sau cel puțin idealizată a Romei, cu atât mai mult cu cât și se contrapune neliniștilei prezentului (ale secolului I a. Chr.). Acesta este motivul și prilejul pentru Cicero de a-i crea un cadru aproape imaginar, cu o Romă care, în egal măsură, triumfă prin victoriile sale și este atrasă

¹⁰ În *De re publica* Laelius este un apărător al vieții active, în controversă cu Tubero și Philus, adepți ai vieții contemplative (Boyancé 1967, 16). Dar în *Laelius*, același *cognomen*, Sapiens, cu referință la același personaj, are semnificația grecescului *σοφία*, din limbajul filosofic: *Te autem alio quodam modo non solum natura et moribus, verum etiam studio et doctrina esse sapientem, nec sicut uulgus sed ut eruditi solent appellare sapientem. (Lael., 7)*

¹¹ *Lael.*, 6: *...scimus L. Atilium apud patres nostros appellatum esse sapientem...Atilius, quia prudens esse in iure civili putabatur.*

¹² *Off.*, 2, 2, 5: *Sapientia autem est, ut a ueteribus philosophis definitum est, rerum diuinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continetur, scientia.*

¹³ Spre deosebire de Laelius, pentru Cato, supranumele Sapiens are în *De re publica* aceeași specificitate semantică pe care o regăsim și în tratatul ulterior, *De amicitia*.

de domeniul filosofiei și al artelor. Seneca va recurge la același artificiu ca și Cicero, alegându-și ca personaj al unuia dintre tratatele sale despre înțelept, *De constantia sapientis*, pe un urmaș demn al lui Cato Maior.

Nici personajele celorlalte dialoguri nu sunt alese la întâmplare. În *De legibus*, Cicero îi are ca interlocutori pe fratele său Quintus și pe unul dintre cei mai apropiați și constanți prieteni ai săi, Atticus, cunoscut datorită opusului său pentru viața contemplativă. La acest tip de *otium* îl îndeamnă și pe Cicero:

...sic tu a contentionibus, quibus summis uti solebas, quotidie relaxes aliquid, ut iam oratio tua non multum a philosophorum lenitate absit. (Leg., 1, 4, 11)

„... astfel și tu, zi de zi, să te refaci întrucâtva după înfruntările, pe care le ai cu prisosință, pentru că discursul tău nu se deosebească cu mult de blândețea vorbelor filosofilor”.

Atticus apare ca un model de înțelepciune tocmai datorită discuției ei prin care a reușit să stabilească un echilibru între spiritul speculativ și acțiunea, într-o epocă atât de tulburată și în iminentă transformare. Prin modul său de viață este mai aproape de înțeleptul grec decât de cel roman. În ce privește activitatea în cetate este consecvent propriei opțiuni politice (spre deosebire de tendințele contradictorii ale caracterului ciceronian)¹⁴.

1.3. În tratatele teoretice, în care *sapientia* apare în registrul cel mai înalt, este firesc ca personajele dialogului să fie cunoscuți oameni de cultură, adepți ai diferitelor curente filosofice. Ca urmare, în *De finibus* apar epicureul L. Manlius Torquatus, stoicul M. Cato, academicul M. Pupius Piso, iar în *De natura deorum*, conversația se desfășoară între academicul C. Aurelius Cotta, epicureul C. Velleius și stoicul Q. Lucilius Balbus. Acest artificiu literar își dezvoltă metoda: bazându-se pe o investigație ce constă în *disputatio in utraque parte*, Cicero ajunge la scheme care în dearta demonstrației și a argumentării.

Apelând la personaje emblematice, fie din epoca Scipionilor, fie din vremea sa, Cicero alege un tip de narativ mixt, în care apare ori ca narator-interlocutor, ori în spatele personajelor care se exprimă direct în dialog. Iar acest formă literară dialogată are și un iz al tensiunii dramatice, întrucât uneori autorul dispare în umbra personajelor sale, lăsându-l pe cititor să intuiească poziția acestuia. În ce privește structura acestor *dialogi*, se disting trei tipuri: cel platonician, cel stoic și cel ciceronian (Cizek 1994, 201). Problematicele înțelepciunii și ale înțeleptului sunt dezbătute sub toate aceste forme.

2. Sapiens și sapientia între teoria și practica politică

2.1. Stabilind drept criteriu pe cel al cronologiei literare, se pare că Cicero a început prin a exploata valențele unui tip de *sapientia* practică, identică cu *prudentia*, și nu pe cele ale înțelepciunii contemplative. Însă, parcurgând cu atenție *De re publica* sau *De legibus*, este evident că acestea presupun un cadru filosofic general, fașă de care temele îndelung discutate în tratatele menționate nu sunt decât o aplicație. Pornind de la o anumită concepție asupra lumii, Cicero află o modalitate de a „personaliza” filosofia, de a expune în spațiul roman o paradigmă a universalei *sapientia*.

Expunerea conceptelor sociale sau politice constituie un prilej de a da viață contemplativei și justificării morale, și tocmai de aceea pornește de la idealul de înțelepciune, în acordul stabilit (din plan ontologic) cu *deus* și *natura* (*Fin.*, 3, 7, 23: *omnia officia a*

¹⁴ Așa cum se evidențiază aceste lucruri din literatura epistolară.

principiis naturae proficiscantur, ab iisdem necesse est proficisci ipsam sapientiam). Iar *perfecta sapientia* se descoperă universului uman prin *ratio* (*Tusc.*, 2, 22, 51). Prin urmare, este firesc să se dezbate problema cetății ideale ori a celei mai bune forme de guvernământ ori a celui mai bun conducător, întrucât întreaga istorie a lumii, se încheie cu cea a Romei, se supune unui plan rațional. Iar acest plan devine lege, ca o expresie a utilității comune în ce privește disponerea societății (Nicolet; Michel 1961, 50) impusă de acea *recta ratio*, care este împărtășită doar în eleptului. În spiritul exigențelor reflecției teoretice, Cicero transpune această sinteză a conceptelor fundamentale:

Igitur doctissimis uiris proficisci placuit a lege... ut idem definiunt, lex est ratio summa insita in natura, quae iubet ea quae faciendae sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio, cum est in hominis mente confirmata et confecta, lex est. (*Leg.*, 1, 6, 19)

„Aadar, oamenii cei mai învâtați au considerat că trebuie să se înceapă cu legea... după cum tot ei o definesc, legea este rațiunea supremă sită în natură; ea poruncește cele ce trebuie făcute și le împiedică pe cele contrare. Aceiași rațiune, odată ce a fost împărtășită statornic în mintea omului, devine lege.”

Legea este cea care apropie cel mai mult cetatea divină de cea terestră, prin impunerea unei ordini a lumii și prin constrângerea exercitată asupra omului în a practica binele (Boyancé 1967, 14-15). Potrivit succesiunii logice din structura argumentativă a dialogurilor ciceroniene, *lex* nu poate fi întâlnită în forma desvârșită decât în spiritul divin și în cel al în eleptului contemplativ, acestea două fiind co-raționale:

Ergo ut illa diuina mens summa lex est, idem, cum in homine est ratio, lex est: ea vero est perfecta in mente sapientis. (*Leg.*, 2, 5, 11)

„Aadar, după cum spiritul divin constituie legea supremă, tot astfel, de vreme ce în spiritul omului există rațiunea, există și lege; iar aceasta este desvârșită în mintea în eleptului.”

Fiind înzestrat cu rațiunea, omul își dezvoltă instinctul social, *societas/communitas*, care instituie reconcilierea dintre virtuțile teoretice și cele practice ale în elepciunii. Împotriva filosofilor care pretind că doar slăbiciunea firii omenești explică gruparea într-o comunitate și că doar forța meninătoare astfel de asocieri născute din necesitate, Cicero aduce o concepție nuanțată, unde utilitatea se contopește cu dreptatea. După cum prosperitatea cetăților se datorează cunoașterii legilor naturii, în același spirit trebuie în eles raportul dintre *ratio* și *iustitia* (*Off.*, 1, 7, 20-24), a cărui ignorare l-a condus pe Philus la o eroare de judecată (*Rep.*, 3, 15, 24). Scipio (prin intermediul căruia se exprimă de fapt Cicero) consideră, în mod firesc, că acest raport stă la temelie teoriei statului:... *coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus* (*Rep.*, 1, 39).

2.2. Teoria utilității sociale a statului, care presupune implicarea și interrelacionarea virtuților colective (printre care se află și *sapientia*, când are coordonate politice), este fundamentală în a explica triumful Romei (*Rep.*, 3, 4, 7). Plecând de la această idee, Polybius (*Hist.*, 6, 47, 1) subliniază convergența a două elemente esențiale în reușita „aventurii” romane: o lege a istoriei, *μῆτις*, și excelența instituțiilor, *εὐνομία*. Aceste noțiuni sunt valorificate de Cicero la nivelul descrierii unei *sapientia regalis* (*Rep.*, 2, 12, 24) sau *sapientia maiorum* (*Rep.*, 2, 16, 30), în funcție de care Roma se identifică cu cetățile ideale. În acest context, *sapiens* este cel care trebuie să se ocupe de *res ciuiles*:

Tamen arbitrarer hanc rerum ciuiliu minime neglegendam scientiam sapienti, propterea quod omnia essent ei praeparanda, quibus nesciret an aliquando uti necesse est. (*Rep.*, 1, 6, 11)

„Totu i a ine seama de faptul c în eleptul nu trebuie s nesocoteasc nicidecum acest cunoa tere a treburilor cet ii, întrucât el ar trebui s aib preg tite toate lucrurile de care, cine tie, urmeaz s se foloseasc vreodat .”

Dac Platon a alc tuit un sistem politic coerent i logic, care suscita mintea în eleptului (sau mai precis a filosofului) în a stabili principiile care-l fac s func ioneze, Cicero, în schimb, invoc în eleptul doar pentru a-l c l uzi în desemnarea celei mai bune forme de guvern mânt, una moderat i mixt , adic un fel de *interregnum* (*Rep.*, 1, 29, 45). Acest sistem care îmbin forma regalit ii, a aristocra iei i a democra iei nu este unul imaginar, precum republica platonician , ci se confund cu guvern mântul Romei. Scriitorul roman nu face decât „o demonstra ie *a posteriori* a voca iei providen iale care a f cut din Roma un imperiu”, în timp ce Platon „a fondat *a priori* condi iile ideale ale cet ii perfecte” (Grimal 1975, 260). De i Th. Mommsen (1988, 340) este destul de circumspect în privin a gradului de adev r istoric al reflec iei ciceroniene asupra statului, întrucât e posibil ca romanul s exalte uneori gloria republicii sale (a a cum îl predispu pe de o parte forma literar i libertatea fic ional , pe de alt parte realitatea social-politic a vremii sale), totu i se poate observa c propune spre analiz o constitu ie roman real , bine structurat (cel pu în în perioada în care acesta a fost respectat).

Având în vedere c la baza formei ideale de guvern mânt st *sapientia*, este firesc ca cel care întrune te tr s turile unui conduc tor des vâr it s fie descris ca *sapiens*, dup cum fusese i întemeietorul Romei (*Rep.*, 2, 6, 11):

Sic huic (tyranno) oppositus alter, bonus et sapiens et peritus utilitatis et dignitatis ciuilis, quasi tutor et procurator rei publicae; sic enim appellatur quicumque erit rector et gubernator ciuitatis. (*Rep.*, 2, 29, 51)

„Astfel, acestuia i se opune cel lalt, iscusit i în elept i priceput în ce prive te folosul i prestigiul adus cet ii, ca un ap r tor i bun administrator al statului; c ci a a este numit oricine va fi conduc tor i cărmaci al cet ii.”

Reunind concep iile stoice i peripateticiene referitoare la instinctul social, în eleptul ciceronian le afl o finalitate: *utilitas*, un argument practic al stoicului $\delta \tilde{\varphi}$ (un echivalent al cunoscutei formule aristotelice $\delta \tilde{\varphi}$), dar, totodat i unul teoretic împotriva epicureilor sau a cinicilor care propov duiau doar c utarea individual a în elepciunii. Virtu ile active i cele teoretice ale unicei *sapientia* (ca un concept filosofic) sunt conjugate în persoana conduc torului ideal. Voca ia gândirii politice este, prin excelen eficacitatea; „adev rata cultur este cea a cet eanului: ea îl preg te te s - i îndeplineasc îndatoririle publice” (Michel 1960, 5), cea care nu exclude func ia speculativ a în elepciunii, ci o revalorific în acest context:

...fuisse sapientiam, tamen hoc in ratione utriusque generis interfuit quod illi uerbis et artibus aluerunt naturae principia, hi autem institutis et legibus. (*Rep.*, 3, 4, 7)

„...totu i în ce prive te metoda fiec ruia a existat diferen a c aceia au dat teme i ordinii universale a naturii prin cuvinte i me te uguri, iar ace tia prin rânduieli i legi publice.”

Filosoful și omul politic (cu sensul de aparținător al unei) sunt reuniți sub semnul aceleia i în elepciunii, *sapientia*. Cicero chiar induce o orientare a conceptului, adaptând idealul moral, pe care îl propune imaginarul în elept stoic din tratatele teoretice, realit ii romane, prin integrarea acestuia în paradigma lui *uir bonus*.

3. Concluzii

Fie c este un personaj mitologic, fie unul dintre cei apte în elepi (Thales, Solon sau Bias), fie „p rintele filosofiei”, Socrates, sau unul dintre cei mai cunoscu i filosofi greci (Aristoteles, Platon, Pythagora), fie unul dintre cet enii de frunte ai Republicii (Cato, Laelius, C. Fabricius, M. Curius, Tib. Coruncanius, L. Atulius), poate fi în egal m sur numit *sapiens*, întruchipând figura în eleptului contemplativ sau a înțeleptului om de ac iune. Uneori, Cicero g se te potrivit s foloseasc superlativul *sapientissimus* (de pild , atunci când îl invoc pe Platon) pentru a marca importan a subiectului tratat sau, cu efect stilistic, pentru a realiza liniile de excelen ale unui portret. În oricare dintre situa ii *sapiens* este un atribut emblematic.

Conștiința de *ciuis Romanus* îl determin pe Cicero s alc tuiasc un portret al înțeleptului om de ac iune cu evidente trăsături specifice idealului civic roman.

Bibliografie

Tratate, studii, articole

- André, Jean-Marie. 1966. *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, Thèse. Paris: Université de Paris.
- Boyancé, Pierre. 1967. «Cicéron et la vie contemplative», în *Latomus*, 26, 1, p. 3-26.
- Cizek, Eugen. 1994. *Istoria literaturii latine*, vol. I. Bucure ti: Societatea „Adev rul”.
- Davies, J. C.. 1971. ”The Originality of Cicero’s Philosophical Works”, în *Latomus*, 30, 1, p. 105-119.
- Dupont, Florence. 1982. «Cicéron, sophiste romain », în *Langages*, 65, p. 23-46.
- Fantham, Elaine. 1996. *Roman Literary Culture from Cicero to Apuleius*. Baltimore and London: John Hopkins University Press.
- Garbarino, Giovanna. 1965-1966. ”Evoluzione semantica dei termini *sapiens* e *sapientia* nei secoli III e II a. C., în *Atti della Accademia delle Scienze Morale, Storiche e Filologiche*, Torino, 100, p. 253-284.
- Goldschmidt, Victor. 1953. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: J. Vrin.
- Grilli, Alberto. 1986. ”Il concetto di filosofia in Cicerone”, în *Latomus*, 45, 4, p. 855-860.
- Grimal, Pierre. 1973. *Civilizația romană*. Traducere i note de Eugen Cizek. Bucure ti: Editura Minerva.
- Grimal, Pierre. 1975. *Les Siècle de Scipions. Rome et l'hellénisme au temps des guerres puniques*. Paris: Aubier.
- Grimal, Pierre. 1986. *Cicéron*. Paris: Fayard.
- Guthrie, W. K. C.. 1975. *A History of Greek Philosophy*, vol. IV. Chambridge: University Press.
- Hadot, Pierre. 1997. *Ce este filosofia antic ?*. Traducere de George Bondor și Claudiu Tipuriță. Prefață de Cristian Bădiliță. Iași: Polirom.
- Hariman, Robert. 2003. *Prudence: Classical Virtue, Postmodern Practice*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Hellegouarc'h, J. 1963. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*. Paris: Les Belles Lettres.
- Klima, Ursula. 1971. *Untersuchungen zu dem Begriff sapientia*. Bonn: Rudolf Habelt.
- Lepore, Ettore. 1954. *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*. Napoli: Istituto italiano per gli studi storici.
- Luck, Georg. 2000. *Ancient Pathways and Hidden Pursuits: Religion, Morals and Magic in the Ancient World*. Michigan: University of Michigan Press.

- Marrou, Henri-Irénée. 1997. *Istoria educației în antichitate*. Traducere și cuvânt înainte de Stella Petecel. București: Editura Meridiane.
- Martin, René, Gaillard, Jacques. 1981. *Les genres littéraires à Rome*. Paris: Scodel.
- Michel, Alain. 1960. *Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'œuvre de Cicéron. Recherches sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Michel, Alain. 1977. *L'humanisme cicéronien et la fin de la République* în Guy Serbat (coord.), *Rome et nous: initiation à la littérature et à la civilisation latines*. Paris: A & J Picard, p. 89-104.
- Michel, Alain. 2001. *Cicéron, philosophe romain* în Clara Auvray Assayas, Daniel Delattre (coord.), *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie. Études de littérature ancienne*. Paris: Éditions Rue d'Ulm, p. 51-60.
- Mommsen, Theodor. 1988. *Istoria romană*, vol III. Traducere de Joachim Nicolaus. Cuvânt înainte de acad. Emil Condurachi. București: Editura Enciclopedică.
- Nicolet, Claude, Michel, Alain. 1961. *Cicéron*. Paris: Le Seuil.
- Ruch, Michel. 1958. *Le prooemium philosophique chez Cicéron. Essai sur la genèse et l'art du dialogue*. Paris: Les Belles Lettres.
- Sansen, Raymond. 1975. *Doctrine de l'amitié chez Cicéron. Exposé. Source. Critique. Influence*. Lille: Presses Universitaires de Lille.
- Valente, Milton. 1957. *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Vișnăuțu, Gheorghe. 1991. *Filosofia în Roma antică*. București: Editura Albatros.
- Wheeler, Everett L. 1988. *Stratagem and the Vocabulary of Military Trickery*. Leiden: E. J. Brill.
- Wheeler, Everett L. 1988. "Sapiens and Stratagems: the Neglected Meaning of a Cognomen", în *Historia*, 37, 2, p. 166-195.
- Wiśniewski, Bohdan. 1983. « Devoir et plaisir chez Cicéron », în *Latomus*, 42, 3, p. 597-600.

Ediții de texte

- Von Arnim, Hans F. A.. 1903-1924. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Lipsiae: Teubner.
- Mueller, C. F. W.. 1878-1905. *M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia*. Lipsiae: Teubner.