

# Bohdan Wiśniewski

---

## La concezione della virtù in Cicerone

---

Collectanea Philologica 4, 139-148

---

2002

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Bohdan WIŚNIEWSKI*  
(Łódź, Polonia)

## LA CONCEZIONE DELLA VIRTÙ IN CICERONE

Lo scopo della mia conferenza è dimostrare che Cicerone distingue due specie della virtù:

1. L'una che origina dalla conoscenza della natura universale.
2. L'altra che ha inizio dalla conoscenza della virtù umana.

Per quanto riguarda la prima concezione della virtù essa è d'origine stoica e quanto ai tempi più remoti deriva dall'idealismo platonico; la fonte della seconda concezione bisogna cercare nella filosofia dei Sofisti: Protagora, Gorgia e Prodico. Secondo Cicerone la conoscenza della natura dà ad ogni essere umano la possibilità di distinguere che cosa deve cercare nella cosa che noi indaghiamo:

si, ut initio dixi, simul atque ortus esset, se quisque cognosceret iudicareque posset quae vis et totius esset naturae et partium singularum, continuo videret quid esset hoc, quod quaerimus, omnium rerum, quas expetimus, summum et ultimum nec ulla in re peccare posset.  
(Cic., *De finibus* V, 41)

Questo testo mi sembra poco chiaro rispetto al significato della natura e soprattutto a causa della parola „totius” che potrebbe avere il significato della natura universale. Se noi confronteremo questo testo con un altro della opera *De finibus*, saremo autorizzati di concludere che *summum et ultimum* delle nostre aspirazioni è vivere conforme alla natura umana:

ex quo intellegi debet homini id esse in bonis ultimum, secundum naturam vivere, quod ita interpretemur: vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente.  
(Cic., *De finibus* V, 26)

Allora possiamo desumere da quello che abbiamo citato che noi dovremmo vivere secondo il criterio dei bisogni e delle esigenze della nostra natura:

suam denique cuique naturam esse ad vivendum ducem.

(Cic., *De finibus* V, 26)

Analoga a questa interpretazione di una vita conforme alla natura umana è un'altra tesi che consiste nel saper vivere conforme non alla natura umana, ma alla natura universale.

Est enim natura (sc. communi) sic generata vis hominis, ut ad omnem virtutem percipiendam facta videatur, ob eamque causam parvi virtutum simulacris, quarum in se habent semina, sine doctrina moventur

(Cic., *De finibus* V, 43)

La *vis* che ha il valore della natura umana è formata in questo modo dalla natura universale (natura comune) che sembra essere in grado di insegnare ogni virtù. Questa citazione ci mostra che Cicerone distinguerà la natura universale dalla natura umana e che secondo lui la natura umana dipende da quella universale. La nostra natura è in possesso delle immagini delle virtù (*virtutum simulacra*) con i germi e le semenze delle virtù che discendono dalla natura universale. Per conoscere la nostra propria natura noi dovremmo conoscere anzitutto la sostanza di tutte le cose, cioè la natura umana:

Intrandum est igitur in rerum naturam et penitus quid ea postulet pervidendum; aliter enim nosmet ipsos nosse non possumus.

(Cic., *De finibus* V, 44)

La cognizione di tutte le cose è oscurata dai nostri sensi, e la sua rivelazione è attribuita a Dio. La sostanza dell'essere è conforme alla natura divina:

quod praeceptum quia maius erat, quam ut ab homine videretur, idcirco assignatum est deo.

(Cic., *De finibus* V, 44)

Dopo aver conosciuto la natura universale siamo in grado di conoscere le nostre forze fisiche e psichiche; questa cognizione ci dà la possibilità di utilizzare, godere dei beni conformemente alla nostra natura. Già presso i piccoli bambini osserviamo le scintille della virtù „in pueris virtutis quasi scintillas videmus”; questo significa che noi abbiamo i concetti innati delle virtù dalle quali ci si può sviluppare il pensiero filosofico „e quibus accendi philosophi ratio debet”. Quando avremo sviluppato i concetti innati che sembrano essere d'origine divina, arriveremo alla sostanza della natura umana:

ut homo eam se rationem, quasi ducem subsequens ad naturae perveniat extremum;

(Cic., *De finibus* V, 44)

La frase *Γνώθι σεαυτόν* ha un senso un po' differente in Cicerone, perché subì l'influsso degli Stoici. La conoscenza della natura umana fu

sostituita dalla conoscenza della natura universale, fonte della cognizione della natura umana. Mi pare che questo punto di vista sia una, ma non unica delle cause, per cui Cicerone assume in *De finibus* un atteggiamento negativo a proposito del ruolo che hanno i beni esteriori nel raggiungimento della felicità.

La teoria che presuppone che i beni esteriori siano un elemento del conseguimento della felicità fu creata da Prodicò e adottata da Aristotele, dai peripatetici e in certo grado dagli Stoici. In *De finibus* Antioco, seguendo i peripatetici afferma, che la sola virtù è sufficiente per una vita beata, la vita beatissima al contrario, dipende dai beni esteriori:

immo vero, inquit, ad beatissime vivendum parum est, ad beate vero satis.

(Cic., *De finibus* V, 81)

Cicerone dice: „virtus ad beate vivendum per se ipse contenta esse”, ma secondo la sua opinione una gradazione della felicità non esiste.

Sed quid minus probandum quam esse aliquem beatum nec satis beatum? quod autem satis est, eo quicquid accessit, nimium est; et nemo nimium beatus est; ita nemo beato beatior.

(Cic., *De finibus* V, 81)

Una risposta alla domanda, perché i beni esteriori non possano contribuire al conseguimento della felicità, mi pare sia data nel quinto libro di *Tusculanae disputationes* e in *De officiis*. Un frammento del quinto libro di *Tusculanae disputationes* permette di comprendere l'asserzione  $\gamma\omega\theta\iota$   $\sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$  la quale leggiamo nel quinto libro *De finibus*. Ne risulta che Cicerone ammise l'esistenza di due mondi: il mondo delle idee e il mondo dei fenomeni fisici, perciò la nostra conoscenza secondo *De finibus* è quella che mette d'accordo il pensiero individuale con il pensiero divino, cioè il pensiero universale.

Soltanto la meditazione sulla natura degli dèi e sull'essenza delle cose ci dà la possibilità di conoscere la connessione causale di tutte le cose dell'universo. In questa spiegazione della frase  $\gamma\omega\theta\iota$   $\sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$  si può scorgere l'influsso pitagorico.

Haec tractanti animo et noctes et dies cogitanti existit illa a deo Delphis praecepta cognitio, ut ipsa se mens agnoscat coniunctamque cum divina mente se sentiat, ex quo insatiabili gaudio compleatur. ipsa enim cogitatio de vi et natura deorum studium incendit illius aeternitatem imitandi, neque se in brevitate vitae conlocatam putat, cum rerum causas alias ex aliis aptas et necessitate nexus videt, quibus ab aeterno tempore fluentibus in aeternum ratio tamen mensque moderatur.

(Cic., *Tusc.* V, 70)

Al presente saremo in grado di capire che cosa significano *virtutum simulacra*, *virtutum scintillae*. La vera virtù non si trova nel mondo delle

idee e le virtù individuali non sono che un riflesso delle virtù ideali, donde noi apportiamo questi *virtutum simulacra*, *virtutum scintillae*. Esclusivamente la contemplazione di tutto il mondo, del mondo delle idee ci permette la conoscenza della virtù, perché nel mondo delle idee nasce la nozione della virtù. Nel mondo delle idee l'anima trova il sommo bene al quale sta tendendo e solo lì può fare una scelta del modo di vita. Il prossimo frammento che parla della contemplazione del mondo ideale sembra essere d'origine pitagorica e ricorda il mito che leggiamo in *Fedro* di Platone:

Haec ille intuens atque suspiciens vel potius omnis partis orasque circumspiciens quanta rursus animi tranquillitate humana et ceteriora considerat! hinc illa cognitio virtutis existit, efflorescunt genera partesque virtutum, invenitur, quid sit quod natura spectet extremum in bonis, quid in malis ultimum, quo referenda sint officia, quae degendae aetatis ratio deligenda.

(Cic., *Tusc.* V, 71)

Mediante il metodo dialettico il saggio potrà discernere nella vita terrestre il vero dal falso e apprezzare il valore delle cose nella vita privata. In politica la prudenza darà al saggio la possibilità di distinguere il bene pubblico, la giustizia e l'attività conforme ai principi della utilità pubblica:

Sequitur tertia, quae per omnis partis sapientiae manat et funditur, quae rem definit, genera dispertit, sequentia adiungit, perfecta concludit, vera et falsa diiudicat, disserendi ratio et scientia. ex qua cum summa utilitas existit ad res ponderandas, tum maxime ingenua delectatio et digna sapientia. Sed haec otii. Transeat idem iste sapiens ad rem publicam tuendam. quid eo possit esse praestantius, cum contineri prudentia utilitatem civium cernat, iustitia nihil in suam domum inde derivet, reliquis utatur tot tam variisque virtutibus?

(Cic., *Tusc.* V, 72)

Come in *Tusculanae disputationes* Cicerone sostiene l'esistenza del mondo sensibile e fa dipendere la virtù dalla conoscenza del mondo ideale, al contrario in *De officiis* adotta un'attitudine totalmente differente, cioè quella dei Sofisti, che negano l'esistenza del mondo astratto e della natura umana. Accoglie le opinioni degli Scettici riguardo alla possibilità di conoscere il mondo astratto e considera una tale conoscenza priva di ogni valore, perché essa non contribuisce ad un'azione efficace nella vita umana. Egli apprezza soltanto una conoscenza che permetta alla società di trarre vantaggi da un'attività, allora è possibile concludere che per Cicerone esiste soltanto la *δόξα βροτεία*? Siccome sappiamo, che Cicerone in *Academici* espose la teoria della probabilità di Carneade (*πιθανότης*) la quale in realtà era quella di Gorgia (*τὰ εἰκότα*), un tal punto di vista assunto dall'Arpinato non deve meravigliare nessuno. Solo una ragione pratica è in grado di rivelare i principi della coesistenza sociale.

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

(Cic., *De officiis* I, 153)

I doveri sociali sono più importanti di quelli della scienza.

Quibus rebus intellegitur, studiis officiisque scientiae praeponenda esse officia iustitiae, quae pertinent ad hominum utilitatem.

(Cic., *De officiis* I, 155)

Accanto alla virtù, lo scopo supremo per i saggi è conoscere l'essere assoluto. Cicerone distingue una virtù pratica che trae le sue origini dalla conoscenza della natura umana e a quella devono partecipare tutti gli uomini; In caso contrario la società umana non potrebbe esistere.

Questo problema viene considerato da Cicerone in *De officiis*. Tutti e tre i libri *De officiis* mi sembrano riprodurre il pensiero di Panezio. La teoria dell'armonia e dell'equilibrio sociale consiste secondo Cicerone nella giustizia e nel reciproco rispetto. Lo scopo della giustizia non è né ledere né disonorare gli uomini ma invece manifestare un rispetto mutuo. La giustizia consiste in una fedele osservanza dei contratti sociali che costituiscono per noi il criterio di valore della verità riguardo alla vita sociale, ma non alla verità assoluta.

Fundamentum autem est iustitiae fides, id est ditorum conventorumque constantia et veritas.

(Cic., *De officiis* I, 23)

Se noi vogliamo interpretare dal punto di vista della morale pratica il principio ciceroniano che la virtù sia sufficiente per raggiungere la felicità e che i beni esteriori non svolgano un ruolo determinante nel suo raggiungimento, allora è necessario spiegare un frammento di *De re publica* che mi pare dare una risposta. Vi è detto che sia impossibile bene vivere ed essere felice senza una repubblica bene costituita e bene organizzata. Soltanto nella società, nella quale la giustizia e il rispetto reciproco sono di riguardo, si può trarre un profitto utilizzando i beni esteriori.

ut omnes et communibus commodis et suis uterentur, nec bene vivi sine bona re publica posset nec esse quicquam civitate bene constituta beatius.

(Cic., *De re publ.* V, 7)

Il carattere utilitario della virtù e la convergenza dell'interesse privato con l'interesse pubblico è ovvio nella filosofia di Cicerone. La virtù è un servizio in favore della società umana. Quello che è utile e vantaggioso alla società è anche profittevole all'individuo. Essere virtuosi vuol dire agire a vantaggio della società umana e quest'attività è innata.

Tu, cum hominibus consulere debeas et servire humanae societati eaque lege natus sis et ea habeas principia naturae, quibus parere et quae sequi debeas, ut utilitas tua communis sit.  
(Cic., *De officiis* III, 52)

L'interesse privato non deve mai entrare in conflitto con gli interessi pubblici, i costumi e la legge:

sapientis esse nihil contra mores, leges, instituta facientem habere rationem rei familiaris.  
(Cic., *De officiis* III, 63)

Le nostre ricchezze debbono essere utili ai nostri bambini e amici e soprattutto allo Stato.

Neque enim solum nobis divites esse volumus, sed liberis, propinquis, amicis maximeque rei publicae. Singulorum enim facultates et copiae divitiae sunt civitatis.  
(Cic., *De officiis* III, 63)

Segue dall'esempio di Ulisse, citato da Cicerone, che l'onesto e l'utile sono sinonimi dell'interesse pubblico, ma non dell'interesse privato. Per Ulisse, di cui parla Cicerone, sarebbe stato più utile e vantaggioso stare in casa, insieme ai suoi genitori, sua moglie e suo figlio dominando il popolo d'Itaca; tuttavia una tale attitudine sarebbe stata in contrario all'interesse di tutta la Grecia che aveva dichiarato la guerra ai Troiani. La decisione di Ulisse di partecipare alla guerra troiana fu un atto utile e onesto.

Illi vero non modo cum hostibus, verum etiam cum fluctibus, id quod fecit, dicicare melius fuit quam deserere consentientem Graeciam ad bellum barbaris inferendum.  
(Cic., *De officiis* III, 99)

In modo simile Regolo preferì agire al suo svantaggio dissuadendo il senato romano dal restituire i captivi punici; egli prese l'impegno di ritornare al nemico nel caso che i captivi non fossero restituiti. L'interesse privato è illusorio, se non è convergente con l'interesse della società.

Is cum Romam venisset, utilitatis speciem videbat, sed eam [...] falsam iudicavit.  
(Cic., *De officiis* III, 99)

L'interesse pubblico è il solo criterio dell'onestà e dell'utilità nella nostra attività. Non c'è un delitto più grande che l'assassinio di un uomo, ma l'uccisione del tiranno che minaccia il regime politico già stabilito e la libertà dei cittadini è lecita e non deve essere considerata come crimine, ma è un fatto glorioso. In conseguenza non esiste una contraddizione fra l'*honestum* e l'*utile*:

pervertunt homines ea, quae sunt fundamenta naturae, cum utilitatem ab honestate seiungunt.  
(Cic., *De officiis* III, 101)

Nella filosofia di Cicerone è anche presente la nozione del *καιρός* di Gorgia che proclama una morale molteplice secondo le circostanze. Cicerone riprende quest'idea di Gorgia in *De officiis*. Egli attribuisce una grande importanza all'opportunità del tempo e del luogo, cioè che gli uomini devono agire secondo la situazione nella quale si trovano.

Locum autem actionis opportunitatem temporis esse dicunt; tempus autem actionis opportunum Graece *εὐκαιρία*, Latine appellatur occasio. Sic fit, ut modestia haec, quam ita interpretamur, ut dixi, scientia sit opportunitatis idoneorum ad agendum temporum.  
(Cic., *De officiis* I, 142)

In un affare importante non sta bene servirsi di un linguaggio frivolo come ad esempio durante un banchetto. Se qualcuno vuole svolgere una attività e pensa a questa impresa durante un viaggio oppure una passeggiata, è giusto, ma se lo fa mentre banchetta *inhumanus videatur inscitia temporis*. Parlando dei doveri Cicerone dice che essi variano per ordine di età. Nella prima gioventù tutti i bambini devono sfuggire ogni voluttà ed esercitarsi nella pena e perseveranza dell'anima e del corpo:

maxime autem haec aetas a libidinibus arcenda est exercendaque in labore patientiaque et animi et corporis.

Se vogliamo dare loro un po' di gioco, bisogna vigilare, affinché dimostrino un po' di rispetto "meminerint verecundiae". Le virtù dell'età giovanile sono le seguenti: labor, patientia, resistenza fisica e psichica e il rispetto. Quanto agli anziani, il loro sforzo fisico deve essere diminuito, ma lo sforzo intellettuale ingradito. Il loro scopo consiste nella cura dei giovani e soprattutto della repubblica "et maxime rem publicam consilio et auxilio adiuvent". Devono stare in guardia di non fare delle follie. La prudenza e la sobrietà sono le virtù della vecchiaia. I doveri degli uomini variano seconda la posizione sociale:

Est igitur proprium munus magistratus intelligere se gerere personam civitatis debereque eius dignitatem et decus sustinere servare leges, iura describere, ea fidei suae meminisse. Privatum autem oportet aequo et pari cum civibus iure vivere neque summissumneque se eferentem, tum in re publica ea velle, quae tranquilla et honesta sint; talem enim et sentire bonum civem et dicere.

Il dovere straniero è di non mescolarsi negli affari della repubblica.

Peregrini autem atque incolae officiorum est nihil praeter suum negotium agere, nihil de alio anquirere minimeque esse in aliena re publica curiosam.



I doveri e per conseguenza le virtù variano secondo le persone, le circostanze e le età:

Ita fere officia reperientur, cum quaeretur quid deceat et quid aptum sit personis, temporibus, aetatibus.

(Cic., *De officiis* I, 125)

Non bisogna sempre mantenere le promesse. Se qualcuno, essendo sano di mente, ha depositato presso di te una spada, non c'è bisogno di rendergliela quando è diventato furioso. Se qualcuno ti ha affidato del denaro, non sei obbligato a renderglielo, se per caso sta in guerra con la tua patria. Date le circostanze, un'affinità onesta diventa improba.

Sic multa, quae honesta natura videntur esse, temporibus fiunt non honesta.

(Cic., *De officiis* III, 95)

Cicerone esprime l'opinione che l'arte dell'eloquenza permette all'oratore di prevalere sul popolo.

sed tamen difficile dictu est, quantopere conciliet animos comitas adfabilitasque sermonis. Extant epistolae et Philippi ad Alexandrum et Antipatri ad Cassandrum et Antigoni ad Philippum filium [...] quibus praecipunt, ut oratione benigna multitudinis animos ad benivolentiam alliciant militesque blande appellando sermone deleniant.

(Cic., *De officiis* II, 48)

La conoscenza ha per Cicerone valore soltanto quando è un modo di dominare la vita. Lo scopo della cognizione è dunque esclusivamente pratico. Lo scopo della scienza è d'insegnare agli uomini come essi debbano trarre profitto dalla loro superiorità intellettuale per costruire la vita pubblica e privata. Il ruolo della scienza dell'eloquenza è perciò cos importante, perché permette di comunicare alla società la scienza pratica.

Ita illi ipsi doctrinae studiis et sapientiae dediti ad hominum utilitatem suam intelligentiam prudentiamque potissimum conferunt; ob eamque etiam causam eloqui copiose, modo prudenter, melius est quam vel acutissime sine eloquentia cogitare, quod cogitatio in se ipsa vertitur, eloquentia complectitur eos, quibuscum communitate iuncti sumus.

(Cic., *De officiis* I, 156)

Quanto al problema dell'insegnamento della virtù Cicerone, quando dice che nessuno privo di vizi dovrebbe essere membro di senato, vuole esprimere l'opinione che non si può acquistare la virtù senza una educazione e formazione morale.

Id autem difficile factu est nisi educatione quadam et disciplina.

(Cic., *De legibus* III, 29)

Se ne può concludere che secondo Cicerone l'insegnamento della virtù sia possibile. Ciascuno che ha ricevuto un'onesta e virtuosa educazione in famiglia si sente offeso dal vizio.

Quis autem honesta in familia institutus et educatus ingenue non ipsa turpitudine [...] offenditur?

(Cic., *De finibus* III, 38)

Lo scopo dell'educazione offerta ai cittadini dallo Stato è la formazione d'un tipo (modello) dell'uomo che serve agli interessi dello Stato.

Neque [...] hac nos patria lege genuit aut educavit, ut nulla quasi alimenta exspectaret a nobis.  
(Cic., *De re publica* I, 8; cf. II, 37)

Il valore delle leggi stabilite dalla società ha un carattere relativo all'avviso di Protagora.

Il buon principio che i cittadini accettano di rispettare è buono finché lo considerino tale. Loro possono cambiare questo principio cambiando l'opinione sul suo valore.

L'opinione della gerarchia dei valori è del tutto pratica. L'accordo dei cittadini decide quale opinione debba prevalere. Una legge che lo stato considera buona e giusta è effettivamente tale; ma è causa sufficiente che la città, cioè l'associazione dei cittadini, cambi il suo rapporto a questo principio per privarlo d'ogni importanza. Cicerone condivide questo punto di vista di Protagora, quando dice che molte cose sembrano essere oneste, in certe circostanze eppure diventano disoneste e questa è la prova della relatività di valore di tutte le cose.

Sic multa, quae honesta natura videntur esse, temporibus fiunt non honesta.  
(Cic., *De officiis* III, 95)

Ne possiamo concludere che nella filosofia di Cicerone ci sono due idee fondamentali di Protagora: il consenso sociale e l'educazione della società. Per rapporto al consenso sociale sono significative le seguenti parole di Cicerone:

Atque ut magnas utilitates adipiscimur conspiratione hominum atque consensu.  
(Cic., *De officiis* II, 18)

Mi pare che la virtù concepita da Cicerone e da Protagora consiste nella giustizia (*δικη*) e nel rispetto mutuo (*αἰδώς*). All'avviso di Protagora l'arte sociale è un dono innato, comune a tutti gli uomini, come presenta a noi questo problema Platone, sotto forma del mito d'Epimeteo e di Prometeo, l'arte sociale è accordata da Zeus e distribuita da Ermete a tutti

gli uomini per salvarli da una totale estermiazione dalla parte degli animali selvaggi e per introdurre la concordia che permetterebbe agli uomini di vivere insieme in pace e difendersi dagli assalti delle bestie feroci:

poiché la città non potrebbe esistere, se alcuni soltanto fossero stati dotati di quell'arte che promulgava quella legge a mio nome che ciascuno mortale incapace di partecipare al rispetto degli altri e alla giustizia sia ucciso come la piaga della città.

(Plat., *Protagora*, 320–322d)