

Tra vita contemplativa e vita attiva: il De Officiis di Cicerone e le sue radici aristoteliche

Arianna Fermani

Università di Macerata

Dipartimento di Studi Umanistici

arianna.fermani@unimc.it

Dobbiamo abbracciare tutti questi argomenti con l'animo e con la riflessione; dobbiamo considerare in primo luogo chi e quali vogliamo essere (*quos nos et quale esse velimus*), e in quale stile di vita (*in quo genere vitae*), decisione che è la più difficile di tutte (*De officiis* I, 32, 117)¹.

ABSTRACT

This paper examines the relationship between contemplative and active life in Cicero's last philosophical work, the *De officiis*. This highly studied topic in the philosopher's work and life embraces fundamental issues such as *sapientia* and *prudentia*, *utilitas*, and the characteristics of *human nature*, in its twofold and irreducible value, both descriptive and prescriptive. The second part of the paper explores how Cicero thought about these themes in connection with Aristotelian philosophy and, more specifically, with the ethical-political reflection of the Stagirite. In fact, Cicero's text contains evident references, albeit with interesting repositioning and changes, to crucial questions about contemplative and active life already posed by Aristotle, above all the role and meaning of *sapientia* and *prudentia*, notions that Cicero explicitly connects, although in a thorny process of *concordia discors*, with the ones of σοφία and φρόνησις

KEYWORDS

Cicero, Aristotle, contemplative life, active life, *prudentia*

1. *Vita contemplativa e vita attiva*

Questo contributo si articola in due parti: nella prima si cercherà di esplorare il rapporto tra *vita contemplativa* e *vita attiva* all'interno del *De officiis*, l'ultima opera filosofica di Cicerone, mettendo in relazione questi due modelli di vita con alcune questioni cruciali quali quelle di sapienza e di saggezza, di natura e di utile; nella seconda parte, invece, ci si propone di indagare le radici aristoteliche di queste specifiche tematiche, a partire dalla presa d'atto che, con la riflessione aristotelica (e, più in generale, peripatetica) viene istituito un esplicito nesso sin

¹ La traduzione di riferimento del *De officiis* è a cura di G. Picone e R.R. Marchese, *De officiis. Quel che è giusto fare*, testo latino a fronte, Torino, Einaudi, 2012.

dall'inizio dell'opera, in cui l'Arpinate dichiara: "i miei scritti filosofici, non [sono] molto distanti dalle posizioni dei peripatetici" (*De officiis* I, 1, 2).

Entrando nello specifico del testo ciceroniano, si nota subito come il tema in questione, cioè il tema della vita migliore e della scelta di vita, sia immediatamente connesso allo scopo e al titolo stesso dell'opera. *De officiis*, infatti, come è stato tradotto da Giusto Picone e Rita Marchese², significa: "Quel che è giusto fare", "Quel che si deve fare". In altre parole, l'*officium* corrisponde al compito, alla funzione che siamo chiamati a svolgere e, in questo senso, pare corrispondere perfettamente a quello che in greco si esprime con ἔργον, ovvero con quel termine chiave dell'etica aristotelica, traducibile con "funzione specifica"³.

Il tema dell'*officium*, ovvero del compito che ci spetta, di "ciò che si deve fare", viene subito, sin dalle prime pagine dell'opera, individuato come *una delle questioni fondamentali*, e viene intrecciato immediatamente con il tema della vita, dato che si afferma che

nessuna parte della vita (*nulla enim vitae pars*), né pubblica né privata, né legata a questioni civili né connessa ad attività domestiche, né in questioni personali né in questioni con altri soggetti, può restare sgombra dalla presenza di "ciò che si deve fare" (*officium*), e nel rispetto di questo principio si colloca la realizzazione di una vita onesta (*vitae... honestas*) (I, 2, 4).

Nessuna dottrina filosofica, si aggiunge, può fare a meno di misurarsi con la questione di ciò che si deve fare nella vita e quindi, più in generale, può omettere di interrogarsi su quale tipo di vita sia preferibile. Segue, poi, una critica alle posizioni epicuree e cirenaiche, dal momento che, si afferma, tali dottrine non possono coerentemente dire niente intorno al dovere. Si tratta evidentemente, di questioni di notevole portata e di grande interesse storico-filosofico su cui, però, in questa sede, non è possibile soffermarsi⁴.

² Cfr. nota precedente.

³ Cfr., ad esempio, *Etica Nicomachea* I, 7, 1098 a 7-8: «La funzione specifica dell'essere umano (ἔργον ἀνθρώπου) è l'attività dell'anima secondo ragione o non senza ragione». La traduzione di riferimento delle Etiche aristoteliche è di chi scrive, in Aristotele, *Le tre Etiche* (con testo greco a fronte), presentazione di M. Migliori; traduzione integrale dal greco, saggio introduttivo, note, sommari analitici, indice ragionato dei concetti, indice dei nomi propri, bibliografia di A. Fermani, Milano, Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2008.

⁴ Per l'approfondimento della questione si rimanda, tra gli altri, a S. Maso, *Capire e dissentire: Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli, Bibliopolis, 2008; D. D'Anna, *Alcuni aspetti della polemica anti-epicurea di Cicerone*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1965; P. Frassinetti, "Cicerone

Sin dall'inizio del *De officiis*, dunque, viene messa a tema la questione della vita migliore, questione ampiamente dissodata all'interno dell'intera opera ciceroniana e assolutamente centrale nel pensiero dell'Arpinate⁵. Inoltre si tratta di un tema, come si ricordava, che risulta essere fortemente intrecciato alle fondamentali nozioni di *sapientia*, di *prudentia*, di *utilitas*, e al tema della *natura* umana.

Si potrebbe partire proprio da quest'ultimo aspetto, cercando di mostrare come la nozione di natura venga a svolgere, nel testo ciceroniano, un evidentissimo ruolo che è, insieme, descrittivo e prescrittivo. In *De officiis* I, 28, 100, ad esempio, si legge che:

non solo i movimenti del corpo sono da lodare, se sono *coerenti con la natura* (*ad naturam apti sunt*), ma molto di più quelli dell'animo, se sono strutturalmente *collegati con la natura* (*ad naturam accomodati sunt*).

Si instaura, pertanto, un collegamento strettissimo tra l'essere umano e la natura, collegamento che costituisce il banco di prova della validità dei nostri moti interiori: se c'è coerenza e collegamento, ovvero se tali moti interiori sono *apti* e *accomodati* con la natura, sono da accettare, altrimenti no.

Ancora più chiaro quello che si legge in I, 31, 111:

bisogna fare in modo *di non contrastare con tutta la nostra natura* [...] misuriamo i nostri interessi con la regola della natura (*naturae regula*).

e gli dèi di Epicuro”, *Rivista di filologia e di istruzione classica* 32(1954): 113-13; T. Gargiulo, “Aspetti politici della polemica antiepicurea di Cicerone”, *Elenchos* 1(1980): 292-332.

⁵ Come è stato mostrato, ad esempio, dai due recentissimi contributi di C. Lévy, *Philosophical Life versus Political Life: An Impossible Choice for Cicero?* e di C. Tracy *Cicero's Constantia in Theory and Practice*, entrambi contenuti in W. Nicgorski (ed. by), *Cicero's Practical Philosophy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2012. La questione della vita migliore costituisce un tema cruciale, come mostrano anche altri studi meno recenti tra cui, ad esempio, quelli di M. Kretschmar, *Otium, studia litterarum. Philosophie und βίος θεωρητικός im Leben und Denken Ciceros*, Leipzig, Diss., 1938; A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano e Roma, Fratelli Bocca Editori, 1953; N. André, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966; P. Boyancé, “Cicéron et la vie contemplative”, *Latomus* 26 (1967): 3-26; R. Müller, *Das Problem Theorie-Praxis in der Peripatos-Rezeption von Ciceros Staatsschrift*, in W. Fortenbaugh and P. Steimetz (eds.), *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick, Rutgers University Studies in Classical Humanities IV, 1989: 101-113.

La natura costituisce, dunque, una regola, un criterio, una norma e, in questo senso, il suo valore prescrittivo è evidentissimo.

D'altra parte è proprio *dalla* natura che derivano le scelte di vita, come si ricorda in I, 2, 107, dato che la natura ci ha fornito due maschere: una comune, che consiste nel fatto che siamo tutti partecipi della ragione e della sua forza, un'altra che si riferisce ai singoli e alle loro differenze:

bisogna capire che siamo stati rivestiti dalla natura, per così dire, di due maschere: una è comune, e deriva dal fatto che siamo tutti partecipi della ragione e della sua forza, con la quale siamo superiori alle bestie, dalla quale deriva ogni forma di moralità [...] l'altra è invece quella che è propriamente attribuita ai singoli. Come nel corpo esistono grandi differenze (vediamo alcuni prevalere nella velocità della corsa, altri nell'uso della forza per la lotta, e allo stesso modo in alcune forme si intravede l'equilibrio, in altre la bellezza) così a differenziare gli animi intervengono più grandi varietà (*De officiis* I, 2, 107).

Da questo passo emerge, evidentemente, uno dei principi fondamentali dell'etica di Cicerone, che potrebbe essere condensato con la massima "bisogna seguire la natura individuale nel rispetto della generale natura umana". Questo equivale a dire che siamo *naturalmente*, ma in sensi diversi, simili e dissimili: abbiamo tutti la ragione che, dunque ci accomuna, ma contemporaneamente siamo tutti diversificati, all'interno di questo comune alveo, dalle nostre inclinazioni, e dalle caratteristiche individuali.

Alle due maschere appena indicate, però, Cicerone ritiene opportuno aggiungerne altre due: infatti ce n'è una terza, indicataci dai tempi e dalle circostanze e una

che noi stessi vogliamo portare, deriva da una nostra scelta volontaria (*voluntas*). Per questa ragione alcuni si dedicano alla filosofia, altri al diritto, altri ancora all'eloquenza, e ciascuno preferisce distinguersi in un particolare di queste attitudini (*De officiis* I, 32, 115).

È proprio operando e facendo leva su queste attitudini che si acquisisce un modo di essere, una forma di vita, quel particolare modo di essere e di stare al mondo che i greci chiamavano *bios*. Questo modello di vita, dal canto suo, deriva dalla scelta e non nasce a caso, ma è appunto frutto della nostra *voluntas*.

Va però anche sottolineato il fatto che, come ricorda l'Arpinate, è possibile essere coinvolti in un tipo di vita piuttosto che in un altro senza che ci sia stata una valutazione da parte del soggetto, ma che si abbracci un *bios* semplicemente

per debolezza o per fragilità. È un fenomeno che può capitare, per lo più quando si è giovani:

all'inizio della giovinezza, quando è più grande la fragilità decisionale, allora ciascuno assegna a se stesso il tipo di vita che ama di più; perciò viene coinvolto *in un certo modo di vivere (aliquo certo genere cursuque vivendi)* prima di poter valutare quale sia il migliore per sé (*De officiis* I, 32, 117).

Al di là di questo aspetto specifico, però, ciò che interessa cogliere in questo processo di valutazione, di scelta consapevole del *bios*, è che, in esso, a giocare un ruolo di primo piano è ancora una volta la nozione di natura. C'è un passo molto interessante, in questo senso, che si trova in I, 33, 119-120, che collega il tema della scelta di vita e quello della natura:

nella costituzione di una vita intera (*in tota vita constituenda*) bisogna usare ancora maggiore cura, affinché possiamo essere coerenti nel corso dell'esistenza e non zoppicare nel compiere i nostri doveri. Poiché in questo calcolo (*rationem*) la natura ha il massimo valore, e la fortuna sta al secondo posto, bisogna certo tenere conto di entrambi i fattori nella scelta del tipo di vita (*in diligendo genere vitae*), ma soprattutto della natura; essa è molto più certa e stabile, al punto che talvolta la fortuna, come se fosse mortale, appare combattere con la natura immortale (*immortali natura*).

Quindi, al di là delle vicende instabili costituite dalla fortuna, o al di là dei diversi fattori o delle diverse propensioni individuali, resta il fatto che è la natura, nella sua stabilità (una stabilità che la fa dire "immortale") a fungere da criterio.

Ed è sempre su questo fondamentale criterio che è la natura, che si fonda un altro tema assolutamente cruciale rispetto al nostro tema, ovvero quello della *naturale socievolezza dell'essere umano*. Emblematico, in questo senso, quanto si legge in *De officiis* I, 4, 12:

la natura stessa, con la forza della ragione, concilia l'uomo sia in direzione di una socialità del linguaggio, sia in direzione di una socialità della vita (*et ad orationi et ad vitae societatem*).

La vita sociale, pertanto, è radicata nella natura umana, secondo un'impostazione che affonda chiaramente le sue radici nel retroterra

aristotelico⁶. L'essere umano è un animale razionale, dotato di ragione e di parola, ed è anche portato a vivere in relazione con gli altri.

È esattamente a questo punto che si innesta anche la nozione di utile. Infatti il seguire la natura e, con ciò, assecondare la naturale socievolezza dell'essere umano, porta con sé anche *la salvaguardia e la protezione degli interessi dell'essere umano*. Si tratta di un'articolazione del discorso che viene messa a fuoco in maniera chiarissima in I, 7, 22:

gli uomini sono stati generati per gli altri uomini, affinché possano *giovarsi* gli uni degli altri, in ciò dobbiamo seguire la natura come guida (*in hoc naturam debemus ducem sequi*).

Quindi la natura, offrendosi alla vita umana come guida e come criterio, costituisce, da un lato, il fondamento della sicurezza e della salvaguardia degli interessi degli esseri umani, e, dall'altro, rappresenta anche un criterio assiologico più generale: se, infatti, l'essere umano è naturalmente socievole, questo significa che è la vita associata ad avere il primato, a costituire la *vita migliore*. E dunque nel confronto tra vita attiva e vita contemplativa, la prima viene a detenere un primato sulla seconda. Questo, come vedremo, è certamente vero. Ma è anche vero che la questione è più complessa e articolata, stando al testo del *De officiis*. In I, 2, 13, infatti, c'è un'affermazione che, in questo quadro, risulta inaspettata:

in primo luogo è propria dell'uomo la capacità di indagare e investigare la verità (*in primisque hominis est propria veri inquisitio atque investigatio*).

L'essere umano è dotato, pertanto, della capacità di conoscere, capacità che si collega a un desiderio di osservare il vero (*cupiditas videndi veri*) (I, 2, 13).

Ma se l'uomo ha innanzitutto questa capacità e questa naturale tensione al conoscere e alla ricerca della verità, secondo un evidente retroterra aristotelico e, più in generale, classico, come è possibile anteporre alla vita dedicata alla ricerca la vita attiva? Ovvero: come è possibile che la conoscenza debba essere subordinata all'azione?

⁶ C'è un interessante studio (segnalato dalla dottoressa Cristina Salanitri, che ringrazio) di C.J. Nederman, "Nature, Sin and the Origins of Society: the Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought", *Journal of the History of Ideas* 49(1988): 3-26, teso proprio ad esplorare le radici aristoteliche della questione della naturale socievolezza dell'essere umano, la ripresa ciceroniana di questo tema e le ricadute nel pensiero politico medievale: «the central claim of the Ciceronian conception of human society is that men join together because of their natural powers of reason and speech» (p. 7).

In realtà occorre fare attenzione, perché, ancora una volta, il quadro è destinato a complessificarsi. Infatti, all'affermazione appena ricordata, occorre affiancare quanto si legge in I, 12, 13:

quando siamo liberi dalle occupazioni necessarie (*cum sumus necessariis negotiis curisque vacui*) allora proviamo il desiderio di osservare, ascoltare, imparare cose nuove, e riteniamo necessaria a vivere felici (*ad beate vivendum*) la conoscenza di cose nascoste o mirabili; da ciò si comprende che *ciò che è vero, semplice, autentico risulta particolarmente adatto alla natura umana (naturae hominis aptissimum)*.

C'è, insomma, una naturale propensione per il vero, che non si configura solo come un desiderio soggettivo, ma che costituisce una conformità della natura umana con il vero "*id esse naturae hominis aptissimum*". Il concetto viene ribadito in I, 6, 18, in cui si afferma che

dei quattro elementi in cui è divisa la natura (*naturam*) e il significato della moralità, il primo, che consiste nella *conoscenza della verità*, riguarda in modo particolare la natura umana.

Subito dopo, inoltre, si aggiunge:

tutti infatti siamo trascinati e condotti al desiderio di conoscenza e di sapere, in cui consideriamo bello distinguerci, mentre riteniamo vergognoso scivolare, errare, ignorare, essere ingannati.

Si deve dunque affermare che la natura, che da un lato costituisce, come si è visto, il fondamento della socialità e di una vita fatta di legami, dall'altra è *anche* il fondamento della conoscenza, e quindi della vita teoretica, cioè di una vita svincolata dai legami sociali.

Questo, però, rappresenta solo un versante del discorso. Infatti, nell'ottica ciceroniana, l'attività teoretica, come si è visto nel passo appena ricordato, può essere esercitata solo a certe condizioni, ovvero "quando siamo liberi dalle occupazioni necessarie (*cum sumus necessariis negotiis curisque vacui*)", come si legge all'inizio di I, 4, 13. Detto in altri termini: la categoria del bello, assiologicamente superiore a quella del necessario, nella prassi concreta va anteposto ad esso, secondo un modello di contrapposizione tra ciò che è

necessario e ciò che è bello, tra ἀναγκαῖα e καλά, che è squisitamente aristotelico⁷.

La conoscenza e la vita teoretica, pertanto, nella riflessione dell'Arpinate, devono sottostare a una serie di condizioni. La prima di esse è che ci si può dedicare all'indagine del vero solo a condizione di essere liberi dalle occupazioni necessarie della vita. In realtà, come si vedrà, ci sono anche altre condizioni della conoscenza, che sono, per così dire, a valle.

Ma ancora prima di soffermarci su questo aspetto, si tratta di articolare meglio l'ambito conoscitivo, o, più in generale, il modello della vita teoretica, mediante l'esame delle nozioni fondamentali di sapienza e di saggezza.

A questo scopo si può partire da quanto si legge in I, 5, 15:

nella parte che è stata descritta per prima, in cui collochiamo la sapienza e la saggezza (*sapientiam et prudentiam ponimus*), si trova l'indagine e la scoperta della verità.

Con l'endiadi *sapientiam et prudentiam*⁸ Cicerone sembra presentarci due virtù in una. In ogni caso, anche nell'ipotesi che le due virtù non siano da identificare, *sapientia* e *prudentia* vengono qui poste assolutamente sullo stesso piano. D'altronde, il legame indissolubile tra saggezza e sapienza viene confermato subito dopo:

quanto più [...] uno osserva soprattutto che cosa sia vero in un ambito, tanto più in modo acuto e celere può vedere e spiegarne la ragione, e questo suole essere ritenuto giustamente *l'uomo più saggio e più sapiente (prudentissimus et sapientissimus)*.

Inoltre, a proposito della parte della moralità che sta esaminando e in cui sono contenute sia la saggezza sia la sapienza, si aggiunge che

⁷ Riassume bene l'ampia questione (che, per ovvie ragioni di spazio, non può essere affrontata in questa sede) G. Richardson Lear, *Aristotle on Moral Virtue and Fine*, in R. Kraut (ed. by), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, New York, Blackwell, 2006: 116-136, p. 126: "Aristotle opposes the *kalon* and the necessary (*anankaion*). The necessary includes action that is coerced from the outside (such as by punishment, NE III.8.1116b2-3, X.9.1180a4-5), but it also includes any behaviour (or its accompanying pleasure) that is instrumentally valuable (X, 6, 1176b3). This includes: converting one's wealth into a form convenient for generous giving (IV.1.1120b1); eating when hungry (VII.4.1147b24)".

⁸ Il fatto che ci troviamo di fronte ad un'endiadi sembra essere confermato da quanto si legge subito dopo: "*di tale virtù questo rappresenta uno specifico dono (eiusque virtutis hoc munus est proprium)*".

la verità è sottomessa a questa parte, come materia che essa tratta e nella quale si svolge.

E la sapienza, come viene attestato da II, 2, 5, è e rimane, da un certo punto di vista, la virtù più importante:

che cosa c'è, in nome di tutti gli dèi, *di più desiderabile della sapienza (optabilius sapientia)*, che cosa c'è di più importante (*quid praestantius*), che cosa c'è di meglio per l'uomo (*homini melius*), di più degno dell'uomo (*homine dignius*)? [...] La sapienza è, come è stata definita dagli antichi filosofi, la conoscenza delle cose divine, delle cose umane e delle loro cause.

Il desiderio di conoscere, pertanto, è radicato nella natura umana e, dall'altro, la sapienza, che rappresenta la condizione e l'espressione di questo desiderio, è ciò che c'è di più divino e di più alto nell'essere umano (come viene ripetuto insistentemente nel testo), ma insieme è ciò che è squisitamente umano. In questo senso non c'è niente di più degno dell'uomo. La sapienza, dunque, costituisce un elemento che è, insieme, umano e divino.

Il testo, poi, continua con l'elenco di altre tre virtù che, si dice, servono “a preparare e custodire la vita”, “affinché la società e l'unione degli uomini (*societas hominum coniunctioque*) sia preservata”. Questo significa che la dimensione sociale dell'essere umano viene staccata dalle prime due virtù, cioè saggezza e sapienza, il cui fine è rappresentato dalla *conoscenza e dal collegamento con la verità*, e viene connessa a queste tre virtù (giustizia, temperanza e coraggio) – su cui, poi, nella parte che segue, ci si sofferma più nello specifico- il cui fine è costituito dall'unione degli uomini e, ancora una volta, dalla salvaguardia dei loro interessi. È a questo livello e *solo a questo livello* che sembrano entrare in gioco sia la nozione di socialità sia quella di utile.

Ma la questione più interessante è che la conoscenza, che già era stata detta avere un condizionamento *a monte* (nel senso che non si può esercitare l'attività contemplativa se prima non si è provveduto alle incombenze quotidiane) sembra ricevere un condizionamento anche *a valle*. Ci troviamo, cioè, di fronte ad una seconda articolazione del rapporto tra conoscenza e azione o, più in generale, tra conoscenza e vita, che è per così dire *a posteriori* o che si situa ad un altro livello rispetto alla precedente. Dice infatti Cicerone in I, 6, 19 che è l'azione (*actio*) a fungere da criterio per la conoscenza, e ad assegnare un limite ad essa. Rispetto alle arti che si collocano nell'indagine della verità, infatti, si afferma che

è contrario al dovere essere trascinati lontano dall'azione per eccessivo amore di esse.

Ancora più esplicitamente in I, 6, 19 si legge che

ogni pieno riconoscimento della virtù consiste nell'*azione*.

In *De officiis* I, 6, 19, inoltre, si trova un'affermazione estremamente interessante a cui bisogna prestare particolarmente attenzione:

ogni riflessione e movimento dell'animo si collocherà o nelle decisioni da assumere in ordine alle azioni morali e pertinenti *alla vita buona e felice (ad bene beateque vivendum)*, oppure (*aut*) *nello studio e nella conoscenza (in studiis scientiae cognitionisque)*.

Nell'anima, pertanto, sono rinvenute due fondamentali operazioni o, come afferma Cicerone stesso, due capacità fondamentali: 1) la prima è quella che chiama in causa l'anima nelle decisioni da prendere riguardo alle azioni morali (*de rebus honestis*) e che riguardano la vita buona e felice; 2) oppure (*aut*) l'anima può essere impegnata nello studio e nella conoscenza.

Questo passaggio è molto importante per una serie di ragioni. In primo luogo c'è da ricordare che siamo sempre all'interno della prima articolazione della nozione di dovere, come è attestato dall'affermazione posta a conclusione del passo stesso: "abbiamo così terminato di parlare della prima fonte del dovere". Pertanto, siamo sempre nell'ambito della verità (al cui interno erano state rinvenute, indifferentemente, sia *sapientia* sia *prudentia*), ma esso viene ulteriormente (e in modo molto interessante) articolato in due parti: nel primo caso si dice che le riflessioni e i movimenti dell'animo riguardano le azioni e la vita buona e felice, e nel secondo che tali movimenti sono esclusivamente rivolti lo studio e la conoscenza.

Se questa è l'articolazione interna e se due sono le virtù in questione, sembrerebbe che, nel primo caso, sia da chiamare in causa la *prudentia*. Tale virtù, quindi, pur nel suo fondamentale nesso con la verità che fa sì che esso appartenga al primo ambito, ha una curvatura pratica (riguardando le azioni e la vita buona e felice) che la *sapientia*, relegata esclusivamente all'ambito conoscitivo-teoretico, non possiede.

A questo proposito non può non venire in mente, anticipando uno dei retroterra aristotelici di questo discorso (dato che si tratta di una questione che non sarà affrontata nel dettaglio), la duplice articolazione delle virtù

intellettuali proposta dallo Stagirita: il gruppo delle virtù intellettuali della parte scientifica dell'anima razionale, guidate dalla sapienza, e quello delle virtù intellettuali della parte calcolatrice, guidate dalla saggezza⁹.

Qui, però, emerge anche un'altra questione fondamentale: cioè che la vita buona e felice viene associata all'ambito della prassi e non a quello dello studio e della conoscenza, e quindi la felicità sembra costituire il palio della vita attiva, piuttosto che della vita contemplativa.

In questo senso si spiegano perfettamente affermazioni di Cicerone in base a cui il venir meno alla dimensione sociale della vita è un errore ed è un deviare dalla rotta indicata, ancora una volta, dalla natura. Al *fondamentale* compito della vita sociale si può venir meno per diverse ragioni, stando a quello che si legge nel *De officiis*: sia perché ci si dedica alla contemplazione, come si è visto, oppure perché ci si comporta come coloro che, pur di proteggere il patrimonio familiare, non sono ingiusti in senso stretto ma “vengono meno alla dimensione sociale della vita (*deserunt enim vitae societatem*), perché ad essa non dedicano interesse alcuno, sforzo alcuno, investimento alcuno” (I, 9, 29). Inoltre si può venir meno alle indicazioni della natura sociale anche rivolgendo un eccessivo amore a se stessi (I, 9, 30).

D'altro canto la vita privata e dedita allo studio è certamente la più sicura, e se si opta per essa per qualche impedimento fisica o debolezza fisica, tale scelta si può accettare, altrimenti essa è addirittura motivo di vergogna:

sebbene ogni discorso filosofico... sia fruttifero e produttivo e non ci sia parte alcuna di esso che sia incolta e deserta, d'altra parte nessun argomento è più fecondo e più ricco di quello che riguarda i doveri, da cui derivano i precetti per una vita coerente e morale (*De officiis* III, 2, 5).

Analogamente, in *De officiis* I, 15 si legge che

mentre la vita di chi non ha impegni pubblici è più facile e più sicura, meno pesante e molesta agli altri, invece è più vantaggiosa per il genere umano e più utile alla fama e alla grandezza di vita di coloro che si sono prestati allo stato e al compimento di imprese importanti. Per questa ragione bisogna forse fare qualche concessione a coloro che non si sono occupati dello stato, ma che comunque si sono dedicati con ingegno fuori del comune allo studio, e a coloro che, o per debolezza fisica, o impediti da qualche altra causa più importante, si sono tenuti lontano dalla politica [...] Per coloro che non

⁹ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* VI, 5 e VI 7. Sulla parte calcolatrice dell'anima cfr. anche n. 19.

hanno alcun motivo del genere, se dicessero di disprezzare quelle cose che i più ammirano, i poteri e le magistrature, penso che non solo non vada a loro merito, ma addirittura che sia motivo di disdoro.

2. Cicerone e il retroterra aristotelico

“L’uomo, quasi dio mortale, è nato per due cose, a quanto afferma Aristotele, per pensare e per agire”

Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, II, 13, 39-40
= fr. 10

Nella seconda parte di questo contributo si cercherà di indagare il rapporto che Cicerone instaura, sulle specifiche tematiche già esaminate, con la riflessione aristotelica¹⁰.

Dalla filigrana del testo ciceroniano, infatti, emergono alcuni evidenti riferimenti, pur se con una serie di interessanti rimodulazioni e spostamenti, a questioni cruciali già poste da Aristotele rispetto ai temi della vita contemplativa e della vita attiva.

Tra di esse, in primo luogo, il ruolo e il significato da attribuire alla *sapientia* e alla *prudentia*, nozioni che, in *De officiis* I, 43, 153, vengono esplicitamente e rispettivamente messe in relazione, sebbene in un delicato rapporto di *discordia discors*, con quelle di σοφία e con la φρόνησις. Una sapienza che, afferma Cicerone, ricorrendo al termine greco *sophia*, viene definita come “la più importante di tutte le virtù”, e come “la conoscenza delle cose umane e divine”, e che però deve essere subordinata alla *phronêsis*. Quest’ultima, infatti, si dice esplicitamente, “è un’altra cosa” e viene definita come “la conoscenza di ciò che è bene ricercare e di ciò che è bene evitare” (I, 43, 153).

Uno dei passi più significativi in questo senso si trova sempre in *De officiis* I, 43, 153:

¹⁰ In I, 1, 3 viene anche citato Demetrio Falereo, allievo di Teofrasto, esplicitamente definito *disputator subtilis* (“capace di esprimersi in discussioni sottili”). Di Aristotele, invece, citato esplicitamente poche righe dopo (in I, 1, 4), si dice che provò piacere nello specifico della propria attività senza cimentarsi nella retorica. Sin dall’inizio dell’opera, inoltre, si trova un riferimento al filosofo peripatetico Cratippo di Atene, definito “il più importante filosofo di questa generazione” (I, 1, 2).

è giusto che siano più adatti alla natura quei doveri che derivano dalla propensione sociale (*ex communitate*) di quelli che derivano dalla conoscenza (*ex cognitione*), e ciò può essere confermato da questa prova, che se toccasse al sapiente (*sapienti*) una vita tale che, dotata dell'abbondanza di ogni cosa, gli consentisse di considerare e contemplare in una condizione di totale disimpegno (*summo otio*) tutto ciò che è degno di conoscenza, tuttavia se fosse tanto grande la solitudine da non poter vedere nessun uomo, preferirebbe abbandonare la vita.

La vita dedita all'ozio, dunque, ovvero la vita del sapiente, viene ancorata alla solitudine, condizione considerata a tal punto temibile da farle preferire la morte.

Questo passo trova un interessantissimo antecedente in un'affermazione per così dire "estrema" di *Etica Eudemia* VII, 12, 1246 a 9-10, in cui Aristotele afferma che:

una grande avversità sperimentata in compagnia è <meglio> di una grande felicità goduta da soli.

A questa affermazione dello Stagirita, in realtà, se ne affiancano altre, volte a mostrare come, sebbene la sapienza costituisca ciò che c'è di più alto, nobile, divino nell'essere umano, e sebbene, da un lato, la sapienza, sia ciò che è in grado, per il semplice fatto di essere posseduta¹¹, di rendere massimamente felici, dall'altro, quella stessa sapienza è ciò che, rispetto alla vita buona e felice, è del tutto *inutile*:

la sapienza è sia scienza sia intelletto delle realtà che sono per natura di maggior valore. Per questo si dice che Anassagora, Talete e i loro simili sono sapienti ma non saggi, dato che si vede che ignorano ciò che per loro è vantaggioso, e si afferma che conoscono cose straordinarie, meravigliose, impegnative e sovrumane, ma *inutili* (ἄχρηστα), poiché non si occupano dei beni umani¹².

¹¹ «La σοφία aristotélicienne est possession et jouissance pure du vrai» (A. Motte, *Cicéron et Aristote. A propos de la distinction entre la sophia et la phronèsis*, in AA.VV. *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel de Corte*, Bruxelles, Éditions Ousia, 1985, 263-303: 301).

¹² Aristotele, *Etica Nicomachea* VI, 7, 1141 b 2-7. Una concezione analoga è espressa in *Etica Nicomachea* VI, 5, 1140 b 8-11, in cui si afferma: "Per questo riteniamo che Pericle e le persone di questo tipo siano sagge perché sanno vedere ciò che è meglio per se stessi e per gli

Il nesso della saggezza con l'utilità, con la scelta dei beni umani, e con la costruzione di una vita felice nella sua totalità, costituisce, quindi, un fondamentale orizzonte comune ad Aristotele e a Cicerone.

D'altra parte Cicerone, come si è visto, dopo aver fatto la distinzione tra sapienza e saggezza, *sophia* e *phronesis*, definisce la *prudentia* come la

conoscenza di ciò che è bene ricercare e di ciò che è bene evitare (*est rerum expetendarum fugiendarum scientia*)» (*De officiis* I, 43 153).

E ancora:

la prudenza... trova posto nella scelta dei beni e dei mali (*De officiis* III, 17, 71).

Questo nesso tra saggezza e scelta dei beni e dei mali costituisce, in realtà, un altro tratto squisitamente aristotelico. C'è un passo del *De Virtutibus et Vitiis* (opera sul problema della cui autenticità non è possibile, in questa sede, entrare nel merito¹³), che condensa alla perfezione i compiti le funzioni della saggezza e che prospetta uno scenario pressoché identico a quello ciceroniano:

Per quanto riguarda la saggezza, poi, la sua caratteristica è quella di valutare, di giudicare *ciò che è bene e ciò che è male* e tutto ciò che, nella vita, deve essere scelto e fuggito, di utilizzare adeguatamente tutti i beni di

altri uomini; d'altra parte riteniamo che ad avere queste caratteristiche siano coloro che sanno amministrare la famiglia e lo stato". Una posizione, questa, condivisa dallo stesso Platone quando, nell'*Ippia maggiore* 281 C 4-D 3, scrive: SOCRATE "quegli antichi uomini sapienti, i cui nomi sono diventati celebri per la sapienza, cioè Pittaco, Biante, gli appartenenti alla cerchia di Talete di Mileto e quelli che li seguirono fino ad Anassagora, tutti, o quasi tutti si sono volutamente tenuti lontano dalla vita politica [...] IPPIA "Per quale motivo pensi che ciò sia avvenuto, o Socrate, se non per la loro incapacità ed impossibilità di occuparsi con competenza tanto di questioni private quanto di affari pubblici?" (trad. it. M. T. Liminta, in Platone, *Ippia maggiore; Tutti gli scritti*, Milano, Rusconi, 1990). Si assiste, quindi, al rifiuto e, per certi versi, alla "messa in ridicolo, comune sia a Platone sia ad Aristotele, di figure di grandi sapienti del passato che, pur conoscendo realtà sovrumane e divine, in quanto privi di quella virtù fondamentale in grado di guidare l'esistenza nel suo complesso, cioè della *phronesis*, ignoravano il proprio utile" (A. Fermani, *Il concetto di limite nella filosofia antica*, "La società degli individui" 23, 2 (2005), 5-17: 13).

¹³ Per un approfondimento della questione si rimanda a A. Fermani, *Saggio introduttivo*, cap. IV. *Breve inquadramento storico-filosofico dell'opera "Sulle virtù e sui vizi"*, in Aristotele, *Le tre Etiche*, cit.: CXXXIX-CXLIII.

cui disponiamo, di comportarci correttamente in società, di saper cogliere i *momenti opportuni*, di parlare e di agire con intelligenza, di avere esperienza di tutto ciò che è utile (1230 a 30-35).

Ognuna di queste questioni necessiterebbe, naturalmente, di essere notevolmente approfondita ma ci si limiterà a soffermarsi su un aspetto specifico che costituisce uno snodo concettuale comune ai due filosofi. Sia in Aristotele sia in Cicerone, infatti, il criterio ultimo, ovvero ciò rispetto cui deve essere valutata la tenuta e il corretto funzionamento della vita umana nella sua totalità, non è la conoscenza, ma la natura stessa, la quale, nel suo fondamentale ruolo che è, insieme, descrittivo e prescrittivo, delinea un percorso, prefigura un itinerario.

In questo senso, all'affermazione ciceroniana secondo cui

cognitio contemplatioque... manca... sit, si nulla actio rerum consequatur (la conoscenza e la contemplazione della natura sarebbero in qualche modo manchevoli e imperfette se non ne conseguisse l'azione pratica)¹⁴,

fa perfettamente *pendant* l'affermazione aristotelica secondo cui l'essere umano, che da un *certo punto di vista* è chiamato alla contemplazione, alla vita di ricerca (in quanto costitutivamente dotato di un elemento divino), è però *anche* chiamato, dalla sua stessa *natura*, a “vivere da essere umano”:

in quanto è un essere umano e vive insieme agli altri, costui sceglie di vivere secondo la virtù; quindi avrà bisogno di cose del genere per vivere da essere umano (*πρὸς τὸ ἀνθρώπου εἶσθαι*)¹⁵.

Entrambi i filosofi sottolineano, pertanto, come l'“umanità” dell'essere umano non possa in nessun caso e in nessun modo essere messa fra parentesi.

E Cicerone aggiunge, significativamente, che

tale azione si rintraccia soprattutto nella salvaguardia degli interessi degli uomini (*in hominum commodis*); dunque riguarda l'intero genere umano; per cui deve essere anteposta alla conoscenza stessa (*cognitioni anteponenda est*) (I, 43, 153).

¹⁴ *De officiis* I, 43, 153.

¹⁵ Aristotele, *Etica Nicomachea* X, 8, 1178 b 5-7.

Quindi si deve dire, *contemporaneamente*, che “in sé”, cioè se partiamo dal presupposto che “l’uomo non è la realtà più elevata del cosmo, la sapienza si configura come la realtà massima, come la “scienza che possiede il fondamento delle realtà più eccellenti” ma che all’essere umano, agli uomini in carne ed ossa, ad individui più o meno dotati di beni, più o meno fortunati e più o meno “virtuosi”, viventi e operanti in questo mondo e in questo mondo chiamati quotidianamente a fare delle scelte e ad ordinare le proprie esistenze in vista della felicità, la sapienza non ha nulla da dire”¹⁶.

Il passo ciceroniano richiamato poco fa conclude con questa interessante affermazione:

“In base a ciò si intuisce che alla passione per la conoscenza bisogna anteporre i doveri della giustizia, che riguardano l’utilità degli uomini, della quale niente deve essere più importante per l’uomo” (I, 43, 155).

Si tratta di un’ulteriore conferma del fatto che il criterio è costituito dalla natura e, quindi, dall’*utilitas*, visto che i due termini sono- strettamente e a vari livelli -intrecciati. Un’*utilitas* che, peraltro, non è mai svincolata dalla morale. Come si legge anche in *De officiis* III, 12, 49, infatti,

“ciò che è turpe non è mai utile”.

E ancora:

ogni dovere che serve al mantenimento dell’unione sociale tra gli uomini deve essere anteposto a quello che rientra nell’ambito della conoscenza (I, 45, 158)¹⁷.

¹⁶ A. Fermani, *Vita felice umana: in dialogo con Platone e Aristotele*, Macerata, Eum, 2006: 259.

¹⁷ Altri passi emblematici di questa movenza teorica si trovano, ad esempio, in *De officiis* II, 3, 9: “L’argomento di cui trattiamo adesso è quello che viene definito “utile”; nell’uso comune di questa parola ci si è allontanati dalla via giusta, e a poco a poco si è arrivati al punto di stabilire, separando la morale dall’utilità, che può esistere un comportamento morale che non sia utile, e un comportamento utile che non sia morale; penso che non esista convinzione maggiormente più perniciosa di questa per la vita degli uomini”; III, 7, 33: “Non c’è nulla di utile, che non sia anche morale, e niente di morale, che non sia contemporaneamente utile”; III, 28, 101; “gli uomini stravolgono i fondamenti della natura quando separano l’utile dalla morale”; III, 6, 27: “anche se la natura prescrive che l’uomo, per il semplice fatto di essere uomo, deve voler provvedere al proprio simile, di necessità l’utilità di tutti è comune proprio in base al principio naturale. Se dunque è davvero così,

Aristotele, dal canto suo, già aveva chiaramente affermato che

anche coloro che vivono beati desiderano trascorrere il loro tempo in compagnia; infatti ad essi non si addice affatto l'essere solitari» (*Etica Nicomachea* VIII, 5, 1157 b 20-22).

Come è stato giustamente ricordato: “l'attività intellettuale non basta. Gli uomini non sono individui isolati, e le eccellenze umane non possono essere praticate da eremiti solitari [...] ‘L'uomo – dice Aristotele – è per natura un animale sociale’ [...] Questa osservazione non è un aforisma casuale, ma rientra nella teoria biologica. ‘Animali sociali sono quelli che hanno una certa attività in comune tra loro [...] tali sono gli uomini, le api, le vespe, le formiche, le gru’”¹⁸.

Emerge qui, oltre all'ulteriore individuazione di un nesso fra natura e utile, anche un'altra questione fondamentale del discorso ciceroniano, e, ancora prima di esso, aristotelico: quella del finalismo.

In *De officiis* I, 2, 5 si parla, seppur *en passant*, di una “naturale disposizione alla bontà” (*naturae bonitas*), mentre in III, 8, 35 si legge che

la natura infatti desidera le cose rette, convenienti e coerenti e disprezza quelle che sono contrarie.

Analogamente, in I, 4, 11 si afferma che

a ogni specie di esseri viventi la natura ha concesso la capacità di allontanare da sé, allo scopo di proteggere la vita e il corpo, le cose che sembrano destinate a nuocere.

E, si aggiunge, a ulteriore dimostrazione del nesso inscindibile fra utile, natura e finalismo che: “niente è tanto secondo natura quanto l'utile” (III, 8, 35).

Ci troviamo, insomma, di fronte a un crocevia in cui si intrecciano, per entrambi i Filosofi, le varie questioni messe in campo e in cui emerge, ancora

tutti siamo sottoposti alla stessa legge di natura, e per la stessa ragione certamente la legge di natura ci impedirà di fare violenza agli altri uomini”.

¹⁸ J. Barnes, *Aristotle*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1982; trad. it. di C. Nizzo, *Aristotele*, Einaudi, Torino, 2002: 119.

una volta, la questione dell'assoluta centralità della saggezza, φρόνησις o *prudential*, per l'edificazione di una vita buona e felice a misura di essere umano. Un'edificazione mai disgiunta da un corretto calcolo (di quel λογισμός di cui parlava Aristotele¹⁹, ovvero della *rationem* di ciceroniana memoria²⁰), di una acuta anticipazione e costruzione dei vari scenari possibili, di una corretta gestione delle proprie risorse.

Un altro aspetto interessante, a cui si potrà fare solo un rapido riferimento, è che la saggezza si collega, per entrambi gli autori, all'ambito per così dire "strategico", assumendo il compito di costruire di scenari e di individuare, volta per volta, i momenti e i tempi opportuni.

Emblematico, in questo senso, è quanto si legge in *De officiis* I, 40, 142, il cui la *prudential* viene collegata, determinando un ulteriore parallelismo con il discorso aristotelico, alla misura, nel senso del termine greco εὐταξία, e al tempo opportuno: *occasio*; una misura che, per di più, viene esplicitamente definita dall'Arpinate come

la conoscenza dell'opportunità dei tempi idonei all'azione. Identica può risultare la definizione della prudenza (I, 40, 142-143).

Il saggio, insomma, per entrambi i Filosofi, è colui che sa utilizzare le regole e le "pedine" di cui si dispone, che sa operare strategicamente sulla base di queste e, con esse, condurre al meglio la propria esistenza in generale.

È in questo senso che, in *Etica Nicomachea* VI, 5, 1140 a 25-28, si legge:

sembra, quindi, che la caratteristica propria del saggio sia la capacità di decidere bene riguardo ciò che è bene e utile per lui, non in ambiti particolari, come per esempio riguardo alla salute o la forza fisica, *ma riguardo alla vita buona in generale*²¹.

Un'affermazione, quella dello Stagirita, che trova un puntuale riscontro nel testo ciceroniano con i continui riferimenti, alcuni dei quali già evidenziati, alla vita intera, all'esistenza umana considerata nella sua totalità: in I, 31, 111, ad esempio, si parla di "coerenza di tutta la vita (*aequabilitas universae vitae*)" e di "vita nella sua interezza (*omnem vitam*)".

¹⁹ Cfr., ad esempio, Aristotele, *Etica Nicomachea* VI, 9, 1142 b 18-19. Per una rapida visualizzazione delle occorrenze e delle articolazioni della nozione di "calcolo" e di "parte calcolatrice dell'anima" all'interno delle Etiche aristoteliche cfr. *Indice Ragionato dei Concetti*, in Aristotele, *Le tre Etiche*, cit.: 1244.

²⁰ *De officiis* I, 33, 119-120.

²¹ *Etica Nicomachea*, VI, 5, 1140 a 25-28.

Nell'Arpinate, inoltre, alla saggezza è attribuita esattamente la stessa funzione calcolatrice-strategica di Aristotele. Un passo molto significativo si trova in I, 23, 81:

prevedere il futuro con la riflessione (*praecipere cogitatione futura*) e talvolta disporre preventivamente che cosa possa accadere in entrambi i sensi e che cosa si debba fare quando accadrà qualcosa, e fare in modo di non dire mi: “Non ci avevo pensato”. Questa è l’opera di un animo grande, eccelso e fiducioso nella propria prudenza (*prudentialae... fidentis*).

Perché se in alcuni momenti riusciamo ad accedere alla sapienza, alla scienza “scienza che possiede il fondamento delle realtà più eccellenti (ὅσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων)”²², ovvero a ciò che, *da un certo punto di vista*, è garante della massima felicità, (ricordava Aristotele) o ciò che è in sé la cosa “più desiderabile e più importante” ricorda Cicerone nel *De officiis* (II, 2, 5), resta pur vero, che “noi rimaniamo comunque esseri umani. Si tratta di esercitare la sapienza e la giustizia come uomini che hanno una famiglia, che trovano piacere nel cibo e nel buon vino, che sanno ridere e far ridere, che amano la bellezza e tutto ciò che è umano”²³. E questo Cicerone, e anche Aristotele, prima di lui, lo aveva compreso molto bene.

²² *Etica Nicomachea* VI, 7, 1141 a 19-20.

²³ J. Vanier J., *Le goût du bonheur. Au fondement de la morale avec Aristote*, Paris, Presses de la Renaissance, 2000; trad. it. M. A. Cozzi: *Il sapore della felicità. Alle basi della morale con Aristotele*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2001, pp. 134-135.