

# **ALCUNE CONSIDERAZIONI SULLA VEXATA QUÆSTIO DI 'CICERONE FILOSOFO'**

**Donata Pains**

**Università di Parma - Università di Bologna**

Spesso si è rinfacciato a Cicerone di non essere un filosofo ma soltanto un mero “fur” di idee altrui: invero, si tratta di un'accusa falsa già nelle sue premesse stesse, giacché il nostro autore non ha mai voluto essere un filosofo, almeno nel senso pieno di “fondatore di un pensiero filosofico”; lo fu invece nel senso etimologico primo del vocabolo greco, ovvero “appassionato di sofia” e grande estimatore del suo alto valore nella formazione dell'homo e dell'humanitas. «La meditazione filosofica fu per Cicerone quasi una nervatura che percorse tutta la sua opera nelle sue varie espressioni: indispensabile all'elaborazione concreta delle teorie politiche, indissolubilmente legata alla complessità della retorica, condizionante ogni atteggiamento di fronte al problema religioso»<sup>[1]</sup>. Essa non è affatto un sapere tecnico, ma il fondamento stesso di tutta la vita, la bussola necessaria per orientare le proprie scelte ed i propri comportamenti.

Quando Cicerone comincia la sua attività pubblica, l'opinione comune romana è ancora fortemente ostile a tutto ciò che ha un sapore troppo intenso di grecità, e per molti, anche fra i ceti più alti,

la “filosofia” appunto è «una faccenda tipicamente greca, abitualmente praticata in scuole a tempo pieno»<sup>[2]</sup>. Accostarsi a tali studi, quindi, significa per Cicerone - cosa di cui è ben conscio - «correre il rischio di essere screditato come un Greculo qualunque. Tanto più che egli non si limitava a praticare la filosofia in ambito privato»<sup>[3]</sup>, come la maggior parte dei suoi coetanei ed amici, ma ne fece una vera e propria attività, un negotium importante quanto l'attività forense e quella politica, un ennesimo modo di porsi al servizio della Res Publica. E' così che lui stesso sembra autogiustificare questa sua passione nel De Divinatione II 1,1 ss.: il poter giovare a quanti più possibile, sempre ed in ogni frangente (“prodesse quam plurimis, ne quando intermitterem consulere rei publicae”). E per raggiungere questo scopo la via migliore gli appare quella non tanto di ‘fare’ filosofia, quanto di tradere “vias optimarum artium”, esortando coi suoi scritti i concittadini (“meis civibus”) allo studio della filosofia (“ad philosophiae studium”). Da qui discende l'esigenza, primaria per Cicerone, di svincolare anche linguisticamente la filosofia dalla madre Grecia, di renderla qualcosa di pienamente romano, “ad reliqua alacri tendebamus animo sic parati, ut, ..., nullum philosophiae locum esse pateremur qui non latinis litteris illustratus pateret”.

Dallo stesso passo molti studiosi hanno ritenuto di potere suddividere tutta l'attività filosofica di Cicerone in due grandi periodi, uno del 55-47 a.C. (scritti filosofico-politici e retorici) e uno dal 45 a.C. in poi, più prettamente riflessivo-speculativo, ove la filosofia diventa consolatio ai mali della vita. Si tratta de facto di una forzatura che non riconosce quell'unità di fondo che collega tutta la produzione ciceroniana (che pure certo si dà in svariate forme), come notò già bene Alfonsi: «L'orator del de oratore, il princeps del de re publica rappresentano un comune ideale: la filosofia, prima

ancora che consolatrice delle sventure ed indagatrice dei massimi problemi per la vita e per la morte, fu per Cicerone suprema educatrice dell'uomo nelle sue attività», rivolte tutte «a vantaggio degli altri uomini: dalla comunità cittadina a tutta l'umanità»<sup>[4]</sup>. A sostegno poi di quell'operazione di sintesi che il nostro autore ha appunto in animo di compiere, viene anche il fatto che il campo d'indagine privilegiato da tutte le scuole filosofiche del tempo era quello della morale. Concentrandosi su di essa Cicerone è convinto «di poter delineare ed impostare una cultura comune, premessa di quell'ordinata convivenza civile, ch'era il primo dei suoi scopi»<sup>[5]</sup>.

Ma perché, fra tutte le scuole filosofiche, Cicerone predilige alla fine quella Accademico-Peripatetica di Antioco? In primis et ante omnia, possiamo rintracciare una giustificazione di carattere formale, come ben nota Cambiano: l'Accademia «aveva ampiamente praticato l'uso di una tecnica argomentativa ritenuta da Cicerone particolarmente appropriata anche per le prestazioni oratorie»<sup>[6]</sup>, ossia quella dell' *in utramque partem disserere*. Ma si tratta soprattutto di motivazioni di ordine sostanziale, come spiega Cicerone stesso nel *De divinatione* (II 150): «Cum autem proprium sit Academiae iudicium suum nullum interponere, ea probare, quae simillima veri videantur, conferre causas et, quid in quamque sententiam dici possit, expromere, nulla adhibita sua auctoritate iudicium audientium relinquere integrum ac liberum, tenebimus hanc consuetudinem a Socrate traditam eaque inter nos, si tibi, Quinte frater, placebit, quam saepissime utemur. Mihi vero, inquit ille, nihil potest esse iucundius. Quae cum essent dicta, surreximus». Il Nostro persegue cioè i probabilia, riconoscendo l'assoluta provvisorietà e variabilità della condizione umana. Nell'Accademia egli vede «l'unico orientamento filosofico non vincolante rispetto a chi vi aderisce, in quanto non impegna a sostenere dottrine positive,

tanto meno un sistema compatto»<sup>[7]</sup>, rigido.

Anche la scelta di ricorrere per lo più al genere dialogico non è casuale, bensì denota, oltre che la volontà di recuperare la forma espositiva preferita da Platone, uno dei suoi maestri, il riconoscimento di quanto già lo stesso filosofo greco aveva detto, ovverosia che tale forma letteraria è la più congeniale ad una filosofia intesa come ricerca incessante della verità, indagine sempre aperta, costantemente in itinere, che avanza di ragionamento in ragionamento, per confronti, scelte, revisioni... In verità, essa consente forse più d'ogni altra quel confronto critico delle diverse posizioni assunte sui principali problemi dalle varie scuole filosofiche che, secondo Cicerone, costituisce l'essenza profonda del "far filosofia".

Alla luce di tutto questo, dunque, l'ormai quasi proverbiale definizione di Cicerone 'eclettico' è assolutamente corretta, a patto peraltro che le si conferisca quella valenza positiva che merita e che la storia pare averle negato – ed in parte almeno ancor le nega.

\*\*\*

Esempio magistrale di questa capacità di bere da più fonti - se mi è consentita la metafora - e di miscelare insieme le varie 'bevande' ci viene offerto da Cicerone nel *De finibus bonorum et malorum*, un dialogo il cui nucleo concettuale - com'è noto - è un argomento senz'altro fondante per l'uomo: il piacere, che il grande Arpinate studia attraverso l'analisi di ciò che ne è stato detto da vari pensatori

nei secoli, per giungere infine ad assumere - lo si è accennato dianzi - una posizione fondamentalmente accademica.

In breve, stando a quanto dettoci da Cicerone, per limitarsi alle tre principali scuole filosofiche ancor vive ed attive ai suoi tempi (epicurea, stoica e accademico-peripatetica), il piacere sarebbe per gli epicurei il sommo bene, primo impulso naturale dell'uomo, fine ultimo di tutto il suo agire in quanto unica cosa capace di soddisfare pienamente tutti i suoi desideri. Si tratta però non di un piacere momentaneo, ma di uno stabile, duraturo, da cui deriva un'altrettanto stabile condizione di felicità, caratterizzata in primo luogo dalla totale assenza di dolore. Per gli stoici, invece, il sommo bene si identifica con la capacità di ogni uomo di praticare sempre l'onestà, massima virtù; e questo implica il saper condurre una vita virtuosa, cioè retta, in autentica armonia con la natura e con la ragione, che è la parte migliore della natura umana. Chi viva così potrà esser detto saggio e godrà di una condizione di perfetta e duratura felicità, non suscettibile né di miglioramenti né di peggioramenti, ma sempre piena e completa. All'infuori dell'onestà non vi è nulla di bene o male, ma solo cose 'indifferenti', fra cui il saggio è chiamato a discernere quali siano da preferire e quali da rifiutarsi, venendo così a definire i cosiddetti officia, che rappresentano una sorta di guida sul modo in cui è giusto comportarsi nella vita.

Soltanto alla fine, a sintesi, completamento e coronamento dell'intero discorso, Cicerone presenta la tesi che poi apparirà essere la sua propria, muovendo dalle idee di Antioco di Ascalona, secondo il quale in rapporto al sommo bene meritano considerazione soprattutto sette teorie: tre "semplici", fondate rispettivamente sul piacere, l'assenza di dolore e i principi naturali; tre "composte", date dall'unione di ciascuna delle tre semplici con la virtù; e la teoria

stoica, tutta incentrata sulla virtù. Ogni uomo – afferma inter alia Antioco – deve vivere secondo la propria natura, data dall'unione di anima e corpo: «come per il corpo la perfezione consiste nell'integrità delle sue parti e delle sue funzioni, così per l'anima nella ragione; e come il corpo ha le sue esigenze che mirano a renderlo perfetto secondo la propria natura, così è per l'anima», bramosa di conoscere e sempre tendente alla virtù, «fra cui somma è la giustizia». Siccome poi la virtù ha un doppio aspetto, uno interiore rivolto al soggetto stesso, ed uno esteriore rivolto al prossimo, ne viene che esistano anche «due specie di beni da ricercarsi per se stessi: quelli intrinseci all'individuo e quelli estrinseci. Nei beni intrinseci risiede il sommo bene, che è perciò costituito dalla somma dei beni dell'anima e del corpo; fra quelli dell'anima è la virtù, tanto superiore a tutti gli altri beni che chi la possiede è felice»<sup>[8]</sup>.

## Orientamenti

### bibliografici

Cambiano 2002: G. C., Cicerone e la necessità della filosofia, in Interpretare Cicerone: percorsi della critica contemporanea: atti del II Symposium Ciceronianum Arpinas: Arpino, 18 maggio 2001, a c. di E. Narducci, Firenze, Le Monnier, 2002.

Demolli 1992: F. D., M.T. Cicerone, Il sommo bene e il sommo male, a c. di F. Demolli, Milano, Bompiani, 1992.

Marinone 1976: N. M., M.T. Cicerone, Opere politiche e filosofiche, vol. II, I termini estremi del bene e del male; Discussioni tuscolane, a c. di N. Marinone, Torino UTET, 1976 (rist. 1995).

[1] Demolli 1992, p. XXI.

[2] Cambiano 2002, p. 66.

[3] Cambiano 2002, p. 67.

[4] Alfonsi 1968, p. 21.

[5] Demolli 1992, XXV.

[6] Cambiano 2002, p. 70.

[7] Cambiano 2002, p. 76.

[8] Tutte le parti fra virgolette sono tratte da Marinone 1976, pp. 25 e ss.

[indietro](#)