

FRANCESCO ADORNO

NOTE SU ASPETTI E MOMENTI DEL PENSIERO DI CICERONE

Parlare di una filosofia di Cicerone (1), precisando, mediante una attenta dissezione delle sue opere, quali ne furono le fonti filosofiche, se per un verso è fatica utilissima per comprendere quale fu il materiale su cui Cicerone venne lavorando e meditando, per altro verso è vana fatica qualora, come in genere è avvenuto, si resti con una serie distinta e disarticolata di filosofemi, di frammenti, che avulsi dai loro contesti storici non dicono niente, sí come non dicono più niente avulsi dai precisi momenti e dalle precise opere per cui Cicerone adoperò quei testi. E se così è utilissimo studiare i modi con cui Cicerone ha, volta a volta, tradotto e reso in latino termini greci, per rendersi conto di come egli interpretava, e di come, poi, quei termini tradotti hanno influenzato gran parte del pensiero post-ciceroniano, trasmettendo tutto un linguaggio filosofico, inutile è ridurre la filosofia di Cicerone a quei termini stessi, o dimostrare quelli che furono gli errori di Cicerone traduttore. E così altrettanto pericoloso, per una corretta interpretazione del pensiero ciceroniano, è, prendendo le mosse

(1) Il carattere della presente relazione esclude sia una rassegna bibliografica (per cui si rimanda ai più noti repertori bibliografici e alle più note monografie su Cicerone), sia continui riferimenti bibliografici, per altro sottintesi e trasparenti per ogni studioso di Cicerone (opportuna, invece, sembrerebbe oramai una messa a fuoco della storia della storiografia sul pensiero ciceroniano dalla fine del secolo scorso ad oggi). Per una certa linea seguita, indichiamo qui soltanto: E. Lepore, *Il 'princeps' ciceroniano e gli ideali della tarda Repubblica*, Napoli 1954; A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris 1930; L. Alfonsi, *Cicerone filosofo. Linee per lo studio del suo 'iter' speculativo*, in *M.T. Cicerone*, Roma 1961; K. Büchner, *Cicero*, Heidelberg 1964; P. Boyancé, *Etudes sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles 1970; M.J. Buckley, *Philosophic method in Cicero*, in «*Journal of History of Philosophy*» 1970, 8, 143-154; J.C. Davies, *The originality of Cicero's philosophical works*, in «*Latomus*» 1961, 105-119; A. Grilli, *Il piano degli scritti filosofici di Cicerone*, in «*Rivista critica di storia della filosofia*» 1971, 302-305 (cfr. anche di A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano-Roma 1953, e di J.M. André, *L' 'otium' dans la vie morale et intellectuelle romaine*, Paris 1966).

da una pregiudiziale concezione della filosofia, quale ch'essa sia, sottoporre l'opera di Cicerone a una specie di esame per giungere a sostenere o che non esiste una filosofia di Cicerone, bensì una brillante esposizione di sistemi altrui, o un eclettismo che toglierebbe ogni originalità al suo pensiero, o un insieme di tesi filosofiche, riprese dai manuali e dalle opere greche, in funzione della sua attività di avvocato e di uomo politico, in funzione della sua retorica. Non a caso, ad esempio, un ottimo libro su Cicerone (2) ha per titolo *Retorica e filosofia in Cicerone*, dove è, appunto, da notare quell'e che distingue la retorica dalla filosofia. Oppure, per altro verso, prendendo le mosse da altra concezione della filosofia, si è cercato, nella diversità delle posizioni di Cicerone e delle fonti usate, di rintracciare una sottesa unità costituente alla fine un sistema ciceroniano, che, se anche giustamente è stato detto rappresenta « una novità sostanziale nello svolgimento del pensiero antico », risponderrebbe, comunque, a una « fondata e vissuta istanza spirituale » (3): in altri termini a una « fondata e vissuta filosofia unica », o meglio una filosofia che sorregge una concezione etico-politica. E allora, come prima si poteva distinguere filosofia da retorica, così ora si può distinguere filosofia da retorica e da etico-politica, ritrovando la filosofia ciceroniana solo in un metodo, mutuato dai Greci (4).

Senza andare enucleando, di qua e di là, fuori dai contesti e dai momenti precisi in cui Cicerone scrisse e parlò, posizioni che possono sembrare filosofiche per questo o quello studioso, ricucendole insieme per carvarne una filosofia, o una sola istanza spirituale, e senza neppure frantumare in tante filosofie, fonti per interpretare il passato, certo da una lettura integrale di tutte le opere di Cicerone, in ordine cronologico (dalle vere e proprie orazioni, alle opere sulla retorica, a quelle cosiddette filosofiche), ci troviamo di fronte a un pensiero assai complesso; ci troviamo di fronte a un uomo che, volta a volta, ha riflettuto a fondo, non certo in senso professorale, non in una costruzione di un sistema, ma cercando ogni volta di giustificare e spiegare le sue prese di posizione in situazioni e problematiche determinate, il che implica che tali giustificazioni e spiegazioni riflettevano ogni volta una ben ponderata e riflessa concezione: mobilissima e, a seconda delle situazioni, nuova, ma sempre fondata e riflessa, tormentosamente assunta in una tormentosa epoca, equivoca e in crisi. E allora, più che di una filosofia, di una retorica, di una politica di Cicerone, sem-

(2) A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris 1960.

(3) L. Ferrero, in *Cicerone, Opere filosofiche*, Torino 1974², I, 9-10.

(4) Cfr. le opere relative al metodo filosofico di Cicerone, citate alla nota 1.

brerebbe opportuno parlare storicamente di Cicerone filosofo, di una riflessione ciceroniana, tutta calata in un ambiente culturale e storico preciso, in una ripresa di posizioni del passato in funzione dei momenti presenti.

È stato detto da uno dei più fini storici della cultura, il Garin, parlando di Machiavelli: « chi si avvicini alle pagine delle grandi opere [del Machiavelli], e ne colga il controllato rigore, la calcolata costanza dei termini, il ritmo delle lunghe catene di ragionamenti, le serie dicotomiche di concetti, e tutto sempre percorso da una tensione morale non mai retoricizzata, da un senso tragico dei conflitti della vita, da una dolorosa coscienza della drammaticità della vicenda umana — chi ritorni, insomma, alla parola di Machiavelli, nettissima sí ma non mai distaccata, non può non cogliere oltre ogni presunto limite o ambiguità, una concezione dell'uomo e della storia criticamente elaborata attraverso l'uso consapevole di precisi strumenti razionali » (5). Lo stesso si può ripetere per Cicerone, naturalmente proiettandoci in una situazione umana e psicologica diversa, in un arco di tempo e in vicende diverse, ma ugualmente drammatiche, e in cui il rendersene conto, comprenderle, razionalizzarle significava non solo la possibilità di dominarle, ma di delineare tutto un nuovo modo di concepire e di pensare, l'istituirsi riflesso di un nuovo costume e di una nuova *humanitas*, o cultura, che si innestava sulla vecchia, trasformandola. E di ciò fu profondamente consapevole Cicerone, in mezzo a dubbi e a equivoci, in un'epoca in cui ad ogni uscir di casa si poteva incontrare il volto della morte. « Pensi pure ciascuno come vuole — esclama Cicerone nelle *Tusculanae* 4, 4 —: vi deve essere libertà di giudizio; noi ci terremo sempre ai nostri principii, ricercheremo cioè sempre in ogni questione quello che abbia maggiore carattere di probabilità, senza essere vincolati a regole di nessuna scuola, alle quali ubbidire di necessità ... ». Cicerone, come ancora risulta dalle *Tusculanae* (4, 1-3), ha la consapevolezza precisa che una vecchia cultura, l'antica cultura romana, è finita, e che finita è anche l'antica cultura greca, che rispose a esigenze diverse, in contesti storici oramai tramontati, per cui, attraverso lo studio e la storia delle due culture, bisogna rendersi conto di come, appunto, dallo scontro e dall'incontro delle due, si viene costituendo ora, in funzione del presente, una nuova maniera di concepire. Sotto questo aspetto la meditazione e la concezione ciceroniane scaturiscono dalla storia, dallo studio di un passato ove si precisano i termini del dibattito tra concezioni diverse, dal cui dialogo si sono venuti formando i problemi dell'epoca presente, e, forse, per l'epoca presente, volta a volta, le adeguate risposte. Cicerone storico del pensiero, o meglio capace di rappresentare,

(5) E. Garin, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa 1970, 46.

quasi scenicamente, i dibattiti tra le ipotesi più complesse scaturite in epoca ellenistica, dopo Platone e Aristotele (6), dagli stoici ai peripatetici, dagli epicurei agli accademici, implica Cicerone filosofo, sí come Cicerone filosofo implica la funzione che, da Isocrate a Platone, a Diogene di Babilonia, a Ermagora di Temno, passando attraverso i vari momenti della preparazione retorico-politica dei Romani, ha la retorica e la dialettica per l'azione e per la realizzazione di certi fini. E che ciò sia esatto è testimoniato dallo stesso Cicerone che, non a caso, da un lato propone la riflessione filosofica come riflessione sulla condizione che permette all'uomo d'essere uomo, cioè rapporto umano e, pertanto, politico, e, dall'altro lato, propone quale punto di partenza di tale meditazione uno dei momenti cruciali della storia di Roma, cioè l'epoca degli Scipioni, e la particolare problematica filosofica scaturita in Roma, e in funzione della politica romana, da parte degli uomini di cultura greci, che, trapiantati in Roma, cercarono di rispondere alle esigenze di Roma stessa, nel momento che Roma italica (quella che Cicerone chiama 'pitagorica') sta, attraverso la conquista del mondo greco-ellenistico, divenendo altro. Non è così un caso che Cicerone presenti la filosofia romana (cioè una struttura culturale rispondente a una concezione di fondo) dalla prima repubblica al 200 a. C. circa, come 'pitagorica' (*Tusculanae* 4, 1-2): e 'pitagorico', come oggi gli storici dell'antichità insegnano, era un termine solo che significava il congiungersi, in un tipo di vita e di concezione unica, di molte e complesse culture, religioni, visioni, provenienti dalle parti più disparate del mondo greco-eggeo-asiatico-etrusco (già con molta finezza Platone nella *Repubblica* 10, 600 a-b, poteva parlare della maniera di 'vita pitagorica'), risolvendosi in istituzioni religioso-politiche e legislative, che furono utilissime al governo di Roma. E così, non è un caso che Cicerone, sottolineando che oramai quelle concezioni pitagoriche si sono concluse, con forza affermi che le nuove problematiche che hanno dato luogo a modi nuovi di concepire, in situazioni storiche cangiate, si sono venute formando da un lato con i nuovi modi di concepire dovuti a Platone e ad Aristotele (7) e a causa delle situazioni storiche e politiche intervenute con i regni ellenistici, e dall'altro lato per l'incontro di Roma e delle sue nuove esigenze con quel mondo ellenistico; e l'uno e l'altro mondo sono venuti trasformandosi a vicenda nella nuova cultura o civiltà, di cui Cicerone si viene a sentire come l'interprete, e che, per Cicerone, non è più, storicamente, né la cultura greca antica né la cultura romana italico-greca, ma il

(6) Cfr. *Pro Murena* 63.

(7) Cfr. ancora *Pro Murena*, cit., in cui Cicerone sostiene d'essere scolaro di Platone e di Aristotele.

principio di una nuova concezione, ancora in *feri*, in mezzo a dilacerazioni e conflitti, e che è la cultura o la concezione di una nuova Roma, che da *urbs*, da città, sta diventando Stato, *res publica* universale. E allora, se per un lato non sembra più soltanto una retorica affermazione quella che troviamo in Cicerone riguardo alla filosofia: «magnifica e gloriosa cosa è per i Romani non avere più bisogno del greco per la filosofia: il che, per certo, adempirò, se porterò a fine l'opera iniziata» (*De divinatione* 2, 1); dall'altro lato è una indubbia precisazione storica aver fatto cominciare la riflessione critica su come in un secolo circa si è venuta formando una nuova problematica dall'incontro-scontro con le concezioni greche del primo ellenismo: dal tempo dell'ambasceria a Roma di Carneade e di Diogene di Babilonia e dalla concezione dello Stato che mediante le posizioni di Polibio e di Panezio si venne delineando con Scipione l'Emiliano: «Lo studio della sapienza, ovvero filosofia [cioè della consapevolezza critica delle proprie esperienze di vita in situazioni storiche e umane determinabili], è certamente antico presso di noi Romani, però non riesco a trovare nomi da citare per il periodo anteriore a Lelio [detto *sapiens*, oratore, stoico, console nel 140], e Scipione [Emiliano]: quando questi erano giovani, mi risulta che furono mandati dagli Ateniesi come ambasciatori presso il Senato lo stoico Diogene e l'accademico Carneade (55 a. C.)» (*Tusculanae* 4, 3). Solo che, a scanso di equivoci, va detto subito che le problematiche greche non si delineano su di un piano meramente teoretico, sistematico, in distinzioni scolastiche, ma sono precisabili in contesti storici in movimento, in situazioni molto fluide, ma bene accettabili, in soluzioni diverse e anche opposte tra di loro, sia pur rispondenti ad atmosfere comuni, e che si modificano vicendevolmente nell'arco di tempo che va dalla prima scuola di Aristotele e di Platone alla conquista del mondo greco da parte di Roma. In quest'ultima epoca si parlerà certo di Platone e di Aristotele, di Zenone e di Crisippo, di Stratone di Lampsaco e di Epicuro, ma, indubbiamente, in interpretazioni particolari e rispondenti a richieste, a esigenze, a problemi molto diversi. Polibio e Panezio, Diogene di Babilonia e Carneade, in realtà, rispondono ad altro e con lo stoicismo originario e con gli originari platonismo e aristotelismo non hanno più nulla da fare.

Abbiamo citato Platone: e pensavamo in particolare all'ultimo Platone, al Platone che imposta la problematica della definizione delle varie arti e scienze, entro l'ambito della dialettica, ivi compresa la retorica come psicagogia e arte del politico; e al Platone del *Timeo*, delle *Leggi*, dell'*Epinomide* — forse di Filippo di Opunte —, in cui retoricamente s'impone la

visione di un tutto ordinato e della legge suprema che, vita (anima) dei tutto, si scandisce nelle leggi che ordinano come in un sol discorso ogni aspetto molteplice, e in cui il divino diviene il numero cosmico e gli astri e le stelle sono il momento del primo scandirsi delle leggi; al Platone che, in termini rovesciati (ove la natura diviene lo stesso discorso, il *logos*, necessario), poteva benissimo più tardi essere ripreso da alcune posizioni stoiche. Abbiamo citato Aristotele: e pensavamo all'Aristotele dei primi cinque libri dell'*Etica Nicomachea*, all'Aristotele della morale mondana, filtrato attraverso Dicarco, all'Aristotele della misura e dei beni etici, dell'etica architettonica, all'Aristotele della sistemazione della retorica, all'Aristotele che mediante la filosofia, come riflessione, avvia il principe a ben pensare per ben governare. Abbiamo citato lo stoicismo in generale: e pensavamo alla funzione che esso ebbe come concezione di sfondo per la giustificazione del potere dei re ellenistici e del re filantropo, in una particolare interpretazione dell'ultimo Platone (e qui non possiamo non ricordare il *Somnium Scipionis*), nonché alla concezione stoica della dialettica e della retorica. Abbiamo citato Epicuro: e pensavamo alla problematica epicurea donde scaturisce l'uomo responsabile del proprio mondo umano, l'uomo che, di là da ordini e ragioni date o da realizzare come fine ultimo, risolve sé nel costruire insieme agli altri il proprio mondo. Abbiamo citato Carneade: e pensavamo alla sua interpretazione, di contro a quella stoica, del Platone aporetico, del Platone del dubbio e della ricerca aperta, del Platone che punta sull'uomo oscillante sempre, mortale e immortale a un tempo, conflitto e dilacerazione. Abbiamo citato Panezio: e pensavamo a quello che Cicerone stesso dice di Panezio, in un'interpretazione dello stoicismo inteso come ipotesi di un ordine razionale posto teoreticamente dietro le spalle, da riconquistare ogni giorno in una continua riflessione, nel coraggio di saper ragionare, mediante cui il proprio *negotium*, quale ch'esso sia (e ogni uomo è tale in quanto abbia un suo mestiere), s'illumina, appunto, per mezzo di una continua riflessione (*otium*), di ciò che volta a volta è bene fare, dando a ciascun mestiere il suo significato, per cui ciascuno non solo fa, ma sa che è bene far bene ciò che fa; e in questo, nella riflessione, ci liberiamo dal patire, dalle passioni, dalle nostre paure quotidiane, in una misura e in un equilibrio (*decoro*) che è faticosa conquista, ma anche, ad un tempo, dominio di sé: tale, scrive Cicerone, è la filosofia « condottiera dell'esistenza »; « meglio vivere un giorno a norma di filosofia, che tutta un'immortalità da dissennato [...] »; a te sola dobbiamo la tranquillità del vivere, tu ci hai salvato dal terrore della morte » (*Tusculanae* 5, 2, 5-6); e ancora: « l'uomo, poiché è dotato di ragione e per mezzo di essa vede la concatenazione dei fatti, le cause efficienti di questi e le cause occasionali

e ne conosce quasi i precedenti, confronta le cose simili e congiunge intimamente le cose future alle presenti, può facilmente vedere tutto il corso della vita e preparare le cose necessarie per viverla; e questo stesso istinto naturale, mediante la forza della ragione, unisce l'uomo agli altri uomini, crea una corrispondenza che si manifesta nel linguaggio e nella socievolezza » (*De officiis* I, 4, 11-12).

Pensavamo inoltre ai canali attraverso cui giunge in Roma l'insegnamento della retorica, ai manuali di retorica — tra cui non va dimenticata la *Retorica* di Ermagora di Temno, con le sue ipotesi e le sue tesi, di origine aristotelica e teofrastea — e ai modi con cui si è scandita la retorica dei latini, in funzione di politiche diverse; e pensavamo, infine, alla retorica quale tecnica in funzione politica, di una o altra concezione politica, ove notevole importanza venne ad avere Diogene di Babilonia; e così non va scordato il significato che ebbe in Roma, sempre in funzione politica, la teoria stoica del cosmopolitismo e del giusnaturalismo.

Non potevano essere, questi, che accenni. Certo, al di dentro di ciascuna scuola, e proprio in funzione della scuola, le singole posizioni dovevano essere molto più rigide, ma al di fuori di esse ogni corrente, scontrandosi con le altre, proponeva una nuova problematica, molto più fluida e non cristallizzata. E ciò si vede bene, appunto, al momento del primo incontro di Roma con le molteplici componenti filosofiche che sopra abbiamo prospettato, e con le prime risposte date dai Greci alle nuove esigenze e richieste di Roma, che agli stessi Greci conquistati sembrarono dar luogo alla fine di tutto un modo di concepire e di pensare. Roma nel 146, dopo avere distrutto Corinto, rese tributarie tutte le città greche, tranne Atene e Sparta. Così cantava la distruzione di Corinto il poeta Antípatro di Sidòne: « Dov'è, dorica Corinto, la tua ammirata bellezza, dove le tue corone di torri e le ricchezze antiche? Dove i templi degli immortali e le case? Dove le spose sisifee e le miriadi di folla? Nessun vestigio è rimasto, infelice, di te. Tutto ha rapito, tutto ha divorato la guerra. Noi sole, le alcioni, immortali Nereidi oceanine, restiamo a testimoniare il tuo dolore » (*Ant. palat.* 7, 87, trad. G. Pascucci). Sono versi che hanno, per noi, un significato simbolico, come significativo è il fatto che Antípatro di Sidòne fu il primo poeta greco che volontariamente andò a Roma. Ma tanto meglio, consapevolmente, ciò risulta chiaro da Polibio, che, difensore della Macedonia contro i Romani, dopo la battaglia di Pidna (168), inviato a Roma come ostaggio da Emilio Paolo, a Roma entrò in dimestichezza con Scipione Emiliano, descrivendo, infine, la grandezza di Roma, « dovuta a quanto i Greci deridono, cioè la *superstizione*; non a caso si insinuano nelle masse idee sugli dèi e pensieri sulla vita ultraterrena; la follia e la incapacità

sono nostre [dei Greci] poiché abbiamo cercato di sperdere tali illusioni» (6, 56). Sono parole amare, ma non è un caso che Cicerone, delineando il significato delle leggi, momenti dell'unica legge naturale, possa esclamare: «credo che effettivamente esista la divinazione che i Greci chiamano *mantica*; di vitale importanza è per lo Stato e per il popolo la istituzione e l'autorità degli àuguri, e dico ciò non perché io sia uno di loro, ma perché è di vitale importanza mantenere questa opinione» (*De legibus* 2, 13, 32 e 12, 30-31).

Per altro verso, invece, Panezio, anch'egli cliente e consigliere di Scipione, tendeva in un sapiente uso di temi stoici e platonici, a giustificare un ordine universale e legale, incarnantesi nel *princeps* (Scipione), ed entro cui ciascuno, momento dell'unica ragione universale, con la propria ragione (ciò che è proprio e naturale di ciascun uomo) deve trovare il posto che gli compete, costituendo un tutt'uno, che è proprio di ciascuno e di tutti, realizzando insieme non una cosa privata, ma una *res publica*. E così Cicerone fa dire a Scipione nel *De re publica*: «La *res publica* è *res populi*, e il popolo poi non è qualsivoglia agglomerato di uomini riuniti in qualunque modo, ma una riunione di gente associata per accordo nell'osservare la giustizia e per comunanza di interessi [...]. Motivo dell'associarsi fu la stessa natura umana e il fatto che gli uomini [...] rifuggivano naturalmente dalla solitudine e appetivano la comunione e la società [...]. Tutta la popolazione, costituita da un raggruppamento di gente, tutta la città, che è l'ordinamento della popolazione, tutto lo Stato che, come dissi, è cosa del popolo, deve essere retto da un governo cosciente [...]. Questo è pregio solo di un grande cittadino e di un uomo quasi divino» (1, 25, 26, 29), ché se dio è *anima mundi*, l'ordine del corpo, il verace reggitore dello Stato è, come dio, l'*anima mundi* del corpo politico (cfr. *De re publica* 6, 24, 26).

È di qui, dunque, che in funzione del presente, per intendere e agire nel suo presente, prende le mosse Cicerone: e non sembra fuori luogo ricordare che il *De re publica* si finge tenuto al tempo di Scipione e che fu scritto tra il 54 e il 53, e che in una lettera al fratello Quinto, discorrendo della *res publica* si dispiaccia che, data la più antica ambientazione, non possa parlare della storia presente, così grave e pericolosa per la giusta *res publica*, ma che tuttavia nasce da quella di circa settantacinque anni prima (cfr. *ad Quintum fratrem* 2, 12, 1, maggio 54 a. C.). Ed è da qui che, in una esatta precisazione storica, Cicerone fa muovere le nuove problematiche che, in un intrecciarsi di concezioni diverse, rendono conto, appunto, della situazione presente, in particolare della crisi della repubblica romana nel conflitto tra Pompeo e Cesare, e di come, in essa, è possibile muoversi in cal-

colati usi della retorica, a seconda della situazione e dei fini da raggiungere. Così sia la storia della retorica, sia la storia dei conflitti tra le varie concezioni, quali si rintracciano nelle grandi opere di Cicerone, è la storia dei dibattiti e delle problematiche del secolo che va dal 155 a. C. al 55-54. E qui vanno fatti i nomi di altre personalità che, in questo secolo, nella discussione, tendono da un lato a razionalizzare, comprendendola, la natura e, dall'altro lato, a restituire l'uomo a se stesso, rendendosi conto dei limiti e delle possibilità dell'uomo, del suo tragico esserci in questo mondo, sempre oscillante e dilacerato tra l'essere limite, passione, dispersione e l'essere ragione, capacità di dominio, tensione a realizzare sé oltre se stesso. E sono personalità con cui Cicerone ebbe rapporti: da Posidonio agli accademici Filone di Larissa ed Antioco di Ascalona, agli epicurei Fedro e Zenone, fino a Lucrezio.

Da questi dibattiti, da questi scontri, da questi modi diversi di intendere l'uomo e la sua posizione nella natura, donde derivano diversi modi di concepire il rapporto degli uomini e la vita politica si è venuta delineando, di volta in volta, la concezione ciceroniana, rispetto all'uomo, alla sua fragilità, al suo posto nella natura e tra gli uomini, capace sí, attraverso la sua parola, di modificare gli altri ma, anche, sempre inseguito dalla morte e, ad un tempo, sempre privato e pubblico. Di qui più volte, l'ambiguità di Cicerone, ma anche la sua aderenza alla realtà concreta dell'uomo, in concrete situazioni storiche. « Quanto a me — esclama Cicerone nel *Lucullus* 20, 65-66 — faccio molte congetture (io non sono un saggio), e non mi volgo a quella piccola Cinosura [Orsa minore] 'guida notturna cui si affidano i Fenici in alto mare', come dice Arato, i quali, tanto più esattamente si dirigono, quanto più, per la sua vicinanza al polo, ha una breve rivoluzione, ma dirigo i miei pensieri verso l'Orsa maggiore e le chiarissime stelle di settentrione, cioè verso ragionamenti in forma larga e non minuziosamente limati; e per ciò mi capita di andare errando e di navigare nel vago; ma, come ho detto, non si tratta di me, ma del sapiente; quando, infatti, ciò che mi rappresento ha fortemente scosso la mente e i sensi, lo accetto e talvolta gli do il mio assenso; tuttavia non lo percepisco: ché nulla ritengo si possa percepire; io non sono un sapiente: per questo cedo alle rappresentazioni e non posso resistere loro ». È questo un testo fondamentale, che mette in evidenza le due facce dell'unico volto di Cicerone e il significato della riflessione ciceroniana, cioè il significato di Cicerone filosofo.

Certo, ritagliando alcuni testi delle opere di Cicerone, astraendoli dai loro contesti e dalle epoche diverse in cui Cicerone li ha scritti, si possono

delineare tre aspetti della filosofia ciceroniana. Il primo è quello di una concezione di origine stoico-platonica, filtrata attraverso Panezio, Posidonio e Antioco di Ascalona, in una visione di sfondo di un tutto ordinato, di ogni aspetto della realtà, momento dell'unica ragion d'essere, che articola il tutto nell'unità di un sol discorso, per cui tutto si trova là dove è bene che sia, in una distribuzione delle parti (leggi), dovuta all'unica legge o *logos*, che costituisce il discorso uno del tutto, per cui avremo una *res publica* bene ordinata qualora, mediante chi sa (gli ottimati o l'*orator*), si avviino i più, per mezzo delle tecniche retoriche, a rendersi conto che ciascuno deve stare al proprio posto, secondo il proprio '*logos* seminale'. Il secondo aspetto è una filosofia come retorica: ossia, Cicerone, per mestiere retore e politico, puntando a un certo ideale di uomo e di società — utile al senato e agli uomini nuovi, com'era egli stesso — si sarebbe preoccupato dei mezzi pratici per realizzare, sia pur con l'inganno, tale ideale; si capirebbe così come Cicerone esponga via via i piani diversi con cui si sono storicamente presentati i vari aspetti della retorica e i vari tipi di oratoria, diversi a seconda delle concezioni e dei caratteri, delle situazioni in cui si sono venuti a trovare gli uomini politici; di qui, ed entro questi termini, i vari tipi di oratoria esposti da Cicerone e i fondamenti filosofici che hanno mosso quegli oratori, cioè quegli uomini politici; attraverso questo lavoro, Cicerone, dal *De inventione* al *De oratore*, all'*Orator*, al *Brutus*, si è reso sempre meglio conto che la retorica ha da trasformarsi in oratoria, cioè in filosofia, nella consapevolezza che la persuasione si ottiene ben pensando (virtù), che è ben parlare (eloquenza), istituendo il voluto misurato ordine, che è un misurato pensare, per cui si attua — come nel saper pensare una corretta sintassi — un corretto e ragionevole rapporto umano, in cui consisterebbe l'onesto, il giusto costume.

L'oratore, perciò, deve possedere un complesso di cognizioni che vanno dalla psicologia allo studio dei caratteri, di ciò che ragionevolmente può essere accettato (*consensus gentium*), donde, nel conflitto tra filosofia e retorica, il significato dato da Cicerone alla psicagogia isocratea e platonica. Non solo, ma, ad un tempo, accanto alle ipotesi (discussione giuridica di casi particolari) e alle tesi (discussione di problemi generali) e, quindi, a certi aspetti della virtù e delle concezioni degli stoici — la cui casistica e discussione scolastica offrivano larga messe per le tesi — bisognava tener presente anche la duttilità discussiva di un Arcesilao o di un Carneade o di un Filone di Larissa, determinando il pro e il contro di ogni concezione e tesi, in un abile inserirsi e modificare che nega ogni sistema chiuso, e che non permetterebbe l'*inventio*, cercando come si può tecnicamente sviluppare ciascun luogo o *tòpos* argomentativo, nel saper ritrovare, appunto,

gli argomenti adatti ad ogni tipo di discorso, utile per un certo fine politico.

« Senza la disciplina dei filosofi — precisa Cicerone nel *De oratore* I, 16 — non possiamo scorgere il genere e la specie di ogni argomento, né spiegarlo attraverso la definizione, né distribuirlo in parti, né giudicare il vero e il falso, né scorgere le conseguenze, vedere le contraddizioni, distinguere le ambiguità ». Sotto questo aspetto è facile dire, per chi sia filosofo — abbia cioè una sua filosofia — che non esiste una filosofia di Cicerone, ma ch'egli, di volta in volta, ha usato questa o quella tesi filosofica, in funzione della sua attività retorico-politica. Si giunge, così, al solito luogo comune che « nello sfondo della concezione umanistica di Cicerone — com'è stato ripetuto di recente — le esigenze di ordine speculativo si allineano di conseguenza assieme a quelle di ordine pratico; da un lato si investiga la natura dell'arte, cogliendola nella sua evoluzione spirituale e intellettuale, dall'altro essa viene piegata all'*usum*, fine etico della stessa speculazione artistica; e questo è essenziale della spiritualità romana di ogni epoca e di ogni orientamento di pensiero, che segna anche in retorica il divario tra la concezione e la spiritualità greca e romana, l'aristotelica compresa » (8). E ciò è storicamente falso. In realtà non si tratta di tagliare con colpi di accetta spiritualità greca da spiritualità romana, o di tentare orribili connubi da cui davvero proverrebbe l'aborto della filosofia ciceroniana. Altra, abbiamo visto, è la questione. Si tratta di vedere come storicamente si è venuto formando un modo di pensare in situazioni ben precise, modo che non rispecchia affatto il genio (o spiritualità, o razza) di una o di altra nazione, e che neppure sta in un pedissequo recupero della filosofia greca sotto il dominio romano. Infine — ed ecco il terzo aspetto di cui parlavamo — si potrebbe ricavare dai testi ciceroniani il motivo retorico della filosofia come consolazione e astratta contemplazione. Anche questo motivo, se non bene inteso nel significato del filosofare come capacità di pensare, mediante cui liberarsi da se stessi coacervo di opinioni e passioni immediate, dispersi e frantumati nel fluire unico delle cose e degli eventi, risulta un luogo comune, dovuto a un'interpretazione misticheggiante della filosofia, o allo schematico e scolastico modo di intendere l'ellenismo come filosofia in cui prevale l'elemento individuale e la fuga dal mondo.

In realtà i tre aspetti si integrano e s'inverano l'uno nell'altro e non sono separabili a blocchi.

Dalle opere retoriche alle orazioni, scritte da Cicerone fino al 55, si potrebbe sottolineare come il momento retorico di Cicerone, la sua rifles-

(8) B. Riposati, in *Introduzione allo studio della cultura classica*, II, Milano 1973, 170.

sione sulla retorica come capacità e tecnica di condurre la politica, hanno avuto il sopravvento fino a che Cicerone ha vissuto in pieno il suo *negotium* e per quello si è preparato. Dal 54 al 52 circa, costretto, invece, a ritirarsi dalla politica militante, egli ha tentato di inserirsi ancora indirettamente nella situazione politica del tempo (nella lotta tra Pompeo e Cesare), delineando quale avrebbe dovuto essere l'ideale *res publica* e come essa si sarebbe potuta realizzare, e quali avrebbero dovuto essere le leggi, momenti dell'unica e universale legge, senza di cui non vi sarebbe *societas humana*. E certo si potrebbe aggiungere, sempre tenendo presenti le note vicende umane e politiche di Cicerone, che l'*Orator*, il *Brutus*, i *Paradoxa Stoicorum*, scritti nel 46, rappresentano ancora il tentativo, attraverso le arti retoriche e l'insegnamento di come si convince, nel dialettico opporre opinioni, di proporre un tipo di vita politica, e la possibilità di un comporre le ragioni. E ancora, dopo il 46, nel momento della guerra fredda, se così vogliamo, tra Cicerone e Cesare, fino alla morte di Cesare, caduta ogni illusione di azione diretta politica, Cicerone (si ricordi che le grandi opere filosofiche furono tutte scritte tra il 45 e il 44) sembra si rifugi nel colloquio con i filosofi, traendone sollievo alle proprie sventure: solo che, in realtà, da quel colloquio, dalle opposizioni delle varie tesi, da una prima concezione stoico-platonica di sfondo si giunge ad una concezione disincantata e scettica, che dà all'uomo la possibilità, attraverso un ritrovamento di sé, di costruire un proprio mondo, che tuttavia appare sempre costruito insieme agli altri, in un ricominciare sempre daccapo, giorno per giorno, per cui se da un lato si negherà una natura già tutta data in ordini fatali e necessari (dove la critica al fato e alla divinazione stoica), dall'altro lato, dopo la morte di Cesare, quando Cicerone credette di poter riprendere la sua attività politica, ancora una volta si presenteranno i modi e i luoghi argomentativi (i *Topica*), la tesi dell'opposizione delle singole opinioni e, appunto, la negazione del fato (*De fato*). Testimonianza di non poco peso sembrano quindi le parole che leggiamo nelle *Tusculanae* (composte nel 45): «la filosofia rimase trascurata...: dobbiamo noi darle vita e splendore e, se nella mia attività politica io fui utile ai miei concittadini, lo sia, per quanto è possibile, anche ora che mi sono ritirato a vita privata» (I, 3, 5).

Meglio si vede ora — sembra — come i tre aspetti s'intreccino e si articolino, volta a volta, l'uno con l'altro, in una sempre più approfondita meditazione su quella che è la posizione dell'uomo nel mondo: necessità e libertà a un tempo e, a un tempo, individuo e società. E questo è un punto, quali che volta a volta possano essere state le soluzioni ciceroniane — i suoi non pochi compromessi e le sue contraddizioni —, sempre presente in Cicerone; l'uomo cioè non è tale se solo, se individuo, ma è uomo

in quanto *societas*, rapporto, in quanto cittadino, in quanto concretamente si costituisca non come privato, non in un suo privato negozio, ma come uomo politico, in un giusto rapporto e in una giusta misura di negozi; fondamento della cosa pubblica.

Proprio in funzione di questo, anzi, sono tese le critiche agli stoici. Illuminanti sono a tal proposito certi passi di Cicerone in cui egli condanna l'insegnamento retorico di Cleante e di Crisippo (9). «È vero che Cleante scrisse un trattato di retorica e anche Crisippo, ma in modo tale che se uno desidera diventare muto, non deve leggere nient'altro» (*De finibus* 4, 3, 7); troppo rigida e esclusiva la loro logica per divenire *eloquentia* (*De oratore* 2, 38, 157 sgg.), essi non hanno possibilità di discutere altri argomenti, ché uno solo è il loro, per cui mancano di *inventio* (*Topica*, 2, 6); essi perciò non possono convincere alla virtù proclamata.

Sotto questo aspetto sembrerebbe aver ragione Carneade, dimostrando che sul piano umano lo stoico non può che contraddirsi, ripiegando sul probabile e sul convenevole, negando con ciò stesso la propria tesi, tanto è vero che gli stoici non pongono alcun passaggio tra il saggio e virtuoso e il non saggio e malvagio (di qui, per Cicerone, i paradossi degli stoici: cfr. *Paradoxa Stoicorum*), giungendo alla fine a sostenere che nessun uomo è saggio, tranne pochissimi, che, d'altra parte, non hanno possibilità di convincere gli altri per lo stesso fatto che gli altri sono non saggi, per cui il saggio stoico resta in conclusione assolutamente avulso da ogni tipo di vita politica, rinnegando con questo lo stesso proprio concetto di giustizia e di razionalità. «In realtà vi sono negli stoici cose troppo incompatibili con l'oratore quale noi formiamo. Questa, ad esempio: ad ascoltarli, tutti coloro che non sono saggi sono schiavi, nemici pubblici, folli: d'altra parte non v'è uomo che sia saggio. Sarebbe, dunque, una grande assurdità affidare la cura di guidare il popolo, il senato, qualsivoglia assemblea a chi fosse persuaso che tra i suoi ascoltatori non vi è uomo sensato, non un cittadino, non un uomo libero [...]» (*De oratore* 3, 18, 65).

Tale impossibilità di guidare la vita politica, sottolinea Cicerone, non ha permesso agli stoici più antichi di scrivere intorno allo Stato (*De legibus* 3, 5-6, 13-14). Solo Dione stoico, aggiunge, se n'è occupato. Chi sia Dione stoico non sappiamo — a meno che non si tratti di Diogene di Babilonia, che secondo Ateneo 12, 526, scrisse un trattato *De legibus* — e, insieme a lui, Panezio di Rodi. «Su questo argomento dei magistrati, alcune que-

(9) Per questo paragrafo ci siamo liberamente serviti di alcune pagine della nostra *La filosofia antica*, vol. II, Milano 1972².

stioni furono studiate molto sottilmente da Teofrasto, poi dallo stoico Dione. — Tu dici? anche dagli stoici fu trattato questo? — Non proprio, salvo da colui che ho ricordato, e poi da quel grande e coltissimo uomo di Panezio. Gli stoici antichi soltanto astrattamente e pur con acutezza hanno trattato dello Stato, ma non in questa maniera pratica per l'utilità del popolo e dello Stato ... » (*De legibus* 3, 5-6, 13-14). È vero: lo Stato che potremmo delineare attraverso i frammenti di Cleante e di Crisippo sarebbe uno Stato universale, fondato sul motivo del diritto naturale, razionalmente ordinato, ove la legge sarebbe specchio della legge del tutto, del *lògos*, ma dove anche, data la distinzione stoica tra saggi e non saggi e la incomunicabilità tra gli uni e gli altri, si avrebbe un solo saggio — ché tutti i saggi si identificherebbero in uno — e molti uomini, i non saggi, i quali soli, alla fine, si dimostrerebbero capaci di azione e di vita sociale, che sarebbe però ingiusta, asociale, apolitica, dove non potrebbe non avere il sopravvento che la retorica degli affetti e delle passioni. L'obiezione di Cicerone avrebbe potuto essere — e in fondo lo fu — l'obiezione sottesa di Carneade nei confronti degli stoici.

Certo, nel motivo di 'ciascuno al suo posto', sia entro l'ordine del tutto sia entro la società specchio della *politèia* cosmica (l'argomento platonico anche se con frase stoica è particolarmente presente nel Cicerone delle *Leggi*: « Questo mondo intero è da considerare come un'unica città comune agli dèi e agli uomini »: *De legibus* 1, 7, 23) si veniva delineando lo scioglimento del rigido motivo stoico dell'ordine dato: a seconda del posto che ciascuno ha, nel tutto e nella società di cui fa parte, ciascuno ha da realizzare, per essere sé, un proprio dovere, che se formalmente è uguale per tutti (vivere secondo la comune ragione) ed è uno — onde l'ideale del saggio stoico — in concreto si pone da un lato come realizzazione della ragione propria di ciascuno e, dall'altro lato, in ciascuno, come ordinamento armonico dei propri impulsi, sí che ciascuno sia se stesso, in armonia con sé e con gli altri, costituendo un ordine sociale. E che si tratti di un ordine posto più che come essere come dover essere, di un fine cui convincere e convincersi mediante la dialettica e il discorso mitico, sembra si chiarisca bene quando si tenga presente la polemica di Cicerone nei confronti della divinazione, del fato e della simpatia universale, nei termini in cui derivavano da una massiccia e naturalistico-razionale interpretazione dello stoicismo teologico. Sotto questo aspetto Cicerone sembra che rovesci la visione del tutto ordinato e necessariamente articolato in una simpatia universale, per cui tutto ciò che avviene, avviene come è bene che sia (provvidenza), necessariamente (fato), onde si rende possibile la divinazione, ch'era visione propria di certe posizioni stoiche. La questione di come allora

si possa sostenere la possibilità del libero atto umano era questione su cui già gli stessi stoici avevano a lungo discusso (in particolare Crisippo), e su cui gli avversari avevano dato risposte opposte: o si era assolutamente negata — almeno su un piano logico — la conciliabilità tra destino e libertà (si ricordi l'argomento principe di Diodoro Crono, che, contro Aristotele, giungeva a negare, accettato che tutta la realtà è in atto, il contingente e il possibile); oppure, negata la possibilità della conoscenza della strutturazione del tutto (Carneade), o negato che il tutto sia razionalmente costituito, scaturendo anzi da un incontro casuale di atomi (Epicuro), si giungeva ad accantonare la questione dell'ordine in sé, per sostenere che l'ordine e la misura sono dovuti alla stessa attività e alle iniziative umane, mediante cui si sfuggiva al cosiddetto 'argomento pigro' (*ignava ratio*), ch'era la conclusione cui secondo i megarici (probabilmente i seguaci di Diodoro Crono) doveva giungere chi sosteneva che il tutto è provvidenzialmente e fatalmente ordinato. Non a caso Cicerone, particolarmente nel *De fato* (cfr. anche *De divinatione*), ripropone la lunga discussione sul destino e sulla libertà, prospettando sia le concezioni ontologiche (da Crisippo a Epicuro), sia quelle logiche che, negando il possibile e la libertà sul piano logico (Diodoro), non escludono su altro piano (allorché si dimostri con Carneade che strutture della regione e strutture della realtà possono non coincidere) che sia possibile da parte umana volere quell'ordine che, col criterio della probabilità, si pone come termine di realizzazione, solo miticamente e idealmente posto dietro le spalle, lasciando all'uomo la possibilità di costituire quell'ordine idealmente presupposto, a cui convincere mediante le tecniche della persuasione, entro l'ambito dell'orizzonte umano. Non assunta dogmaticamente alcuna posizione o concezione già data — ad ogni posizione come tale si può opporre altra posizione —, si determina il metodo dell'opzione per una qual certa ipotesi, a seconda della sua probabilità e del suo possibile successo in funzione di una certa concezione che serva alla vita politica e associata (*Academica*). Tale atteggiamento scettico, rispetto alla struttura della realtà, portava Cicerone, in una, volta a volta, rigorosa discussione ed esposizione delle tesi opposte, ad assumere quella certa tesi che servisse a quel certo scopo, attraverso una retorica convinzione (*De finibus, Tusculanae disputationes, De natura deorum*), sí che l'ordine e la misura prospettati (ch'erano poi l'ordine e la misura genericamente stoici e platonici) divenissero termini di volontà, azione per combattere chi volesse rompere quell'ordine politicamente e giuridicamente costituitosi, in un equilibrio sociale, che, d'altra parte, escludeva l'accettazione supina di un'ordine necessario che, alla fine, poteva portare all'indifferenza per tutto ciò che avvenisse, poteva, ap-

punto, portare alla pigra ragione (*De divinatione, De fato, De officiis*) e all'indifferenza.

Per altro verso, le stesse ragioni portavano Cicerone ad una serrata critica dell'epicureismo, in particolare come si era venuto configurando con Lucrezio. Su di un piano logico-ontologico tanto non contraddittoria, e perciò vera, si dimostra l'ipotesi stoica, quanto non contraddittoria, e perciò altrettanto vera, si dimostra l'ipotesi epicurea. Appunto per questo, contrapponendo le due ipotesi, sull'una e sull'altra si deve sospendere il giudizio. Certo Cicerone teneva presente l'epicureismo del suo tempo: persasi la forza del primo epicureismo in cui è l'uomo che costruisce il proprio mondo, indipendentemente da ordini dati o da realizzare teleologicamente, essere epicurei significava ora la fuga dal mondo politico, il ritirarsi in conventicole di amici, il crearsi mondi a parte mediante la poesia. Se l'uomo è uomo in quanto è politico, o l'epicureo attua una politica personale che rompe la *res publica* o si ritira dalla vita politica, dando ugualmente in mano il potere ai singoli, ai più forti. Tale, sembra, la ragione per cui Cicerone, sottolineando l'apoliticità degli epicurei, e soprattutto degli epicurei roman, — come Pisone — afferma con forza che gli epicurei non vanno discussi filosoficamente, ma eliminati con un decreto legge (*De finibus* 2, 10, 30).

Cicerone, proprio riallacciandosi agli accademici e alla stessa preoccupazione degli epicurei, meditando sullo sgradito mestiere dell'uomo, in un momento gravissimo e pericolosissimo, va più in là: attraverso rigorosi ragionamenti, ineccepibili argomentazioni, Cicerone ha sempre negato qualsivoglia possibilità di un ordine per sé, metafisico — se non sul piano di ipotesi scientifiche —, sganciando l'uomo da quegli ordini, e ritrovando l'uomo nel suo essere uomo, cioè discorso, parola, rapporto umano, che si costituisce nel saper pensare e, perciò stesso, nel saper parlare, non rimanendo individuo, incomunicabile, ma, appunto, tensione ad essere, insieme agli altri, *societas*, Stato; per cui l'uomo, platonicamente, è conflitto, è disordine, è sempre decaduto, e, ad un tempo, è possibilità di un ordine comune, che si realizza insieme agli altri, in quell'oscillazione platonica tra l'ordine assoluto, ove non sarebbero però né uomo né Stato, e l'assoluto disordine in cui altrettanto l'uomo non sarebbe più. Ed è così che l'ordine e la misura e la dismisura e il disordine non stanno fuori dell'uomo, ma si risolvono nell'uomo stesso, che in ogni momento deve stare presente a se stesso, avviando gli altri attraverso l'arte della parola ad essere se stessi in reciproche convinzioni e composizioni di ragioni. E fu da questa tensione e per questa tensione che proprio per il conflitto di privati Cicerone perse la vita.