



Dipartimento di
Scienze dell'Antichità
Università di Bari "Aldo Moro"



CITTÀ DI TRANI
Medaglia d'Argento al Merito Civile
Assessorato alla Cultura
V Ripartizione

Vir bonus
Un modello ermeneutico
della riflessione giuridica antica

Incontro di studio
Trani, 28-29 ottobre 2011

ATTI
a cura di Andrea Lovato



Edizioni La Matrice

ISBN 978-88-95614-38-0

© Edizioni La Matrice 2013

Edizioni La Matrice
Via Trevisani, 196/A – 70122 Bari
0805231546, lamatrice@tin.it, www.lamatrice.it

Impaginazione e stampa: Edizioni La Matrice

Indice

L. N. RISERBATO, <i>Presentazione</i>	7
A. LOVATO, <i>Introduzione</i>	9
R. FIORI, <i>Il vir bonus tra filosofia greca e tradizioni romane nel de officiis di Cicerone</i>	19
G. FALCONE, <i>L'attribuzione della qualifica 'vir bonus' nella prassi giudiziaria d'età repubblicana. Con un'Appendice su 'optimus', 'probus', 'fortis'</i>	39
M. PANI, <i>'Aequum bonum', 'vir bonus', 'bona fides': sul criterio della bontà di natura nel precetto romano</i>	91
C. CASCIONE, <i>Vir malus</i>	115
G. SANTUCCI, <i>Il giudizio del vir bonus nel diritto di usufrutto</i>	139
G. DE BONFILS, <i>Il 'vir sobrius' di Ammiano Marcellino</i>	161
R. CARDILLI, <i>'Vir bonus' e 'bona fides'</i>	179
L. GAROFALO, <i>L'arbitraggio sul prezzo</i>	209

ROBERTO FIORI
Università di Roma "Tor Vergata"

*Il vir bonus tra filosofia greca e tradizioni romane
nel de officiis di Cicerone*

1. *Premessa*

Nello studio della figura del *vir bonus* il *de officiis* di Cicerone è un testo centrale¹. L'opera è stata scritta come una sorta di manuale per il buon cittadino, in relazione ai comportamenti appropriati nelle differenti sfere della società, particolarmente nella vita politica ed economica, e il suo protagonista è appunto il *vir bonus*.

Le ragioni per cui Cicerone ha sentito il bisogno di indicare ai *cives* le regole di condotta nella vita pubblica sono evidenti: all'indomani delle Idi di marzo, egli voleva caratterizzare in senso negativo il partito di Cesare, rappresentato come un tiranno che è non solo lecito ma addirittura doveroso uccidere, anche in contrasto con gli *officia* familiari che stringevano Bruto.

Meno palesi sono le ragioni che lo hanno indotto a dedicare tanta parte dell'opera – soprattutto nel terzo libro, quello più autonomo dal modello di Panezio – a questioni della vita economica, e dunque di diritto privato. La scelta si comprende se si riflette sul fatto che egli si rivolgeva innanzi tutto a quella parte della società che era più esposta alle attrattive del partito democratico, e cioè a quegli strati sociali che dopo la Guerra Sociale si erano affacciati alla vita pubblica romana. Questi muovevano da contesti culturali assai differenti e non avevano nel sangue i valori della tradizione

¹ Per un'analisi maggiormente dettagliata e complessa dei problemi legati all'interpretazione del *de officiis* e alla figura del *bonus vir* in quest'opera, cfr. R. FIORI, *Bonus vir. Politica filosofia retorica e diritto nel de officiis di Cicerone*, Napoli 2011.

romana, in larga misura elaborati da una minoranza elitaria – dapprima patrizia, poi patrizio-plebea – che li aveva ereditati dai *maiores* e poi riletti, a partire dal II sec. a.C., alla luce della cultura greca. I membri di questi nuovi ceti, quando non tentavano una spregiudicata scalata alle magistrature, tendevano a rifiutare un'attiva partecipazione alla vita politica e a concentrarsi su più concreti interessi economici, sentendosi in ciò maggiormente vicini alla politica economica di Cesare². Cicerone sentiva dunque il bisogno di far comprendere che non vi è differenza tra una condotta corretta nei traffici e nella partecipazione politica: il *bonus vir* deve comportarsi in aderenza con gli *officia* nell'uno e nell'altro contesto.

La forma assunta dal discorso ciceroniano è quella del trattato filosofico. Egli rilegge il momento storico a lui contemporaneo e la tradizione romana alla luce del pensiero greco, e in particolare dello stoicismo. Ma, per rendersi comprensibile al pubblico dei suoi lettori e per essere davvero efficace nella rappresentazione degli *officia* come conformi alla tradizione, egli deve anche tener conto della specifica elaborazione delle regole di comportamento compiuta dalla cultura romana, e in particolare dall'aristocrazia, nell'ambito della scienza del diritto. L'operazione è ai suoi occhi non solo opportuna, ma anche scientificamente legittima: non si tratta, infatti, di giustapporre dimensioni tra loro isolate, ma di rendere palese l'armonia di due diverse visioni della medesima realtà.

2. *Il modello greco*

Entro questo disegno generale, nella costruzione dell'ideale del *bonus vir* Cicerone può contare sulla rappresentazione stoica della *καλοκάγαθία*.

I termini che compongono l'espressione – *καλός* e *ἀγαθός*

² Cfr. E. GABBA, *Per un'interpretazione politica del de officiis*, in *RAL* 34, s. 8, 1979, pp. 136 s.

– figurano già in Omero, benché separatamente³, ed esprimono un’idea di appropriatezza, congruità e benessere – fisici e comportamentali allo stesso tempo⁴ – ma anche una condizione sociale, in quanto si legano alla classe dominante in opposizione ai κακοί. È questa un’antitesi che a mio avviso sarebbe errato leggere tanto in chiave esclusivamente ‘sociale’, quanto in chiave esclusivamente ‘etica’⁵. Se si adotta una simile alternativa, infatti, le fonti appaiono contraddittorie: in alcuni passi sia ἀγαθός

³ Nella dottrina più risalente si riferiva il binomio già ai poemi omerici, ma è stato da tempo notato che in questi esso è assente: cfr. J. JÜTHNER, *Kalokagathia*, in *Charisteria A. Rzach*, Reichenberg 1930, pp. 99 ss., seguito da W. DONLAN, *The origin of καλός κἀγαθός*, in *AJPh* 94, 1973, pp. 365 ss.; F. BOURRIOT, *Kalos Kagathos – Kalokagathia. D’un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique. Étude d’histoire athénienne*, I, Hildesheim-Zürich-New York 1995, pp. 104 ss.

⁴ Cfr. H. WANKEL, *Kalos kai agathos* (Diss.), Würzburg 1961, p. 20: «die Wertgebiete, das ästhetische und moralische, sind in der Frühzeit nicht genau geschieden, sie werden im griechischen Denken nie ganz getrennt».

⁵ Com’è noto, si è sostenuto che con ἀγαθός si sarebbe designato uno *status* sociale cui non sono associati giudizi etici ma solo una valutazione positiva sul piano della competizione (A. W. H. ADKINS, *Merit and responsibility. A study in Greek values*, Oxford 1960 = *La morale dei Greci da Omero ad Aristotele*, Roma-Bari 1987, pp. 51 ss., seguito, ad es., da W. LENGAUER, *La notion d’égalité chez Homère*, in *Mélanges P. Lévêque*, V, Paris 1990, p. 192). Ma non può parlarsi in termini troppo netti della società omerica come di una ‘shame culture’ che prescindendo totalmente da valutazioni ‘moralì’: l’ἀγαθός, per non suscitare la critica del gruppo e uno stato di vergogna (αἰδώς: su questa nozione in Omero, cfr. per tutti D. L. CAIRNS, *Aidōs. The psychology and ethics of honour and shame in ancient Greek literature*, Oxford 1993, pp. 48 ss.) che diminuisca la sua τιμή, deve non solo non subire soprusi, ma anche non compiere azioni turpi. Per altro verso, si è ritenuto che con καλός si indicasse alle origini la semplice bellezza fisica (cfr. J. BERLAGE, *De vi et usu vocum καλός κἀγαθός, καλοκἀγαθία*, in *Mnemosyne* 60 [1933], pp. 20 ss. e W. DONLAN, *The origin of καλός κἀγαθός* cit., pp. 367 ss.). Tuttavia – al di là di perplessità più generali che si potrebbero avere su questo tipo di impostazione (cfr. R. FIORI, *Bonus vir* cit., p. 151 nt. 45) – le attestazioni dei termini nei poemi omerici forniscono un quadro più sfumato: cfr. R. FIORI, *op. cit.*, pp. 75 ss.

che κακός denotano certamente una condizione sociale⁶, ma in altri indicano con altrettanta evidenza un riferimento alle capacità della persona⁷, talora addirittura – benché in senso polemico – in opposizione con la condizione sociale⁸. Evidentemente, alla base di queste concezioni c'è l'idea – certo aristocratica, ma non contestata dalle classi più umili – che alla ricchezza e nobiltà si leghino, fino a prova contraria, appropriatezza, congruità e benessere. In una società che attribuisce valore al coraggio, alla ricchezza, alla nobiltà di stirpe, la condizione di 'positività' significata da ἀγαθός non può che esprimere tutte queste cose.

Le fonti del VI secolo – pur nella diversità di contesto – continuano a utilizzare i due aggettivi in senso sociale e comportamentale⁹, e lo stesso può ripetersi per le fonti del V sec. a.C. in cui, per la prima volta, è chiaramente attestato il binomio καλός καὶ ἀγαθός¹⁰ – benché non sembri che la novità linguistica modifichi il contenuto della nozione¹¹. Tuttavia, alla fine del V sec.,

⁶ Per ἀγαθός cfr. Hom. *Il.* 21.109; *Od.* 4.611; 14.441; 16.324; 18.276; 21.335. Per κακός cfr. *Il.* 14.472; 24.64 (Hera ingiuria Apollo chiamandolo ἑταῖρος di κακοί); *Od.* 4.64; 8.554.

⁷ Per ἀγαθός cfr. Hom. *Il.* 13.238 (riferito ai guerrieri, nel senso di 'forti'). Per κακός, *Od.* 10.64, riferito agli ἑταῖροι; 2.270 e 278, ove si compie un raffronto tra padri e figli; 21.131, riferito a Telemaco da lui stesso.

⁸ Cfr. le accuse di viltà in Hom. *Il.* 2.190 e 365; 8.153 e 164 (riferite a Diomede); 8.94 (Odisseo); 17.180 (Ettore); *Od.* 10.64 (riferito agli ἑταῖροι); 2.270 e 278 (raffronto tra padri e figli); 21.131 (Telemaco).

⁹ Per il valore sociale cfr. per tutti Theogn. 53-68 e 183-192.

¹⁰ Herod. 1.30.4; 2.143.4 (cfr. anche 4.91.1: ἄριστόν τε καὶ κάλλιστον); Aristoph. fr. 205.8 (KASSEL - AUSTIN, 2, pp. 124 ss.), ove compare καλοκἀγαθία (ma sul problema della tradizione manoscritta del frammento cfr. H. WANKEL, *Kalos kai agathos* cit., p. 43 nt. 1). Nel primo caso, l'espressione non può certamente riferirsi a uno *status* sociale (cfr. così anche H. WANKEL, *op. cit.*, p. 30; W. DONLAN, *The origin of καλός κἀγαθός* cit., p. 374); più difficile è valutare le altre testimonianze: sulle fonti da cui può desumersi un valore sociale cfr. per tutti H. WANKEL, *op. cit.*, pp. 35 ss.

¹¹ Come ipotizza F. BOURRIOT, *Kalos Kagathos – Kalokagathia* cit., 1, pp. 104 ss., su cui cfr. i rilievi critici di D. L. CAIRNS, *Review* di Bourriot, in *CR* 47, 1997, pp. 74 ss.; G. COLESANTI, *Recensione* di Bourriot, in *RFIC* 126, 1998,

in corrispondenza con l'affermazione di ideali democratici, la *καλοκάγαθία* diviene una caratteristica del buon cittadino che prescinde dalla nobiltà di nascita¹² – essendo forse assunta come autodefinizione da un preciso partito politico, quello dei conservatori moderati¹³.

In questa prospettiva si inserisce il pensiero di Socrate, che sembra rovesciare il paradigma tradizionale, identificando il *καλοκάγαθός* con l'uomo virtuoso, a prescindere non solo dalla nobiltà, ma anche da quella coincidenza tra valutazione sociale, estetica e morale che aveva caratterizzato – almeno in modo tendenziale¹⁴ – la cultura precedente¹⁵.

pp. 314 ss.; F. ROSCALLA, *Kalokagathia e kaloi kagathoi in Senofonte*, in Chr. Tuplin [ed.], *Xenophon and his world*, Stuttgart 2004, pp. 115 ss. Io credo, anche tenendo conto delle regole riscontrate in materia di binomi lessicali irreversibili (cfr. per tutti Y. MALKIEL, *Studies in Irreversible Binomials*, in *Lingua* 8, 1959, pp. 113 ss. [ora, con revisioni, in Id., *Essays on Linguistic Themes*, Oxford 1968, pp. 311 ss. = *Studi sui binomi lessicali irreversibili*, in Id., *Linguistica generale, filologia romanza, etimologia*, Firenze 1970, pp. 240 ss.]) che la conformazione dell'espressione sia spiegabile semplicemente in termini di usi linguistici, e in particolare sulla base dell'allitterazione *καλός κάγαθός* e della tendenza delle lingue indoeuropee a collocare per primo, in strutture simili, il membro più breve.

¹² J. JÜTHNER, *Kalokagathia* cit., pp. 99 ss.; A. W. H. ADKINS, *La morale dei Greci* cit., pp. 274 s.; H. WANKEL, *Kalos kai agathos* cit., pp. 51 ss.; W. DONLAN, *The origin of καλός κάγαθός* cit., pp. 365 ss. (sulla complessa ipotesi di F. BOURRIOT, *Kalos Kagathos – Kalokagathia* cit., 1, pp. 113 ss., cfr., in senso critico D. L. CAIRNS, *Review* di Bourriot cit., pp. 74 ss.; G. COLESANTI, *Recensione* di Bourriot cit., pp. 314 ss.; F. ROSCALLA, *Kalokagathia e kaloi kagathoi in Senofonte* cit., pp. 115 ss.).

¹³ F. ROSCALLA, *Kalokagathia e kaloi kagathoi in Senofonte* cit., pp. 115 ss.

¹⁴ Cfr., per una dissociazione tra bellezza fisica e virtù, Sapph. fr. 49 DIEHL, su cui R. FIORI, *Bonus vir* cit., p. 77 nt. 75.

¹⁵ Coincidenza le cui premesse vengono spiegate da Aristotele: i ricchi traggono dalla loro condizione fama di essere *καλοὶ κάγαθοί*, e per questo si ritiene che le oligarchie siano costituite da *καλοὶ κάγαθοί* (Arist. *pol.* 1293b 39-42). Sul passo (e sul problema) cfr. K. J. DOVER, *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974 (rist. con correzioni, Indianapolis-Cambridge 1994), pp. 43 ss.

Benché questo approccio non annulli gli usi tradizionali del termine nella cultura greca, si apre una prospettiva nuova¹⁶ che viene recepita dagli stoici, i quali utilizzano ἀγαθόν per indicare sia i beni esterni e il sommo bene, sia la condizione di chi si comporta in modo conforme al bene; e καλόν per denotare tanto la caratteristica del sommo bene di essere proporzionato, quanto il comportamento umano conforme a natura che conduce al sommo bene in modo proporzionato¹⁷.

In questo radicale spostamento di prospettiva, il saggio stoico finisce così per incarnare tutti i valori positivi della cultura greca tradizionale: solo egli è bello (καλός), buono (ἀγαθός) nobile, ricco e libero. Egli, pertanto, oltre che saggio, viene chiamato anche ‘uomo buono’ (ἀγαθὸς ἀνὴρ)¹⁸.

3. *Il modello romano*

La tradizione romana aveva elaborato autonomamente una nozione di *bonus* contrapposta a quella di *malus*. È possibile che vi sia stata un’influenza greca già in età arcaica, ma non può escludersi neanche che le concezioni greca e romana discendano entrambe da una rappresentazione gerarchica della società propria della cultura indoeuropea¹⁹.

¹⁶ Sull’uso del termine nelle opere di Senofonte e Platone ove si riporta il pensiero di Socrate cfr. J. BERLAGE, *De vi et usu vocum καλὸς κἀγαθός, καλοκἀγαθία* cit., pp. 24 ss.; H. WANKEL, *Kalos kai agathos* cit., pp. 59 ss.

¹⁷ Cfr. Diog. Laert. 7, 100, su cui A. A. LONG, *The Harmonics of Stoic virtue*, in *OSAPh Suppl.*, 1991, p. 106, ora in *Stoic studies* cit., p. 211. Cfr. anche Clem. Alex. 1.6.34, 1 (POTTER, 336 = STÄHLIN, 2, 22) = SVF 3, 225 (καλοὶ κἀγαθοί); Phil. Alex. *spec. leg.* 1 (*de anim. sacrif. idon.*), 246 (MANGEY, 2, 249) = SVF 3, 559 (καλοκαγαθία); Stob. *ecl.* 2.7, 11s (WACHSMUTH, 115) = SVF 3, 581 (καλὸς κἀγαθός); Clem. Alex. *strom.* 6.17.157.3 (POTTER, 82 = STÄHLIN, 2, 512) = SVF 3, 673 (ἀγαθοί).

¹⁸ Stob. *ecl.* 2.7, 11s (WACHSMUTH, 115) = SVF 3, 581.

¹⁹ Su tutto ciò cfr. R. FIORI, *Bonus vir* cit., pp. 62 ss., pp. 84 ss., pp. 97 ss.

Naturalmente, la gran parte delle fonti a nostra disposizione riguardano il periodo tardo-repubblicano, allorché l'espressione *vir bonus* si legava indissolubilmente al valore politico assunto dagli epiteti *boni*, *optimi* e *optimates*²⁰. Abbiamo però anche elementi per intuire il valore più antico della nozione.

Un'analisi degli usi dell'aggettivo *bonus* mostra che esso è legato innanzi tutto all'idea di abbondanza, di prosperità: è termine del linguaggio agricolo, indicando beni produttivi; applicato alle persone, denota la qualità di compiere perfettamente la propria funzione; non a caso, il superlativo *optimus* si forma su *ops*²¹. Questi vocaboli non esprimono però semplicemente la 'ricchezza' di un individuo, bensì la capacità efficiente di un bene o di una persona²², così come, per converso, lat. *pauper* (< **pau-per-os*) significa etimologicamente 'che produce poco'²³. La 'ricchezza' viene letta, in altre parole, non come una condizione statica, ma come una dimensione positiva di benessere che indica in certa misura anche il favore divino – come mostra l'evoluzione semantica di un termine come *fēlix*, etimologicamente 'fertile'²⁴ – e dunque implica anche un giudizio etico. Dal punto di vista semantico, perciò, lat. *bonus* ha le medesime potenzialità di gr. ἄγαθός nell'esprimere un giudizio di positività – o addirittura di eccellenza nel superlativo *optimus* – al tempo stesso economica, sociale ed etica.

Il dato terminologico, per quanto significativo, non è però

²⁰ Sul rapporto tra questi termini cfr. per tutti J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latine des relations et des partis politiques sous la république*, Paris 1972², pp. 484 ss., e, con specifico riferimento a Cicerone, G. ACHARD, *L'emploi de boni, boni viri, boni cives et de leurs formes superlatives dans l'action politique de Cicéron*, in *Les Études Classiques* 41, 1973, pp. 207 ss.

²¹ R. FIORI, *Bonus vir* cit., pp. 109 s.

²² Particolarmente efficace Liv. 4.3.16: *vir fortis ac strenuus, pace belloque bonus*.

²³ A. ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1959⁴ (rist. 2001), p. 490.

²⁴ A. ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire* cit., p. 224.

sufficiente. Occorre verificare, oltre alle potenzialità del termine, che esso sia stato effettivamente impiegato in questa pluralità di sensi.

Tra le testimonianze relative all'età arcaica, le fonti epigrafiche non appaiono pienamente risolutive.

L'opposizione *boni-mali* è rinvenibile già nel noto vaso di Duenos del VII-VI secolo, e un'iscrizione falisca del VII secolo fa riferimento a una donna 'bona tra i boni' (*duenom duena[s]*). Tra le varie interpretazioni proposte in dottrina²⁵, a me sembra che la più convincente sia quella che spiega l'uso latino mediante un parallelismo o addirittura un'influenza della nozione greca di ἀγαθός²⁶: è infatti estremamente probabile che in una società come quella della Roma etrusca, caratterizzata da una κοινή fortemente ellenizzante sia nelle forme figurative sia sul piano ideologico²⁷, la nozione romana sia entrata in contatto con quella greca, e possa aver influenzato anche etr. *mlac*-²⁸, un termine alla base di una famiglia di vocaboli ancor più legata a lat. e fal. *duenos* che a gr. καλός²⁹.

Occorre però riconoscere che, allo stato delle nostre conoscenze, i dati offerti dall'epigrafia non offrono prove, ma solo indizi. Maggiormente chiari sono i dati risultanti dalle fonti lette-

²⁵ Cfr. R. FIORI, *La gerarchia come criterio di verità: 'boni' e 'mali' nel processo romano arcaico*, in C. Cascione - C. Masi Doria (a cura di), *Quid est veritas?*, Napoli 2013, pp. 185 ss.

²⁶ Per il vaso di Duenos è questa l'interpretazione di G. COLONNA, *Duenos*, in *SE* 47, 1979, pp. 163 ss.

²⁷ Si tratta di cose note: cfr. per tutti M. MENICETTI, *Archeologia del potere. Re, immagini e miti a Roma e in Etruria in età arcaica*, Milano 1994, pp. 44 ss. e i numerosi contributi apparsi in A. SCHIAVONE - A. MOMIGLIANO (dir.), *Storia di Roma*. 1. *Roma in Italia*, Torino 1988.

²⁸ L. AGOSTINIANI, *Duenom duenas: καλος καλῶ : mlax mlakas*, in *SE* 49, 1981, pp. 103 ss.; D. F. MARAS, *La dea Thanr e le cerchie divine in Etruria: nuove acquisizioni*, in *SE* 64, 1998, pp. 173 ss. e spec. pp. 185 ss.

²⁹ D. F. MARAS, *La dea Thanr* cit., p. 185 e nt. 36.

rarie che trattano di questioni giuridico-religiose.

Innanzitutto, la qualifica di *boni* è avvicinata, nel linguaggio arcaico e in particolare decemvirale, ad altri aggettivi come *validi*, *fortes* (forse forma arcaica per *fortes*), *sanates*: tutte espressioni che parrebbero indicare delle categorie di *status* interne alla cittadinanza e che si legano a termini indoeuropei della sfera del potere e della ricchezza³⁰.

In secondo luogo vi sono elementi di prova nella più antica teologia³¹. Mi riferisco da un lato all'attribuzione a Iuppiter – già a partire dal VI secolo a.C. – dell'epiteto di *Optimus* accanto a *Maximus*: così come quest'ultimo si riferisce a una condizione di *maiestas*, ossia a una posizione di gerarchia³², è probabile che anche *optimus* mantenga il senso etimologico che ne evidenzia il rilievo socio-economico. Dall'altro all'attribuzione – a una divinità il cui nome non poteva essere pronunciato – degli epiteti di *Bona dea*³³ e di *Maia*³⁴ (quest'ultimo epiteto era presente nei *libri pontificum* ricordati da Cornelio Labeone³⁵; per Calpurnio Pisone, il termine era invece *Maiesta*³⁶) oltre che dei nomi connessi *Ops*³⁷ e

³⁰ Cfr. R. FIORI, *Bonus vir* cit., pp. 109 ss.; ID., *La gerarchia come criterio di verità* cit., pp. 187 s.

³¹ Maggiori dettagli in R. FIORI, *La gerarchia come criterio di verità* cit., pp. 188 ss.

³² Sulla nozione arcaica di *maiestas* cfr. R. FIORI, *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Napoli 1996, pp. 107 ss. L'analisi di questi problemi – e più in generale un tentativo di ricostruzione della nozione sul piano storico – è purtroppo del tutto assente nella recente monografia di C. D'ALOJA, *Sensi e attribuzioni del concetto di maiestas*, Lecce 2011.

³³ Su *Bona dea* come epiteto cfr. per tutti H. H. J. BROUWER, *Bona Dea. The sources and a description of the cult*, Leiden 1989, pp. 231 ss.

³⁴ Sul fatto che anche *Maia* sia un epiteto cfr. D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988, p. 161.

³⁵ Macrob. *Sat.* 1.12.21; cfr. P. MASTANDREA, *Un neoplatonico latino. Cornelio Labeone (testimonianze e frammenti)*, Leiden 1979, pp. 51 s.

³⁶ Macrob. *Sat.* 1.12.18.

³⁷ Sull'etimologia di *Ops* e il suo rapporto con *optimus* cfr. per tutti A.

(forse) *Fauna*³⁸. Il culto pubblico di questa dea era antichissimo³⁹ e strettamente aristocratico⁴⁰; sembrerebbe poter essere ricostruito nel senso che a *Iuppiter Optimus Maximus* si opponesse una dea anonima detta *Bona* e *Maia* che ne rappresentava una sorta di ‘pendant’ femminile, il cui culto consisteva – secondo modelli storico-religiosi ben noti – in un rovesciamento rituale dell’ordine cittadino, finalizzato a dare spazio all’elemento femminile ma allo stesso tempo a controllare l’ordine alternativo in cui la preminenza è delle donne⁴¹. Il dato per noi importante è però che entrambi i ‘vertici’ del sistema teologico, maschile e femminile, ricevono epiteti connessi agli aggettivi *bonus* e *maius*: e il fatto che *bonus-optimus* siano legati ai criteri di gerarchia espressi da *maius-maximus* induce a ritenere che anche i primi aggettivi contengano sfumature socio-giuridiche.

A questi dati possiamo aggiungere un frammento di Catone riportato da Gellio nel quale viene riportata un’arcaica regola dei *maiores* circa i criteri di giudizio nel processo *per legis actiones*⁴²:

ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire* cit., pp. 463 s.

³⁸ La derivazione di *Fauna* da i.e.**b^hh₂u-n-* ‘favourable’ (la stessa radice di [*pro-*]bus) e il rapporto con airl. *búan* ‘good, favourable; firm’ proposta da M. DE VAAN, *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages*, Leiden-Boston 2008, p. 205 è dubbia (cfr. R. FIORI, *La gerarchia come criterio di verità* cit., p. 189 nt. 75).

³⁹ Cic. *har. resp.* 37 lo rimanda all’età regia; in generale, lo rappresentano come un culto antichissimo, e legato al mitico *Faunus*, anche Propert. 4.9.21-70; Plut. *quaest. Rom.* 20; *Caes.* 9.4; Iuven., *sat.* 6.335 (*ritus veteres*); Arnob. *adv. nat.* 1.36; Lact. *div. inst.* 1.22.9; Serv. auct., *Aen.* 8.314. Non mi sembra vi sia alcun dato per sostenere, con K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, p. 228, che si sia trattato di un culto importato dalla Grecia e che il nome della dea fosse «eine unmittelbare Übersetzung des griechischen ἄγαθὴ θεός».

⁴⁰ H. H. J. BROUWER, *Bona Dea* cit., p. 256. Questa natura aristocratica si riferisce naturalmente al culto ufficiale, *pro populo*: la venerazione privata era a ogni livello sociale e comprendeva anche i maschi: cfr. *ibid.*, pp. 267 ss.

⁴¹ D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica* cit., p. 163.

⁴² Cfr. B. ALBANESE, *La sponsio processuale sulla qualifica di vir bonus*, in

in assenza di testimoni, se i contendenti sono pari, o *boni* o *mali*, bisogna *credere* maggiormente a colui contro il quale è proposta l'azione⁴³. Evidentemente, in assenza di *testes*, e prima di dar ragione al convenuto per assenza di prove, il giudice doveva verificare la qualità di *boni* o di *mali* delle parti, individuando anche delle gradazioni all'interno di ciascuna qualifica. Le possibilità potevano infatti essere varie: (1) che entrambi fossero *boni*, ma l'uno *melior* dell'altro; (2) che entrambi fossero *boni*, e in ciò *pares*; (3) che l'uno fosse *bonus* e l'altro *malus*; (4) che entrambi fossero *mali*, ma l'uno *melior* dell'altro; (5) che entrambi fossero *mali*, e in ciò *pares*. È chiaro che una pronuncia del genere, implicando comunque la dichiarazione dell'essere le parti *boni* o *mali*, non poteva avere valore solo tra le parti. Senonché, posto che è assai difficile ritenere che il giudice stabilisse processualmente e una volta per tutte le virtù morali del soggetto, facendo oltretutto delle comparazioni tra l'essere più o meno 'buoni' e l'essere più o meno 'cattivi', l'ipotesi maggiormente probabile è che l'oggetto della pronuncia dovesse avere un contenuto differente dalla semplice verifica delle virtù morali.

Tra le fonti relative alla media repubblica appaiono particolarmente rilevanti alcune testimonianze del III sec. a.C. che ricordano l'attribuzione dell'epiteto di *optimus* a due membri della famiglia degli Scipioni: L. Cornelio Scipione (cos. 259 a.C.), che nel suo *elogium* è definito '*vir optimus* tra i *boni*' (*duonoro optumo viro*)⁴⁴, e suo nipote P. Cornelio Scipione Nasica (cos. 191),

SDHI 60, 1994, p. 145; M. KASER - K. HACKL, *Das römische Zivilprozessrecht*, München 1996², p. 118 nt. 29.

⁴³ Cat. fr. 206 MALCOVATI = Gell. 14.2.26: *si quis quid alter ab altero peterent, si ambo pares essent, sive boni sive mali essent, quod duo res gessissent, uti testes non interessent, illi, unde petitur, ei potius credendum esse*. Sul passo cfr. diffusamente R. FIORI, *La gerarchia come criterio di verità* cit., pp. 169 ss.

⁴⁴ CIL I², 9. Sulla questione della datazione dell'epigrafe cfr. per tutti H.

indicato nel 204 a.C. dal senato come *vir bonorum optimus*. Se rispetto al primo caso non abbiamo elementi per comprendere il senso dell'attribuzione, rispetto al secondo è possibile formulare qualche ipotesi. L'epiteto fu infatti attribuito a Scipione Nasica in occasione della recezione, a Roma, del culto della *Mater Idaea*: l'oracolo di Delfi aveva suggerito di far accogliere a Roma l'immagine di Cibele dal *vir optimus in civitate*⁴⁵, e il senato decise di attribuire il titolo di *vir bonorum optimus* a due membri delle fazioni politiche più importanti del momento, gli Scipioni e la *gens Claudia*: a Nasica venne perciò affiancata una donna, Quinta Claudia, indicata come *bona* tra le donne più eminenti della città⁴⁶. L'esame complessivo delle testimonianze induce a ritenere che le due qualifiche siano state attribuite in considerazione di criteri sociali e comportamentali a un tempo, all'interno della recezione di un culto che si connota da subito in senso aristocratico e in opposizione ai *ludi Ceriales* plebei, in un periodo in cui la parificazione politica seguita al processo introdotto dalle *leges Liciniae Sextiae* aveva lasciato forti strascichi sul piano sociale e religioso⁴⁷. Parrebbe insomma che anche nella media repubblica la classe dirigente romana volesse autorappresentarsi come campione di un'etica aristocratica che identifica l'eccellenza nel perseguimento di virtù comportamentali rilevanti per il gruppo, delle quali in qualche modo si riserva però il monopolio, e che quest'etica si esprimesse in forme giuridico-religiose mediante l'attribuzione degli epiteti di *bonus / optimus* agli uomini e di *bona* alle donne.

Nel valutare gli usi dell'aggettivo *bonus* nella media repub-

I. FLOWER, *Ancestor masks and aristocratic power in Roman culture*, Oxford 1996, pp. 177 ss.

⁴⁵ Tutte le numerose fonti sono state raccolte da E. SCHMIDT, *Kultübertragung*, Gießen 1909, p. 1 nt. 1.

⁴⁶ Per l'esame delle complesse testimonianze, cfr. R. FIORI, *La gerarchia come criterio di verità* cit., pp. 197 ss.

⁴⁷ Su tutto ciò cfr., più diffusamente, R. FIORI, *La gerarchia come criterio di verità* cit., pp. 200 ss.

blica sarebbe però errato dimenticare che assai probabilmente la nozione di *vir bonus* ha subito, nel corso del III sec. a.C., una metamorfosi rilevante, in coincidenza con l'affermazione della potenza di Roma nel Mediterraneo⁴⁸.

In età arcaica la maggior parte dei rapporti sociali e giuridici di Roma erano limitati alla sfera ristretta della comunità, e ciò permetteva di imperniarli sulla nozione di *fides*, ossia sul 'credito' di ciascuno nel gruppo, sulla concreta e specifica 'affidabilità' del soggetto. Questo valore spiega il rapporto spesso riscontrabile nei testi latini tra il termine *fides* e concetti come quelli di *honor*, *decus*, *dignitas*, *fama*, ecc., che si legano a un'etica di rango: l'*honestas* come comportamento conforme all'*honor*⁴⁹, la *dignitas* come l'effetto del riconoscimento, da parte del gruppo, dei meriti di ciascuno secondo appropriatezza e del rango che ne consegue – si pensi al rapporto tra *decēre*, *decus* e *dignus* –, cui si lega etimologicamente gr. δόξα 'fama'⁵⁰ e semanticamente lat. *fama*.

Quando però, tra il IV e il III sec. a.C., Roma si apre al confuso e mutevole mondo dei mercati e dei traffici internazionali, i rapporti più rilevanti divengono quelli realizzati tra persone che – non appartenendo alla medesima comunità – non hanno contezza l'uno del 'credito' dell'altro. È allora verisimile che la prassi commerciale abbia sviluppato, e che il pretore romano abbia adot-

⁴⁸ Per quel che segue, maggiori dati in R. FIORI, *Fides e bona fides. Gerarchia sociale e categorie giuridiche*, in AA.VV., *Modelli teorici e metodologici nella storia del diritto privato* 3, Napoli 2008, pp. 237 ss.

⁴⁹ Per la formazione del termine da *honor* cfr. Prisc. *inst. gramm.* 4.20 (KEIL 3, 128); A. WALDE - J. B. HOFMANN, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* 1, Heidelberg 1938, p. 656; A. ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire* cit., p. 298. Per il significato, J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latine* cit., p. 387; R. FIORI, *Materfamilias*, in *BIDR* 96-97, 1993-1994, pp. 480 ss.

⁵⁰ Cfr. A. WALDE - J. B. HOFMANN, *Wörterbuch* cit., 1, pp. 330 s.; J. POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern 1959, pp. 189 s.; A. ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire* cit., p. 167; M. DE VAAN, *Dictionary* cit., p. 164; P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1999², pp. 269 s. e pp. 290 s.

tato⁵¹, un parametro oggettivo, astratto, desunto dall'esperienza romana ma imposto anche agli stranieri che avessero chiesto una tutela entro la *iurisdictio* del pretore romano, coincidente con una *fides* fittizia, convenzionale, svincolata dalla realtà concreta delle parti del rapporto, delle quali non si verifica – non può verificarsi – l'affidabilità. Per costruire un simile parametro si richiama un paradigma comportamentale che, per quel che abbiamo potuto vedere, era condiviso dai Greci e forse dagli Etruschi – benché non necessariamente inteso in termini identici – e che coincideva con la figura del *bonus vir*⁵². Così come la *fides* da qualità personale diviene parametro astratto, allo stesso modo la qualifica di *bonus*, dal riferirsi a soggetti concreti, passa a connotare un modello di buon cittadino che fa propri i valori aristocratici – che coincidono con i valori tradizionali – ma non necessariamente appartiene alla *nobilitas*: i rapporti tutelati da *iudicia bonae fidei* sono perfettamente paritari, e anzi la loro disciplina è primariamente indirizzata al mantenimento dell'equilibrio contrattuale tra le posizioni delle parti, senza tener conto della loro condizione sociale nella costruzione del rapporto⁵³ – come invece accadeva in rapporti arcaici quali ad esempio la clientela.

Ciò non significa, naturalmente, che le connotazioni sociali vengano meno: abbiamo visto che esse si mantengono ancora nel III-II sec. a.C., e sappiamo che residuano nella qualifica di *boni/*

⁵¹ Ma è verisimile anche il contrario, così come è probabile che la novità sia stata introdotta, per il tramite del pretore, su impulso dei giuristi.

⁵² Cfr. in questo senso già A. PERNICE, *Labeo. Römisches Privatrecht im ersten Jahrhunderte der Kaiserzeit*², 2.1, Halle 1895, pp. 80 s.; H. KRÜGER, *Zur Geschichte der Entstehung der bonae fidei iudicia*, in ZSS 11, 1890, p. 177; L. LOMBARDI, *Dalla fides alla bona fides*, Milano 1961, p. 181; D. NÖRR, *Aspekte des römischen Völkerrecht. Die Bronzetafel von Alcántara*, München 1989, p. 153.

⁵³ R. FIORI, *Bona fides. Formazione, esecuzione e interpretazione del contratto nella tradizione civilistica (Parte seconda)*, in AA.VV., *Modelli teorici e metodologici nella storia del diritto privato* 4, Napoli 2011, p. 111 e pp. 240 s.

optimi attribuita ai *principes civitatis* alla fine della repubblica, non sparendo nemmeno nel *de officiis* di Cicerone, nonostante l'ulteriore caratterizzazione della nozione in senso filosofico. Ma il concetto di *bonus vir* diviene maggiormente polisemico. E ciò spiega, a mio avviso, l'apparente ambiguità rinvenibile nelle fonti letterarie del II sec. a.C.⁵⁴ – e in particolare in Plauto, Terenzio e Catone – dove, accanto a passi in cui l'espressione è innegabilmente impiegata in senso etico-comportamentale⁵⁵, vi sono brani in cui gli aggettivi *bonus* e *malus* indicano con chiarezza il rango sociale⁵⁶.

In conclusione, parrebbe che l'uso di *bonus* e *optimus* in senso aristocratico non sia una peculiarità della tarda repubblica, ma affondi le radici nel passato più remoto della cultura romana. Gli aggettivi esprimono una condizione di positività – o, nel superlativo *optimus*, addirittura di eccellenza – che coinvolge la posizione socio-economica, lo *status* giuridico e i doveri di comportamento del soggetto, parametrati sul suo rango. Tuttavia il parallelo distacco della nozione 'astratta' di *bona fides* da quella 'concreta' di *fides* determina un potenziale superamento dell'accezione sociale a favore di un'estensione del modello a tutti i cittadini. Ed è in questa dialettica che deve essere valutata la sintesi di Cicerone.

⁵⁴ Abbiamo anche esempi relativi ai rapporti internazionali di Roma, dove si usa l'espressione *καλὸς καὶ ἀγαθός* con riferimento a popoli e ad ambasciatori: cfr. FIORI, *La gerarchia come criterio di verità* cit., p. 208 nt. 172.

⁵⁵ Li ha raccolti e discussi G. FALCONE, *L'attribuzione della qualifica 'vir bonus' nella prassi giudiziaria d'età repubblicana (a proposito di Cato, or. frg. 186 Sblend. = 206 Malc.)*, in *AUPA* 54, 2011, pp. 68 ss. e pp. 76 ss. (Plauto), 78 (Terenzio) e pp. 78 ss. (Catone).

⁵⁶ Cfr. Plaut. *aul.* 212-238; *cistell.* 705; *cas.* 724; *capt.* 954; *curc.* 610; *Pers.* 778; *pseud.* 1145; Ter. *Phorm.* 115; Cat. *orat.* fr. 58 MALCOVATI = Gell. 10.3.14. Su tutti questi passi cfr. R. FIORI, *La gerarchia come criterio di verità* cit., pp. 209 s. nt. 174.

4. *La sintesi di Cicerone*

Traducendo il greco ἀγαθόν con *bonum*, Cicerone naturalmente fa sì che l'espressione latina tenda a mutare significato rispetto ai valori tradizionali romani, connotandosi in senso maggiormente filosofico. Tuttavia – come peraltro anche in greco – la metamorfosi non è completa, e anzi nella resa latina le nozioni parrebbero ancora più connesse all'originario significato sociale.

Se si analizzano le evenienze dell'espressione nel *de officiis*, ci si accorge che nei passi in cui Cicerone attinge da fonti greche il *vir bonus* è fatto coincidere con il *sapiens*. E ciò non solo quando la fonte potrebbe essere precedente Panezio – ossia Diogene di Babilonia o Antipatro di Tarso – ma anche quando è certamente posteriore – come nel caso di Ecatone di Rodi o Posidonio di Apamea⁵⁷. Vi sono, è vero, differenze anche abbastanza forti nell'interpretazione del rapporto tra *sapiens* e *vir bonus*, particolarmente nelle discussioni tra Diogene e Antipatro, nel senso che il primo si concentra solo sul σοφός, il secondo invece tiene conto anche dell'uomo medio ma virtuoso⁵⁸. E tuttavia neanche negli allievi di Panezio è rinvenibile quella netta separazione tra le due figure che si è soliti riferire a quest'ultimo sulla base del *de*

⁵⁷ Cic. *de off.* 3.29 e 31, secondo A. R. DYCK, *A Commentary on Cicero, De officiis*, Ann Arbor 1996, p. 532 tratti da Posidonio; 3.38 (episodio di Gige, verisimilmente mediato da una fonte stoica: DYCK, *op. ult. cit.*, p. 541; Plat., *rep.* 360b e 612c ha δίκαιος); 3.50 e 54 (per R. HIRZEL, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften* 2, Leipzig 1898, p. 726; H. A. HOLDEN, *M. Tulli Ciceronis de officiis libri tres, with introduction analysis and commentary*, Cambridge 1899, p. XXIX, tratti da Ecatone di Rodi; per M. POHLENZ, *Cicero de officiis* 3, in *NGWG* 1934, pp. 1 ss., ora in *Kleine Schriften* 1, Hildesheim 1965, pp. 263 s. da Atenodoro; per A. R. DYCK, *Notes on composition, text and sources of Cicero's de officiis*, in *Hermes* 112, 1984, p. 225, da Posidonio; per J. ANNAS, *Cicero on Stoic moral philosophy and private property*, in M. GRIFFIN - J. BARNES (ed.), *Philosophia togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford 1989, pp. 154 ss., da Diogene di Babilonia o Antipatro di Tarso); 3.89.91 e 92, tratti da Ecatone di Rodi.

⁵⁸ R. FIORI, *Bonus vir* cit., pp. 270 ss.

officiis. Cicerone, invece, si disinteressa programmaticamente del *sapiens*: quando non lo richiama in una generica connessione con le dottrine stoiche⁵⁹, o quando attinge palesemente da fonti filosofiche⁶⁰, egli lo oppone al *bonus vir* come un ideale irraggiungibile e comunque al di là del proprio interesse⁶¹, oppure usa il termine in senso non filosofico⁶². Le uniche volte che sembra parlare di *sapiens* in senso proprio è in connessione con la *fortitudo* e la *magnitudo*, ossia con quelle virtù che si confanno più al sapiente che al *bonus vir*⁶³, cui invece si riferiscono senza difficoltà la *modestia*⁶⁴ e soprattutto la *iustitia*⁶⁵.

Più in generale, se Cicerone tende spesso a parlare in modo indifferenziato di *sapientia* (σοφία) e *prudencia* (φρόνησις) all'interno della prima virtù, secondo un uso abbastanza diffuso tra gli stoici⁶⁶, è in qualche passaggio attento a distinguere tra la

⁵⁹ Cic. *de off.* 1.16; 1.153. Su 3.62 cfr. R. FIORI, *Bonus vir* cit., p. 127 nt. 312.

⁶⁰ Cic. *de off.* 1.114.

⁶¹ Cic. *de off.* 1.46; 1.120; 3.13-17; 3.45.

⁶² In questo caso si lega a figure determinate: Cic. *de off.* 2.46 (P. Mucio Scevola, cos. 133: cfr. 2.47); 2.83 (Arato di Sicione); 3.1 (P. Cornelio Scipione Africano, cos. 205); 3.47 (L. Licinio Casso e Q. Mucio Scevola, coss. 95 a.C.).

⁶³ Cic. *de off.* 1.46. Cfr. anche Cic. *de off.* 1.65, 67 e 83.

⁶⁴ Cic. *de off.* 1.46 (cfr. 1.63).

⁶⁵ Cic. *de off.* 1.20; 1.31 (sinomino di *iustus homo*); 1.41 (*a contrario*); 1.46 (cfr. 1.63); 1.48; 1.55; 2.33 (sinomino di *iustus homo*); 2.35 (dove il *vir bonus* è opposto al *fortis* e al *prudens*); 2.38 (... *iustitia, ex qua una virtute viri boni appellantur*); 2.39; 2.42 (sinomino di *iustus homo*); 3.43; 3.57 (in connessione con *iustus*); 3.61; 3.62 (qui la frase *nemo est qui hoc viri boni fuisse neget; sapientis negant, ut si minoris quam potuisset vendidisset. Haec igitur est illa pernicies, quod alios bonos, alios sapientes existimant* non contiene tanto un'identificazione tra *sapiens* e *bonus vir*, quanto una risposta alla critica di Carneade che voleva disgiungere la *sapientia* dalla *iustitia*); 3.64; 3.75; 3.76; 3.80; 3.81; 3.82.

⁶⁶ Nell'ambito dello stoicismo, all'interno di una tendenziale identificazione, una distinzione sembra riferibile solo ad Aristone di Chio (Galen. *Hipp. et Plat. Decr.* 7.2 [208.591 MÜLLER] = SVF 1, 374), su cui cfr. A. M. IOPPOLO, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli 1980, pp. 212 ss., che

prima, che consiste nella *divinarum et humanarum scientia* e la seconda, che invece coincide con la *rerum expetendarum fugiendarumque scientia* – ponendo in connessione definizioni stoiche⁶⁷ con una dicotomia di verisimile matrice aristotelica⁶⁸. A questa distinzione corrisponde quella tra il *sapiens*, che conosce perfettamente e dunque può adempiere a *officia perfecta*, e il *bonus vir*, che conosce attraverso una *ratio probabilis*⁶⁹ e dunque non vive

forse sviluppava una divisione tra φρόνησις in senso lato e in senso stretto presente già in Zenone (M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1952 = *La Stoa. Storia di un movimento spirituale* 1, Firenze 1967, pp. 255 s. e nt. 7; G. B. KERFERD, *What does the Wise Man Know?*, in J. M. RIST [ed.], *The Stoics*, Berkeley 1978, pp. 132 ss.). Sulla tendenziale indistinzione delle due nozioni in Cicerone in connessione con lo stoicismo cfr. P. AUBENQUE, *La phronesis chez les Stoïciens*, in *Actes du VII^e Congrès G. Budé*, Paris 1964, p. 291; A.-J. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris 1973, p. 93 nt. 1 (parla di «un certain flottement terminologique» anche A. MOTTE, *Cicerón et Aristote: A propos de la distinction entre la sophia et la phronésis*, in *Aristotelica. Mélanges M. de Corte*, Brussels 1985, p. 282 e p. 299, benché enfatizzi molto il rilievo di Cic. *de off.* 1.153).

⁶⁷ Un'analogia definizione di σοφία è rintracciabile in Aet. 1 *proem.* 2 (DIELS, 273) = SVF 2, 35: θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμη (cfr. Sext. *adv. math.* 9.13 = SVF 2, 36); e di φρόνησις in Stob. *ecl.* 2.7.5b (WACHSMUTH, 59) = SVF 3, 262: ἐπιστήμη ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέων καὶ οὐδετέρων ἢ ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων φύσει πολιτικοῦ ζῴου.

⁶⁸ Arist. *eth. Nich.* 1140a, pp. 24 ss., 1141a, pp. 9 ss. Sulla progressiva emersione della distinzione nelle opere di Aristotele basti rinviare a W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923 = *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze 1935, pp. 578 ss.; P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris 1963; O. GIGON, *Phronesis und Sophia in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, in *Kephalaion. Studies in Greek philosophy and its continuation offered to professor C. J. de Vogel*, Assen 1975, pp. 91 ss. Che le definizioni ciceroniane siano alquanto diverse da quelle di Aristotele è notato da P. AUBENQUE, *La phronesis chez les Stoïciens* cit., p. 292 e A. MOTTE, *Cicerón et Aristote* cit., pp. 272 s.

⁶⁹ Sul valore di *probabilis* nella resa del gr. εὐλογος per esprimere il pensiero stoico (cfr. Cic. *de off.* 1.8; 3.17-18) cfr. R. FIORI, *Bonus vir* cit., pp. 44 s. nt. 176.

nella pienezza delle virtù ma segue i *simulacra virtutis*⁷⁰ potendo compiere unicamente *officia media*⁷¹.

È possibile che la formazione accademica di Cicerone abbia enfatizzato quei profili di scetticismo e probabilismo che lo inducono ad assumere con convinzione questo modello inferiore come proprio interesse primario. Ma è a mio avviso possibile che nella nettezza di questa contrapposizione abbia assunto un ruolo la tradizione romana del *vir bonus*, che non aveva vissuto la lunga metamorfosi della *καλοκἀγαθία* greca e che pertanto, da un lato, subiva in misura maggiore i condizionamenti della sfera socio-giuridica e politica e, dall'altro, tendeva a connotarsi in senso maggiormente aristocratico⁷². Non è un caso che, in alcuni passaggi, l'espressione recuperi un valore esclusivamente sociale, per indicare i personaggi più illustri della città⁷³, oppure le classi elevate – peraltro, ostili alla filosofia⁷⁴ – in opposizione al *populus*⁷⁵, e solo di rado parrebbe denotare qualità morali opposte alla ricchezza materiale⁷⁶.

Certo è che il *vir bonus* del *de officiis* non solo non è un sapiente, ma neanche un generico 'uomo perbene': è invece un cittadino che vive correttamente secondo le regole della *res publica* romana, e che si pone in connessione con i valori univer-

⁷⁰ Cic. *de off.* 1.46.

⁷¹ In questo senso anche A. MOTTE, *Cicerón et Aristote* cit., pp. 290 ss. e pp. 298 ss.

⁷² Sulla *καλοκἀγαθία* greca cfr. *supra*, § 2.3. Rileva il maggiore 'arcaismo' della nozione romana di *bonus vir* rispetto a quella greca, ancora nel I sec. a.C., anche T. SINKO, *De Romanorum viro bono*, Cracoviae 1903, p. 4 nt. 7.

⁷³ Cic. *de off.* 2.57: *optimi viri*.

⁷⁴ Cic. *de off.* 2.2. Il riferimento agli *optimi viri ad Ianum medium sedentes*, che in materia di *pecunia* ne fanno più dei filosofi (2.87), è palesemente ironico.

⁷⁵ Cic. *de off.* 2.27 (i ricchi possidenti vessati da Silla); 2.58 (in opposizione al *populus*); 3.77 (su cui R. FIORI, *Bonus vir* cit., pp. 343 ss.; ID., *La gerarchia come principio di verità* cit., pp. 174 ss.).

⁷⁶ È probabile in Cic. *de off.* 2.63 (*bonus vir et gratus*). È certo in 2.69 (dove si oppone il *vir inopis et optimus* a quello *fortunatus et potens*) e in 2.71 (opposizione tra *bonus vir pauper* e *minus probatus dives*).

sali essenzialmente grazie al fatto che sono queste stesse regole cittadine ad attingere alla *natura*. Così come la religione romana è cosmica, ma è tutta proiettata alla conservazione della *civitas*, allo stesso modo la filosofia del *de officiis* tratta di temi universali in funzione della conservazione del giusto equilibrio tra gli elementi della *res publica*. Traducendo in termini romani la filosofia stoica, Cicerone riafferma pertanto l'attualità dei valori tradizionali, coerenti con la visione del mondo offerta dalla filosofia, ossia dalla 'scienza moderna' dell'epoca, e dunque rivendica come giusta e scientificamente corretta una concezione gerarchica della società in cui è *honestum* che ciascuno rispetti il proprio ruolo.

Si gioca naturalmente sull'ambiguità. Così come l'*honestas* è in senso 'etico' il rispetto del proprio *honor*, ma in senso 'socio-giuridico' presuppone il possesso di un rango elevato, allo stesso modo il *bonus vir* è in senso 'etico' colui che rispetta la gerarchia, ma in senso 'socio-giuridico' colui che appartiene alla classe dei *boni* o *optimi*. La sfera della 'rispettabilità' viene così estesa a tutti i bravi cittadini, ma con un contenuto differente: mentre la 'rispettabilità' della classe dirigente si esprime nel ricevere onori, la 'rispettabilità' dei subordinati consiste nel riconoscere la preminenza dei ceti superiori.

Il fine politico del *de officiis* si disvela così in tutta evidenza: Cicerone non si limita a scrivere un'opera di filosofia, un lavoro puramente intellettuale, ma attribuisce una nuova veste – più 'moderna', si potrebbe dire – a valori e principi che appartengono alla più antica tradizione aristocratica. Conciliati con le categorie della filosofia – che come si è detto è la scienza dell'epoca – questi valori ricevono una dimostrazione scientifica, si presentano come l'unica realtà certa, vera, giusta, in contrapposizione con l'incertezza, il probabilismo, l'ingiusta falsificazione della realtà propugnata dall'epicureismo e dalla sua espressione politica, il partito di Cesare.