

# Il lavoro utile e onesto secondo il *De officiis* di Cicerone<sup>1</sup>

Enrico Piergiacomì

I tre libri del *De officiis* costituiscono l'ultima opera filosofica di Marco Tullio Cicerone (106-43 a.C.). Conclusi nel dicembre del 44 a.C. e dedicati al figlio Marco, essi sono una sorta di 'testamento intellettuale' del filosofo-oratore, nonché una reazione ai tre eventi più tramutaci della sua vita. Il *De officiis* serviva a superare l'allontanamento dalla politica dopo la vittoria di Cesare su Pompeo (48 a.C.) con il quale Cicerone si era alleato, il divorzio dalla moglie Terenzia, la morte della figlia Tullia (sulla cronologia, cfr. Fiori 2011, 9-19, Maso 2022, 18-22).

Il tema del lavoro non è al centro del *De officiis* (d'ora in poi *Off.*). Come da titolo, esso analizza il concetto di «dovere» (*officium*), o l'agire senza impulsi e fornendo una ragione valida (cfr. la *descriptio* di I, 102). Più nello specifico, seguendo la divisione stoica tra doveri perfetti (*perfecta* / κατορθώματα), che hanno fondamenti certi e sono propri del saggio, e doveri medi (*media* / καθήκοντα), comuni a tutti gli umani e di cui si può dare solo una giustificazione probabile, Cicerone dichiara di analizzare i secondi, perché è a persone imperfette che la sua opera si rivolge (*Off.* I, 7-8, 46, 3, 13-17; per altri riferimenti, cfr. Mitsis 1993, Fiori 2011, 120-25, Veillard 2014, 78-84, Giannusso 2017, 33-41). E tuttavia, il lavoro viene studiato spesso nel *De officiis*. Tale presenza ricorrente non è ardua

<sup>1</sup> Realizzato con il finanziamento dell'European Research Council (ERC), sotto l'egida del programma di ricerca e innovazione European Union's Horizon 2020 (GA n. 864309).

da spiegare. Se la massa delle persone è lavoratrice e ha bisogno di guadagnarsi da vivere, è evidente che dovrà apprendere come lavorare in conformità al dovere.

Prima di vedere da vicino il *De officiis*, giova stabilire due premesse sul concetto ciceroniano di *labor*. La prima è ricavabile dal ritratto degli *optimates* nell'orazione *Pro Sestio* (56 a.C.):

Qual è dunque lo scopo che questi amministratori dello Stato devono tenere davanti agli occhi e verso il quale indirizzare il loro operato? Quello che è il migliore e il più desiderabile per tutti i cittadini assennati, onesti e agiati: l'ozio accompagnato a dignità (*otium cum dignitate*). (...) Né infatti gli uomini devono lasciarsi trascinare dall'onore di governare lo Stato fino al punto di compromettere l'ozio, né avere per l'ozio un attaccamento tale che escluda la dignità (*Pro Sestio* 98, trad. Bellardi 1975, 447, modificata).

L'espressione *otium cum dignitate* è controversa (cfr. almeno le letture di André 1966, 295-306, e Hanchey 2013). In questa sede, ciò che interesse rilevare è che l'ozio dignitoso va identificato con un *labor* sostenuto ma tranquillo, che mira al bene della comunità. La conferma si trova in un brano successivo dell'orazione (parr. 138-139), dove si legge che gli oziosi dignitosi sono coloro che

devono sudare per il bene di tutti, andare incontro a inimicizie, affrontare spesso tempeste in difesa della repubblica, lottare con molti temerari, disonesti e talora anche potenti (139, trad. Bellardi 1975, 489).

Semberebbe contraddittorio considerare l'ozio una specie di lavoro. Ciò è però confermato dal passo dell'orazione in cui il re Tolemeo Aulete – ingiustamente deposto dai sudditi e benevolo verso Roma – è qualificato come un buon governante che gestiva il regno con regale oziosità (par. 57: *regali otio*). La contraddizione può essere risolta appurando, sempre nella *Pro Sestio*, i significati dell'ozio privo di *dignitas* e della dignità senza *otium*. L'uno coincide con la vita del gaudente che è certo libera da fatica, ma è anche inutile o persino dannosa alla comunità e, pertanto, non è dignitosa (parr. 23, 110, 138). L'altra conduce, per converso, a uno stato di perenne tensione che impedisce alle persone utili alla comunità di potersi dedicare con efficienza al servizio pubblico. Cicerone stesso afferma che i consoli romani vollero garantirgli tale condizione per consentirgli di aiutare lo Stato (par. 74). L'*otium cum dignitate* consiste, dunque, nella via di mezzo tra i due estremi. Esso nasce quando lo Stato, il popolo, i loro difensori possono praticare con tranquillità, o senza tensioni, non una vita pigra e gaudente, ma un attivismo che diffonde benefici in ogni dove (parr. 5, 7, 46, 104). Se il par. 139 dice che gli ottimati oziosi sono costretti a sobbarcarsi fatiche estreme, è perché la condizione di lavoro tranquillo è soltanto ideale. La cruda realtà spesso vuole che i difensori dell'*otium cum dignitate* debbano danneggiare la loro tranquillità per diffonderla agli altri.

La seconda premessa utile per avventurarsi nel *De officiis* è nel libro 2 delle *Tusculanae disputationes* (parr. 35-36). Qui Cicerone distingue il *labor* dal *dolor*. Il primo è l'esecuzione (*functio*) di un'attività del corpo o dell'anima particolarmente gravosa. Il secondo è la sensazione spiacevole causata da un irregolare

moto corporeo. D'altro canto, benché doloroso, il *labor* è superiore al *dolor*. Esso neutralizza il secondo, attraverso l'abitudine a faticare.

Unendo tali premesse, possiamo dedurre che il *labor* ha due vantaggi: contribuisce al benessere collettivo e rende il soggetto tollerante alle sofferenze che accompagnano le fatiche quotidiane. Se così accade, il lavoro diventa dignitoso e una forma di *otium*, visto che lo si svolge con dolcezza.

Possiamo ora tornare al *De officiis*, iniziando con il ricordare la struttura dell'opera. Cicerone si ispira al Περὶ καθήκοντος dello stoico Panezio. Questi sosteneva che il dovere medio si esercita in relazione a tre tipi di deliberazione: se un'azione sia turpe od onesta; se un'azione sia utile o inutile; se in caso di conflitto vada favorita l'onestà o l'utilità – tema che Panezio aveva promesso di esaminare, ma forse abbandonò<sup>2</sup>. Tale tripartizione innerva il *De officiis*, che aggiunge due deliberazioni tralasciate dallo stoico (*Off.* 1, 10, 161; 2, 87-88; Narducci 1989, 151-71). Il libro 1 studia l'*honestum* e la scelta tra due azioni oneste, il libro 2 l'*utile* e la decisione tra due azioni utili, il libro 3 i conflitti tra onestà e utilità. Ora, declinando tutto ciò in relazione al tema del lavoro, possiamo dire che Cicerone indaga il *labor* onesto, isola il *labor* utile, risolve il conflitto che scaturisce dalla domanda se sia meglio svolgere un *labor* onestamente, o proficuamente.

I doveri dell'onestà sono collegati, nel libro 1, all'agire in vista della società con animo elevato (1, 15). La loro fonte è la giustizia, che impedisce che gli individui si danneggino a vicenda e che le cose private divengano comuni, e viceversa (1, 15, 20; Straumann 2016, 149-90). Connesso alla *iustitia* è poi l'uso benevolo della ricchezza, che è onorevole se la si raccoglie senza ingiustizia e per aiutare la comunità, i meritevoli, i bisognosi (1, 25, 28, 42-45, 67-68, 92, con Narducci 1989, 226-67, Pina Polo 2016, 168-76, Giammusso 2017, 46-55).

Entro tale visione, in *Off.* 1, 150-151, il lavoro è giudicato alla stessa stregua. I lavoratori sono turpi e incorrono nella disistima, se mirano all'accumulo eccessivo di denaro, se ricorrono a menzogne per massimizzare il profitto, o se creano cose inutili per la collettività. Una via di mezzo è rappresentata dai lavori salariati. Benché anche questi non siano onesti, essendo svolti dagli schiavi a cui manca ingegno, grandezza d'animo e liberalità (Bilinski 1961, 204-12; Narducci 1989, 235-42 e 257-62; Lana 1990, 404-7; Blänsdorf 2016, 157-65), Cicerone ritiene che sia conforme a giustizia ricompensare con denaro questi lavoratori (cfr. già 1, 41). Per converso:

Quanto a quelle professioni in cui risiede un grado maggiore di competenza intellettuale, o da cui si richiede un'utilità rilevante – per esempio la medicina, l'architettura, la conoscenza delle arti liberali – esse sono onorevoli per gli individui alla cui posizione sociale convengono. Il commercio, inoltre..., se [condotto] in termini grandi e ampi, tale da distribuire molti beni da ogni parte, e a molte persone, senza inganno... non deve essere biasimato. (...) Di tutte le attività dalle quali si cerca un guadagno, nessuna è migliore dell'agricoltura,

<sup>2</sup> *Off.* 1, 9, 152; 2, 88; 3, 8-12, 33 = T93-95 e T100-101, ed. Alesse 1997; sull'etica paneziana, cfr. la stessa Alesse 1994, 23-162, spec. 86-90, e Veillard 2014.

nessuna è più feconda, nessuna è più dolce, nessuna è più degna di un uomo libero (1, 151, trad. Picone e Marchese 2012, 127).

Non siamo distanti dall'*otium cum dignitate* della *Pro Sestio*, né dal *labor* delle *Tusculanae*, come emerge dal richiamo all'agricoltura. Essa è faticosa, tanto che la sua componente manuale è indegna all'*honestum* è svolta dagli schiavi (cfr. *De finibus* 1, 3; Bilinski 1961, 208). E tuttavia, se a dirigerla è un possidente onesto, l'agricoltura diventa gioiosa e redditizia.

Più ricca di particolari è l'analisi della relazione tra il lavoro e l'utilità nel libro 2 del *De officiis* (su cui Fiori 2011, 232-42). Dopo aver dimostrato la naturalità della ricerca razionale dell'utile (2, 9-15; cfr. anche 2, 73), sintetizzando l'elogio della mano del *De natura deorum* (cfr. 2, 150-59, con Bilinski 1961, 195-204), Cicerone sostiene che il suo compito è chiarire che con *utile* non si deve intendere il denaro, che di nuovo si rivela efficace se usato con misura e giustizia (2, 21-2, 42, 52-7, 87), bensì i vantaggi creati dalle virtù. Egli si propone, dunque, di difendere l'identità tra utilità ed onestà (2, 10, 17-18, 39) o, per dirla con Narducci (1989, 150-53), di sottomettere la prima alla seconda. Il punto essenziale che emerge dalle disamine delle elargizioni e della gestione delle finanze (2, 52-85) è il seguente. Poiché gli umani hanno quotidiani rapporti interpersonali, risulta più vantaggioso essere onesti, piuttosto che massimizzare il profitto facendosi la reputazione di persona egoista. Se così non si facesse, si incorrerebbe nell'ostilità altrui e l'apparente utile immediato si trasformerebbe, presto o tardi, in rovina (2, 64, 71, 75).

Tale prospettiva illumina gli affondi ciceroniani sul *labor* utile, che risulta tale se a sua volta viene regolato dall'onestà. Così, a proposito dei lavoratori del commercio e dell'avvocatura, si legge che

la giustizia risulta necessaria per la gestione di ogni cosa. Essa è talmente importante che neppure quelli che si nutrono di cattive azioni e di delitti possono vivere senza una qualche piccola misura di giustizia. (...) I benefici di un uomo eloquente e resistente alla fatica... si diffondono per largo tratto (2, 40 e 66, trad. Picone e Marchese 2012, 167 e 193).

Infine, con il libro 3 del *De officiis*, dedicato come si è detto a risolvere il conflitto nella scelta tra onesto e utile, Cicerone attua uno scarto concettuale. Egli argomenta che bisogna ricordare che, per natura, l'essere umano ama i suoi simili e avverte che, se non si tutela l'utilità comune, il suo bene privato viene compromesso. Come nel corpo il benessere della singola parte non può essere ottenuto senza la salute dell'insieme, così il singolo che presume di star meglio danneggiando la comunità non fa ciò che gli è utile. Questi lede sé stesso: cerca un bene minore in luogo di uno maggiore (3, 21-5, 30, 36-7, 72, 75-6, 80-3, 87).

L'aspetto che merita di essere evidenziato è che, per sottolineare che la dissociazione tra utile e onesto è l'esito di un errato giudizio sul vero vantaggio, Cicerone si sofferma sul lavoro commerciale, in cui sembra capitare spesso che una transazione disonesta si riveli utile. Gli esempi forniti sono molti (3, 50-67, 71, 87-8, 91-2), ma è interessante soffermarsi sulla sua opinione sul dibattito tra

gli stoici Diogene di Babilonia e Antipatro di Tarso. In quanto appunto seguaci dello stoicismo, essi condividono l'identità di utile e onesto (Laurand 2008; Fiori 2011, 270-309), ma al contempo danno due diverse risposte alla questione se sia turpe vendere un oggetto difettoso, per esempio una casa in rovina (3, 50-7, 91 = fr. [DB]49 e [AT]61, ed. von Arnim 1923).

Diogene sostiene che il venditore è tenuto a rivelare solo i dettagli imposti per legge e a tacere i difetti di cui il compratore non chiede conto, perché sta vendendo la sua proprietà. È dunque onesto trarre dalla vendita il massimo profitto. Omettere non significa infatti nascondere o mentire. La menzogna si verifica solo se, alla domanda «Ci sono dei difetti?», il venditore risponda «No». Di contro, Antipatro afferma che ogni omissione è disonesta e, dunque, che il venditore deve dire tutto al compratore, tenendo a mente che l'utilità altrui implica la propria. Cicerone propende per la versione antipatreica:

Tenere nascosta una cosa non è tacere di essa, ma intenzionalmente fare in modo che coloro per i quali è importante saperlo, ignorino ciò che tu sai. Chi non vede quali siano le caratteristiche di questo modo di tenere gli altri all'oscuro, e che tipo di uomo si comporti così? Certamente si tratta non di un uomo aperto, schietto, sincero, giusto, onesto, ma piuttosto doppio, oscuro, astuto, ingannatore, malizioso, scaltro, volpone, mascalzone. Non è forse svantaggioso assumere su di sé tutti questi, e molti altri, nomi di difetti? (3, 57, trad. Picone e Marchese 2012, 253).

L'esegesi di Antipatro delle transazioni commerciali chiarisce che un lavoro che fa guadagnare a discapito degli altri non genera in realtà alcun profitto. L'onestà è la più preziosa moneta di scambio nei rapporti umani e arricchisce persino il venditore che ci perde economicamente.

Il *De officiis* consegna, in conclusione, il messaggio che il lavoro degno di questo nome è insieme utile e onesto. Il *labor* implica lo sforzo di realizzare il dovere conforme a giustizia di trovare il massimo vantaggio per sé e per la comunità, agendo con sincerità e prescindendo da personalismi. Benché il *De officiis* fu composto a seguito dell'*otium* forzato dall'allontanamento politico e, dunque, senza *dignitas* (Hanchey 2013, 197; 138-40), l'opera di Cicerone costituisce un tentativo di praticare il programma della *Pro Sestio* con il ragionamento filosofico, nell'impossibilità di realizzarla nel foro e nella vita.

#### Riferimenti bibliografici

- Alesse, Francesca. 1994. *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*. Napoli: Bibliopolis.
- Alesse, Francesca, a cura di. 1997. *Panezio: Testimonianze*. Napoli: Bibliopolis.
- André, Jean-Marie. 1966. *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bellardi, Giovanni, a cura di. 1975. *Marco Tullio Cicerone: Le orazioni. Volume terzo: dal 57 al 52 a.C.* Torino: UTET.
- Bilinski, Bronislaw. 1961. "Elogio della mano e la concezione ciceroniana della società." In *Atti del I congresso internazionale di studi ciceroniani*, 195-212. Roma: Centro di Studi Ciceroniani Editore.

- Blänsdorf, Jürgen. 2016. *Das Thema der Sklaverei in den Werken Ciceros*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Fiori, Roberto. 2011. *Bonus vir. Politica, filosofia, retorica e diritto nel de officiis di Cicerone*. Napoli: Jovene.
- Giammusso, Salvatore. 2017. "Liberalità e virtù pratiche nel *De officiis* di Cicerone." *Archivio di storia della cultura* 30: 27-61.
- Hancehy, Dan. 2013. "Otium as Civic and Personal Stability in Cicero's Dialogues." *The Classical World* 106, 2: 171-97.
- Lana, Italo. 1990. *Sapere, lavoro e potere in Roma antica*. Napoli: Jovene.
- Laurand, Valéry. 2008. "L'articulation entre loi universelle et loi naturelle à partir du débat entre Diogène de Babylone et Antipater de Tarse (*De Officiis*, III)." *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 61: 435-52.
- Maso, Stefano. 2022. *Cicero's Philosophy*. Berlin-New York: De Gruyter.
- Mitsis, Phillip. 1993. "Seneca on reason, rules, and moral development." In *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, edited by Jacques Brunschwig, Martha Nussbaum, 285-312. Cambridge: Cambridge University Press.
- Narducci, Emanuele. 1989. *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*. Pisa: Giardini.
- Picone, Giusto, e Marchese, Rosa Rita, a cura di. 2012. *Marco Tullio Cicerone: De officiis, Quel che è giusto fare*. Torino: Einaudi.
- Pina Polo, Francisco. 2016. "Cupiditas pecuniae: Wealth and Power in Cicero." In *Money and Power in the Roman Republic*, edited by Hans Beck, Martin Jehne, and John Serrati, 165-77. Bruxelles: Latomus.
- Straumann, Benjamin. 2016. *Crisis and Constitutionalism. Roman Political Thought from the Fall of the Republic to the Age of Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Veillard, Christelle. 2014. "Comment définir son devoir? Les enseignements du plan suivi par Panétius dans son *Peri kathekontos*." *Philosophie antique* 14: 71-109.
- von Arnim, Hans. 1923. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. III. Leipzig: Teubner.

Altri riferimenti bibliografici

- Scheuermann, Eva Simone. 2015. *Cicero und das Geld*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Schofield, Malcolm. 2021. *Cicero: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.