

Virtù e gloria in Grecia e a Roma

GIOVANNA CUCCARO

Parlare di virtù e darne una definizione in termini assoluti che sia al tempo stesso valida e vera, trascendendo il contesto spaziale e temporale in cui essa viene concepita, risulta piuttosto difficile. Potremmo infatti iniziare col dire che la virtù rappresenta il termine massimo di espressione e sviluppo di un uomo, in sintesi, ciò che di meglio egli può fare e diventare nella propria vita: ma questa prima definizione non è sufficiente a risolvere i dubbi legati alla concezione stessa di uomo, perché culture diverse forgiavano e partoriscono uomini diversi tanto per definizioni quanto per bisogni e prerogative. L'unica cosa certa, dunque, all'inizio di questo percorso, è che la virtù è un prodotto culturale e, per questo motivo, relativo.

Restringendo il nostro studio al mondo Occidentale, possiamo ben dire che i Greci furono i primi a concepire la virtù umana come il compimento massimo delle potenzialità umane, e a riflettere consapevolmente sui mezzi che aveva a disposizione per raggiungere tale condizione.

Dal momento che già Erodoto definiva Omero ed Esiodo come coloro che avevano dato gli dèi ai Greci¹, quale fonte migliore per descrivere la prima concezione di virtù di cui si abbia notizia se non ascoltando la voce di un intero popolo, trasfigurata attraverso le 'enciclopedie tribali' che sono l'Iliade e l'Odissea²?

Il termine *areté*, infatti, compare per la prima volta nell'Iliade, all'altezza del VII-VI secolo a.C. La radice della parola è la stessa del termine *aristos*, al plurale *aristoi*, che designava i rappresentanti del ceto politico-militare dominante; la virtù omerica è difatti un'ideale innanzitutto esclusivo alla classe nobiliare (il plebeo è per definizione un *kakòs*: basti pensare a Tersite, «camuso, zoppo d'un piede, dalle spalle torte, curve e rientranti», «odiosissimo» e «dalla lingua confusa»³); in secondo luogo essa è innata e genetica, un dono degli dei che tuttavia ogni aristocratico è tenuto a perseguire nei campi etici che la propria posizione richiede (basti pensare all'*areté* femminile, assimilata alla fedeltà), anche a costo della vita.

Già in Omero essa funge da *vox media* per una serie di valori fondamentali: coraggio, individualismo, spirito competitivo spinto all'estremo e, soprattutto, senso dell'onore. L'eroe omerico, infatti, si trova continuamente a lottare per la propria affermazione: lo scopo è il raggiungimento della gloria (*kleos*). Essa è infatti il canone assoluto in base al quale viene giudicato l'agire umano, e in base al quale la stessa *areté* si concretizza.

Dal momento che non esiste l'idea della retribuzione nell'aldilà per il bene o il male compiuti sulla terra, tutto l'agire eroico è finalizzato alla gloria perché solo essa garantisce, quando muore, l'immortalità del suo ricordo, che supera il 'qui ed ora', quando è in vita, l'elevazione del suo status sociale: è il pubblico onore a creare e muovere le gerarchie sociali. È per questo che gli eroi omerici sono più propensi a fronteggiare con mestizia il loro destino di morte in quanto eroi piuttosto che essere letteralmente vittime dell'*aidòs*, la vergogna conseguente al vedersi privati del proprio titolo o riconoscimento sociale. («Allora

¹ Hdt. II 53.

² E.J. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Roma-Bari 1999³ [tr. it. di *Preface to Plato*, Cambridge 1963].

³ Hom. *Il.* II 211 e ss.

per me è molto meglio o non tornare prima di aver ucciso Achille o perire davanti alla rocca, di sua mano, con gloria»⁴).

Già nell'Odissea il discorso si veste di nuove sfumature: l'*areté* di Odisseo non è più *areté* esclusivamente guerriera e fisica, ma è *areté* intellettuale che consta nella fedeltà alla patria e alla famiglia (non a caso Livio Andronico farà riferimento all'*Odissea*), che non abbandona mai nemmeno col pensiero; nell'intelligenza che lo rende *polymetis* e *polymèkanos*, nella prudenza, nella religiosità con cui accetta e sconta le proprie colpe e affronta i propri viaggi. Resta tuttavia ancora un'*areté* genetica ed individualista, basti pensare agli incisivi versi della Telemachia: «Se invece non fossi figlio di lui e di Penelope, allora non spero che compirai quanto mediti»⁵.

Dopo Omero, grandi trasformazioni si annunciarono nella Ionia a partire dell'VIII secolo a.C., fra cui è importante ricordare la perdita dell'autorità aristocratica conseguente alla perdita della legittimità dovuta alle distanze prese rispetto al mito del 'sangue blu': ad essere i più ricchi non sono gli aristocratici ma la media borghesia arricchitasi col commercio. L'*areté* va dunque incontro ad una progressiva laicizzazione che la svincola dalla stretta dipendenza che aveva con la gloria, legandola all'etica del lavoro nell'opera del beota Esiodo, cantore della perfezione umana del popolo e poi alla giustizia realizzata dalla *Eunomia* nell'arconte di Atene, Solone. Per il primo *areté* significa lavorare secondo giustizia («il lavoro non è vergogna – ammonisce Esiodo rivolto al fratello Perse – vergogna è l'inoperosità»⁶), per il secondo obbedire alla legge e contribuire a deciderla. In entrambi i casi i due cantori concepiscono l'*areté* come lo strumento disponibile all'uomo retto per salvare il mondo dalla *hybris*, che in Esiodo è castigo divino, in Solone disordine sociale di cui gli unici responsabili sono gli uomini.

La Grecia che segue è poi la Grecia del relativismo etico sofista del V secolo a.C. in cui l'*areté* va incontro alla laicizzazione e alla democraticizzazione: essa coincide con il sapere e per questo può essere insegnata, come *tékne*, attraverso una *paideia* non più guerriera o sociale ma filosofica.

Socrate è il primo ad indagare la virtù da un punto di vista filosofico, il primo a porsi il problema di «che cosa è» (*ti estí*) la virtù e lo risolve nel senso della dipendenza dal sapere: essere virtuosi coincide con il conoscere e dunque col fare il bene, dal momento che ogni uomo cosciente non può che volere questo; la sapienza socratica non ha contenuti, ma regole: è un 'sapere-come', il che spiegherebbe perché nel *Protagora* platonico Socrate sostiene che tutte le virtù siano riconducibili ad una sola.

Assumendo presupposti socratici, Platone concepisce la virtù come capacità di attendere a una funzione determinata: da questo punto di vista, la possibilità di toccare è, ad esempio, la virtù delle mani.

Aristotele presenta la virtù etica, invece, come una disposizione o qualità dell'anima che l'uomo non possiede per natura (un passaggio che mai si sarebbe immaginato leggendo Omero) ma che acquisisce attuando il 'giusto mezzo' che si trova fra due opposti.

Il processo che arriva tempo più tardi, a Roma, è un processo magnificamente diverso.

Il popolo romano non aveva avuto mai modo di confrontarsi con popoli limitrofi tanto ricchi quanto quello greco, né ne aveva mai avuto l'interesse di farlo, pragmatico com'era.

Esso viveva in virtù di una concezione di virtù che era ben espressa nel *mos maiorum*, un codice comportamentale, un modello etico squisitamente romano, riassumibile nella definizione di Sesto Pompeo Festo *Mos est institutum patrum, id est memoria veterum pertinens maxime ad religiones caerimoniasque antiquorum*⁷.

Bastò la collisione fra questi due popoli, seppure attraverso una battaglia, ossia quella di Taranto del 209 a.C. per innescare nella Roma rigida e austera del III secolo a.C. un processo di acculturazione a cui dobbiamo gran parte del nostro patrimonio e delle nostre stesse origini.

⁴ Hom. *Od.* XXII, 99 e ss.

⁵ Hom. *Od.* II, 274-275.

⁶ Hes. *Op.* 298 e ss.

⁷ Fest. *Ver.* 157, 15.

*Graecia capta ferum victorem cepit*⁸: la frase oraziana è probabilmente quella che al meglio sintetizza questo processo, culminato con lo scontro romano con la Grecia ellenistica dell'imperialismo difensivo. Roma conquistò la Grecia con le armi, ma questa, con le sue lettere e arti, riuscì ad incivilire il feroce conquistatore, rozzo e incolto.

Affluirono nell'Urbe colti maestri greci, prima come schiavi e poi come liberi insegnanti: i greci fatti prigionieri, contro i quali i conservatori si accanivano veemente, erano i maestri dei loro figli, i quali erano soliti completare i loro studi con un viaggio a Pergamo, Rodi o Atene.

Fra questi c'era anche un certo Livio Andronico, liberto affrancato per la sua bravura e primo direttore del *collegium scribarum historiarumque*, nonché autore del famoso inno propiziatorio a Giunone regina del 207 a.C. a cui Roma, secondo le credenze, dovette la vittoria sui Cartaginesi.

Differentemente da come si potrebbe pensare, nonostante egli fosse autore della traduzione artistica dell'*Odusia*, il modello etico di *virtus* che grazie a lui iniziò a rimodellarsi a Roma non fu lo stesso che interessò la Grecia dei canti omerici, per una motivazione tanto semplice quanto fondamentale: Roma non era la Grecia, e nonostante se ne fosse praticamente innamorata, sia per i movimenti di contro-avanguardia, sia per l'esplicita volontà del popolo romano di mantenere la propria identità ed originalità (nonostante l'emulazione), il concetto di *virtus* non fu né è assolutamente sovrapponibile con quello di *areté*. Non a caso la *virtus* trasfigurata nell'opera di Livio Andronico non è l'*areté* dell'individualismo, ma una *virtus* nemmeno tanto nuova al popolo romano, poiché già presente nel *mos maiorum*, e dunque gli ideali di prudenza, fedeltà alla patria e alla famiglia e, in generale, i valori tradizionali.

Il processo di distacco risulta evidente soprattutto nel componimento epico-storico di Gneo Nevio, il *Bellum Poenicum*, anche perché è la prima opera letteraria originale che Roma abbia la fortuna di conoscere, e non a caso considerata precursore dell'epica romana. L'eroe neviano, Enea, non è un eroe che combatte per sé stesso, ma è un eroe che combatte per la famiglia (per cui rinuncia anche all'amore) e per la patria (alla fondazione della quale dedica la sua intera vita). In Nevio resta viva la volontà di mantenere i legami con una civiltà superiore come quella greca, di cui Enea è originario, ma al tempo stesso è presente uno slancio verso un'indipendenza artistica, dal punto di vista tanto stilistico quanto concettuale. La *virtus* romana si condensa, nella sua opera, come da un lato *fides*, *pietas* e *religio*, caratteristiche dell'uomo romano del *mos maiorum*, dall'altro la presa di distanza dallo *stuprum*, termine coniato da Nevio in riferimento a tutto ciò che è visibile come atto vergognoso: Nevio scrive che *seseque ei perire mavolunt*⁹.

Se è stato possibile rintracciare i caratteri della *virtus* romana in autori di stampo filoellenico, questo procedimento è molto più chiaro se prendiamo in esame la figura di Catone, l'integerrimo e il censore per antonomasia. Sia perché fu romano fino al midollo, sia perché i suoi furono componimenti di stampo didascalico, dove dunque il messaggio educativo-paradigmatico non risultava nemmeno celato nel mito: il *vir* ideale, infatti, da un punto di vista politico, è per Catone il *vir bonus dicendi peritus*, padrone prima del contenuto che della forma (*Libri ad Marcum Filium*); da un punto di vista sociale-economico, un *buon agricoltore e buono colono*, esperto dell'arte dell'agricoltura, dall'intelletto utilitaristico, capace di vivere del suo lavoro. (*De agri cultura*)

Più distante dal *mos maiorum* è invece la posizione di Gaio Lucilio, inventore della satira: secondo lui la *virtus* è costituita dal «sapere cosa sia giusto, utile, onesto, cosa sia bene, cosa sia male (...) sapersi porre un termine e un limite nel cercare guadagno, assegnare alla ricchezza il giusto valore (...) considerare al primo posto il bene della patria, poi quello dei genitori e come terzo ed ultimo il nostro».¹⁰

Dopo il silenzio dei *poetae novi*, il problema della *virtus* viene affrontato in Lucrezio da un punto di vista filosofico, in pieno accordo con le filosofie ellenistiche, più precisamente l'epicureismo (che vanno concepite come una vera e propria esigenza umana nel contesto di disgregazione della polis e con essa

⁸ Or. *Ep.* II 1, 156.

⁹ Naev. V 42.

¹⁰ Lucil. *Sat.* 1326 e ss. Marx.

dell'identità comunitaria), a cui si rifà: l'uomo colmo di *virtus* è quello capace di riscattarsi e di liberarsi dalle catene delle tenebre dell'ignoranza e della superstizione, per giungere ad una condizione di vita più elevato e razionale. Lucrezio crede che Roma possa incontrare tempi più felici di modo che i Romani si dedichino agli studi di questa dottrina e abbiano modo di conseguire tale *virtus*, capace di saziarli in merito all'ansia sociale dopo anni e anni di guerre, che li aveva portati a rifugiarsi in valori tradizionali che avevano nella maggior parte dei casi alimentato i loro turbamenti.

Il distacco, o meglio, la rivoluzione totale per la *virtus* romana la troviamo in Sallustio. Per il pupillo di Cesare l'uomo virtuoso, vale a dire colui che si compie nel pieno delle proprie potenzialità, è colui che si dedica a coltivare lo spirito e non a soddisfare esclusivamente il corpo, ed è al tempo stesso, per Sallustio, colui che può essere considerato a tutti gli effetti uomo: costui, infatti, nel distinguersi dalle bestie (*praestare ceteris animalibus*), si impegna al massimo delle sue forze affinché non trascorra «la vita in silenzio come le bestie che la Natura ha forgiato chini e succubi del loro ventre» (*prona atque ventri oboedientia finxit*¹¹). Sallustio difatti non nega la complementarietà tra corpo e spirito, dal momento che «*alterum alterius auxilio eget*»; il perfetto equilibrio fra le due si trova nelle vittorie militari di uomini ingegnosi, il cui ingegno resta tale costantemente, la forza si manifesta solo al momento del bisogno, analogamente a quanto lo stesso Cesare sosteneva in virtù del principio del determinismo ambientale nei suoi *Commentarii*.

Proprio per questo Sallustio è il primo romano a concepire la virtù e la gloria imperitura ad essa conseguente come un qualcosa di non ereditario né esclusivo per ceti, e come un qualcosa che tra l'altro è, a discapito del *mos maiorum*, una virtù dell'individuo e non più una virtù del *genus*: essa è accessibile ad ogni uomo che, conscio di essere tale, impiega l'*ingenium* e compie conseguentemente opere degne di ammirazione, *egregia facinora*. La *virtus* per Sallustio è l'unica cosa che rende veramente nobili ed immortali, differentemente dalla stirpe: i nobili di stirpe possono contare sull'onore degli avi, e su una *virtus* presente solo in potenza (come nel caso di Catilina), un uomo veramente virtuoso affronta invece da sé i problemi, con le proprie armi. Al contrario ritiene che l'insipiente non sia tanto quello che compie lavori umili (gli stessi che tuttavia lui stesso si rifiuta di compiere) ma piuttosto colui che è schiavo dello stomaco e del sonno per cui il corpo è un lusso, l'anima un peso (*corpus voluptati, anima oneri fuit*¹²).

¹¹ Sall. Cat. 1.

¹² Sall. Cat. 2.