



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI BARI
ALDO MORO



DIPARTIMENTO JONICO IN SISTEMI GIURIDICI ED ECONOMICI
DEL MEDITERRANEO: SOCIETÀ, AMBIENTE, CULTURE

JONIAN DEPARTMENT - MEDITERRANEAN ECONOMIC AND
LEGAL SYSTEMS: SOCIETY, ENVIRONMENT, CULTURES



ANNALI 2014 – ANNO II

(ESTRATTO)
PATRIZIA MONTEFUSCO

Virtus nel De Re publica di Cicerone

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO

BRUNO NOTARNICOLA

COORDINATORE DELLA COLLANA

FRANCESCO MASTROBERTI

COMMISSIONE PER GLI ANNALI DEL DIPARTIMENTO JONICO

BRUNO NOTARNICOLA, DOMENICO GAROFALO, RICCARDO PAGANO,
GIUSEPPE LABANCA, FRANCESCO MASTROBERTI,
NICOLA TRIGGIANI, AURELIO ARNESE, GIUSEPPE SANSEVERINO, STEFANO VINCI

COMITATO SCIENTIFICO

DOMENICO GAROFALO, BRUNO NOTARNICOLA, RICCARDO PAGANO,
ANTONIO FELICE URICCHIO, MARIA TERESA PAOLA CAPUTI JAMBRENGHI,
DANIELA CATERINO, MARIA LUISA DE FILIPPI, ARCANGELO FORNARO,
IVAN INGRAVALLO, GIUSEPPE LABANCA, TOMMASO LOSACCO,
GIUSEPPE LOSAPPIO, FRANCESCO MASTROBERTI, FRANCESCO MOLITERNI,
CONCETTA MARIA NANNA, FABRIZIO PANZA, PAOLO PARDOLESI,
FERDINANDO PARENTE, GIOVANNA REALI, LAURA TAFARO,
SEBASTIANO TAFARO, NICOLA TRIGGIANI

COMITATO REDAZIONALE

STEFANO VINCI (COORDINATORE), AURELIO ARNESE,
MARIA CASOLA, PATRIZIA MONTEFUSCO, ANGELICA RICCARDI,
ADRIANA SCHIEDI, GIUSEPPE SANSEVERINO

REDAZIONE:

PROF. FRANCESCO MASTROBERTI

DIPARTIMENTO JONICO IN SISTEMI ECONOMICI E GIURIDICI DEL MEDITERRANEO: SOCIETÀ,
AMBIENTE, CULTURE

CONVENTO SAN FRANCESCO, VIA DUOMO, 259 - 74123 TARANTO, ITALY

E-MAIL: FRANCESCO.MASTROBERTI@UNIBA.IT

TELEFONO: + 39 099 372382

FAX: + 39 099 7340595

HTTP://WWW.ANNALIDIPARTIMENTOJONICO.ORG

Patrizia Montefusco

*VIRTUS NEL DE RE PUBLICA DI CICERONE**

ABSTRACT	
Nella riflessione ciceroniana il tema della <i>virtus</i> , fortemente ancorato ai principi della più salda tradizione romana, ma non indifferente a quanto era stato elaborato dalla cultura ellenistica nel campo della filosofia politica e dell'etica, assume prevalenti aspetti, a volte anche contraddittori, come immediato riflesso della vicenda politica e umana dell'oratore, e delle attese, o illusioni, che egli si trovava a vivere nell'infuocato clima istituzionale, di uno dei più agitati e complessi periodi della vita repubblicana. Nel <i>De re publica</i> , la <i>virtus</i> , superata l'ereditarietà e la dimensione esclusivamente bellica, diviene facoltà operativa che si sostanzia nell'eticità dell'azione politica e nel vantaggio che apporta all'interesse comune; un valore indifferenziato che, esprimendo la pienezza della natura umana, si specifica in aspetti che rivelano capacità naturali e meriti. In questa prospettiva essendo una qualità socio-politica che si estrinseca al cospetto degli altri e, quindi, al servizio di tutta la collettività, la <i>virtus</i> è strettamente connessa al 'premio' che per essa viene tributato.	In reflection of Cicero the theme of the <i>virtus</i> , strongly anchored in the principles of the firmest Roman tradition, but not indifferent to what had been elaborated by Hellenistic culture in the field of political philosophy and ethics, assumes prevailing aspects, and at times even contradictory, as immediate reflection of the political and human event of the orator, and expectations, or illusions, that he was to live in fiery institutional climate of one of the most agitated and complex periods of republican life. In <i>De re publica</i> , the <i>virtus</i> , exceeded the heredity and the exclusively war dimension, becomes an operative faculty that unfolds in the ethical nature of the political action and in the advantage that it brings to the common interest; an undifferentiated value that, expressing the fullness of the human nature, is specified in aspects that reveal natural abilities and worths. In this perspective the <i>virtus</i> is a quality socio-political that expresses himself in the presence of others and, therefore, to the service of the whole community, strictly connected with the "prize" that for her is bestowed.
<i>Virtus – De re publica – Cicerone</i>	<i>Virtus – De re publica – Cicero</i>

SOMMARIO: 1. *Virtus in usu sui posita est* – 2. *Virtus e industria* – 2.1 *Virtus e otium* – 2.2 *Virtus tra necessitas e natura* – 3. Una 'ricompensa' nuova per la *virtus*

1. - *Virtus*, come *aretè*, sono termini che connotano una civiltà e una cultura e che pertanto mutano il loro significato, e la pienezza di senso, per l'evolversi della

* Saggio sottoposto a referaggio secondo il sistema del doppio cieco.

complessiva situazione politico-sociale e della speculazione nel campo della filosofia politica e dell'etica. Anche all'interno della stessa riflessione ciceroniana il valore etico-politico della *virtus* assume prevalenti aspetti, a volte anche contraddittori, come immediato riflesso della vicenda politica e umana dell'oratore, e delle attese, o illusioni, che egli si trovava a vivere.

La prerogativa ancestrale che originariamente connotava la *virtus* romana¹ come esclusiva superiorità eroica del *civis* come *miles*², aveva trovato non facile evoluzione per significare qualità diverse da quelle realizzate in campo militare, in cui il "riconoscimento" e l'ammirazione collettiva premiavano il cittadino eroe consegnandolo alla gloria e al successo. Non più associata all'ideologia della vittoria, quando la *virtus* deve passare a significare le qualità proprie di un *homo*, quasi uno *status* di distinzione inerente al soggetto che si impone all'attenzione ammirativa della collettività, trova la sua legittimazione, come produzione di significato, in quello che Cicerone, in *rep.* 1, 1, chiama *amorem ad communem salutem defendendam datum*.

Non sappiamo se Cicerone ritenesse superato il conflitto tra la *virtus* civile e quella militare quando scriveva il *De re publica*, ma quello che risulta, sin dalle prime pagine del trattato giunte sino a noi, è certamente l'eco di un'altra più alta e meno circoscritta problematica, quella tra il *bios practichós* e il *bios theoretichós* che Cicerone traspone, con tutto il bagaglio di contestazioni, all'interno della filosofia post aristotelica e, in particolare, nella polemica antiepicurea.

In *rep.* 1, 2, Cicerone afferma in maniera lapidaria, e verosimilmente con tono polemico, quasi di verità inconfutabile per un romano, *virtus in usu sui tota posita est*³. La solenne apoditticità dell'affermazione, in cui è particolarmente rilevante il ruolo asseverativo di *tota*, è formulata, col tono di una sentenza inappellabile, come conclusione di un itinerario argomentativo che è di intensa tensione dialettica, e serve a suggellare tutta l'argomentazione che precede: *nec vero habere virtutem satis est quasi artem aliquam nisi utare; etsi ars quidem cum ea non utare scientia tamen ipsa teneri potest*.

Che l'antitesi tra *ars* e *virtus* si sia costruita, o si sia sviluppata, all'interno della filosofia ellenistica è chiaro, più difficile da stabilire è a quale pensiero corrisponda questo accostamento polemico, esclusi gli stoici si è pensato ad Antioco da

¹ Per una puntuale disamina del valore di *virtus*, cfr. J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, Paris, Les Belles Lettres, 1972², pp. 242-245.

² Il significato originario di *aretè*, come di *virtus*, rinvia all'*andreia*, al coraggio e valore in guerra; questo aspetto primario della *virtus* non è mai del tutto rimosso nella cultura diffusa, tanto che lo stesso Cicerone deve ancora ribadire, quasi con uno slogan, la superiorità della *laus togae* rispetto alla *virtus in bello: cedant arma togae, concedant laurea laudi* (*off.* 1, 77).

³ Formulazione e convincimento che Cicerone ripete in più opere e in tempi diversi come in *nat. deor.* 1, 110 *virtus autem actiosa*; *fin.* 5, 58 *ergo hoc equidem apparet nos ad agendum esse natos*; *off.* 1, 19 *virtutis enim laus omnis in actione consistit*.

Ascalona⁴; un'eco di tale contrasto si troverebbe anche negli *Academica posteriora*⁵, in cui però si discute della superiorità dell'*usum virtutis* o dell'*ipsum habitum per se esse praeclarum*.

Nell'affermazione ciceroniana, invece, è esclusa rigorosamente, almeno in questa fase⁶, qualunque rapportabilità tra l'*ars* e la *virtus*, come egli romanamente e pragmaticamente la intende.

Per Cicerone non c'è possibilità di possedere la *virtus* (*habere virtutem*) se non nel suo esercizio concreto, come facoltà operativa nell'agire politico (*usus ... maximus civitatis gubernatio*⁷) a vantaggio della comunità, che ne è dunque la destinataria diretta.

L'unica concessione (*etsi*) che Cicerone qui, con qualche contraddizione, successivamente risolta all'interno di questo stesso trattato, è costretto a fare alla filosofia greca a partire da Aristotele⁸, è che la *téchne* (*ars*) può essere preservata dalla *scientia* anche *cum ea non utare*, quando non è data occasione di esercitarla ('usarla'); ma il principio non è in questo caso applicabile alla *virtus*, la quale non preesiste all'agire del soggetto, ma si attua quando ha l'opportunità di 'mostrarsi' (o 'dimostrarsi') nella vita di relazione, nel contesto di soggetti uniti da rapporto giuridico, con un ruolo di investitura.

La vita associata, per il romano Cicerone, è il presupposto ineludibile per la realizzazione della *virtus*: non può essere allora un'*ars* come prerogativa soggettiva in

⁴ Per una esauriente trattazione sull'argomento, cfr. A. GRILLI, *I proemi del De re publica di Cicerone*, Brescia, Paideia, 1971, pp. 38-47.

⁵ 1, 10, 38 *cumque superiores non omnem virtutem in ratione esse dicerent, sed quasdam virtutes natura aut more esse perfectas, hic omnes in ratione ponebat; cumque illi ea genera virtutum, quae supra dixi, seiungi posse arbitrarentur, hic nec id ullo modo fieri posse disserebat, nec virtutis usum modo, ut superiores, sed ipsum habitum per se esse praeclarum, nec tamen virtutem cuiquam adesse quin ea semper uteretur*.

⁶ Diversamente, in *rep.* 3, 5 *quid enim potest esse praeclarium, quam cum rerum magnarum tractatio atque usus cum illarum artium studiis et cognitione coniungitur?* Con le mutate contingenze politiche Cicerone recupera il ruolo dell'intellettuale e della scienza teorica, la *virtus* si completa con *studium* e *cognitio*. La filosofia politica istruisce e forma, e procura gli strumenti di capacità operativa: *ratio civilis et disciplina populorum, quae perficit in bonis ingeniis, id quod iam persaepe perfecit, ut incredibilis quaedam et divina virtus exsisteret* (3, 4).

⁷ Termine tecnico del linguaggio nautico, indica la capacità unanimemente riconosciuta di guida, di governo della comunità associata. Il *gubernator* crea l'orientamento dell'agire politico: la sua prerogativa, che i greci avevano definito *phrónesis*, e che Cicerone chiama *consilium*, è nella capacità di equilibrio, di misura tra le forze per governare e preservare dai *pericula* il popolo, nell'imprevedibilità delle circostanze, e nella drammaticità delle situazioni.

In *rep.* 2, 51, Cicerone insiste sulle qualità del buon 'reggitore': *sit huic oppositus alter, bonus et sapiens et peritus utilitatis dignitatisque civilis, quasi tutor et procurator rei publicae*; l'uomo si contrappone all'altro uomo e segnala la sua positività per la salvaguardia del contesto *civilis*. Lo stato, per la sua conservazione, ha bisogno dei suoi tutori. La consueta metafora del *gubernator* in *fin.* 1, 42, *et gubernatoris ars, quia bene navigandi rationem habet, utilitate, non arte laudatur*, indica che l'*utilitas* è la misura dell'operare (la contrapposizione tra *utilitas* e *ars*).

⁸ Cfr. *Pol.* 7, 1325a; *EN.* 1098a 31-33.

quanto esiste solo nel riconoscimento dell'*utilitas*, cioè se risponde ai fini dell'aggregazione sociale e politica⁹.

L'*utilitas*¹⁰ è la misura dei meriti e la legittimazione dei fini.

La *virtus*, quindi, non può preesistere al suo mostrarsi nell'azione. Rimossa definitivamente la pretesa ideologica che la *virtus* fosse proprietà ereditaria di una classe, garantita dalla iterata serie di prove data dai *maiores* della *gens*, Cicerone, *homo novus*, utilizza lo stesso schema aristocratico spostando però la “storicità” di questa prerogativa non come già posseduta prima dell'agire, ma come storico risultato emerso dalle qualità personali nell'agire pubblico.

Superata l'ereditarietà e la dimensione bellica, la *virtus* diviene allora apertura incondizionata al mondo; il bisogno di reperire un senso alle proprie capacità; la relazione col tutto; la propria legittimazione sociale e politica, la ‘visibilità’ che rende autonomi dalle gerarchie sociali e dai condizionamenti esterni, che crea la riconoscenza con la *gloria* e la *laus*, e fa emergere il vantaggio che apporta all'interesse comune, quasi un servizio, una finalità etico-politica.

2. - Nella complessa ideologia riproposta da Cicerone, il valore di *virtus*, che si sostanzia nell'eticità dell'agire personale oltre che dell'azione pubblica, viene correlato con quello di *industria*¹¹. Il primo capitolo del *De re publica* è stato considerato, non a torto, fondamentale dalla riflessione critica per la riformulazione, come nesso concettuale politico e culturale, del “valore” di *virtus* e *industria*¹²,

⁹ E' evidente che in questo esercizio positivo della *virtus*, in cui l'*utilitas civilis* (o *communis utilitatis*) ha la priorità rispetto all'utile privato, modificatosi l'assetto socio economico, in cui non è più soltanto la società tradizionale e la ricchezza immobiliare (e l'aristocrazia) titolare di interessi, ma emerge anche quella delle classi in ascesa (*equites*), la ricchezza perde ogni valenza qualitativa, con l'affermarsi dell'uomo, con le sue specifiche peculiarità nell'ambito sociale ed economico.

¹⁰ Originariamente *utilitas*, che è un principio giuridico per indicare l'operare a favore di un altro, essere ‘asservito’ al “quadro dominante” (A. GUARINO, *Diritto privato romano*, Napoli, Jovine Editore, 2001¹², pp. 707-708), aveva significato anche la capacità nell'agire (o dell'agire). Per *usus* da cui deriva, cfr. A. WALDE, J.B. HOFMANN, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter Universitätverlag, 1965, vol. III, *sub v.*

Plauto fa dire in *Ep.* 634: *satin ego oculis utilitatem optineo sincere an parum* (strumentalità e servizio).

¹¹ L'idea che l'*industria* conduca alla *virtus* è l'inevitabile riflesso del complesso travaglio sociale e politico che accompagnò la progressiva ascesa degli *homines novi*. Cfr. *Verr.* 5, 181 *videamus quanta sit in invidia quantoque in odio apud quosdam nobilis homines novorum hominum virtus et industria*; Cicerone esprime qui con lessico morale (*invidia* e *in odio*) quello che in realtà era forte ostilità e conflitto di potere. Cfr. anche *Verr.* 3, 7 *odistis hominum novorum industriam, despicitis eorum frugalitatem, pudorem contemnit, ingenium vero et virtutem*; 4, 81 *deinde ista praeclara nobilitas desinat queri populum Romanum hominibus novis, industriis, libenter honores mandare semperque mandasse*.

¹² Il binomio appariva già in *Rhet. Her.* 4, 27, *alii Fortuna dedit felicitatem, huic industria virtutem comparavit*; vi è opposizione tra chi ha fruito del soccorso dell'imprevedibile, la *Fortuna*, e chi invece ha dovuto costruire la *virtus* con le sue qualità. In questa visione, in cui la *virtus* non è fattore esclusivo del successo, si ha anche la formulazione che la *virtus* non preesiste all'agire (*industria comparavit*);

principio fondante di una concezione che lega aspetti sociali e culturali con finalità non immediate in un orizzonte di ordine politico:

M. vero Catoni homini ignoto et novo, quo omnes qui isdem rebus studemus quasi exemplari ad industriam virtutemque ducimur, certe licuit Tusculi se in otio delectare, salubri et propinquo loco. Sed homo demens ut isti putant, cum cogeret eum necessitas nulla, in his undis et tempestatibus ad summam senectutem maluit iactari, quam in illa tranquillitate atque otio iucundissime vivere. Omitto innumerabilis viros, quorum singuli saluti huic civitati fuerunt, et qui sunt <haut> procul ab aetatis huius; memoria, commemorare eos desino, ne quis se aut suorum aliquem praetermissum queratur. Unum hoc definio, tantam esse necessitatem virtutis generi hominum a natura tantumque amorem ad communem salutem defendendam datum, ut ea vis omnia blandimenta voluptatis otique vicerit.

Catone, *homo novus et ignotus*, che incarna gli ideali e le virtù di Roma antica, è la figura (*quasi exemplari*), posta a modello per tutti coloro che aspirano alle medesime finalità (*quo omnes qui isdem rebus studemus*), si da giungere *ad industriam virtutemque*.

La complessa varietà tematica non può far trascurare però che qui *virtus* e *industria* non è solo un principio formulare della eticità dell'azione politica, un suo configurarsi quasi in una preistoria personale con irradiazione sociale, ma è anche un principio che inevitabilmente rinvia al valore dell'*otium*.

2.1 - Nel complesso travaglio che la vicenda politica e sociale romana vive, a partire almeno dall'età degli Scipioni, un ruolo essenziale assume la faticosa valutazione dell'*otium*, specialmente nel momento in cui questo aspetto della vita e dell'attività personale finisce coll'identificarsi prevalentemente con l'attività letteraria che diviene, a livello sociale, veicolo della comunicazione e quindi dell'*imago* socialmente definita del suo cultore.

Il dilemma etico che Cicerone ripropone, con l'ancestrale dualismo condannato dal *mos maiorum*, trova legittimazione nell'attribuire alla natura umana, come elemento superiore, l'interesse squisitamente romano per il bene collettivo, così che il *civis* precede l'*homo*; *virtus* e *industria* non sono perciò valori da enucleare astrattamente, ma qualità dell'individuo che rispondono alle finalità superiori assegnate dalla natura, quasi una metodologia di comportamento per rifuggire dai *blandimenta voluptatis otique*, all'interno di una eticità che supera la dimensione del singolo.

Il concetto, già nello stesso Cicerone, risente dei mutamenti politici e sociali che porteranno al superamento della repubblica e alla nascita dell'impero con l'approdo al principato: la disputa, talvolta ambigua e contraddittoria, avviene all'interno del

rivolgimento concettuale ribadito anche in 4, 34: *Africano virtutem industria, virtus gloriam, gloria aemulos comparavit.*

sistema concettuale che era stato elaborato molto tempo prima dalla classe egemone; nella conclusione epigrafica del capitolo preso in esame, l'*otium*, che non poteva far parte in questo momento dell'etica romana, qui accostato nella condanna al disvalore mai definitivamente confutato della *voluptas*, è inteso, come anche poco prima (*se in otio delectare*), nel senso riprovevole di rilassatezza lontano dagli impegni della vita politica e non nel più ampio e lacerante complesso di significati che i tempi nuovi si sforzavano di costruire per restituire all'*otium* la sua dignità, soprattutto se esercitato nell'attività intellettuale della produzione letteraria (o nell'attività di storico come fu per lo stesso Catone)¹³.

A fondamento dell'idealizzazione che Cicerone fa di Catone, vi è anche la testimonianza della celebre orazione autobiografica¹⁴ in cui il Censore, puntigliosamente riconosce le sue *virtutes*: *ego iam a principio in parsimonia atque in duritia atque in industria omnem adulescentiam meam, abstinui agro colendo, saxi Sabinis, silicibus repastinandis atque conserendis*. Nella prima fase della vita (*adulescentiam meam*), la *virtus* si attua e si costruisce all'interno di sé, con l'eticità dei comportamenti, la consapevolezza (o la coscienza) delle scelte, la necessità e la responsabilità dell'autoformazione, vincendo le degenerazioni proprie dell'età.

In questa straordinaria "ostentazione", polemicamente enunciata, in cui è riconoscibile un elemento che poi sarà costante nel racconto biografico del mondo romano, quello della scansione del *bios* secondo ere¹⁵ (*a principio ... omnem adulescentiam meam*), Catone sottolinea le *virtutes* che aveva praticato in età giovanile, *parsimonia*, *duritia* e *industria* oltre all'impegno precipuo che aveva profuso nel rivoltare i sassi della sua terra Sabina per renderla fertile e produttiva.

E', dunque, l'ideale dell'*agricola* nobilitato dal *mos maiorum*, i comportamenti propri del piccolo proprietario terriero che impegna ogni energia per rendere più produttiva la sua terra con la dura fatica, la sofferenza del lavoro e la risolutezza dell'azione.

Catone realizza nello spazio privato, in questo caso nella prima fase della sua vita, il dettato di una eticità che fa discendere il valore del "tempo realizzato" nella vita non solo come intensità e tensione nell'agire, ma anche, come dice lapidariamente e con una *variatio* sintattica (*in parsimonia atque in duritia atque in industria, ... abstinui agro colendo*), come astinenza dai blandimenti e dalle degenerazioni.

Lasciarsi prendere dalla *negligentia*, abbandonarsi agli eventi esterni, entrare in dominio di forze superiori fa perdere la potestà di se stessi: *scio fortunas secundas negligentiam prendere solere: quae uti prohibitum irem, quod in me esset, meo*

¹³ Cfr. J.M. ANDRÉ, *L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, pp. 28-65.

¹⁴ *Cato orat.* fr. 93 (CUGUSI-SLENDORIO CUGUSI).

¹⁵ Cfr. *Nep. Cato* 3, 1-2.

*labori non parsi*¹⁶; diversamente è per colui che non risparmia l'impegno e la fatica con sforzo personale e totale (*quod in me esset*).

L'uomo, dunque, si costruisce da sé.

Il sistematico attacco contro il dilagare dei costumi ellenizzanti, principale causa del processo di degenerazione morale verso cui si avviava la classe politica romana, coinvolgendo in maniera pericolosa le nuove generazioni, è un motivo ricorrente della produzione catoniana.

E' proprio al comportamento degenerato della maggior parte degli uomini, che si lascia prendere nel dominio di eventi esterni, che Catone, nella celeberrima *Oratio Pro Rodiensibus*, pronunciata nel 167 a.C., attribuisce l'infedeltà dei Rodiesi: *scio solere plerisque hominibus rebus secundis atque prolixis atque prosperis animum excellere atque superbiam atque ferociam*¹⁷ *augescere atque crescere*¹⁸.

Nel momento in cui la situazione si evolve in maniera favorevole e fortunata, il comportamento collettivo è inevitabilmente incline alla rilassatezza che porta l'animo umano alla superbia e alla dismisura (*haec laetitia nimis luxuriose eveniant*), al contrario *advorsae res [s]edomant et docent ... in potestatem nostram redeamus*¹⁹.

C'è, dunque, tra l'autocelebrazione catoniana e l'idealizzazione ciceroniana, la continuità di un principio etico, che è quasi un'ideologia, per cui la virtù e i valori positivi non sono perseguiti di per sé, ma sono anche il risultato di una vittoria (Cicerone non a caso usa *vicerit*) sulla universale e incontenibile degenerazione della specie umana che si perde nei *blandimenta voluptatis otique*.

Il dualismo etico diventa anche dualismo sociale: Sallustio, che contrappone l'istinto alla ragione, l'indolenza al lavoro, il vizio alla virtù, dirà *omnis homines qui sese student praestare ceteris animalibus summa ope niti decet ne vitam silentio transeat veluti pecora*²⁰; la *virtus* si genera, allora, anche come capacità auto protettiva di preservarsi dalla degenerazione del piacere e dell'inattività: questo dominio su di sé, realizzato come etica di comportamento e finalità di vita, diventa virtù civile e politica che crea l'affidabilità del personaggio agli occhi della collettività.

¹⁶ Cato *orat.* fr. 90 (CUGUSI-SLENDORIO, CUGUSI). Il frammento fa parte di un discorso, *Ad litis censorias*, pronunciato alla fine del 184 a. C., quindi, quasi al termine di scadenza della sua censura. Cfr. E.P. CUGUSI, M.T. SLENDORIO CUGUSI (a cura di), *Opere di Marco Porcio Catone Censore*, Torino, Utet, 2001, vol. I, pp. 310-311.

¹⁷ Cfr. Non. 473 L., *ferox est saevus et indomabilis: traslatum a feritate*. Il termine appartiene al lessico agricolo, indica il ritorno alla ferinità dell'essere che abbandona la condizione e la qualità della logica della convivenza, per riprendere i caratteri che ne fanno non più *homo* ma *fera indomabilis*.

¹⁸ *Orat.* fr. 118. Per una puntuale rassegna delle problematiche relative al frammento che fa parte del discorso pronunciato da Catone in senato a favore dei Rodiesi, cfr. CUGUSI-SLENDORIO CUGUSI, *op. cit.*, vol. I, pp. 330-333 e vol. II, pp. 378-381.

¹⁹ *Orat.* fr. 118.

²⁰ *Cat.* 1, 1.

In questo modo, anche cronologicamente, l'identità privata precede e rimane distinta dall'identità sociale, che diventa il risultato di un riconoscimento, della coerenza tra le qualità dimostrate in un precedente stadio della biografia e le prestazioni nei ruoli e nelle funzioni pubblicamente assunti.

L'uomo conserva l'identità personale anche quando si astiene o è costretto ad astenersi dalla vita pubblica o *officia*: sulla scena sociale porta la sua persona, e anche se svolge un ruolo assegnatogli, un ruolo funzionale all'apparato che egli interpreta, può rispondere alle istanze profonde delle strutture sociali perché la sua formazione (o il suo apprestamento) alla vita pubblica, come la sua socializzazione, avvengono sulla base di principi e di valori solenni consacrati dal costume o *mos maiorum*.

In questa cultura il ruolo elitario è naturale e finalizzato; e l'uomo perviene con un processo di identificazione, un'identità che egli indossa, dice Cicerone²¹, come una "maschera", una maschera che esprime la costruzione di sé e che risponderà alle esigenze del suo ambiente e della *res publica* proprio per i canoni etici su cui si è formata²².

Per superare la primitiva identità personale, che faceva identificare l'uomo naturale con l'identità e rango sociale, l'*homo novus* deve propugnare che la relazione di appartenenza elitaria non è più decisa solo dal sangue e dal prestigio della propria *gens*, ma dalla individuale carismatica *virtus*.

2.2 - Essendosi evoluto e amplificato il valore e la significazione etico-sociale di *virtus*, era necessario enucleare una determinazione che connotasse in primo luogo il superamento dell'uniformità sociale per le classi in ascesa: *virtus* diviene allora un valore indifferenziato che si specifica in aspetti che rilevano peculiarità personali in cui l'elemento volontaristico ha un ruolo fondamentale per esprimere le qualità del singolo.

La realizzazione più alta dell'uomo coincide, dunque, con l'impegno, l'energia dell'azione che mira ad un fine, un vincolo che lega il genere umano alla *necessitas virtutis: tantam esse necessitatem virtutis generi hominum a natura*. Permanendo il principio che la natura è norma della costruzione morale (e sociale) dell'uomo, e che su quella norma gli uomini dovranno edificare le loro leggi e le loro regole morali, era

²¹ *Off.* 1, 107 *intellegendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis; quarum communis est ... altera autem, quae proprie singulis est tributa*. Sul tema delle *personae*, o ruoli che ciascuno è chiamato a rivestire nella concretezza della propria esistenza, cfr. E. NARDUCCI (a cura di), *Cicerone. I doveri*, Milano, Rizzoli, 2001⁹, pp. 52-55.

²² Divenuta la *res publica res populi* e non più semplice allargamento o aggregazione di tribù o di *familiae* elitarie, l'identità primitiva è superata da quella statale, e il singolo, in quanto *civis*, non coincide, non può più coincidere, come in una 'condanna' con la sua identità sociale (Catone è *homo novus et ignotus*): l'individuo deve poter costruire accanto ad un suo spazio privato, una successiva identità pubblica come fine ed esito delle aspirazioni e relazioni sociali (*omnes qui isdem rebus studemus*). Il carattere fittizio e anacronistico preteso dall'aristocrazia di far coincidere l'identità sociale con quella personale deve essere, per gli *homines novi*, se non del tutto rimosso, almeno consentire l'accesso a ruoli politici anche a individui d'eccezione.

necessario postulare che vi fosse quasi una forza immanente nell'uomo, che lo sollecitasse alla perfezione ed all'azione.

L'autonoma cura e costruzione di sé ha così il sigillo della *necessitas*.

*Necessitas*²³ (come *necessitudo*), un astratto che lascia trasparire (o che recupera) la sua derivazione metaforica, all'origine²⁴ indicava l'impossibilità di recedere, di tornare indietro, come *vinculum*, che è metafora fondamentale del lessico giuridico ed etico politico²⁵. Come aveva detto lo stesso Cicerone, *necessitas*, che è del linguaggio tragico, designa, il vincolo ineludibile del fato²⁶, della natura: un'entità che regge l'ordine delle cose, un ordine di natura che si estende anche all'ordine sociale ed alla vita collettiva.

E' la stessa *necessitas* che determina il primato dell'agire rispetto al conoscere, o apprendere, come ribadisce solennemente Cicerone in *off.* 1, 153:

Placet igitur aptiora esse naturae ea officia, quae ex communitate, quam ea, quae ex cognitione ducantur; poi aggiunge, ea si maxima est, ut est, certe necesse est, quod a communitate ducatur officium, id esse maximum ... Ea autem actio in hominum commodis tuendis maxime cernitur; pertinet igitur ad societatem generis humani; ergo haec cognitioni anteponenda est.

La visione oligarchica che la formulazione ciceroniana presuppone, è che l'ordine di natura, come le qualità personali, fanno rientrare nell'ordine sociale anche gli individui d'eccezione con la loro funzione 'integrativa', che è la sola che può tenere insieme e salvaguardare la società fatta di uomini. Qualità come *ingenium*, *virtus* e *consilium*, non ricadono più o soltanto sul soggetto singolo, ma soprattutto sul corpo sociale. E' per questo che la formazione si attua osservando modelli e valori sociali e culturali, oltre che simbolici, consacrati dal *mos maiorum*, con un sistema di 'aspettative', un'interazione del soggetto e delle sue qualità, che fa della perfezione morale una *meditatio* alla vita politica.

Questa concezione elitaria può trovare un'ascendenza nel *Protagora* platonico, nel quale il protagonista, dopo aver ripercorso la storia del genere umano, una versione che sarà poi ripresa dallo stesso Cicerone e da Lucrezio, dice (XII, c): «Allora Zeus, temendo per la nostra specie, minacciata di andare tutta distrutta, inviò Ermes perché portasse agli uomini il pudore e la giustizia affinché servissero da

²³ Talvolta identificata con l'*anánke*, *necessitas* non è però lontana dalla *heimarménē* degli stoici, che è insieme *nous* e *pronoia*. Personificazione dell'inesorabile fatalità, è spesso rappresentata con un chiodo in mano; Hor. *c.* 1, 35, 17-20 *Necessitas / clavos trabales et cuneos manu / gestans aena nec severus / uncus abest liquidumque plumbum*; 3, 24, 5-7 *si figit adamantinos / summis verticibus dira Necessitas / clavos*; 3, 1, 14. Cfr. R.B. ONIANS, *Le origini del pensiero europeo*, Milano, Adelphi, 2002², p. 451.

²⁴ Cfr. A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2001¹⁴, *sub v.*; WALDE-HOFMANN, *op. cit.*, *sub v.*

²⁵ *Rep.* 1, 49 *quare cum lex sit civilis societatis vinculum, ius autem legis aequale.*

²⁶ *Tusc.* 3, 59 *sic iubet Necessitas*; libera ripresa ciceroniana di un passo dell'*Hypsipyle*, tragedia euripidea andata perduta.

ordinamento della città e da vincoli costituenti unità di amicizia»; ma mentre per il pudore e la giustizia, Zeus aveva stabilito di distribuirli a tutti, «le arti furono distribuite così: uno solo che possedeva l'arte medica basta per molti profani²⁷ e lo stesso vale per le altre professioni». Ma gli uomini, pur possedendo la perizia pratica (XII, *b*), «non possedevano ancora l'arte politica, di cui quella bellica è parte». Gli Ateniesi (XII, *d*) «ritengono che solo pochi abbiano il diritto di dare consigli».

Se il pudore e la giustizia sono le *virtutes* fondamentali e necessarie per tutti gli uomini, esse però rimangono qualità morali che regolano le relazioni umane, ma non sono sufficienti a preservare l'umano consorzio, che invece ha bisogno della *virtus* che presiede alla capacità 'politica'; una sollecitazione etica questa che Cicerone, come si è visto, riconosce specifica del genere umano (*tantam esse necessitatem virtutis generi hominum a natura*), smisurato bisogno di *virtus* al quale è connesso, per condizione, l'interesse per la salvaguardia del bene comune²⁸.

La virtù esprime la pienezza della natura umana.

Est autem virtus nihil aliud nisi perfecta et ad summum perducta, dice Cicerone nel *De legibus*²⁹: vivere secondo natura è sommo bene³⁰, che è poi condurre una vita secondo misura e conforme a virtù (*id est vita modica et apta virtute perfrui*); seguire la natura è vivere secondo la sua legge per poter conseguire tutto ciò che la natura stessa esige, che è poi il vivere secondo virtù come secondo una legge.

La definizione ciceroniana di *natura* o, più propriamente della natura dell'uomo, per le sue connessioni non solo con la *necessitas*, ma anche con la storia del progresso, e della specie degli uomini, e il sorgere (o il racconto) delle istituzioni politiche, come si erano venute configurando nella storia sociale e costituzionale romana, risente non poco del pensiero politico greco.

La filosofia greca, alle origini, aveva identificato la natura con tutto ciò che è, il tutto, la *physis*, che ha in sé il principio del generarsi e del prodursi, secondo norme non convenzionali, che non dipendono e non sono soggette all'uomo. E' la natura madre delle generazioni (*γένεσις*) che assegna alla stirpe (specie-*γένος*), come alla vita vegetale e animale, una 'sostanza' primaria da cui svilupperà il suo ruolo nel cosmo e sulla terra. Questo *munus*, però, è apprendimento, principio di coscienza, puro svelamento e possibilità di conoscere la realtà della natura propria dell'uomo, superiore adeguamento ai fini assegnati dalla natura (*amorem ad communem salutem*

²⁷ Così era già in Hom. *Il.* 11, 514.

²⁸ Cfr. *rep.* 1, 2, 3 *et quoniam maxime rapimur ad opes augendas generis humani, ... et ad hanc voluptatem ipsius naturae stimulus incitatur, teneamus eum cursum qui semper fuit optimi cuiusque; la voluptas*, in questo caso, è evidentemente ben lontana da quella inclinazione negativa che spinge l'uomo all'inattività e all'*otium*. E. BREGUET (a cura di), *Ciceron. La République. Tome I. Livre 1*, Paris, Les Belles Lettres, 2002¹³, p. 252.

²⁹ 1, 25.

³⁰ 1, 56 *sed certe ita res se habet ut ex natura vivere summum bonum sit, id est vita modica et apta virtute perfrui, aut naturam sequi et eius quasi lege vivere, id est nihil quantum in ipso sit praetermittere quominus ea quae natura postulet consequatur, quod ꝑ iter hoc velit virtute tamquam lege vivere*.

defendendam datum, che per Cicerone è la produzione di significato alla propria *virtus*).

La scoperta delle arti, attraverso l'osservazione dei fenomeni e del loro ripetersi, apre alla possibilità di realizzare condizioni di vita meno drammatiche, e può contribuire a rendere l'uomo *dominus* sulla natura; l'apprendimento o la scoperta del proprio ruolo umano e sociale, che porta al perfezionamento delle qualità universali e specifiche (*phrónesis*), comporta invece l'autoriflessività naturale, che è istinto fondamentale e che solo conduce al superamento della condizione originaria; un processo di 'maturazione', che risponde anch'esso ad una sollecitazione di natura, un principio etico e formativo, che per Platone è all'origine dell'universalità della morale e del diritto.

L'autocoscienza dell'uomo è allora, anche per Cicerone, nell'apprendere più chiaramente e perseguire i fini assegnati dalla natura, quasi il risvegliarsi di una coscienza prometeica, che è un "farsi altro", sviluppando in sommo grado le qualità native (*usus maximus virtutis*), secondo un principio ordinatore, o *ratio*, che è nella natura, con un ruolo di distinzione.

L'uomo deve vincere e dominare le affezioni, rimuovere le tendenze, se pur naturali, della "vita istintiva", che lo porterebbero ad assecondare i desideri e ad accedere ai *blandimenta voluptatis otique*. La *ratio* che governa l'intero cosmo deve guidare l'eticità degli istinti³¹.

La 'compiuta' preparazione di sé alla vita, che è nel praticare la virtù, diviene fondamento della dimensione dell'uomo.

Non v'è dunque per natura distinzione iniziale tra gli uomini, e Cicerone lo ribadirà più volte all'interno dello stesso trattato³²: *itaque quaecumque est hominis definitio, una in omnis valet*. La via è aperta a tutti e tutti possono raggiungere la *virtus*: *nec est quisquam gentis ullius, qui ducem nactus <naturam> ad virtutem pervenire non possit*³³; ma c'è uno spazio per la 'causalità' (*nactus*), per qualcosa di esterno e non soggettivo che apre all'imprevedibilità e all'insondabilità del proprio destino (sociale).

L'ordine naturale, su tutta la terra, rimane uniformemente inviolato per ogni uomo. Solo alcuni sanno obbedire alla natura e alla sua legge, portare al più alto compimento quello che la natura ha dato (*perfecta natura*) e farlo progredire in sommo grado (*ad summum perducta natura*): un effetto che si inverte nel tempo e che non è più eticità, vocazione, ma *eventum*; la storia *elegit* l'individuo d'eccezione; ne privilegia il destino; sottrae la *virtus* al determinismo naturale e ne fa una conquista

³¹ *Tusc.* 2, 47 *ut ratio coerceat temeritatem*; *off.* 1, 101 *duplex est enim vis animorum atque natura[e]: una pars in appetitu posita est, quae est ὁρμή Graece, quae hominem huc et illuc rapit, altera in ratione, quae docet et explanat, quid facendum fugiendumque sit. Ita fit, ut ratio praesit, appetitus obtemperet.*

³² *Leg.* 1, 29.

³³ *Leg.* 1, 30.

etica, che si struttura nella soggettività di un uomo che si forma nell'ombra; un esito della sua storia; il superamento della condizione primigenia che non distingue gli uni dagli altri.

Nulla preesiste al suo formarsi.

L'uomo è la sua storia.

Cicerone ripropone diverse formulazioni di queste teorie, nelle opere che elaborò nello stesso momento politico.

Nella *Pro Sestio*³⁴, rivolgendosi ai giovani che potevano vantare nobiltà di sangue (*vosque adulescentes, et qui nobiles estis*), si limiterà ad esortarli ad imitare l'*exemplum* degli antenati (*ad maiorum vestrorum imitationem excitabo*); agli altri, invece, che possono conseguire la nobiltà solo perché dotati di un privilegiamento naturale e di eticità del vivere (*et qui ingenio ac virtute nobilitatem potestis consequi*), l'esortazione è di emulare la *ratio* di vita che ha consentito a molti *homines novi* di conseguire onori e gloria³⁵.

Il *discrimen* sociale rende impietosamente duplice la *ratio* dell'ascesa per gli *adulescentes*: quelli che hanno ereditato la *nobilitas* possono, senza esclusioni, conservarla e pervenire al rango imitando i loro antenati, ripetendone l'esempio; per gli altri l'*aditus* a quel rango è angustamente riservato solo a coloro che posseggono qualità e prerogative particolari, l'*ingenium* e la *virtus*.

La limitazione della mobilità sociale comporta, dunque, un'ulteriore discriminazione per qualità naturali (*ingenium*), oltre a quella che è personale conquista elitaria (*virtus*).

In verità, sempre all'interno della *Pro Sestio* Cicerone formulerà le stesse teorie con altra visione politica. Sono *optimates*, egli dice (138) tutti coloro che senza distinzione di ordine, hanno provveduto, ciascuno secondo la propria capacità e la propria parte, al benessere della repubblica: *haec qui pro virili parte defendunt optimates sunt, cuiuscumque sunt ordinis. Qui autem praecipue suis cervicibus tanta munia atque rem publicam sustinent, hi semper habiti sunt optumitium principes, auctores et conservatores civitates*. Più radicalmente ancora (97): *quibus patet curia, sunt municipales rusticique Romani, sunt negoti gerentes, sunt etiam libertini optimates*, da cui la prerogativa politica (*in id consilium ab universo populo aditusque in illum summum ordinem omnium civium industriae ac virtuti pateret* – 137).

L'accesso universale al sommo consesso è allora privilegiamento, senza distinzione di ordine a tutti coloro che si sono distinti per capacità naturali e meriti,

³⁴ 136 *vosque, adulescentes, et qui nobiles estis, ad maiorum vestrorum imitationem excitabo, et qui ingenio ac virtute nobilitatem potestis consequi*.

³⁵ 136 *ad eam rationem in qua multi homines novi et honore et gloria floruerunt cohortabor*. Va sottolineato il ricorso ad un termine del lessico agricolo, *floruerunt*, per significare il pervenire al massimo grado sociale come il compimento di una potenzialità che affonda le sue radici nella terra, con cui finisce con il coincidere la natura.

virtus e industria, come era stato discriminatoriamente imposto in un primo momento agli *homines novi*.

3. - L'ideale romano della *virtus* presuppone, come si è visto, un'attività che acquisisce il suo pieno valore quando viene esercitata, all'interno e a vantaggio di quella stessa comunità che ne decreta il riconoscimento³⁶ con l'attribuzione degli *honores*³⁷.

In questa prospettiva, la *virtus*, essendo una qualità socio-politica che si estrinseca al cospetto degli altri e, quindi, al servizio di tutta la collettività, è strettamente connessa al 'premio' che per essa viene tributato nella *civitas*, e dalla *civitas*.

La riflessione ciceroniana che si riconosce nell'impianto ideologico tradizionale romano che lega l'agire alla ricompensa, non poteva però ignorare le trasformazioni subite dalle concezioni etiche per influenza della cultura ellenistica, né le ripercussioni dell'infuocato clima istituzionale, di uno dei più agitati e complessi periodi della vita repubblicana, che, in qualità di uomo d'azione, lo relegava ai margini, allontanandolo dai ruoli di effettivo rilievo politico. L'eco di tale nostalgico e consolatorio adattamento in *rep.* 6, 8:

Sed quamquam sapientibus conscientia³⁸ ipsa factorum egregiorum amplissimum virtutis est praemium, tamen illa divina virtus statuas plumbo inhaerentes nec triumphos arescentibus laureis, sed stabiliora quaedam et veridiora praemiorum genera desiderat³⁹.

Tra *egregia facta* e *praemium* Cicerone qui aggiunge un terzo elemento, *conscientia*⁴⁰: la risonanza interna dell'esperienza della virtù per cui l'agire è un'istanza morale, compito etico che l'uomo è chiamato a realizzare per sé e per la comunità umana, indipendentemente da ogni forma di compenso.

³⁶ L'onore tributato non è solo ricompensa ma conferisce validità di senso a qualunque attività esercitata per il bene della *res publica*. Anche Sallustio risente di questo condizionamento sociale quando, tentando di recuperare un ruolo politico attraverso la *memoria rerum gestarum*, allarga la scala dei valori includendovi l'attività storiografica: *maiusque commodum ex otio meo quam ex aliarum negotiis rei publicae venturum* (*Iug.* 4, 4).

³⁷ Le stesse magistrature non sono altro che *honores populi*, ricompense accordate dal popolo per gli *officia* e i *beneficia* resi. Cfr. HELLEGOUARC'H, *op. cit.*, pp. 383-387.

³⁸ *Con-scire*, il sapere è dominio, non solo di sé, ma anche dominio del mondo. La stessa *virtus* in quanto attuosità è agire e, dunque, dominio. Cfr. C. WULF, *Cosmo, corpo, cultura*, ed. it. a cura di A. BORSARI, Milano, Bruno Mondadori, 2002, p. 771.

³⁹ La maggior parte degli editori colloca questo frammento immediatamente prima del *Somnium*, in *rep.* 6, 8, HORDER e CASTIGLIONI lo anticipano al cap. 3.

⁴⁰ Nelle opere dell'ultima fase della vita di Cicerone l'autosufficienza della gratificazione etica (*conscientia*) diventa ragione esclusiva. Nell'*Hortensius* ormai solo la filosofia può portare alla vera felicità attraverso lo sviluppo della ragione e il superamento delle passioni (fr. 97M): *id est in philosophia viventibus, magna spes*. La vita del filosofo non è che una preparazione alla morte o alla vita dell'aldilà.

La virtù diventa paga di se stessa⁴¹ e non cerca ricompensa alcuna⁴².

In questa fase l'idealizzazione ciceroniana, di fatto, identifica l'uomo politico – con l'esercizio del suo ruolo concreto al servizio della *res publica* perché investito dal consenso popolare – con il *sapiens*.

La polarità concettuale, e il tentativo di correlare le diverse ideologie, è evidente anche sul piano della redazione verbale: l'enunciato, introdotto dal *sed*, è formulato come culturale concessione, *quamquam praemium*; sul piano della coscienza individuale, per l'élite degli spiriti eletti (*sapientibus*), la più alta forma di ricompensa per i grandi fatti compiuti è la consapevolezza stessa di averli realizzati⁴³, tuttavia (*tamen*), in deroga al principio di origine stoica, che la mente è paga della coscienza del bene operato (*mens sibi conscia recti / praemia digna ferant* – dirà Virgilio in *Aen.* 1, 604-605), si delinea la possibilità di una 'ricompensa' nuova.

Cicerone, per un verso, supera l'orizzonte concettuale e culturale da cui è partito, ma sebbene non metta in discussione la necessità dei tributi di onore per la consacrazione della *virtus*, tuttavia prospetta l'esigenza di un premio diverso, che si realizzi in una dimensione altra; un premio che travalichi i confini ristretti e angusti di un destino terreno e si trasferisca, rigenerandosi, nell'eternità del cielo, dove è la vera e più durevole gloria⁴⁴.

Lo sforzo di collocare il riconoscimento oltre gli esigui confini della storia risponde evidentemente anche all'amara ma orgogliosa rivendicazione dell'autonomia dell'intellettuale rispetto al particolare momento politico, dominato da grandi e potenti personalità e interessi, prodromi dell'inevitabile evoluzione del sistema istituzionale e dell'ordine sociale.

La vera virtù, dunque, ha un'attesa, o meglio una 'domanda', un bisogno; *desiderat*, termine del lessico religioso, latamente pitagorico, postula l'idea di una seconda vita oltre la morte, in cui *stabiliora* e *veridiora praemia* attendono i *sapientes*, incuranti perciò di statue e corone d'alloro, sottoposte alle regole della consunzione che il tempo ineluttabilmente porta con sé.

⁴¹ *Tusc.* 5, 71 *ut virtus ad beate vivendum sit se ipsa contenta.*

⁴² Diversamente in *Arch.* 28 *nullam enim virtus aliam mercedem laborum pericolorumque desiderat praeter hanc laudis et gloria.*

⁴³ *Cato* 9 *coscientia bene actae vitae multorumque bene benefactorum recordatio iucundissima est.* Seneca in mutate condizioni politiche dirà (*clem.* 1, 1): *quamvis enim recte factorum verus fructus sit fecisse ullum virtutem pretium dignum illis extra ipsas sit.*

⁴⁴ *Latt. inst.* 3, 12, 8 *nullum praemium, quod ea dignum sit, reperitur in terra, quandoquidem cuncta quae fragilia sunt et caduca sunt spernit, quid aliud restat nisi ut caeleste aliquid efficiat, quia terrena universa contemnit, et ad altiora nitatur, quia humilia despicit? Id vero nihil aliud potest esse, quam immortalitas.*

La gloria riservata ai personaggi straordinari non è più, dunque, soltanto nel tempo della memoria, celebrazione di *acta* e testimonianza per ricordo dei posteri⁴⁵, ma privilegio senza tempo: la “vera vita” nelle sedi celesti (*rep.* 6, 13):

Sed quo sis Africanae alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto: omnibus qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur⁴⁶; nihil est enim illi principio deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terries fiat acceptius, quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur; harum rectores et conservatores hinc profecti hunc revertuntur.⁴⁷

Il premio ultraterreno è prerogativa di una cerchia elitaria (*rectores* o *conservatores*) enucleata, in un primo momento, dalla solenne espressione *omnibus qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint*. Nella successione dei tre verbi, legati da omeoteleuto e, secondo la maggior parte dei commentatori, disposti in *gradatio*, Cicerone intende fissare quelle azioni che, a suo giudizio, meglio concorrono a realizzare il bene della patria⁴⁸.

In questo senso, *conservare* fa riferimento a tutti quegli atti che mirano alla salvaguardia delle modalità di funzionamento dello stato e dell’ordinamento socio-politico esistente, preservando dal rischio di destabilizzazione l’intero sistema. Qualsiasi tentativo di sovvertire l’assetto dello stato, dell’ordine costituito e legittimo, che è il fondamento stesso dell’esistenza della comunità civile, va perciò perseguito e, se necessario, stroncato anche con la violenza; con questa finalità aveva operato l’Emiliano, in prima fila nella resistenza alle leggi graccane e nella soppressione cruenta del movimento.

Lo stesso Cicerone, alludendo ai tempi della dura repressione dei moti sovversivi fomentati della congiura di Catilina⁴⁹, elogia il proprio decisivo intervento – per cui ottenne la più alta delle onorificenze, il titolo di *pater patriae* – a favore della salvezza dei concittadini, tanto più degno di lode in quanto avvenuto in condizioni estreme: *non dubitaverim me gravissimis tempestatibus ac paene fulminibus ispis obvium ferre conservandorum civium causa, meisque propriis periculis parere*

⁴⁵ Anche Orazio cercava l’immortalità nella gloria (*usque ego postera / crescam laude recens* – c. 3, 30 7-8); il ricordo del proprio nome che risuonando nella bocca degli uomini si eterna (*volito vivos per ora virum* – *Enn. var.* 18 V.²).

⁴⁶ Cfr. *Lucr.* 2, 647 *immortali aevo summa cum pace fruatur*.

⁴⁷ Cfr. *rep.* 6, 29 *sunt autem optime curae de salute patriae, quibus agitatus et exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit*. Per la categoria dei benemeriti si prefigura quasi una sorta di predestinazione o comunque di privilegiamiento rispetto agli altri comuni mortali, in questo modo però verrebbe sminuito il valore del merito personale; più esplicito sarà invece Virgilio, quando indicando le anime di coloro che stanno per ritornare sulla terra dirà (*Aen.* 6, 882-883): *heu miserande puer, si qua fata aspera rumpas, / tu Marcellus eris*.

⁴⁸ Cfr. *rep.* 1, 7, 12 *neque enim ulla res in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas*.

⁴⁹ *Cat.* 4, 23 *ad conservandam rem publicam diligentia*.

commune reliquis otium (*rep.* 1, 4, 7); del resto il suo progetto politico-sociale, teso a porre una soluzione efficace alle complesse e drammatiche vicende che avrebbero portato alla dissoluzione delle istituzioni repubblicane, mira proprio al conseguimento della coesione tra le diverse parti sociali e al superamento di quei ripetuti conflitti, di quel deplorabile malcostume, che come denuncia anche Sallustio⁵⁰, ormai da troppo tempo dilaniavano la *res publica*: *ita omnia in duas partis abstracta sunt; res publica, quae media fuerant, dilacerata* (*Iug.* 41, 5).

Il *certamen factionum*⁵¹, rappresenta, infatti, il più alto grado di degenerazione politica che porta alla rovina anche i grandi stati⁵²: *eaque dissensio civium, quod seorsum eunt alii ad alios, seditio dicitur* (*rep.* 6, 1)⁵³. La *seditio*, espressione e manifestazione della *dissensio*, è rottura dell'ordine sociale e morale che sovverte la visione organicistica dello stato, per cui tutti i *cives*, legati gli uni agli altri come parti di uno stesso corpo, sono chiamati a dare prova delle proprie qualità o *virtutes*, ognuno entro i limiti del proprio *ordo*. A questa grave 'patologia' della *res publica* Cicerone pensa di poter porre rimedio: *et vero dissentione civili, cum boni plus quam multi valent, expendendos civis, non numerandos puto* (*rep.* 6, 1)⁵⁴. Coerentemente con la sua visione elitaria e conservatrice, i *boni*, destinatari privilegiati della predicazione etico-politica ciceroniana, sono anche i *cives* agiati e possidenti, amanti dell'ordine politico e sociale, pronti all'adempimento dei propri doveri nei confronti della patria e della famiglia; i *multi*, al contrario, nemici dell'ordine, sempre pronti, per indigenza o indebitamento, a partecipare ai rovesciamenti sovversivi, si identificano con la *multitudo*, il volgo arrendevole a qualunque corteggiamento, su cui si esercita l'arte di persuasione dei politici (o capi fazione, come Catilina), per conquistarne il consenso.

Adiuvare, termine del lessico politico con il senso concreto di 'aiutare'⁵⁵, indica la capacità di assecondare il corso politico dello Stato, nello specifico gli interessi dell'oligarchia senatoria, e di contribuire al raggiungimento delle finalità ritenute più adatte (*perpetuam in re publica adiuvanda voluntatem* – *Phil.* 8, 30).

Augere rinvia all'idea di "accrescimento" sotto qualsiasi forma⁵⁶, nei suoi usi più antichi però, come osserva Benveniste⁵⁷, il verbo indica non tanto l'accrescimento di qualcosa che già esiste, ma l'atto di creazione, per esempio da un terreno fertile,

⁵⁰ *Iug.* 41, 1 *Ceterum mos partium et factionum, ac deinde omnium malarum artium paucis ante annis Romae.*

⁵¹ *Liv.* 4, 9, 2-3 *quorum causa atque initium traditur ex certamine factionum ortum, quae ferunt eruntque pluribus populis magis exitio quam bella externa, quam fames morbive.*

⁵² *Sall. Iug.* 10, 6 *nam concordia parvae res crescunt, discordia maxumae dilabuntur.*

⁵³ *Non.* 25, 3 L.; *Serv. ad Aen.* 1, 149; come è noto l'ordine dei frammenti che precedono il *Somnium* è, nei vari editori, solo congetturale. Cfr. anche *Gell.* 2, 12, 1 *Si ob discordiam dissensionemque seditio atque discessio populi in duas partes fiet.*

⁵⁴ *Non.* 519, 17 L.

⁵⁵ Cfr. HELLEGOUARC'H., *op. cit.*, pp. 171-172.

⁵⁶ G. GARUTI, *Augeo*, in *Enc. Virg.*, I, Roma, 1996, pp. 398-399.

⁵⁷ *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino, Einaudi, 1976, p. 397.

privilegio degli dei o delle grandi forze della natura; con questa accezione è presente in Lucrezio quando traccia la genesi degli esseri viventi nell’alternarsi di vita e di morte: *quodcumque alias ex se res auget alitque* (5, 322); *morigera ad fruges augendas atque animantis* (5, 80).

Nella sfera religiosa, da un lato, richiama formule arcaiche per propiziare il favore divino verso nuove imprese, come la preghiera che Scipione rivolge agli dei prima di partire per l’Africa (*divi divaeque ... vos precor quaesoque uti quae in meo imperio gesta sunt geruntur postque gerentur ... eaque vos omnia bene iuventis, bonis auctibus auxitis*)⁵⁸; dall’altro, in senso strettamente tecnico, si riferisce all’incremento del numero degli altari mediante l’offerta di vittime.

Cicerone non precisa in quali specifici ambiti gli interventi degli individui straordinari debbano favorire la crescita dello stato, ma verosimilmente sono gli stessi di *off.* 2, 85:

Quibuscumque rebus vel belli vel domi poterunt, rem publicam augeant imperio, agris, vectigalibus. Haec magnorum hominum sunt, haec apud maiores nostros factitata, haec genera officiorum qui persequuntur cum summa utilitate rei publicae magnam ipsi adipiscentur et gratiam et gloriam.

Il concetto di premio, che Platone aveva genericamente riservato ai “giusti” – i filosofi conoscitori del sommo bene – assume, dunque, in Cicerone una connotazione particolare, parrebbe quasi, come osserva Ronconi⁵⁹, “la trasposizione ‘repubblicana’ dell’apoteosi ellenistica”; i beati, una volta conclusa la parabola terrena, ritornano nella sede celeste, assunti non tra gli dei ma in un generico *coetus eorum qui iam vixerunt* (6, 16), sanzione soprannaturale del valore dell’agire politico, indeclinabile adempimento di virtù, così come, era già stato ampiamente formulato fin dal prologo del I libro: *virtus in usu sui tota posita est; usus autem eius est maximus civitatis gubernatio.*

⁵⁸ Liv. 29, 27, 2-3.

⁵⁹ Cicerone. *Somnium Scipionis*, Firenze, Le Monnier, 1967, p. 75.