



# STORIADELMONDO

Periodico Telematico di Storia e Scienze Umane

© Angelo Gambella 2017-25 – già © Drengo srl 2002-2017 - Proprietà letteraria riservata  
Periodico telematico a carattere tecnico scientifico professionale  
Registrazione Tribunale di Roma autorizzazione n. 684/2002 del 10.12.2002  
Direttore responsabile: Roberta Fidanzia  
ISSN: 1721-0216  
Rivista con Comitato scientifico internazionale e referaggio anonimo (peer review)

# STORIADEL MONDO



Periodico telematico di Storia e Scienze Umane  
<http://www.storiadelmondo.com>  
Numero 101 (2025)

[Editoria.org](http://www.editoria.org)

in collaborazione con

Medioevo  
Italiano  
Project

Associazione Medioevo Italiano  
<http://www.medioevoitaliano.it/>



Società Internazionale per lo Studio dell'Adriatico nell'Età Medievale  
<http://www.sisaem.it/>

© Angelo Gambella 2017-25 – già © Drengo srl 2002-2017 - Proprietà letteraria riservata  
Periodico telematico a carattere tecnico scientifico professionale  
Registrazione Tribunale di Roma autorizzazione n. 684/2002 del 10.12.2002  
Direttore responsabile: Roberta Fidanzia  
ISSN: 1721-0216  
Rivista con Comitato scientifico internazionale e referaggio anonimo (peer review)

Giuseppe Casale

*Amicus Scipio sed magis amica res publica*

*Senso comune, memoria pubblica e uso simbolico della storia nella pedagogia civile dell'ultimo Cicerone\**

### Introduzione

Scipione è morto da qualche giorno. Le ceneri della pira funebre sono ancora tiepide e già il popolo si volge a Lelio, chiedendosi come sosterrà le responsabilità pubbliche, privato del suo fraterno amico. Con questo scorcio si apre il *Laelius de amicitia*, ove Cicerone riferisce un dialogo appreso da Scevola, suo maestro di diritto civile, avvenuto tra questi, suo cognato Fannio (già tribuno della plebe e pretore) e il loro suocero Lelio, pochi giorni dopo la morte di Scipione Emiliano, nato dal valoroso Emilio Paolo e adottato dal figlio dello Scipione che sconfisse Annibale: quell'Emiliano, detto anche Africano minore, console senza completare il *cursus honorum*, che debellò Cartagine e, ancora console, vittorioso a Numanzia, fu trovato nel letto senza vita nel 129 a.C., durante i torbidi graccani, in sospetto di omicidio ovvero di suicidio. Lelio, che gli fu sempre al fianco, ora confessa l'anelito al ricongiungimento<sup>1</sup>. Tuttavia nega la separazione, per via di un legame così profondo da reintegrare la presenza dei morti tra i vivi, riportati all'esistenza dall'onore e dalla memoria degli amici<sup>2</sup>.

Il dialogo, intessuto sul ricordo, prende forma a partire dall'assenza di Scipione, si condisce di gesta e pensieri rievocati, sino a concludere con un'affermazione di incancellabile presenza. La circostanza incoraggerebbe la dissezione psicologica per decifrare, nella rimembranza consolatoria, il linguaggio emotivo della solitudine. Così convergendo con Jacques Derrida che, in queste pagine, trova conferma della funzione sostitutiva dell'idealizzazione, rimedio a un insostenibile confronto con una realtà di privazione: dov'è amicizia non v'è amico, tanto più se il concetto risolve l'insussistenza del rapporto. Su queste premesse, il breve dialogo ciceroniano si iscriverebbe nel solco della letteratura moralistica sull'amicizia come legame intersoggettivo<sup>3</sup>.

Diversamente, questo contributo vuole esaminarlo in modo non del tutto consueto, concentrandosi sulla cornice della circostanza per ricavarne un peculiare aspetto dell'operazione culturale tentata da Cicerone sul piano etico-civile nell'ambito della sua riflessione politica, a integrare l'azione eminentemente politica svolta a sostegno della causa repubblicana. Operazione che, nel *Laelius*, rivelerebbe la volontà di proporre al senso comune del proprio tempo, l'intelligibilità aggiornata della tradizione, mediante una rivisitazione "ritualizzata" del passato, quindi la costruzione di *exempla virtutum* introdotti, con un'originale interpolazione sugli eventi del passato, per rivificare un *mos maiorum* ormai indebolito nella sua capacità regolativa<sup>4</sup>. Si vorrebbe dunque dimostrare che l'articolazione scenica del *Laelius*, attraverso l'artificio narrativo, recupera temi già affrontati nel *De re publica* circa sette anni prima, ma

---

<sup>1</sup> Cicerone, *Laelius de amicitia*, 10.

<sup>2</sup> Ivi, 23.

<sup>3</sup> J. Derrida, *The Politics of Friendship*, «The Journal of Philosophy», 85, 1988, pp. 632-644.

<sup>4</sup> Cfr. A. Iacoboni, *Il significato politico del mos maiorum in Cicerone*, «Etica&Politica», 16, 2015, pp. 284-306.

assegnando a essi una più vivida declinazione nella condotta morale della società tardorepubblicana: amministrando il ricordo di un'amicizia esemplare per emanciparla dalla nostalgia del sentimento "privato" dei personaggi – comunque valorizzati nella loro statura di *homines publici* – così da immetterlo nel circuito della memoria collettiva. E purtuttavia proposto secondo contenuti aggiornati alla mentalità del tempo, oggetto di una rettificazione che, per l'Arpinate, si imponeva a fronte della decadenza primariamente etico-civile cui imputare la crisi politica. Non senza suggerire sé stesso nella galleria dei riferimenti da proporre alla classe dirigente e ai posteri per la rigenerazione dell'ordine repubblicano<sup>5</sup>. Conseguentemente, mediante l'individuazione delle possibili valenze assegnate da Cicerone all'ambiente scipionico, si cercherà di evidenziare il riorientamento che questi, nelle sue ultime opere, apporta – uniformemente alla propria strategia di rigenerazione dell'ordine repubblicano – nel suo programma culturale, di contro ai risvolti personalistici delle contese politiche e contestualmente all'aggravarsi delle vicissitudini politiche, sfociate nella guerra civile e nella dittatura cesariana. Infine si coglierà la coerente confluenza tematica del *Laelius* nella più ampia e diversificata trattazione del *De officiis*, per rilevare l'impiego pratico della filosofia – metodologicamente agevolato dall'adesione alla scepsi probabilistica neoaccademica – come strumento parallelamente funzionale agli intenti ciceroniani.

Una consolidata letteratura si è già incaricata di riconoscere, nel pensiero di Cicerone, l'intenzione di rilanciare modelli etici appropriati alla coeva società romana<sup>6</sup>. Di qui un progetto educativo che articola programmi di rigenerazione civile e piattaforme politiche tese a contrastare le minacce all'ordine repubblicano ereditato dalla storia. A ciò va ricondotta la formula della *concordia ordinum*, poi sostituita dal *consensus bonorum omnium* e dall'*otium cum dignitate*, allorché le sfide mosse da parte dei *populares* richiedevano – a giudizio di Cicerone – l'allargamento della base sociale da coinvolgere a difesa delle istituzioni. Di conseguenza, egli affidava congiuntamente alle opere filosofiche e alla circolazione delle orazioni all'uopo trascritte la sensibilizzazione conforme a simile intento<sup>7</sup>. Un impegno "militante" che continuò a impegnarlo anche nei momenti di emarginazione dalla vita pubblica, dovuti all'ascesa dei *potentes* cui era invisibile. Con l'accortezza di avvicinarsi alla recettività di un *consensus omnium* per intercettare i registri più adatti a riannodare i fili con quel pallido riflesso della *virtus antiqua* che residuava nella mentalità corrente. Donde il senso di una consonanza con il cimento educativo di Platone. Rispetto a quest'ultimo, con devota modestia, Cicerone saggia l'analogia della propria vicenda, avendone a mente il ritorno ad Atene dai fallimenti in Sicilia, per fondare l'Accademia appena fuori la città: senza cariche, ma non per questo sottratto alla vocazione politica. Uomo nella crisi, anch'egli elabora una filosofia della crisi volta a propiziare una rinascita. Ma per l'Arpinate essa si traduce romanamente nel ripristino, appropriato al presente, dei simboli di un passato altrimenti non recuperabile alle occorrenze contemporanee<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Cfr. H. van der Blom, *Cicero's Role Models: The Political Strategy of a Newcomer*, Oxford University Press, Oxford 2010.

<sup>6</sup> Nella vasta bibliografia ricordiamo, almeno tra i capisaldi, capisaldi E. Narducci, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Giardini, Pisa 1989. Specificamente sul *Laelius* M. Bellincioni, *Struttura e pensiero del Laelius ciceroniano*, Paideia, Brescia 1970.

<sup>7</sup> Sulle formule programmatiche ciceroniane sempre utili le analisi dettagliate in E. Lepore, *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*, Jovene, Napoli 1954. Efficaci le sintesi di J.-L. Ferrary, *Le idee politiche a Roma nell'età repubblicana*, in L. Firpo (dir.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. I, Utet, Torino 1982.

<sup>8</sup> Sul programma educativo di Cicerone in seno a un "pensiero della crisi" cfr. G.F. Lami e G. Casale, *Qui e ora. Una filosofia dell'eterno presente*, Il Cerchio, Rimini 2011, pp. 228-234, 260-263; 278-283. Sull'uso eminentemente politico e trasversale di filosofia greca e storia romana G.F. Milanese, *Romani antichi e antichi filosofi. Note sul valore filosofico della tradizione romana in Cicerone*, «Aevum antiquum», 2, 1989, pp. 129-144.

## 1. La cornice del dialogo *de amicitia*

L'appropriatezza in parola coinvolge pertanto l'uso pedagogico della storia, tratto tipico della romanità e pertanto congruo agli intenti politici ciceroniani<sup>9</sup>. Ma il bisogno di congruenza richiede la proposta di *exempla* riferiti ad ambiti consueti all'esperienza comune. L'amicizia vi si presta certamente, soprattutto a Roma, ove configura un dispositivo relazionale istituzionalizzato nella prassi sociale. Ma al contempo esso risultava ridotto a strumentalismi convenzionali tali da esigere, nell'avviso ciceroniano, chiarimenti e distinzioni eticamente connotate. Allo scopo risultavano profittevoli le riflessioni platonico-aristoteliche su *philia* e *homonoia*, atte a costituire un'implicita base teorica. Eppure il riferimento immediato restava la crisi tardorepubblicana, colta anche nelle degenerazioni clientelari che inquinavano la cittadinanza coagulando masse di manovra disponibili ai potentati eversivi<sup>10</sup>.

Il tutto pare condensato nell'avvio del *Laelius*, dove Cicerone dichiara all'amico Attico di avere scelto di trattare dell'amicizia giacché argomento di interesse diffuso: *ut prodessem multis*, per giovare a molti, probabilmente non senza l'ausilio dell'interlocutore, anche in tale occasione interpellato come imprenditore culturale (diremmo un antico editore), per assicurarne un'adeguata diffusione. Così Cicerone invita Attico (e con lui il lettore) a eclissare la sua figura di autore, pensando che sia Lelio stesso a parlare<sup>11</sup>.

Cicerone inizia ricordando il maestro Scevola, membro del collegio degli auguri, poi pretore e altresì console. Rinviando alla frequenza con cui Scevola amava parlare del suocero, Cicerone si presenta come testimone indiretto, pur necessario a ricreare la conversazione appresa in gioventù in casa del maestro<sup>12</sup>. Nella *mise-en-scène* questi si fa subito cronista del dialogo con Lelio<sup>13</sup>. Entrambi i momenti colloquiali sono incorniciati da vicende personali ma di indubbia rilevanza pubblica: Scevola è spinto al racconto dall'aspra ostilità tra due amici, il tribuno P. Sulpicio e il console Q. Pompeo, che di lì a poco avrebbe provocato la morte del figlio di quest'ultimo e poi l'uccisione del primo. La riferita conversazione con Lelio, dal canto suo, ebbe luogo subito dopo il rito funebre tributato a Scipione, vittima dei conflitti che dilacerarono Roma al tempo delle riforme graccane. Le "scatole cinesi" in cui si struttura il contesto suggeriscono il nesso analogico con il tempo in cui Cicerone mette mano allo scritto (estate del 44), affinché la data fittizia del 129 si sovrapponga alle condizioni di Roma a pochi mesi dall'uccisione di Cesare, in un frangente drammatico per le sorti della repubblica: nella calma apparente che preannuncia la tempesta di un'ulteriore guerra civile.

Celandosi dietro le parole di Scevola, Cicerone promette di revocare in vita i protagonisti portandoli agli occhi del lettore<sup>14</sup>. Quel che si descrive come espediente narrativo costituisce parimenti la sincronizzazione tra passato e presente, per osservare l'uno nell'altro, lungo la china percorsa dalla vicenda repubblicana nell'arco di un secolo. Nell'affinità dei travagli si erge il paradigma di un'amicizia esemplare, incorporata nel valore supremo della *salus/utilitas rei publicae*.

Nell'artificio narrativo, la restituzione dell'esempio di Scipione alle vicende contemporanee è esplicitata, sul finire del dialogo, da Lelio stesso: sicuro che la figura di Scipione non solo resterà per sempre nelle sue pupille, ma continuerà a vivere presso i posteri come modello<sup>15</sup>. Nella volontà di conservarne un attuoso ricordo, Scipione pare quasi trattenuto nel mondo dei vivi,

---

<sup>9</sup> Sul tema, diffusamente, soprattutto M. Fox, *Cicero's Philosophy of History*, Oxford University Press, Oxford 2007.

<sup>10</sup> P.A. Brunt, *Amicitia in the Late Roman Republic*, in Id., *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*, Oxford University Press, Oxford 1988, pp. 351-381.

<sup>11</sup> *Laelius*, 4-5.

<sup>12</sup> Ivi, 1.

<sup>13</sup> Ivi, 3.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Ivi, 102.

nel microcosmo cittadino. Ed è Lelio ad ammettere la speranza di immortalità presso le generazioni a venire, riponendola in una condotta emulativa propiziata dal sodalizio con un amico così ammirevole<sup>16</sup>. Per guadagnare un posto nel patrimonio di esemplarità raccolto nel *mos maiorum*, è disposto a sacrificare la reputazione di *sapiens* versato in studi filosofici<sup>17</sup>: qualità stimabile, eppure inferiore a una virtù pratica, imitabile giacché offerta come icastico dispositivo educativo ai concittadini bisognosi di precedenti autorevoli cui ispirare le scelte contingenti a beneficio delle sorti repubblicane.

## 2. Tra mito e storia: l'orientamento palindromico dell'*exemplum*

Per realizzare quest'effetto anagogico occorre tipicamente un mito, in cui raccogliere i frammenti di esperienze sparse nel fluire storico, recuperabili mediante la costruzione di simboli autorappresentativi di una civiltà, cui guadagnare una "posizione di vetta" prestata alla visione del senso comune<sup>18</sup>. Da tale costruzione viene investita l'icona di Scipione già nel dialogo *De re publica*, nel libro conclusivo tramandato sotto il titolo di *Somnium Scipionis*, rispetto al quale il *Laelius* si ambienta a brevissima distanza. Il nesso cronologico-narrativo tra i due dialoghi compare nelle parole dell'amico sopravvivente nel rammentare la recente conversazione ad argomento politico, culminata con la descrizione del sogno<sup>19</sup>. Pochi giorni dopo, la morte avrebbe colto improvvisamente l'Emiliano. E ancora risuonano nella mente di Lelio le parole con cui questi aveva riferito del colloquio onirico con il fantasma dell'Africano maggiore, intento a descrivergli un destino di immortalità, liberato dalla prigionia corporale. Forse una premonizione, l'anticipazione di un futuro non più collocato sulla terra, conformemente a quanto sancito non solo dai pitagorici e dal Socrate platonico, ma anche dall'autorità degli antichi *patres* che intesero assegnare ai defunti *tam religiosa iura*<sup>20</sup>. Di qui l'ipotesi sulla rapidità dell'ascesa nella Via Lattea, riservata allo spirito di un uomo tanto virtuoso e benemerito, subitamente sottratto agli amici e alla patria. Nel 44, probabilmente a sette anni dalla definitiva stesura del *De re publica*, Cicerone riprende il filo della narrazione, dandovi continuità ma soprattutto piegando la costruzione dell'*exemplum* a una precipua finalità.

Il *Somnium* rappresenta l'epilogo di quanto ci resta del *De re publica*, ove Scipione, nella quiete della sua villa suburbana, intrattiene con Lelio e altri una conversazione distesa su tre giorni intorno ai regimi politici, alla giustizia, alle qualità che si richiedono ai fini del buongoverno e della conservazione armonica della cittadinanza. La storia di Roma assurge a terreno di validazione dei principi espressi. Segnatamente, la repubblica si presenta sotto duplice specie, attraverso una raffigurazione discrepante: per un verso, esempio storicizzato dell'ideale di ottimo regime di cui si discorre; per l'altro, ambito di crisi che i protagonisti – nel contrasto tra la sede placida della conversazione e le turbolenze nell'Urbe – vedono attraversato da conflitti tali da imporre una rettifica etico-civile necessaria a riallinearsi al modello da incarnare<sup>21</sup>. Al termine Scipione, senza escludere l'influsso suggestionante dei discorsi intrattenuti nei giorni precedenti, riporta la profezia di un'apoteosi *post mortem* appresa in sogno dall'Africano

---

<sup>16</sup> Ivi, 15.

<sup>17</sup> Ivi, 9-10.

<sup>18</sup> Per le accezioni di rappresentanza simbolica sul piano etico e politico il riferimento è E. Vogelin, *The New Science of Politics: An Introduction*, The University of Chicago Press, Chicago 1952.

<sup>19</sup> *Laelius*, 14.

<sup>20</sup> Ivi, 13.

<sup>21</sup> Il duplice piano su cui Roma viene posta suggerisce induce a distinguere l'eternità eidetica del modello dalla storicità delle sue (pur approssimative) realizzazioni immanenti. Per utili spunti J.L. Ferrary, *Durée et éternité dans le De re publica de Cicéron*, in M. Citroni (a cura di), *Letteratura e civitas. Transizioni dalla Repubblica all'Impero. In ricordo di Emanuele Narducci*, Ets, Pisa, 2012.

maggiore<sup>22</sup>. Nell'illustrargli il destino immortale che remunererà l'*optimus rector*, il fantasma dell'avo allude alla morte violenta che l'attende. Lo sconcerto degli interlocutori viene ridotto al silenzio da Scipione, che procede a descrivere le aree siderali della Via Lattea riservate agli spiriti virtuosi. Il premio eternerà Scipione, indipendentemente dal suo ricordo tra i vivi: destino di chiunque – dice l'Africano maggiore – è di spegnersi prima o poi nell'oblio, al più sopravvivendo nella vivida memoria degli amici e dei discendenti per qualche generazione<sup>23</sup>.

Nel *Laelius* Cicerone pare contraddire tale esito, proiettando la memoria al di fuori del sentimento privato degli amici sopravvissuti, per ricavarne un *exemplum* di rinnovata efficacia. Procedendo per gradi, è interessante leggere la trasfigurazione *post mortem* che mitizza la *magnitudo animi* di Scipione con la propensione romana a storificare il mito, avvalendosi dell'*exemplum fictum* e del rito. Le convergenze tra gli studi di storia delle religioni, antropologia, storia del diritto e delle istituzioni romane portano a riconoscere in questo un atteggiamento sì conservativo, ma tutt'altro che statico, giacché aperto ad acquisire nuovi elementi dalle vicende politiche di Roma. Il tutto in forme ritualizzate di confluenza tra *mos* e *religio*, esprimenti una convalida pubblica di conformità alla tradizione<sup>24</sup>. La romanità anteriore alla definitiva ellenizzazione converte il "dato" dell'archetipo nell'"atto" dell'esperienza storica (il *verum* nel *factum*, si direbbe in lessico vichiano), per cui la trascendenza si ambienta attivamente nel contesto civico<sup>25</sup>. Con Dumézil si può affermare che nella religione romana tradizionale i miti sono trasposti nel mondo terreno, mentre gli eroi non sono più dèi, ma uomini che, assumendone una più vicina fisionomia, esercitano – per questo anche meglio – la funzione di incoraggiamento e di giustificazione, appunto tra i compiti della mitologia<sup>26</sup>. La connotazione mitica dell'archetipo, trasferita nell'immanenza civica, diventa esemplarità offerta a criterio regolativo. Dunque, affinché la straordinarietà ispiri l'ordinario, occorre che la si incarni come componente attiva della *civitas*, traendola non da una dimensione atemporale e primordiale, bensì da un passato storico che l'accomuna alla reale umanità dei destinatari, così da avvalorare la possibilità emulativa.

I sintomi di tale sensibilità sono implicati dalla linea che collega il *Somnium* al *Laelius*. Nel primo Cicerone allude – pur senza un'esplicita adesione ai risvolti metempsychotici – alle dottrine orfico-pitagoriche, con probabile mediazione offerta dal mito platonico di Er a conclusione della *Politeia*. Nel *Somnium* si presentano le sfere celesti da cui provengono le anime dei benemeriti della patria e alle quali costoro sono destinati a tornare<sup>27</sup>, a differenza degli spiriti degli empi, che si aggirano attorno alla terra per secoli senza poter tornare – si desume – prima della catarsi<sup>28</sup>.

---

<sup>22</sup> L'incertezza di Scipione nel riconoscere nel sogno un prodigio esprime forse l'adesione di Cicerone al probabilismo neo-accademico dello scolarca Filone di Larissa, che moderò il radicale scetticismo del predecessore Carneade. Il giovane Cicerone ne fu entusiasta allievo quando questi, distrutta l'Accademia di Atene durante la prima guerra mitridatica, si trasferì a Roma. Cfr. *Ad familiares*, XIII.1; *Academica*, I.4; *Brutus*, 89; *Tusculanae disputationes*, II.3.

<sup>23</sup> *De re publica*, VI.7.

<sup>24</sup> In proposito U. Lugli, *Miti velati. La mitologia romana come problema storiografico*, Ecig, Genova 1996; A. Clark, *Divine Qualities. Cult and Community in Republican Rome*, Oxford University Press, Oxford 2007; P. Catalano, *Populus Romanus Quirites*, Giappichelli, Torino 1974; D. Sabbatucci, *Lo Stato come conquista culturale. Ricerca sulla religione romana*, Bulzoni, Roma 1974.

<sup>25</sup> Nel ricostruire il sostrato tradizionale su cui fa perno Cicerone occorre resistere alla tentazione anacronistica di separare modernamente la dimensione religiosa da quella politica e giuridica. Importa riconoscere che in Cicerone – proprio perché in un'età di crisi – vuole aggiornarsi il lascito di una *forma mentis* "compatta", sostenuta da rapporti "oggettivi" tra l'umano e il divino, mediati dal *mos* comunitario.

<sup>26</sup> G. Dumézil, *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano 1977.

<sup>27</sup> *De re publica*, VI.3. Sulla valenza altresì utopica del *Somnium* J.W. Atkins, *Cicero on Politics and the Limits of Reason. The Republic and Laws*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, cap. 2.

<sup>28</sup> *Ivi*, VI.9.

Rivivificando la figura di Scipione, il *Laelius* torna a romanizzare l'escatologia grecizzante del *Somnium*. Così da trattenere l'Emiliano nel *mos maiorum*, attraverso la costruzione dell'*exemplum* necessario a perpetuarne l'azione politicamente benefica per la patria. Dopo sette anni, con l'approfondirsi della crisi repubblicana, Cicerone avverte l'esigenza di richiamare dalle "altezze siderali" un modello certamente ammirevole, ma forse troppo elevato per un momento in cui si impone al *mos maiorum* di ripristinare un contatto anamnesticò più immediato presso la società coeva. Di qui l'urgenza di rimediare alla distanza e alla dimenticanza, complici dei travagli politici, per una rifondazione culturale atta a risintonizzare il senso comune all'indomani del cesaricidio: per procurare un nuovo inizio, ovvero per impermeabilizzare la società dai guasti divisivi dei nuovi *potentes* sulla scena.

Colui che era stato consacrato alla trascendenza, mediante il ricordo "ripresenziante" di Lelio viene sottratto alla astoricità del mito e riguadagnato alla cittadinanza. Il *civis* immolato e assunto a vittima sacrificale si ripropone alla visione collettiva di un'epoca successiva. La stessa celebrazione della fine cruenta di Scipione suggerisce una dichiarazione di sacertà<sup>29</sup>. Ricorrendo alle categorie fenomenologiche della storia delle religioni, assieme alle applicazioni interpretative di Agamben, possiamo ritenere che la mitizzazione della figura scipionica aderisce ai caratteri dell'*homo sacer*<sup>30</sup>. Espunta della condizione civica, essa viene affidata a una dimensione estranea; raggiunto l'apice transumanante dell'apoteosi, perde il contatto con l'umanità ordinaria, congedata al di fuori delle mura e quindi della storia. Ma l'espulsione sacralizzante rischia di relegare la *magnitudo animi* dell'eroico *rector* alla mera afflizione nostalgica di chi ne patisce l'assenza (in termini affini alla lettura di Derrida)<sup>31</sup>. Il che si tradurrebbe in un ricordo incapacitante, inattuabile ai più e inservibile alle funzioni di un *mos maiorum* che, collaudato dal tempo, se effettivamente fruito come risorsa regolativa delle condotte, si presta a caposaldo per la tenuta delle istituzioni<sup>32</sup>.

Del resto, già nel *Somnium* la condizione umana, e con essa Roma stessa, viene rimirata dalle altitudini dell'eterno cosmico, apparendo talmente angusta ed effimera da ispirare il desiderio di distaccarsi al più presto dalle cose terrene<sup>33</sup>. È pur vero che il fantasma dell'Africano ammonisce sul precetto divino che richiede alla vita dell'*optimus civis* di consumarsi a integrale vantaggio della patria terrena cui è stata assegnata. Tuttavia il premio immortalante, del tutto individuale, esaurisce il vincolo debitorio con quest'ultima. Il che può non bastare a garantire che i benefici effetti di tale virtù si propaghino nel tempo. Segnatamente, in una società disorientata dagli azzardi della *magnitudo animi* egoica dei *potentes* che si contendono le spoglie della repubblica, la soluzione del *Laelius* configura, se non un ripensamento, un correttivo per desoggettivizzare il risvolto paradossalmente individualistico della qualità eccellente, ricollocandola sulla scena pubblica come viatico permanente alla *utilitatis communio* e

---

<sup>29</sup> Cfr. E. Asmis, *Cicero Mythologus: The Mith of the Founders in De Republica*, «The Classical Journal», 110, 2014, pp. 23-42.

<sup>30</sup> Cfr. D. Sabbatucci, *Sacer*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 23, 1951-52, pp. 91-101; G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

<sup>31</sup> Sull'implicazione della *magnitudo animi* nel *Somnium* si veda S. McConnell, *Magnitudo Animi and Cosmic Politics in Cicero's De Re Publica*, «The Classical Journal», 113, 2017, pp. 45-70. Ma è il caso di rilevare come l'analisi, postulando la perfetta sintonia tra la *magnitudo animi* del *rector* ideale e il *mos maiorum* della tradizione romana, elude l'opportunità di chiarire il modo in cui si conciliano le frizioni tra la contemplazione sapienziale perorata nel *Somnium* e l'enfasi sulla virtù pratica del costume romano, espressa già nel proemio del I libro del *De re publica*.

<sup>32</sup> Sul recupero ciceroniano del *mos maiorum* come matrice valoriale sistemica della realtà giuridica e istituzionale romana A. Iacoboni, *The Legal Value of Mos Maiorum in Cicero*, «Studia Iuridica», 80, 2019, pp. 135-154; Ead., *La crise de la res publica et la reformulation du mos maiorum chez Cicéron*, «Camenulae», 13, 2015 (online), URL: <http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/IACOBONIBat.pdf>, ultimo accesso: 22/09/2024.

<sup>33</sup> *De re publica*, VI.3.



catalizzatrice di consenso<sup>34</sup>. La soluzione consiste nell'intervenire con gli strumenti della storia per ravvivarne una capacità mobilitativa in seno al contesto sociale<sup>35</sup>. A cominciare dalle relazioni orizzontali che, per il tramite dell'amicizia, intessono le trame di una cittadinanza in cui non si viva solo per sé stessi, diversamente da quanto professato dall'altrettanto autoreferenziale virtù professata dalle dottrine filosofiche contro le quali, pur con varia intensità e modulate distinzioni, altrove Cicerone ingaggia le proprie polemiche.

Ma nella romanità del *Laelius*, teso ad allargare le maglie del *mos maiorum* per introdurre un ulteriore *exemplum*, non v'è molto spazio per le dotte polemiche diversamente condotte in altre opere. Al modo in cui il rito della *profanatio*, officiato sull'*ara maxima*, liberava dal *sacrum* i prodotti della terra assoggetta ai *fana* gentilizii, Lelio libera il ricordo dell'amico dalla custodia della nostalgia privata, per offrirlo alla fruizione allargata: lo dispone a patrimonio pubblico, integrato nell'*utilitas rei publicae*<sup>36</sup>. Piuttosto lo stigma riguarda i sodalizi particolaristici e faziosi con essa incompatibili<sup>37</sup>. Consegnata allo sguardo della cittadinanza, l'amicizia con Scipione supera i limiti che la *verecundia* impone nel mostrare gli intimi sentimenti, ma presto si ricompone a giusta misura, secondo quanto si addice alla *gravitas* di un *homo publicus*. Senza dismetterla, egli presenta la *vis amicitiae* solo nel perimetro entro cui tutti i meriti acquistano rilevanza oggettiva, giacché funzionali all'interesse della repubblica<sup>38</sup>. È un principio che attraversa tutto il dialogo, riecheggiando le parole con cui Scipione, nel *De re publica*, sostiene che la patria non genera e alleva i cittadini per trovarli disinteressati alle sue sorti, bensì li provvede di quanto loro serva per concorrere alla sua preservazione<sup>39</sup>. Di contro stanno le alleanze perverse alimentate dagli appetiti di quanti intesero e intenderanno fare bottino della *res publica*: ritratti idealtipici, anch'essi ricavati dalla storia romana, che Cicerone riferisce alla condizione patologica del tiranno, cui sono consentanee le *pravitates* dell'arrivista, dell'adulatore, del simulatore<sup>40</sup>. Altrove, all'esecrazione di costoro Cicerone vorrebbe applicare la *damnatio memoriae*: un'espulsione perenne dalla cittadinanza, l'equivalente di una morte definitiva inflitta a chi non si debba giammai "revocare in vita". Ma nel *Laelius* le antinomie tra amicizie degne e indegne servono soprattutto a reclutare il sodalizio tra Lelio e Scipione come ulteriore esemplarità cui sollecitare la cittadinanza. L'affresco dunque va a integrare, sotto il profilo amicale, quel che nel *De re publica* si era presentato tra i compiti anagogici che pure spettano all'*optimus rector* in quanto *speculum virtutis* e *specimen iustitiae*: a riprova di quanto idealmente enunciato nel precedente dialogo ma solo nel *Laelius* concretamente offerto alla all'attenzione di tutti (*omnium cogitatio*). Anche di coloro che, aderendovi, resteranno confusi

---

<sup>34</sup> Ancora sull'impiego politico del *mos maiorum* come elemento identitario ideologicamente finalizzato al consenso si vedano J. Sauer, *Römische Exempla-Ethik und Konsenskultur? Philosophie und mos maiorum bei Cicero und Seneca*, in G.M. Müller und F. Mariani Zini (Hrsg.), *Philosophie in Rom – Römische Philosophie?*, de Gruyter, Berlin 2017; W. Blösel, *Die Geschichte des Begriffes mos maiorum von den Anfängen bis zu Cicero*, in B. Linke und M. Stemmler (Hrsg.), *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*, Steiner, Stuttgart 2000.

<sup>35</sup> Cfr. C. Moatti, *Tradition et raison chez Cicéron: l'émergence de la rationalité politique à la fin de la République romaine*, «Mélanges de l'École française de Rome», 100, 1988, pp. 385-430.

<sup>36</sup> Sulla pregnanza di tale concetto in Cicerone si veda G. Jossa, *La utilitas rei publicae nel pensiero di Cicerone*, «Studi romanici», 12, 1964, pp. 269-288.

<sup>37</sup> Y. Baraz, *Prearity of Friendship in Times of Crisis: Amicitia After Caesar*, «Trends in Classics», 16, 2024, pp. 216-235.

<sup>38</sup> *Laelius*, 15.

<sup>39</sup> *De re publica*, I.6.

<sup>40</sup> *Laelius*, 92-99. Del profilo psicologico e morale del tiranno, assieme alle implicazioni inevitabilmente politiche (nonché giusfilosofiche), ci si occuperà più oltre, con riguardo al *De officiis*. Sulla fenomenologia tirannica in Cicerone, si veda almeno C. Lévy, *Rhétorique et philosophie: la monstruosité politique chez Cicéron*, «Revue des Etudes latines», 76, 1999, pp. 139-157. Merita attenzione anche L. Boulègue, H. Casanova-Robin, C. Lévy (dir.), *Le Tyran et sa postérité*, Classique Garnier, Paris 2013, specialmente per la ricca introduzione, ove si tratta dell'influenza di Cicerone sulla letteratura in tema di *pravitas* tirannica.

nell'anonimato: le loro qualità risulteranno assorbite nelle icone dei *maiores* come simboli rappresentativi di una sapienza collettiva di cui la tradizione si fa garante e perpetuatrice. Al modo in cui Lelio stesso, pur ritenendo di non meritare l'identica fama di grandezza dell'amico defunto, nonostante l'asimmetria, se ne avverte partecipe<sup>41</sup>.

### 3. Dal *De re publica* al *Laelius*

A corredo dell'analisi importa comprendere la scelta di costruire l'*exemplum amicitiae* attorno al sodalizio scipionico, anziché selezionare dalla storia altri modelli, peraltro citati nel dialogo stesso. Anzitutto rileva l'intenzione di articolare un messaggio veicolato da personaggi resi viepiù vividi dalla continuità narrativa delle loro vicende esistenziali. Continuità appunto tradotta nella *consecutio* temporale tra il *De re publica* e il *Laelius*.

Tra gli interpreti propensi a cogliere il nesso tra le due opere figura Malcolm Schofield, il quale aggiunge il dialogo del *Cato maior de senectute*, ambientato nel 151 (e come il *Laelius* scritto nel 44), limitandosi a trovare il denominatore comune nella scelta dei protagonisti, accomunati dal contesto storico e selezionati – non senza una manipolazione del contesto, visto l'antagonismo ideologico tra il Censore e gli Scipioni – secondo il criterio della loro autorevolezza rispetto ai temi centrali dei tre dialoghi immaginari<sup>42</sup>. In effetti, introducendo il *Laelius* Cicerone stesso rinvia all'*auctoritas* degli uomini illustri competenti nel discutere di virtù personalmente praticate e perciò testimoniate. A Lelio spetta parlare di amicizia, visto il sentimento che lo legò all'Emiliano, formalmente attestato dall'orazione funebre per questi tenuta, giustificando altresì la scelta di Catone nella precedente opera sulla vecchiaia, in considerazione del senno e della lucidità tramandata a suo riguardo, rappresentandolo occupato, negli ultimi anni di vita, nella cura della propria *res privata* (il fondo agricolo) con una dedizione pari a quella spesa per la *res publica*<sup>43</sup>. Quanto al tema del *De re publica*, invece, Schofield rileva che, nell'esordio del *Laelius*, manca un'espressa giustificazione. Ma a margine delle osservazioni dello studioso, rileviamo che l'allusione di Lelio e Scevola alla conversazione *de re publica* condotta pochi giorni prima<sup>44</sup>, insieme con il rimando al racconto del sogno *de immortalitate*<sup>45</sup>, sia di per sé perspicua, evitando all'Arpinate di diffondersi nuovamente sullo spessore politico di Scipione. In relazione al dialogo *de senectute*, inoltre, traiamo un ulteriore nesso considerando che la conversazione del vecchio Catone con Lelio e Scipione neanche quarantenni suggerisce la trasmissione intergenerazionale del *mos maiorum* implicata tanto nel *Cato maior* quanto nel *Laelius*<sup>46</sup>. A ogni buon conto, con o senza consimili integrazioni, gli argomenti addotti da Schofield non approfondiscono più di tanto la logica selettiva applicata da Cicerone.

---

<sup>41</sup> A quest'asimmetria potrebbe ricondursi il dissenso di Lelio rispetto alla tesi per cui «tanto uno sia stimato dagli amici, quanto egli stimi sé stesso», giacché precluderebbe la capacità di innalzare la condizione altrui e di indurre gli amici a migliorarsi (*Laelius*, 59). Per un'analisi su questo passaggio del dialogo la fonte filosofica (teofrastea) del principio rigettato e le sue valenze politiche, si veda S. McConnell, *Friendship and Obligation: Cicero's De Amicitia and a Problem in Roman Political Culture*, in A. Hahmann and Michael Vazquez (eds.), *Cicero as Philosopher: New Perspectives on His Philosophy and Its Legacy*, de Gruyter, Berlin-Boston 2025.

<sup>42</sup> M. Schofield, *Cicero on Auctoritas*, in J. Bryan et alii (eds.), *Authors and Authorities in Ancient Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

<sup>43</sup> *Laelius*, 4 s.

<sup>44</sup> Ivi, 25.

<sup>45</sup> Ivi, 14.

<sup>46</sup> Cogliendo l'affabilità e l'ingentilimento che Cicerone applica al personaggio Catone, una moderazione della rigida austerità che se ne era tramandata, possiamo rilevare una manipolazione che adegua il *mos maiorum* alla mentalità invalsa nella società tardorepubblicana. Cfr. S. McConnell, *Old Men in Cicero's Political Philosophy*, in N. Gilbert et alii (eds.), *Power and Persuasion in Cicero's Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2023.

Walter Nicgorski, dal canto suo, si concentra sull'affinità tematica<sup>47</sup>. Il *Laelius* conferisce un'integrazione al *De re publica*, per estendere il fondamento etico degli argomenti politici al campo delle relazioni interpersonali. Più specificamente, il *Laelius* interverrebbe sul "privato" che si addice ai *principes civitatis*, descrivendo il tipo di amicizia che si addice a quanti svolgano compiti di governo. Nelle conclusioni, Nicgorski tende comunque a distinguere il legame lasco che contiene la cittadinanza "ordinaria" dall'attenzione preferenziale di Cicerone alle colleganze tra individui con responsabilità istituzionali. I due dialoghi, pertanto, si leggerebbero l'uno alla luce dell'altro, precisando quanto si richiede ai *principes* per sostenersi reciprocamente in funzione dell'alto valore dei loro *officia*.

La continuità permette di dare seguito alla polemica antiepicurea che impegna il *De re publica* contro il concetto dell'origine utilitaristica del consorzio civile, per cui alla *imbecillitas* degli individui si sofferirebbe con rapporti convenzionali, così da ovviare alle carenze ostative di quel minimo d'ordine sociale necessario. Nel *Laelius*, in effetti, si insiste a più riprese sul fondamento naturale dell'amicizia. La natura, non l'*utile*, avvicina gli uomini, e quanto vale per la *civitas* vale anche per i sodalizi amicali. Con un'implicita ripresa della poleogonia aristotelica, Cicerone ribadisce ed estende all'amicizia la medesima matrice, impossibile da ricondursi al bisogno o alla fortuna, al cui venir meno tutto si dissolverebbe. Tuttavia, il rapporto tra Scipione e Lelio si eleva su un più alto livello: il primo volle associarsi al secondo non perché ne dipendesse, ma neanche per ordinaria inclinazione a condividere le esperienze. L'Emiliano, invece, ammirò la condotta di Lelio, che corrispose stabilendo un'alleanza di affetti e di cimenti benemerenziali. Se valesse il criterio utilitaristico, non si avrebbero uomini che, pur bastando a se stessi sotto diversi aspetti, sono capaci di connessioni profonde e perpetue<sup>48</sup>.

Possiamo profittare della chiave antiutilitaristica colta da Nicgorski per proseguirne l'analisi, collegandoci a quanto espresso nel *De re publica* sul conto della tirannide, che nel *Laelius* acquista nuove argomentazioni psicologiche: la debolezza, da cui sorge il bisogno, riguarda le false amicizie in cui si risolvono le *improborum consensiones* che, dal piano sociale a quello politico, si riverberano in quanti attraggono consensi con gli strumenti della demagogia e dell'insincera piaggeria, ricevendone risposte cortigiane e adulatorie. E così condannandosi a sospettare la proditoria inaffidabilità dei prossimi che, esaurite le risorse del contraccambio, o nella cattiva sorte, si rivolgerebbero ad altre profferte opportunistiche<sup>49</sup>.

Quanto ai connubi amicali, il "motore naturale" si traduce nell'affinità virtuosa che gli amici si riconoscono, propagandola negli ulteriori rapporti: «quando s'è levata e ha mostrato il suo lume e ne ha visto e riconosciuto uno simile in un altro, a quello s'avvicina e a sua volta riceve la luce che è in quell'altro», così contribuendo alla complessiva concordia nel consesso civico<sup>50</sup>. Esibendosi e attraendo per via dell'esempio, la *vis amicitiae* diffonde e semina le qualità di sostegno all'*optimus status rei publicae*. Sostanzialmente essa integra le fondamenta dell'edificio istituzionale della repubblica, già osservate nel dialogo del 51. Sull'esempio del rapporto tra Lelio e Scipione, l'amicizia così concepita si risolve nel trovare ciascuno nell'altro lo stimolo alla propria dedizione alla patria, risultandone una coesione senza la quale non v'è *domus* e non v'è *civitas* che possano resistere nel tempo<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> W. Nicgorski, *Cicero's Distinctive Voice on Friendship: De Amicitia and De Re Publica*, in J. von Heyking and R. Avramenko (eds.), *Friendship & Politics. Essays in Political Thought*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2008.

<sup>48</sup> *Laelius*, 30-32. Anche in questo può riconoscersi, *a contrariis*, la ripresa del tema aristotelico dello *zōon politikon* (*Politica*, 1252a) che, se tale non fosse, potendo fare a meno del consorzio civile, sarebbe un essere superiore all'uomo ovvero un malvagio (ma *phaulos* sta anche per "privo di valore").

<sup>49</sup> *Laelius*, 52-55; 91-99.

<sup>50</sup> Ivi, 100.

<sup>51</sup> Ivi, 23.

Sebbene la virtù in parola abbia una valenza universale – per cui l'amicizia viene definita un accordo perfetto nelle cose umane e divine, stretto con sentimenti di benevolenza e affetto<sup>52</sup> – le *leges amicitiae* su cui Lelio si diffonde (a conferma della normatività del *mos maiorum*) si concretizzano negli esempi illustrati, ove la condotta di Scipione convive accanto a quella di altri che, nel passato, già scelsero gli affetti da coltivare per meglio servire la patria, disponendosi ad affrontare persino la morte pur di non anteporre alla repubblica l'indulgenza verso le iniziative eversive di altri, quantunque amici o parenti (come l'Emiliano rispetto ai Gracchi). Nell'inflessibile fedeltà allo *status rei publicae*, sia in positivo (come criteri di scelta amicale), sia in negativo (come limiti insuperabili nel sostenere gli amici in ambizioni eversive), i precetti di Lelio rivelano la consustanzialità tra *amicitia* e *caritas patriae*<sup>53</sup>.

Dunque, la correlazione tematica conferma la coerenza tra pensiero politico e morale nelle opere di Cicerone. Tuttavia, a nostro avviso, ciò vale a condizione di non limitare l'indirizzo pedagogico ai soggetti investiti di incarichi pubblici, escludendo quanti – come l'Arpinate stesso, suo malgrado – si trovino *sine officio*. Diversamente, ciò contraddirebbe il tentativo di allargare la sensibilizzazione alla causa repubblicana enunciata in più circostanze – a cominciare dalla *Pro Sestio* – intervenendo sulla mentalità comune, per ricostruire il tessuto connettivo tra i *boni cives* e arginare le amicizie delittuose coinvolte nelle trame avverse all'assetto del *regimen permixtum*<sup>54</sup>. Atteggiamento, peraltro, ancora suggerito nelle battute iniziali del *Laelius* – conformemente all'uso ciceroniano di predisporre in esordio le coordinate interpretative del messaggio complessivo.

Lelio si schermisce di fronte alla fama di sapiente versato in studi filosofici di cui Fannio gli fa elogio: egli si dice assai inferiore a uomini come Catone, da plebeo assunto a una sapienza attuosa nel curarsi della repubblica, non minore della dedizione spesa, sino alla vecchiaia, nella sfera domestica, facendosi esempio per ogni cittadino<sup>55</sup>. Simile celebrazione della morale tradizionale si attenua tuttavia nel dissenso nei confronti delle pretese eccessive (presumibilmente dello stoicismo, pur in voga presso i settori più conservatori degli *optimates*) che impongono requisiti morali talmente elevati da disperare di trovarne riscontro presso l'umanità reale<sup>56</sup>. Si tratta di una destinazione *erga omnes* di cui l'analisi di Nicgorski rischia di

---

<sup>52</sup> Ivi, 20.

<sup>53</sup> Da ciò si può ricavare un nesso con la concezione platonica della *philia*. Oltre ai luoghi in cui se ne tratta nella *Repubblica*, si pensi soprattutto al *prōton philon* presentato nel *Liside*, per cui l'oggetto (bene) superiore di amore che accomuna gli amici ispira la qualità della relazione, uniformando a sé chi vi partecipa. Per contrasto analogico, il *Laelius* pone sul medesimo piano i rapporti tra coloro che si alleano nel malaffare e le convergenze tra gli eversori della repubblica, la cui instabilità risente nel disvalore di quanto li unisce. Eppure, mentre Platone presenta ciò che accomuna gli amici come *oikeion*, testimone di un legame primordiale tra le anime, Cicerone invece stenta a trascendere il piano della *civitas* che astringe gli amici come concittadini. È appena il caso di rilevare la ripresa in Agostino, che confronta l'*amor Dei* con altre *diligentiae*, di cui la stessa definizione eticamente neutra di *populus* in *De civitate Dei* XIX.24 è conseguenza: su di essa si consuma – mediante una stretta derivazione platonica – la contestazione alla definizione offerta da Scipione in *De re publica* I.25, che Agostino, interpretandone la fondazione sul consenso attorno a una presunta giustizia (*populus iuris consensu sociatus*), intende confutare, così da negare alla *civitas terrena* una funzione teleologica-soteriologica rispetto alla virtù umana. D'altronde Agostino, in altri scritti, presenta l'amicizia autentica a misura del comune riferimento alla vera sapienza (corollario dell'*amor Dei* nelle opere successive alla conversione), rileggendo il *Laelius* ma sottraendovi le implicazioni con la patria terrena, così da risolvere il pilastro della vera amicizia nella comune fede in Dio. Per una ricognizione filologica dei calchi agostiniani sul dialogo ciceroniano cfr. L.F. Pizzolato, *L'amicizia in Sant'Agostino e il Laelius di Cicerone*, «Vigiliae Christianae», 28, 1974, pp. 203-215. Ricche di spunti per ulteriori considerazioni – qui non sviluppabili – le dotte analisi svolte da M. Schofield, "Iuris consensu" *Revisited*, in N. Gilbert et alii (eds.), op. cit., relativamente al dilemma nel tradurre *iuris consensus* in termini di giuridicità ovvero di giustizia quale requisito fondamentale per il *populus* di accezione ciceroniana.

<sup>54</sup> *Laelius*, 42.

<sup>55</sup> Ivi, 6-10.

<sup>56</sup> Ivi, 18 s.; 45-48.

non dare conto. Pur registrando la denuncia di Lelio per l'inattuabilità della virtù secondo certi filosofi, la lettura di Nicgorski la riferisce alla divaricazione tra l'affetto perorato per i cittadini ordinari e il legame eccellente che unisce i *principes civitatis* responsabili delle sorti comuni presentati nel *De re publica*, conformemente al focus ciceroniano «from the best regime to the model statesman»<sup>57</sup>. Sebbene valga a esaltare le differenze qualitative tra i fautori del buongoverno e quanti inclinano all'uso predatorio del potere, tale soluzione finirebbe per suggerire una “doppia morale” tra governanti e governati, non avvedendosi di porre il problema di una destinazione “biforcata” dell'*exemplum*.

Inoltre, il collegamento tra *De re publica* e *Laelius* colto nei soli termini contenutistici appare parziale, giacché non valorizza altri elementi di correlazione intertestuale. Tra essi, il modo in cui il *Laelius* consente a Cicerone di meglio ritagliarsi il ruolo di regista del *mos maiorum* opportunamente riproposto ai contemporanei, ribadendo l'attualità delle proprie *fictiones* letterarie. Il che riguarda altresì l'innesto tra le due opere in corrispondenza del compimento mortifero del *Somnium*, intersecando la scelta del momento con quella dei personaggi.

Perché mai Cicerone, pur disponendo di icone ben più risalenti, sceglie di ambientare i dialoghi a così breve distanza dagli anni in cui scrive? In fondo, avrebbe potuto conferire maggiore autorevolezza investendo su una maggiore *vetustas*, secondo i canoni di credito della morale tradizionale.

Un spunto per rispondere può provenire da Zetzel, che riconosce il *De re publica* e il *Laelius* come i dialoghi ciceroniani più eminentemente romani, in cui il confronto ingaggiato con la filosofia greca è soverchiato dall'atmosfera di un frangente della storia patria<sup>58</sup>. Il giudizio – forse eccessivo nell'enfasi anti-intellettualistica – è coniugabile alla valorizzazione del fattore storico con cui Leach sottolinea come il *Laelius* venga inscenato non in un passato ideale, bensì in un momento critico della vicenda repubblicana<sup>59</sup>.

Nell'ottica di Cicerone, le fibrillazioni politiche che incorniciano i due dialoghi corrispondono all'abbrivio della china giunta a maturazione nella sua epoca. Il momento storico delle narrazioni poteva corrispondere, nell'avviso dell'Arpinate, all'apice raggiunto da Roma e simultaneamente l'inizio del declino: la densità delle analogie implicite tra quel passato e il presente dipinge l'aggravarsi del “tradimento delle élites” concomitante all'adulterazione dell'etica civile<sup>60</sup>. Per consolidare la consonanza, Cicerone si dispone ad anello di congiunzione, impiegando l'ambiente scipionico come paradigma d'elezione. In esso si può riscontrare l'antecedente per il cui tramite la romanità accolse la filosofia in maniera organica, selezionandone gli apporti utili a dotarsi di un nuovo dispositivo di autocomprensione civilizzazionale: strumento non di meno prezioso se impiegato per rileggere, assieme ai percorsi intrapresi, le crisi attraversate e le direttrici a cui ispirare la soluzione delle nuove.

Nella combinazione di presente e passato, come pure di filosofia e storia, Cicerone si associa ai suoi personaggi, inserendosi in un *mos maiorum* reso più vicino a una società risucchiata dai vortici della guerra civile. I rimandi prospettici, realizzati dai cenni di Lelio ai torbidi appena trascorsi e dai suoi presagi su quelli futuri aprono una finestra temporale, dichiarata quando questi si domanda se la degenerazione dell'amicizia potrà un giorno suggerire di muovere contro

---

<sup>57</sup> Si rinvia così al titolo di un precedente studio di Nicgorski, *Cicero's Focus: From the Best Regime to the Model Statesman*, «Political Theory», 19, 1991, pp. 230-251, riproposto a conclusione di Id. (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*, University Notre Dame Press, Notre Dame 2012.

<sup>58</sup> J.E.G. Zetzel, *Cicero and the Scipionic Circle*, «Harvard Studies in Classical Philology», 76, 1972, pp. 173-179.

<sup>59</sup> E.W. Leach, *Absence and desire in Cicero's De amicitia*, «Classical World», 87, 1993, pp. 3-20.

<sup>60</sup> Cicerone stesso se ne ritenne personalmente colpito stante l'esilio cui fu condannato successivamente al suo consolato, con l'accusa di avere negato ai ribelli catilinarini la facoltà di appellarsi al popolo contro le sentenze capitali loro comminate. L'esilio, promosso da Clodio, fu infatti oggetto del compromesso tra *populares* e *optimates*, individuando in Cicerone una vittima sacrificabile. Cfr. W.J. Tatum, *Cicero's opposition to the Lex Clodia de collegiis*, «Classical Quarterly», 40, 1990, pp. 187-196.

la repubblica in nome delle fedeltà personali<sup>61</sup>. Dopo essersi accreditato nella linea di affiliazione culturale che rimonta al circolo scipionico (ricordando il *tirocinium fori* per cui il padre lo affidò a Scevola), Cicerone si pone alle spalle delle *dramatis personae*, per completare l'operazione già avviata nelle opere precedenti<sup>62</sup>. Si abilita espressamente nel compito di cesellare gli *exempla* a uso dei contemporanei. Il *Laelius*, pertanto, si configura come ennesima autocandidatura a estensore di modelli etici presentati come ancora realizzabili.

Per suo tramite, l'amicizia tra Lelio e Scipione sfugge all'isolata eccezionalità, inscrivendosi nella sequela dei sodalizi ammirati in gioventù. Nel dialogo Lelio rievoca L. Paolo, M. Catone, C. Galo, P. Nasica, T. Gracco, L. Furio, P. Rupilio, S. Mummio, per poi menzionare i giovani amici che, insieme a Scipione, ritiene a sua volta di avere ispirato: C. Fannio, M. Scevola, Q. Tuberone, P. Rutilio, A. Verginio e altri ancora<sup>63</sup>. Risuona così il concetto con cui, nel *De re publica*, citando Catone, Scipione esalta l'opera corale del *permixtum* repubblicano, dovuta non a un mitico fondatore né a un singolo ingegno, bensì al laborioso perfezionamento realizzato nel tempo con il contributo di molti e collaudato dalle esperienze di un popolo coartefice<sup>64</sup>.

A integrazione di tale interpretazione, partendo da uno spunto di Iker Martínez Fernández sugli *exempla* ciceroniani, possiamo tenere conto dei concetti di “memoria comunicativa” e di “memoria culturale” applicati dagli studi di Jan Assmann sulle società antiche<sup>65</sup>. La prima concerne il ricordo diretto di un passato recente con cui l'individuo intrattiene un rapporto personale; la seconda, di tipo collettivo, mediato dalla comunità, è riferito a un passato assai lontano, trasfigurato su un piano mitico-fondativo, con funzioni integrative rispetto al senso identitario, posto a una distanza sufficiente a eludere smentite o appropriazioni particolaristiche. Il primo tipo implica una partecipazione di prossimità coinvolgente, il secondo è suscettiva di una coesione latrice di orientamenti fondamentali, ricavati da un passato comune oggetto di costruzione istituzionalizzata.

Ma aggiungiamo che quella stessa distanza, pur agevolando la costruzione di ideali paradigmatici inconfutabili, presenta al contempo il rischio di costituire uno spazio obliativo, che pregiudica l'attualizzazione del modello per il tramite del processo imitativo, riferito nel caso romano al simbolo del *mos maiorum*, che nel *De re publica* assurge a “costituzione materiale” della dinamica evolutiva da Romolo in poi – alla dimenticanza dei quali i protagonisti del dialogo riconducono gli scompensi politici del loro tempo, che per via analogica richiamano quelli della contemporaneità ciceroniana. Applicando le categorie Assmann, potremmo riconoscere in Cicerone il tentativo di percorrere una via intermedia, riempiendo la distanza obliativa tramite la vivida riproposizione della coppia paradigmatica di Scipione e Lelio colti in diversi momenti (gioventù, maturità, morte) della loro vicenda esistenziale. Con ciò conferendo un senso di partecipazione personale esaltato dalla mediazione dell'Arpinate, latore di dialoghi appresi dai loro testimoni diretti: così offerti alla riproposizione di un passato comune suggerito in chiave rifondativa, reso verisimile dalla selezione che gli stessi Scipione e Lelio, a loro volta, attuano rispetto agli *exempla* anteriori meritevoli di essere ricordati. Sicché attraverso l'esemplarità di riferimenti prossimi, dunque implicati nella “memoria comunicativa”, a loro volta connettivi rispetto alla sequenza di esemplarità remote risalenti sino agli avvisi fondativi della “memoria culturale”, ci si riallaccia al sentiero interrotto con la storia di idealità archetipiche.

---

<sup>61</sup> *Laelius*, 43.

<sup>62</sup> Ivi, 1-4.

<sup>63</sup> Ivi, 101.

<sup>64</sup> *De re publica*, II.1. Cfr. S. McConnell, *Cicero and the golden age tradition*, in P. Destrée et alii (eds.), *Utopias in Ancient Thought*, de Gruyter, Berlin-Boston 2021.

<sup>65</sup> I. Martínez Fernández, *El ejemplo y su antagonista. Arquitectura de la imitatio en la filosofía de Cicerón*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2021, pp. 172 ss. Cfr. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, Beck, München 1992.

L'operazione tuttavia si perfeziona solamente nelle opere successive, tra cui, appunto, il *Laelius*. Il dialogo infatti sembra compensare quegli accenti di eccellenza che avvolgono la figura stessa di Scipione, complice il culmine dell'apoteosi suggerita nel *Somnium*: tale da trasfigurare le virtù dell'*optimus civis* in qualità quasi divine, marcando un'incolmabile distanza rispetto ai tempi ben più prosaici cui Cicerone si rivolge.

La compensazione avviene collocando la personalità esemplare nella quotidianità del suo vissuto privato. Per tale via, l'*amicitia* viene assorbita nel *mos maiorum*, essendo reclutata come ulteriore dimensione ostensiva di *exempla* trasmissivi e diffusivi, cui Cicerone stesso partecipa nel dichiarare in avvio del *Laelius* i propri ascendenti ideali<sup>66</sup>. Così egli tende la mano a raccogliere il testimone dalla generazione che poté partecipare alla stimabile esperienza del circolo scipionico. Come Scevola e Fannio, interrogati dal popolo sullo stato di Lelio, si recano da quest'ultimo come messaggeri per poi riferire, parimenti Cicerone riversa quelle parole – altrimenti sepolte dall'oblio – in una “memoria culturale” da ripristinare. È un'azione circumsa di religiosa ritualità, che ancora una volta riteniamo di poter cogliere nel sottotesto del dialogo. Segnatamente, la troviamo suggerita nella circostanza degli auspici officiati nelle nane successive alla morte di Scipione, con l'inattesa assenza di Lelio, appunto emendata dalla visita di Scevola e Fannio che dalla sede auspicale si portano a fargli visita<sup>67</sup>. Questi conferma la giustificazione *valetudinem causam non mestitiam* approntata da Fannio per il collegio, non potendo ipotizzare una sua negligenza rispetto a simile dovere. Tuttavia la riparazione si compie soltanto con la maturazione del dialogo, che sottrae Lelio alla pensosa solitudine e lo emancipa da un ricordo solamente consolatorio<sup>68</sup>. La “memoria comunicativa” che coinvolge Lelio in una rimembranza privata si eleva in tal modo alla dimensione pubblica. La presenza allegorica di Scevola lo segnala: egli è un augure e, come tale, tipicamente chiamato, secondo le funzioni a lui assegnate dal *mos maiorum*, ad autorizzare preliminarmente le deliberazioni comiziali e ad attestarne la validità per l'intera *civitas*.

Il compimento della sublimazione si ha nelle conclusioni: la figura di Scipione, che il *Somnium* vorrebbe in un'eterna ma distante beatitudine celeste, torna a consegnarsi alla patria e ai posteri: «Per me, invero, Scipione, quantunque mi sia stato improvvisamente rapito, vive tuttavia e sempre vivrà: io di quell'uomo infatti amai la virtù, e questa non s'è spenta; né a me solo, che quasi la toccai con mano, sta innanzi agli occhi, ma ai posteri essa splenderà sempre e sarà gloriosa. Nessuno mai concepirà nell'animo suo o spererà di migliorare, che non pensi di doversi riportare alla memoria e davanti agli occhi la sua immagine»<sup>69</sup>. Così può prepararsi l'esortazione al ricordo con cui si chiude l'opera, ove la voce di Lelio potrebbe essere quella di Cicerone stesso.

#### 4. Tra *mos maiorum* e filosofia: il compendio del *De officiis*

Oltre all'innesto nella circostanza di morte improvvisa che colse Scipione, il *Laelius* presenta un ulteriore rimando al *De re publica*. Fannio e Scevola sollecitano Lelio a tornare sull'argomento della giustizia, già oggetto della conversazione su temi politici intrattenuta pochi giorni prima con l'Emiliano<sup>70</sup>. Stavolta si chiede di applicare l'argomento all'ambito delle amicizie. Lo svolgimento in cui Lelio accetta di cimentarsi inserisce i rapporti amicali nel novero dei legami

<sup>66</sup> Cfr. J. Zarecki, *Cicero's Ideal Statesman in Theory and Practice*, Bloomsbury, New York 2014, pp. 135 ss.

<sup>67</sup> *Laelius*, 7-8.

<sup>68</sup> Ivi, 15.

<sup>69</sup> Ivi, 102.

<sup>70</sup> Ivi, 25 ss.

cui è rimessa la tenuta dei consorzi umani: strutturati e articolati secondo una graduazione di *propinquitates* culminante nella relazioni tra popoli<sup>71</sup>.

L'argomento torna e si amplia nel *De officiis*, scritto di lì a poco<sup>72</sup>. Nel descrivere i *naturae principia communitatis et societatis humanae*, nel trattato apparentemente rivolto al figlio, Cicerone percorre il tracciato aristotelico dei *gradus societatis hominum*: a partire dalla famiglia, quale *seminarium rei publicae* che si estroflette in altre connessioni funzionali alla *propagatio* coronata dalla costituzione di una vera e propria comunità politica. Da quel nucleo primordiale muove l'estensione ai non consanguinei delle *res* senza la cui comunione unitiva tanto la *familia* quanto la *civitas* si disperdono. *Monumenta maiorum, sacra, sepulchra* sono i presidi assimilati alla *morum similitudo* cui anche l'amicizia partecipa, come la più sicura alleanza di vita<sup>73</sup>. Ma a prevalere sugli affetti per coniugi, genitori, figli, parenti e amici, come pure a comprenderli e coordinarli, sta la devozione alla patria. La quale completa e pertanto sopravanza ontologicamente le altre comunità umane, fornendo a ciascuna la misura della virtù che confluisce in un patrimonio duraturo, secondo i criteri di compatibilità tra affetti e dilezioni altrimenti contrastanti.

In proposito Cicerone esprime un larvato disappunto nei confronti dell'astratto cosmopolitismo stoico, che non s'avvede del naturale bisogno dei legami di prossimità comunitaria necessari a un fattivo esercizio della virtù, altrimenti soltanto nominale e disincarnata<sup>74</sup>. Gli argomenti addotti stridono evidentemente con l'odierna sensibilità che antepone i diritti umani allo *ius civitatis*, come giustamente rilevato dalle eccezioni di Martha Nussbaum<sup>75</sup>. Tuttavia, tenendo fermo il contesto ciceroniano e al netto di anacronistici giudizi di valore, qui interessa rilevare come, nei *gradus societatis* così presentati, la gerarchia dei doveri confermi il primato di quelli rivolti – nell'ordine – alla patria, alla famiglia e agli amici, essendo l'*utilitas rei publicae* il parametro per deliberare, in caso di frizioni, cosa sia giusto fare. D'altra parte, in tema di giustizia, Cicerone non nega la responsabilità nei confronti della *societas hominum* universale, tanto da segnalare l'inammissibilità di turpitudini che neanche la fedeltà alla patria renderebbe lecite<sup>76</sup>, in sintonia con la normatività della *vera lex recta ratio naturae congruens diffusa in omnes* già enunciata nel *De re publica*<sup>77</sup>. In fondo, è quanto esige l'universalità in cui si risolve la

<sup>71</sup> Ivi, 50-52.

<sup>72</sup> Cicerone, *De officiis*, I.50-59. In questi passi, letti in connessione con il I libro del *De legibus*, c'è chi rinviene la legittimazione delle proiezioni imperiali di Roma, basata sulla coincidenza del suo ordinamento con l'universalità della *lex naturae*: così soprattutto a partire da K.M. Girardet, *Die Ordnung der Welt. Ein Beitrag zur Philosophischen und Politischen Interpretation von Ciceros Schrift De legibus*, Steiner, Wiesbaden 1983. Cfr. F. Fontanella, *Politica e diritto naturale nel De legibus di Cicerone*, Edizioni di Storia e Cultura, Roma 2012, pp. 15 ss. Altri (come M. Schofield, *Cicero: Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2021; F. Pagnotta, *Cicerone e la societas hominum. Contesto e funzioni di un concetto politico*, Mimesis, Milano-Udine 2022) riconoscono anche il tentativo ciceroniano di conciliare il comunitarismo urbano-quiritario con il più vasto perimetro della estroflessione egemonica romana. Diversamente, W. Nicogrski, *Nationalism and Transnationalism in Cicero*, «History of European Ideas», 16, 1993, pp. 785-791 si riferisce all'intento di moralizzare il primato di Roma assegnandogli un ruolo disciplinare anziché dominativo all'interno di una giustizia transnazionale tra le genti iscritte nel suo ambito egemonico.

<sup>73</sup> Interessanti a questo riguardo le considerazioni svolte da G. Turelli, "Societas quam ingeneravit natura". *Brevi considerazioni sul concetto di societas in Cicerone*, in D. Mantovani e A. Schiavone (a cura di), *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, Iuss Press, Pavia 2007. Sotto un profilo decisamente storico-giuridico, cfr. M. Milani, *Societas e Amicitia*, «European Legal Root», 10, 2021, pp. 495-532.

<sup>74</sup> Cfr. T.L. Pangle, *Socratic Cosmopolitanism: Cicero's Critique and Transformation of the Stoic Ideal*, «Canadian Journal of Political Science», 31, 1998, pp. 235-262.

<sup>75</sup> M. Nussbaum, *Duties of Justice, Duties Aid: Cicero's Problematic Legacy*, «The Journal of Political Philosophy», 8, 2000, pp. 176-206.

<sup>76</sup> *De officiis*, I.59.

<sup>77</sup> *De re publica*, III.33, la cui ispirazione stoica comunque riecheggia la distinzione aristotelica tra *physei dikaion* e *nomikon dikaion*. Cicerone stesso – probabilmente sulla scorta degli insegnamenti di Antioco di Ascalona – asserisce



*iustitia*, definita *omnium domina et regina virtutum*<sup>78</sup>: definizione inscritta nel ragionamento che stigmatizza chi mina le basi dei consorzi civili confortato dalla innaturale separatezza delle proprie dilezioni. Lo stesso dicasi per comportamenti predatori che alterano i vincoli di reciprocità e mutuo affidamento su cui si intessono i rapporti tra nazioni nell'orbito dell'intero genere umano: «È quindi assurdo affermare, come fanno alcuni, che non toglierebbero mai nulla al proprio padre o al proprio fratello per avvantaggiare sé stessi, mentre si regolerebbero in altro modo con gli altri cittadini. Questi non ammettono che esista nessun vincolo fra loro e i concittadini per la comune utilità. E questo principio manda in rovina ogni civile associazione. Quelli invece che non l'ammettono per i forestieri distruggono la società umana e insieme a questa la beneficenza, la liberalità, la bontà, la giustizia e, così facendo, sono anche da ritenersi empì verso gli dèi immortali. È infatti opera degli dèi la società che essi distruggono, il cui vincolo più stretto è il credere che sia più contro natura il sottrarre ad altri per propria utilità che sopportare tutti i mali fisici e morali. Solo la giustizia, infatti, è signora e regina di tutte le virtù»<sup>79</sup>.

Resta fermo il richiamo a sostanziare la giustizia onorando i debiti contratti con le comunità cui direttamente si afferisce, così da contribuire alla solidità dell'architettura che, per cerchi concentrici, costituisce l'ordine complessivo della civiltà umana. Cicerone, chiamando a testimone Platone assieme al *mos maiorum*, rileva che il modo più degno di praticare virtù è rivolgere attenzioni alla patria e agli amici<sup>80</sup>. Come a richiamare l'*utilitatis communio* impiegata nel *De re publica* per definire la nozione di *populus*, nell'ultima parte della sua attività Cicerone, precisando e rimodulando la propria pedagogia civile, si dedica ai doveri e ai limiti pratici che investono più da presso e concretamente la socialità dei *boni viri*.

L'intento dell'Arpinate è intervenire su una società cambiata rispetto a quella cui si rivolgeva l'etica tradizionale. Tutt'altro che prigioniero del passato, prende atto dei mutamenti occorsi in una mentalità acquisitiva, lontana dalla *frugalitas* antica, dedita alle nuove opportunità economiche offerte dall'estensione del dominio romano<sup>81</sup>. Ciò lo porta a registrare un diffuso disinteresse per le istituzioni, tale da agevolare le strategie demagogiche che fanno presa sulle istanze interessate di diversi gruppi sociali. Di qui l'impegno nel promuovere modelli adeguati al senso comune, per condurlo alla riscoperta di significati durevoli che ritiene illanguiditi e dimenticati. Il tutto a caratterizzare le opere degli ultimi anni di vita, operando con diversi registri, pur contaminati tra loro e aggiornati compatibilmente con l'effettiva disponibilità dei *boni viri* a disporsi a difesa della repubblica.

Da *homo novus*, privo di illustri ascendenze, egli può cimentarsi nella revisione con sufficiente libertà, senza il vincolo di un'aderenza ascrivibile a schemi immutabili ed escludenti. Per anni – specialmente dopo il ritorno dall'esilio – si dedica ad ampliare la connotazione etica e sociale delle energie civiche su cui poter fare perno, estendendola quanto più possibile. Con l'approfondirsi dell'emarginazione durante la dittatura di Cesare e, viepiù, con la precipitazione degli eventi a

---

nel *De officiis* (I.2 e I.6) la sostanziale convergenza sui temi dell'etica tra accademici, peripatetici e stoici, con differenze di mero tenore lessicale. Cfr. *De finibus*, IV.21-23.

<sup>78</sup> *De officiis*, III.28. Sulla centralità della giustizia nel trattato vedi E.M. Atkins, 'Domina et Regina Virtutum': *Justice and Societas in De Officiis*, «Phronesis», 35, 1990, pp. 258-289.

<sup>79</sup> *De officiis*, III.28.

<sup>80</sup> Ivi, I.22. Cfr. Platone, *Epistola IX*.358a.

<sup>81</sup> Sempre validi E. Gabba, *Per un'interpretazione politica del "de officiis" di Cicerone*, «Rendiconti dell'Accademia nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», serie ottava, 34, 1979, pp. 117-141; E. Narducci, *Valori aristocratici e mentalità acquisitiva nel pensiero di Cicerone*, «Index», 13, 1985, pp. 106 ss.; L. Perelli, *Il pensiero politico di Cicerone. Tra filosofia greca e ideologia aristocratica romana*, La Nuova Italia, Firenze 1990 – per quanto quest'ultimo, fortemente sbilanciato nel raffigurare Cicerone nella veste di ideologo impegnato a difesa dei privilegi di parte ottimate, eluda le critiche non lesinate al velleitarismo dei conservatori e, soprattutto, l'impianto riformatore del suo programma.

seguito del cesaricidio, accingendosi a rientrare sulla scena pubblica, Cicerone piega in modo febbrile la propria attività culturale alla preparazione di sfide decisive. Ma sempre ferma l'intenzione di rivivificare quel *mos* afflitto da una *vetustas* sclerotica che lo rendeva inattuabile da parte della mentalità corrente.

Il *De legibus* – composto (ma presumibilmente rimasto incompiuto) subito dopo il *De re publica* – aveva già fornito un'inedita quanto simbolica proposta di rilancio del *mos maiorum* sotto specie di riforme legislative e istituzionali a esso nuovamente ispirate, dopo avere illustrato la conformità del primo ai dettati dello *ius naturae*. La suggestiva ambientazione allegorica, collocata in un paesaggio ameno, nei luoghi un tempo abitati dagli avi volschi di Cicerone, reca il senso dell'ancestralità che si approssima all'archetipo della legge naturale, i cui precetti valgono da sempre e ovunque. In quel contesto, Cicerone espone le sue proposte di fronte al fratello Quinto e all'amico Attico, sottoponendole alla loro discussione deliberativa. La tendenziale sintonia dell'ordinamento repubblicano romano alla legge cosmico-divina – delineata nel I libro – volge ad asseverare una legittimità oggettiva, che si estende al proposito di codificare l'impianto normativo fondamentale del permixtum repubblicano: un riordino teso a emendare la confusione legislativa e le sovrapposizioni giurisprudenziali stratificatesi nel tempo. A cominciare proprio dalle *leges de religione* del II libro, rendendo in esse evidenti la consentaneità tra *iura* e *mores*<sup>82</sup>. Non senza dettare misure volte ad arginare le strumentalizzazioni particolaristiche di culti evemeristici che, abusando della facoltà di avviare *privatim* forme devozionali non ufficialmente sancite, si prestavano come risorsa sfruttata *separatim* per la costruzione del consenso personalistico di quanti avrebbero inclinato a vantare ascendenze semidivine nel perseguire le proprie ambizioni di potere: aspetto, questo, che ci conferma nell'interperazione più sopra proposta del sostrato simbolico del *Laelius*. Cicerone dunque avrebbe voluto apportare delle rettifiche “conservative” rispetto alla disorganica promozione del “culto degli eroi”, unitamente alla revisione delle virtù cui dedicare nuovi templi<sup>83</sup>. Analogo l'atteggiamento nel concepire misure moderative, idonee a sottrarre le deliberazioni del voto comiziale alle compulsive innovazioni sostenute da demagoghi capaci di agitare le pressioni popolari – d'altronde ricondotte a un volontarismo difforme dagli asserti giusnaturalistici delle premesse, foriero di provvedimenti incoerenti con le logiche di contenimento dell'ordine progressivamente perfezionato dai *maiores*<sup>84</sup>.

L'esigenza “rifondativa” si amplificherà all'indomani della guerra civile, con la disfatta dei pompeiani a Farsalo e la nomina a dittatore di Cesare nel 47. E tuttavia muta di segno strategico, maturando una più decisa intenzionalità promozionale presso il senso comune, sotto specie preferenzialmente educativa. Nel ritiro degli studi, Cicerone svolge un'intensissima attività di scrittura, profittando dei temi affrontati – ancorché non sempre visibilmente connessi con la politica del momento – per denunciare la prostrazione della repubblica e caldeggiare le posture idonee a prepararne il riscatto. Lasciando da parte le cosiddette “orazioni cesariane” (meritevoli di uno studio a sé stante) e l'epistolario, possiamo ricordare, tra il 47 e il 44, una pluralità di opere. Nei *Paradoxa stoicorum*, mediante il rinvio alle vicende esemplari di Romolo, Numa, Attilio Regolo, Muzio Scevola, Scipione Africano e l'Emiliano, Curio Dentato e altri, si illustrano i contenuti della virtù stoica rendendola comprensibile all'opinione comune. Scrive il *Brutus* e l'*Orator*, in cui riprende gli argomenti del *De oratore* (del 55) sulla tradizione retorica romana, le tecniche, l'oratore ideale e il suo ruolo nell'universo civile, stavolta con insistite

---

<sup>82</sup> Sulle connessioni ciceroniane tra *ius/lex naturae* e religione civile si vedano efficacemente J.W. Atkins, *Natural Law and Civil Religion: De Legibus, Book II*, in O. Höffe (Hrsg.), *Ciceros Staatsphilosophie*, de Gruyter, Berlin 2017; M. Ducos, *Les fondements sacrés du droit et la tradition cicéronienne*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 2, 1990, pp. 262-274.

<sup>83</sup> Per la discussione dei luoghi del *De legibus* in argomento cfr. F. Fontanella, op. cit., pp. 48 ss., 57-70.

<sup>84</sup> Sull'impiego ideologico – in chiave conservatrice – della distinzione tra diritto naturale e diritto positivo P. Grimal, *Contingence historique et rationalité de la loi dans la pensée cicéronienne*, «Ciceroniana», n.s., 3, 1978, pp. 175-182.

allusioni al silenzio imposto dal conculcamento della libertà repubblicana. Nelle *Tusculanae disputationes* e nel *De finibus bonorum et malorum* gli argomenti etici e il confronto tra scuole filosofiche individuano i beni cui tendere e i criteri con i quali indirizzare la virtù sul piano pratico, di fronte ai dilemmi critici dell'esistenza, tanto individuale quanto comunitaria. Ancora nel 45 vengono confezionati gli *Academica priora e posteriora*, ove si delineano i fondamenti del probabilismo gnoseologico della Nuova Accademia come viatico alla ricerca delle verità pragmaticamente proficue a innestare la virtù individuale nelle buone sorti del consorzio civile. Nemmeno gli argomenti teologico-religiosi del *De natura deorum*, *De divinatione* e *De fato* sono esenti da intenzioni pedagogiche dal risvolto politico, nella misura in cui si respingono concezioni contrastanti con la *religio maiorum*, limando con l'ausilio della scepsi accademica gli eccessi superstiziosi e – specialmente con l'ultimo dialogo, non a caso scritto subito dopo le Idi di Marzo – quel fatalismo incapacitante che, negando l'umana autodeterminazione, precludono la possibilità di inserirsi nelle vicende epocali per incidere nel corso degli eventi. Quindi sarà la volta del *Cato maior*, del *Laelius* e infine, in concomitanza con le *Philippicae*, del *De officiis*, scritto nell'autunno del 44, nel pieno della lotta ingaggiata con Antonio per il ripristino dell'ordine repubblicano.

L'atteggiamento pedagogico del *De officiis* si chiarisce già nella motivazione di riprendere la traccia di Panezio di Rodi<sup>85</sup> muovendo dal suo trattato sui *kathēkonta*, i “doveri medi” di cui è fonte l'*honestum*, oggetto del I libro, quale elemento distintivo della natura razionale e conseguentemente sociale dell'essere umano, integrato dalle virtù di *sapientia*, *iustitia*, *beneficentia*, *magnitudo animi* e *temperantia*. Doveri che, nell'etica stoica, investono categorie umane ben più ampie dello spettro di individui a cui si rivolgono i *kathēkonta*, attinenti alla virtù assoluta del perfetto sapiente<sup>86</sup>. Il II libro è dedicato all'*utile*, nei termini in cui la virtù pratica induce gli uomini a stabilire, per inclinazione naturale (*oikeiōsis*), connessioni stabili. L'ultimo libro si occupa della risoluzione degli apparenti conflitti tra *honestum* e *utile*, annunciati ma poi elusi dall'originaria trattazione di Panezio. La figura stessa di quest'ultimo riporta al circolo scipionico: maestro dell'Emiliano, anch'egli impegnato a importare la filosofia greca a Roma compatibilmente all'utilità di rivolgersi a una società in trasformazione, con l'attenzione a mitigare il rigorismo stoico rispetto al senso comune. Questa pure fu l'intenzione di Cicerone nell'interloquire con una umanità ordinaria cui rendere ancora fruibile la valenza anagogica del *mos maiorum*. Al punto di scrivere che né gli Scipioni, né Catone e neppure Lelio furono perfetti sapienti, al modo richiesto dallo stoicismo originario<sup>87</sup>. Addirittura spingendosi ad affermare che neanche Romolo fu capace di virtù indefessa, se giunse a uccidere il fratello Remo pur di regnare da solo<sup>88</sup>. A tutti però è aperta la via dell'autorettificazione, orientando la propria condotta all'insegna dell'*honestum* alla portata dei *boni viri*<sup>89</sup>. Quell'*honestum* che si offre alla comprensione dei più e che, nel frangente di crisi – come testimoniato dall'epistolario di quegli anni – chiama a raccolta anche gli ex cesariani come Irzio, per persuaderli sulla necessità di schierarsi per l'*utilitas rei publicae* cui urge il soccorso delle parti sane della cittadinanza, ancorché un tempo sviate in errore. Negli affari pubblici come nelle occupazioni private, nelle armi come negli studi, nulla è esente dal dovere, che chiama ciascuno secondo competenza e capacità<sup>90</sup>.

---

<sup>85</sup> Cfr. almeno il classico M. Pohlenz, *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel De officiis di Cicerone*, Paideia, Brescia 1970.

<sup>86</sup> *De officiis*, I.7 ss.

<sup>87</sup> Ivi, III.16.

<sup>88</sup> Ivi, III.41.

<sup>89</sup> Ivi, III.17.

<sup>90</sup> Ivi, I.4; 69-73; 124.

Il trattato rimanda espressamente al *Laelius*<sup>91</sup>, per integrarne la lettura sotto la lente della filosofia corroborata da esempi tratti dalla storia (romana) e dal mito (greco), declinando il tema dei legami comunitari in una pluralità di fenomenologie: la *benevolentia* che sopravanza le lusinghe (alternate a minacce) esercitate dai tiranni, falsi amici del popolo<sup>92</sup>; la deferenza verso i benemeriti della patria, assimilata alla gratitudine verso amici e benefattori<sup>93</sup>; la distinzione tra *amicitiae* e *coniurationes*<sup>94</sup>; il primato della *caritas patriae* su qualsiasi affetto, illustrato dall'esempio di chi, come Scipione Nasica, *privato consilio*, non indugiò ad armare la mano contro il parente Tiberio Gracco, attentatore dell'ordine repubblicano<sup>95</sup>.

## 5. Conclusioni

Nell'interstualità tra il *Laelius* e il *De officiis* possiamo dunque ricostruire il riorientamento del programma etico-civile dell'ultimo Cicerone: ancora teso a proporre il *mos maiorum* per ispirare la palingenesi repubblicana, eppure rimodulato conformemente al sentire di una società mutata rispetto ai caratteri del passato quiritario. La diagnosi del cambiamento ispira la selezione degli *exempla* da ridisegnare, con il complementare impiego della filosofia come strumento di legittimazione e giustificazione razionale. Così il rigorismo della morale stoica, preferito dai settori più intransigenti di parte ottimate giacché ritenuto conforme ai costumi degli antichi, viene attenuato nelle sue implicazioni incapacitanti, attraverso il deliberato eclettismo consentito dalla scepsi accademica, apporto della duttilità che si conviene alla *communis opinio*<sup>96</sup>. La ricevibilità del messaggio, implicato dal requisito del *verisimile*, diviene criterio primario, rivolto al registro delle validazioni presso un senso comune ormai impermeabile a modelli lontani e pertanto inservibili<sup>97</sup>.

Su questa sorta di intelaiatura, *mos maiorum*, storia e filosofia si fanno strumenti solidali e paralleli. Lo si comprende intersecando la strategia narrativa del *Laelius* con le note autobiografiche offerte nei tre proemi del *De officiis*: la repubblica al centro dei pensieri, per proseguire in altro modo le lotte già condotte nel foro e nella curia<sup>98</sup>. Cicerone stesso propone in

---

<sup>91</sup> Ivi, II.31.

<sup>92</sup> Ivi, II.23-34.

<sup>93</sup> Ivi, II.149.

<sup>94</sup> Ivi, III.44-46.

<sup>95</sup> Ivi, I.76.

<sup>96</sup> Ivi, II.7 s.; III.20. Cicerone rimanda agli *Academica* per l'approfondimento delle premesse gnoseologiche del probabilismo e motiva la sua libertà di muoversi tra diverse scuole filosofiche in virtù del carattere antidogmatico della scepsi accademica, tale da consentire un'ampia flessibilità a seconda dell'esigenza pratica cui applicare le dottrine. Per una rassegna degli studi sull'adesione alla scepsi probabilistica si veda T. Reinhardt, *Cicero's Academic Skepticism*, in J.W. Atkins and T. Bénatouïl (eds.), *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2022. Sempre valido e fondamentale C. Lévy, *Cicero Academicus*, École française de Rome, Roma, 1992. G. Cambiano, *Cicerone e la necessità della filosofia*, in E. Narducci (a cura di), *Interpretare Cicerone. Percorsi della critica contemporanea*, Le Monnier, Firenze 2002, sottolinea l'esigenza di una filosofia pratica in contatto con il senso comune, in antitesi con il disimpegno caldeggiato da epicurei e cinici e a correzione delle rigidità stoiche.

<sup>97</sup> Seguendo Filone di Larissa, Cicerone riconosce la difficoltà di pervenire a verità certe, stanti gli scarti tra evidenza e percezione: di qui non la rinuncia al giudizio che inibisce l'azione, incluso nella immodificabilità formale di precetti dogmatici che pregiudicano la realizzabilità di una virtù da perorare attraverso la ricerca ponderata del vero aperta alla revisione, pur sempre fondato su opinioni e, pertanto, probabile, sulla base dei riscontri pratici socialmente condivisibili. Ad analoghe conclusioni, in tema di filosofia pratica, ci sembra pervenire W. Nicgorski, *Cicero's Skepticism and His Recovery of Political Philosophy*, Pallgrave MacMillan, New York 2016, ritenendo di risolvere le frizioni tra scetticismo e stoicismo all'insegna di Socrate, cui Cicerone in più occasioni si rimanda in quanto nucleo originario a monte delle diramazioni ellenistiche.

<sup>98</sup> *De officiis*, II.1-4.

significativo confronto la propria opera intellettuale con le solitarie meditazioni dell'Africano maggiore, ancorché dichiarandosi sconfitto nel paragone con quell'*optimus civis* che corroborava l'azione con la riflessione volontariamente, non perché costretto ai margini della vita pubblica<sup>99</sup>. Ma ciò non pregiudica la possibilità di presentarsi personalmente coinvolto negli *exempla* adottati: immagini vivide cui Cicerone stesso guarda con ammirata vicinanza. Sino a identificarsi, assieme a loro, con le sorti della patria, al punto di vantare l'esatta coincidenza tra gli oltraggi subiti dai propri nemici e le minacce dai medesimi mosse alle istituzioni repubblicane<sup>100</sup>. Così avviandosi a concludere l'ultima *Philippica*, prima di morire sotto i fendenti dei sicari di Antonio, applicando a sé un detto dell'Emiliano: «il mio destino è vincere o perire assieme alla repubblica»<sup>101</sup>.

L'estrema immedesimazione serve a iscriversi nella galleria dei ritratti esemplari da consegnare ai posteri. Cicerone si aggiunge alla schiera dei trapassati da richiamare come presenze vive nella cittadinanza. Partecipando alla *utilitatis communio* – elemento definitorio del *populus* nel celebre passo del *De re publica* – le loro icone vengono ricondotte nel perimetro delle mura cittadine: alla stregua dei *monumenta maiorum* indicati come fattore internamente unitivo così delle famiglie come della cittadinanza<sup>102</sup> che, contenendosi nelle *moenia* (da cui, etimologicamente, *communio*), restituiscono l'originaria concretezza della “cosa pubblica” assieme a «piazze, templi, leggi, diritti, tribunali, voti, consuetudini e inoltre le amicizie»<sup>103</sup>. Pur contribuendo decisamente all'ipostatizzazione concettuale della nozione di *res publica*, Cicerone coglie la necessità di rigenerare l'istanza comunitaria, da sottoporre al vaglio di una rinnovata consapevolezza del passato<sup>104</sup>. Si tratta di un proposito condiviso con Varrone, al cui scavo di erudizione antiquaria riconosce il merito di riscoprire le radici e gli sviluppi della romanità<sup>105</sup>. Non casualmente, due *homines novi* (reatino l'uno, volsco l'altro), senza privilegi ereditati da benemerenze altrui, pertanto più motivati ad aggiornare le propensioni attribuite ai *maiores*, ormai alle spalle di un'élite ottimate paga del proprio status ascrittivo e perciò insufficiente alla custodia repubblicana.

A tutto questo, il *Laelius* offre un riscontro paradigmatico, sottintendendo la revisione esplorativa di una “archeologia morale” intenta a far emergere, dall'involucro narrativo, significati sepolti dall'inerzia convenzionale in cui si risolve la sopravvivenza prosaica della tradizione. Per comprenderlo riteniamo appropriata una lettura intertestuale, in grado di portare in superficie il filo rosso che percorre gli scritti degli ultimi anni. Filo che attraversa anche la *vis amicitiae* con l'ambizione di dare nuova linfa a schemi etici ormai stantii, illanguiditi dallo stesso espansionismo romano, al quale pure gli Scipioni diedero un decisivo apporto.

La reiterata attenzione al “simbolo scipionico” – non senza forzature nel disegnare, per esempio, armoniche relazioni con un antagonista quale Catone – suggerisce nondimeno la potenziale conciliabilità tra l'assetto egemonico di Roma e un'etica comunitaria di risalente istanza, nella

---

<sup>99</sup> Ivi, III.1-3.

<sup>100</sup> *Philippicae*, II.1.

<sup>101</sup> Ivi, XIII.30.

<sup>102</sup> *De officiis*, I.55.

<sup>103</sup> Ivi, I.53.

<sup>104</sup> Cfr. C. Moatti, *Res publica. Histoire discontinue de la chose publique*, Fayard, Paris 2018.

<sup>105</sup> *Academica posteriora*, I.9. Varrone è personaggio dell'unica porzione superstite del dialogo, raffigurato come aderente al probabilismo neoaccademico. Sul rapporto tra i due, l'attività pubblica e i rispettivi posizionamenti politici e alla comune attenzione alla funzione educativa della storia cfr. B. Riposati, *Varrone e Cicerone maestri di umanità*, «Aevum», 23, 1949, pp. 246-266; K. Kumaniec, *Cicerone e Varrone. Storia di una conoscenza*, «Menander», 17, 1962, pp. 283-301. C. Moatti, *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, Seuil, Paris 1997, indica la partecipazione di entrambi alla rivoluzione epistemologica – oltre che culturale – occorsa nella romanità del I secolo a.C.

misura in cui l'amicizia amplia gli stretti confini delle connessioni private, contribuendo al tessuto connettivo che collega e unisce attorno a una superiore fedeltà, suscettiva di nuove inclusioni. Posto il pluralismo di caratteri e opinioni, il riferimento all'*utilitas rei publicae* ammette le rivalità, purché resti ferma la compatibilità fondamentale con l'assetto istituzionale dello *status civitatis*: ennesimo contrasto con la crisi tardorepubblicana, in cui le contese distinguono gli amici e i nemici della patria<sup>106</sup>.

Così si suggerisce nel *Laelius*, si precisa nel *De officiis* e si proclama nelle *Philippicae*. Ancora nel *pathos* delle ultime orazioni, antichi e coevi, morti e viventi, sono coinvolti nell'ora di crisi suprema. Passato e presente si implicano vicendevolmente, con il carico di esaltazioni e abbattimenti, vittorie e sconfitte, che insieme tracciano il solco in cui rivive l'immagine tradizionale del *vir* educato a essere coartefice delle sorti comuni<sup>107</sup>. Simbolo iconico di Roma stessa, già condensato nel *De re publica* mediante un verso di Ennio: «*Moribus antiquis res stat romana virisque*»<sup>108</sup>. È negli uomini e nei costumi antichi che risiede la sostanza di Roma, preconstituendo un lascito che Cicerone, fin nell'ultimo scorcio di vita, si impegnava a rendere ancora ricevibile nella società del suo tempo, come eredità che attendeva di essere nuovamente raccolta.

---

<sup>106</sup> Tema ripreso dal Machiavelli dei *Discorsi* e poi ancora nel III libro delle *Istorie fiorentine*, a proposito della canalizzazione del conflitto politico nel perfezionamento delle istituzioni, pur con un'evidente prevalenza della contesa sulla *concordia*, che in Cicerone – come in larga parte del pensiero politico classico – assurge a requisito unitivo di sicura centralità.

<sup>107</sup> Cfr. J. Sarsila, *Being a Man. The Roman Virtus as a Contribution to Moral Philosophy*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2006.

<sup>108</sup> *De re publica*, frammento superstite del V libro.