

ALBERTO GRILLI

L'IDEA DI STATO  
DAL *DE RE PVBLICA* AL *DE LEGIBVS*

È mia convinzione che il modo di concepire lo stato da parte di Cicerone non muta, nel suo fondo, dal tempo della meditazione e della scrittura del *De re publica* a quello in cui si dedicò al *De legibus*: sono i rivolgimenti politici — direi anzi i mutamenti storici, tanta ne è la gravità — che hanno determinato nello scrittore un diverso angolo di visuale.

Sarà bene che dica subito come io sia convinto (e credo di averne dato la dimostrazione in altra sede) (1) che la data della composizione del *De legibus* non può essere che quella dei mesi di solitudine a Roma, nel 46, in attesa del definitivo verdetto della storia, che suonava, comunque gli avvenimenti si svolgessero, di condanna al vecchio apparato senatorio. Il che vuol dire che, secondo il mio esame, tra le due opere intercorre un intervallo di circa sei anni, i più tempestosi della storia di Roma.

Dunque il quadro esterno costringe Cicerone a modificare qualche cosa. Come appare questo «qualche cosa», almeno dall'esterno?

Il *De re publica* vuole agire direttamente sugli uomini e Cicerone ce lo dice senza tergiversazione nella pagina che ha apposto a mo' di sigillo come proemio per esprimere al termine ultimo del lavoro il suo giudizio conclusivo: è l'appello al concorso di tutti i *boni* per la salvezza dello stato; del resto, con una sfumatura mistica che certo dipende da chi lo ha ispirato, il *Somnium Scipionis* alla chiusa dello scritto promette un premio eterno a chi ha dato la sua opera per questa salvezza. Non importa se dobbiamo o no prestar fede a questa promessa (in fin dei conti è un sogno), ma conta molto che, al posto del mito escatologico che chiude con la vicenda di Er la *Repubblica* platonica, qui compaia una simbologia del tutto diversa per cui al vertice si trova il *vir vere civilis*, rappresentazione romana del πολιτικός ἀνὴρ della nuova tradizione platonica (2).

(1) Si veda il mio *Data e senso del De legibus di Cicerone* in «Parola del Passato» 45, 1990, pp. 175-187.

(2) L'espressione non compare in quanto ci rimane del *De re publica*, ma viene ripresa in quello che è il suo rovesciamento, cioè l'*Hortensius* (fr. 36 Gr.). Sulla corrispondenza di *civilis* e πολιτικός si veda Cic. *fin.* 5, 23, 66, che ci garantisce tra l'altro l'ascendenza ad Antioco di Ascalona.

Il *De legibus* si rassegna ad agire sugli uomini attraverso quella forma di costrizione che sono le prescrizioni delle leggi.

Non ostante la tristezza dei tempi, nel *De re publica* c'è ancora un senso di ottimismo, che nel *De legibus* non esiste più.

Se così stanno le cose, sui passi cui ricorrerò per illuminare la differenza che si viene ad istituire nei due momenti cruciali, *De re publica* e *De legibus*, sarà inutile disquisire più che tanto relativamente alle significazioni giuridiche cui Cicerone si sarebbe potuto appellare (anche perché sul diritto romano del I secolo a.C. sappiamo ben poco e finiremmo col dover ricorrere a quelle che non sono più che ipotesi degli storici del giure) e altrettanto relativamente alle fonti filosofiche da cui Cicerone attinge, sopra tutto perché nel *De re publica* siamo di fronte a un potente lavoro di rifusione dei materiali. Vorrei piuttosto riuscire a far emergere principalmente la figura politica di Cicerone nelle sue ferme convinzioni e nei suoi penosi adattamenti al mutare della situazione in Roma.

Per lavorare su una base solida credo che non si possa far meglio che partire dalla definizione di stato che Cicerone ci offre per bocca di Scipione proprio all'avvio della discussione. È naturale che, sull'esempio platonico (3), si parta dalla definizione di ciò che è l'oggetto di tutta la trattazione, ma è proprio questa tecnica, che nel mondo antico è divenuta col passar del tempo fondamentale, a darci una mano a cogliere che cosa Cicerone intenda: ne risulta che lo stato, la *res publica*, è qualche cosa di così evidente, vorrei dire palese, che la si può definire senza incontrare grossi problemi o grosse contestazioni, almeno nell'ambiente del circolo scipionico e di conseguenza negli ambienti a Cicerone contemporanei che si riconoscevano in quel simbolo.

*«Est igitur — inquit Africanus — res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus, eius autem prima causa coeundi est non tam imbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio; non est enim singulare nec solivagum genus hoc».*

«È, dunque — prese a dire l'Africano — lo stato ente del popolo; il popolo d'altra parte non è ogni aggregazione d'uomini aggruppata in una maniera qualunque, ma l'aggregato di un complesso di uomini unito dall'armonia del diritto e dalla comunanza di utilità. La ragione prima, poi, del suo unirsi, non è tanto la debolezza, quanto, vorrei dire, una propensione proprio naturale degli uomini ad aggregarsi: non è infatti questa specie né solitaria né solivaga» (4).

(3) Cfr. Plat. *Phaedr.* 237 BC.

(4) Cic. *resp.* 1, 25, 39; la traduzione è di F. Cancelli in M. Tullio Cicerone, *Lo stato* a cura di F. Cancelli, Milano (Centro di Studi Ciceroniani) [1979], 219.

Non ci meraviglierà certo la spiegazione etimologica, per cui *publicus* è inteso come aggettivo di *populus*, ma la sottile distinzione tra *populus* e *omnis hominum coetus quoquo modo congregatus*, dove *coetus* è *vox media*, ma la sua funzione è garantita dal chiarimento di significato attraverso *congregatus*, che si rifà al termine spregevole *grex*, usato in senso proprio per qualsiasi greggia o mandria di animali irrazionali: non è nemmeno necessario risalire al greco ἀγέλη (5), quanto piuttosto al συναγελάζεσθαι di Polibio, che Cicerone accetta, rifiutandone però il motivo, o almeno non ritenendolo fondamentale, cioè la φύσεως ἀσθένεια: la causa prima del loro unirsi non è stata la loro debolezza (*imbecillitas*) (6). Sulla *congregatio*, come termine e concetto, Cicerone insiste definendola con un'ampia formula *naturalis quaedam hominum quasi congregatio*. Confesso che non riesco a rendermi conto dell'imbarazzo formale rivelato dai due termini condizionanti *quaedam* e *quasi*, se non è un volersi giustificare d'aver usato per l'uomo un termine proprio degli animali. Giustificarsi che è allo stesso tempo attirare volutamente l'attenzione del lettore su questa condizione che accomuna gli uomini agli animali a un livello prerazionale, ma perfettamente naturale: è del resto quanto sostiene anche Polibio quando commenta καθάπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων ζώων, «come succede con tutti gli altri animali», il che poi risale come concetto ad Aristotele, quando dichiara, all'inizio delle *Politica* (1253a 7-8) che πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζώου μᾶλλον, «L'uomo è animale politico più di ogni ape e di ogni animale che vive in gregge». Questo attirare l'attenzione su uno stadio prerazionale vuol dire in sostanza che, culturalmente, Cicerone ritiene di poter accettare per qualunque associazione politica la dottrina filosofica dell'οἰκείωσις, che riconosceva nell'uomo un'attrazione comunitaria verso i suoi simili (è quella che poi si chiama κοινωνία), la quale è anteriore allo sviluppo della razionalità (7). Questo, d'altronde, ci spiega come mai Cicerone esponga la sua definizione al presente (*est*), vedendo il valore universale della sua definizione, che non ha limiti nello spazio e nel tempo.

C'è del resto in questa formulazione ciceroniana un sottile aspetto polemico e non solo nei riguardi di Polibio nel contrapporre alla ἀσθένεια,

(5) Non intendo qui il termine nel senso platonico, per cui οἱ ἀγελαῖοι ἄνθρωποι sono contrapposti agli ἀρχοντες (con accezione che sarà poi propria di συναγελαστικός), come in Plat. *Pol.* 268B e 274E.

(6) La dipendenza da Polibio è qui sensibile: lo storico greco pochi paragrafi sopra (6, 5, 2-3) sostiene che delle costituzioni dello stato parlerà κεφαλαιωδῶς e aggiunge: καὶ γὰρ ἂν ἐλλείπειν τι δόξη διὰ τῆς καθολικῆς ἐμφάσεως etc., come Cicerone fa dire a Scipione (1, 24, 38): *nec enim hoc suscepi ut tamquam magister persequeretur omnia, neque hoc polliceor me effecturum ut ne qua particula in hoc sermone praetermissa sit* (τῶν νῦν ἐπαπορηθέντων).

(7) Si veda Gell. 12, 5, 7-8 e il mio commento al testo in M. Tullio Cicerone, *Tuscolane Libro II* a cura di A. Grilli, Brescia 1987, 56-63.

che come movente è una forma di costrizione esterna, un elemento, sia pure irrazionale, ma connaturato, spontaneo e positivo; per quanto la corrispondenza non sia totale, la *debilitas* ci ricorda che Platone aveva parlato di *χρεία*, del «nostro bisogno», nella *Repubblica* (369bd): si tratta sempre di una forma di insufficienza (*οὐκ ἀντάρκης*, diceva ancora Platone). E certo si mira sotto sotto a sgretolare il concetto epicureo di *κοινωνία*, che era anch'esso sotto l'insegna del «bisogno» (*χρεία*) (8). Questo intento polemico è tanto più probabile in considerazione del fatto che anche Aristotele aveva rifiutato la motivazione platonica e vi aveva contrapposto la sua (cioè che «la comunità politica dev'essere stabilita col fine di belle azioni», *Pol.* 1281a 2-3); ma Cicerone non accetta neanche questa soluzione, perché non cerca una base morale, ma schiettamente politica: la sua definizione per la *pars construens* si fonda su due elementi squisitamente romani, il diritto e l'interesse pubblico, l'uno nella forma del *iuris consensus* (9), l'altro della *utilitatis communio*, che attraverso la generalizzazione di *communio* toglie al concetto di *utilitas* l'odiosità che aveva nell'epicureismo. Del *iuris consensus*, ma in particolare del *ius*, dovremo tener conto nei nostri futuri ragionamenti.

Ora, però, voglio sottolineare come Cicerone parte da un concetto come quello di *res publica*, che ritiene scontato nell'ambiente politico romano, anche se i tempo sono tristi, anche se c'è stato minaccioso alle spalle il soffocamento della libertà repubblicana costituito dal primo triumvirato. È anche vero che nel 52 (data fittizia del dialogo) Crasso è morto, Cesare è lontano, Pompeo s'atteggia a campione del senato.

Ritengo non meno interessante la chiosa che Scipione fa poco oltre nel suo discorso, quando sta per giungere alla distinzione delle tre forme di costituzione su cui si fonda la teoria della *anaciclosi* (*ἀνακύκλωσις*); per cui

*omnis ergo populus, qui est talis coetus multitudinis qualem exposui, omnis civitas, quae est constitutio populi, omnis res publica, quae ut dixi populi res est, consilio quodam regenda est ut diuturna sit.*

«Ogni popolo, dunque, che è tale insieme di una massa di uomini quale ho esposto; ogni comunità politica, che è l'organizzazione del popolo; ogni stato, che, come ho detto, è l'ente del popolo, perché sia durevole, deve essere retto da un piano razionale» (10).

(8) Espressamente ne leggiamo in D.L. 10, 120b = Epic. fr. 540 Us. riferito alla comunione più elementare e al tempo stesso più donatrice di piacere, l'amici-  
zia: *τὴν φιλίαν διὰ τὰς χρείας*.

(9) In particolare sul concetto di *iuris consensus* si veda F. Cancelli nell'ed. cit., 67 ss., e già in *Il «iuris consensus» nella definizione ciceroniana di res publica in Studi in memoria di G. Donatuti*, Milano 1973, 211 ss.

(10) Cic. *resp.* 1, 26, 41; trad. di F. Cancelli modificata (*consilio* è reso, secondo il suo senso fondamentale in latino, con «durch vernünftige Plänen» seguendo K. Büchner, *Cicero, Vom Gemeinwesen*, Zürich/Stuttgart 1952, 131).

Delle tre affermazioni termine comune è *populus*: nella prima ne è ripresa la definizione/distinzione iniziale, sicché implicitamente ne vengono richiamate le condizioni d'essere capitali (come s'è visto, diritto e utilità collettiva); nella seconda si passa alla sua organizzazione politica in *civitas* (un greco direbbe *πόλις*), che è il risultato concreto del *populus* in quanto risulta dalle condizioni dette sopra; nella terza si raggiunge il vertice, lo stato, in quanto *res populi*. Ma qual è il senso di questa *klimax* ascendente, in cui il secondo termine, l'unico nuovo, serve di cerniera agli altri due, che già ci sono noti? A prima vista ha la funzione di collegare la teoria della pura *κοινωνία* dell'essere umano, onde i *coetus*, con le considerazioni di come, una volta che questa *κοινωνία* si è concretata in comunità statali, occorra arrivare a costituzioni razionali; una funzione del genere è effettivamente negli intendimenti di Cicerone, che vuole arrivare ai tre tipi di governo positivi, necessari per reggere costruttivamente la comunità politica (*civitas*). Ma perché ha scelto questa struttura piramidale per arrivarci? Probabilmente ogni esitazione sfumerebbe, se noi avessimo il testo integrale di questa parte, in modo da sapere come procedeva il filo logico del discorso dal § 39 (da cui siamo partiti) al § 41: la lacuna non è molto ampia, a mala pena il doppio di righe a stampa di quanto è il § 39 (11). Sappiamo, grazie a un frammento conservatoci da Nonio (12), che «la stessa natura non solo inviterebbe a ciò, ma vi forzerebbe»: ma questa non è una notazione nuova, in quanto non fa che insistere su quella nozione di *οἰκείωσις* che abbiamo già rilevato. Occorre anche renderci conto di perché alla fine della lacuna si parlava di giustizia (13): io vorrei vederci il punto di collegamento tra il diritto naturale e quello istituzionale, sull'esempio di un celebre passo di Cicerone stesso dai *Topica*, dove la *aequitas* è distinta *natura et institutio*: accanto alla natura sta l'*institutio*, che non è più naturale, tant'è vero che si distingue in *legitima*, cioè che risulta dalla legge, in *conveniens*, che risulta dalle convenzioni, e in *moris vetustate firmata*, cioè fondata sulla tradizione (14).

Nel nostro passo l'accento alle *reliquae virtutes* fa sicuro riferimento a una virtù capitale, che in uno scritto politico non può essere che la giusti-

(11) Se nel *De civitate dei* di Agostino a 2, 21 (ll. 47-56 CC) si ha una breve parafrasi di questo luogo ciceroniano, il suo *docet deinde quanta sit in disputando definitionis utilitas* potrebbe dare non l'espressione ciceroniana, ma solo quanto Agostino deduceva dal contesto.

(12) Non. p. 321, 16 M., da tutti gli editori collocato qui.

(13) Certo si parla di una virtù senza la quale non sussisterebbero tutte le altre virtù, né l'istituzione dello stato; a mio parere ha ragione il Reitzenstein a vedervi la giustizia («NGG» 1917, 379; 481 ss.; «H» 49, 1924, 356), anche perché è sul metro della giustizia che si valutano le tre costituzioni a § 43 (*rex aequus, nullis interiectis iniquitatibus*).

(14) Cic. *top.* 23, 90.

zia, la quale dev'essere insita in ogni individuo, mentre la *rei publicae institutio* rappresenta il suo aspetto appunto istituzionale.

Con ciò viene a essere chiaro come il discorso proceda e, se non vado errato, è da questo punto di vista che si dovrà spiegare la ripresa definitoria su cui ci siamo soffermati: una volta che il diritto istituzionale si è raffigurato aristotelicamente nel processo costitutivo della città, si deve concludere (*ergo*), riprendendo le definizioni del § 39 e riordinandole in una forma di *gradatio* crescente, su un nuovo elemento che è essenziale negli *instituta*, il *consilium*, frutto di ragione.

Per quello che è il nostro problema, direi che gli elementi che Cicerone ritiene capitali per il suo concetto attuale di stato non sono affatto mutati dall'uno all'altro passo: lo stato è senz'altro costituito dai suoi membri, salvo che al ragionamento di § 30 (che parlava della presenza del consenso giuridico e del vantaggio della comunità) s'aggiunge ora — dato di fatto importante — la *civitas*, cioè l'organizzazione concreta, a pro dei *cives*, di quegli astratti principi di consenso e di vantaggio.

Il vincolo originario, che era di natura, ma imperioso, quasi coercitivo (onde *vinculum*), rimane basilare per dare un senso sociale a tutte e tre le forme di costituzione, regia, aristocratica o popolare (1, 26, 42): il richiamo è importante, perché dimostra quanto fosse sostanziale per Cicerone che il reggimento di uno stato non tradisse la sua origine naturale. Ma allo stesso tempo non va dimenticato un altro aspetto del *vinculum*:

*cum lex sit civilis societatis vinculum, ius autem legis aequale, quo iure societas civium teneri potest, cum par non sit condicio civium?*

«essendo la legge il vincolo della società politica, il diritto a sua volta uguale di fronte alla legge, con quale diritto può tenersi unita la società dei cittadini, quando non sia pari la condizione dei cittadini?» (15).

C'è dunque accanto a un vincolo naturale, che è quello del senso sociale, un vincolo che, ricordandoci del passo dei *Topica*, diremo istituzionale e che statuzizza il primo vincolo. Col che emerge sempre più come il problema per Cicerone sia quello di rappresentare il buono stato quasi a specchio di quanto è vincolo ormai spontaneo nell'uomo essere sociale.

Tanto è vero che Scipione chiudendo il suo primo discorso afferma con tutta chiarezza:

*Sic enim decerno, sic sentio, sic adfirmo nullam omnium rerum publicarum aut constitutione aut discriptione aut disciplina conferendam esse cum ea quam patres nostri nobis acceptam iam inde a maioribus reliquerunt.*

(15) Cic. *resp.* 1, 32, 49; anche qui la traduzione del Cancelli è ritoccata: *ius legis aequale* è stato reso secondo H. Schwanborn (Cicero *De re publica*, II Erläuterungen von Dr. H. Schwanborn, Paderborn 1958, 131) «Reich vor dem Gesetz».

«E di fatti così giudico, così penso, così affermo: di tutti gli stati nessuno, o per organizzazione o per distribuzione o per regime, è da paragonare con quello che i nostri padri, ricevutolo fin dai maggiori, ci hanno lasciato» (16)

e prosegue dichiarando che per il resto dell'opera esporrà come modello la costituzione romana e le applicherà tutto il discorso che intende fare sul migliore ordinamento di una comunità politica (*de optimo civitatis statu*).

Il ragionamento di Cicerone si chiude quasi ad anello: definito lo stato ideale all'inizio del I libro (che è quello essenzialmente teorico), conclude con l'affermazione che degli stati esistenti quello che più si avvicina a perfezione è quello romano tradizionale, cioè fino alla metà del II secolo avanti Cristo; in sostanza è un chiaro richiamo ai cittadini amanti dell'ordine a rifiutare tutte le innovazioni che si sono inserite sul sano ceppo, da Silla al triumvirato, dalle leggi agrarie alle azioni armate delle fazioni.

Ma gli altri libri del *De re publica* ci offrono ulteriori considerazioni a conferma in ambiti diversi da quello che ho preso fin qui in esame. Per esempio, la constatazione di Lelio, che come concetto era già presente, ma per la verità in maniera notevolmente criptica, nel proemio del I libro:

*Nunc fit illud Catonis certius, nec temporis unius nec hominis esse constitutionem rei publicae.*

«Ora si fa più evidente il principio di Catone che la costituzione dello stato non era opera di un solo momento né di un solo uomo» (17).

Non sappiamo dove Catone vecchio abbia affermato questo principio, che era già stato espresso con tutta l'ampiezza necessaria all'inizio di questo stesso II libro (18), ma è evidente come e quanto Cicerone sia convinto

(16) Cic. *resp.* 1, 46, 70; trad. Cancelli. Si noti il rilievo dell'accostamento di *nostri e nobis*.

(17) Cic. *resp.* 2, 21, 37 con riscontro di 1, 2, 2: là Cicerone, dopo aver parlato dei νομοθέται greci a raffronto con i filosofi, passando a Roma dice *ille civis qui id cogit omnis imperio legumque poena* ed elimina così la fase delle costituzioni o πολιτεῖαι caratteristiche in Grecia. Quanto all'intendimento del passo, accetto a malincuore l'interpretazione di *civis* come nominativo singolare: *ille* è pronome sufficientemente rilevato (non è *is*) e non necessita d'una ulteriore specificazione in *civis*; ma non sta bene *omnis* assoluto: *omnis* chi? È chiaro che il complemento dev'essere trovato in quel *civis* in iperbato. Non «quel eccezionale cittadino che tiene a freno tutti col comando e la pena delle leggi», che pare alludere al tiranno, ma «colui che con il comando e la forza punitiva delle leggi costringe tutti i suoi concittadini», cioè l'uomo politico che agisce in base ai poteri che lo stato gli riconosce in un rapporto corretto tra singolo (*princeps*) e comunità (è l'opinione di Orelli, Steinacker, Ziegler).

(18) Mi limito nel testo a questa ripresa così breve; ma a 2, 1, 2 il pensiero, che contrappone i legislatori greci al processo continuo d'attività legislativa a Roma, è d'un'evidenza eccezionale; è anche per questo che credo inutile l'integrazione di *nostrae* avanti a *rei publicae*, come vorrebbe lo Ziegler a 2, 21, 37: il discorso

che proprio per la sua genesi la forza della costituzione romana stia in questo suo crescere secondo le esigenze, questo adattarsi all'evoluzione nel tempo, sopra tutto questo usufruire continuamente del libero intervento dei cittadini, che sono così esecutori della costituzione che essi stessi, come corpo civico, hanno progressivamente creato e, in quanto tali, dovrebbero aver ogni utile a mantenerla e a difenderla.

È su questo ideale che si regge tutta la discussione, per esempio quella contro la tirannide (19): ed è capitale, per il 52 e forse ancor più per gli anni successivi, la conclusione *ne illam quidem quae tota sit in factionis potestate posse vere dici rem publicam*, «che neppure per quello che è tutto in potere di un partito può dirsi a giusto titolo uno stato» (3, 32, 44).

Il campanello d'allarme è dato dal proemio del V libro, cui replicherà in definitiva solo il *Somnium Scipionis* con la sua esaltazione degli uomini di stato *qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint*, «che abbiano conservato, sostenuto, accresciuto la loro patria» (6, 13, 13); è noto a tutti quale sia il peso che Cicerone ha attribuito ai proemi di quest'opera (20) e perciò va posta tutta l'attenzione che meritano sia alla citazione enniana che vi compare

*Moribus antiquis stat res Romana virisque*

«Sugli antichi costumi e sugli uomini di una volta si regge lo stato romano» (21),

sia al confronto con l'attualità: .

*Nostra vero aetas cum rem publicam sicut picturam accepisset egregiam sed iam evanescentem vetustate, non modo eam coloribus isdem quibus fuerat renovare neglexit, sed ne id quidem curavit ut formam saltem eius et extrema tamquam lineamenta servaret.*

«La nostra epoca ha ricevuto lo stato come un dipinto prezioso, ma sbiadito per vetustà e però ha trascurato non solo di rinfrescarla con i medesimi colori che aveva all'origine, ma neppure si è curata di salvarne almeno il disegno e i contorni» (22).

è unicamente su Roma e la sua formazione. Quanto all'origine dell'affermazione catoniana, Scipione si limita a dirci che Catone da vecchio *dicere solebat*: il che ci fa pensare che si tratti più della tradizione degli apoftegmi che non di un'opera determinata.

(19) Si veda, ad esempio, Cic. *resp.* 3, 31, 43, dove ci si oppone alla tirannide ritornando alla definizione originale dello stato (*neque esset unum vinculum iuris nec consensus ac societas coetus*). Sicché col tiranno si dice *plane nullam esse rem publicam* (*ibid.*).

(20) È proprio in considerazione di questo che ho dedicato un mio lavoro a *I proemi del de re publica di Cicerone*, Brescia 1972; là si può trovare il rinvio alla principale bibliografia, giacché dopo quella data non mi risultano contributi essenziali.

(21) Cic. *resp.* 5, 1, 1; Enn. *ann.* 500 V<sup>2</sup>. = 156 Sk.

(22) Cic. *resp.* 5, 1, 2.

A me pare che l'ultimo proemio suoni di solenne, preoccupato richiamo, una volta di più, ai *boni cives* secondo l'appello del primo libro: *mores enim ipsi interierunt virorum penuria*, «proprio la condotta morale è andata in rovina per troppa scarsità di uomini». Si dice, insomma, che

*Nostris enim vitiis, non casu aliquo, rem publicam verbo retinemus, re ipsa vero iam pridem amisimus.*

«Per i nostri difetti, non per colpa del caso, si conserviamo lo stato nel nome, ma in realtà è tempo che lo abbiamo perso».

È solo un *moderator rei publicae* (5, 6, 8) che può fare il miracolo di riportare lo stato all'antico splendore, a patto che *ab omnibus honor principi exhiberetur*, «da tutti sia tributata stima a quel uomo eminente» (5, 7, 8): non sfugga la pregnanza dell'espressione, perché l'*honor* può essere tributato solo a persona che ne sia meritevole. Il *De re publica* si chiude con l'esaltazione di un *princeps*, in sostanza un *primus inter pares*, che potrà restaurare lo stato con la sua guida saggia e virtuosa e col prestigio da tutti riconosciutogli.

Il *De legibus*, come dicevo, nasce alcuni anni dopo: la sua composizione era presso che scontata, perché come per la coppia platonica *Repubblica e Leggi*, così Cicerone ci teneva ad accostare alla sua prima opera politica la seconda, quasi un suo completamento. Va invece considerato come in realtà la convinzione ciceroniana (che evidentemente riflette una posizione della scuola platonica a lui contemporanea) di una forte contiguità temporale tra i due scritti platonici non sia vera; che anzi per i motivi per cui Platone, rendendosi conto dell'insufficienza della sua *Repubblica* opera puramente teorica, si rese conto che nel guasto politico del momento occorreva qualche cosa di più concreto quali sono le leggi di fronte a un programma di costituzione, anche a Cicerone occorre che la situazione si deteriorasse (e non poco) per giungere alla convinzione che alla visione, certo molto meno astratta di quella platonica, d'una soddisfacente costituzione che si fondava sulla bontà degli uomini occorreva sostituire la bontà della legge, che costringe gli uomini, anche se vili e inerti. In realtà la profonda differenza consisteva nel fatto che Platone viveva in una città avvezza all'opera dei legislatori, a partire dai mitici *νομοθέται*; ma Roma era uno stato giurisdizionale, dove non aveva luogo nessuna attività del genere: Cicerone stesso lo sa e nel *De re publica*, anzi, vi aveva visto una superiorità di Roma sulla Grecia.

Clamorosa modificazione, il *De legibus* non parte da un concetto acquisito di *res publica*, ma risale molto più indietro, al concetto di *ius* e, an-

cor più, all'origine del diritto a sua volta fonte della legge. Si senta come si esprime l'autore:

*Nam sic habetote, nullo in genere disputando magis patefieri quid sit homini a natura tributum, quantam vim rerum optimarum mens humana contineat, cuius muneris colendi efficiendique causa nati et in lucem editi simus, quae sit coniunctio hominum, quae naturalis societas inter ipsos. His enim explicatis fons legum et iuris inveniri potest.*

«Questo abbiate per certo: in nessun tipo di trattazione meglio si fa chiaro che cosa sia stato assegnato all'uomo dalla natura, che grande quantità di risorse eccellenti abbia in sé l'animo umano, quale sia il compito alla cui osservazione ed esecuzione siamo nati e venuti alla luce, quale sia il vincolo di congiunzione tra gli uomini, quale sia il naturale rapporto sociale tra di loro. Perché, una volta messo in chiaro tutto questo, si può ritrovare la fonte delle leggi e del diritto» (23).

Insomma — dice subito dopo Cicerone — il problema non è quello delle Dodici Tavole e dell'editto di un pretore, ma *tota causa... universi iuris ac legum*: uno *ius* che non ha nulla a che vedere con il *ius civile*, il quale si limita a un ambito ridotto ed angusto (24). Ma la battuta più severa Cicerone la riserva al fratello Quinto:

«Rimonti in alto e, com'è doveroso, fratello mio, risali nell'indagine alla prima sorgente e quelli che in altro modo insegnano il diritto civile, insegnano non tanto le vie della giustizia, quanto quelle delle liti processuali» (25).

Ma qui Cicerone prende slancio per un discorso pieno di calore e di passione che si prolunga per ben 16 paragrafi. Non sarà il caso di fermarci a esaminarlo passo passo; quello che conta è lo spirito ed esso è così vivo che lo si può presentare con facilità anche alla comprensione della nostra mentalità moderna.

Cicerone parte da una definizione della vera legge come «somma ragione congenita con la natura»: definizione stoica (si vedano le parole testuali di Crisippo in *SVF* III 314), cui Cicerone in sostanza era ricorso già

(23) Cic. *leg.* 1, 5, 16. Ritengo che in *fons legum et iuris* si mantenga l'ordine che viene spontaneo attraverso l'uso di *fons*: alla fonte si risale dal fiume al torrente, al rivo; così le leggi vengono in un momento che è più lontano del diritto dal regime di natura, infatti poco oltre, fuori dall'immagine, Cicerone dirà *universi iuris ac legum* ripristinando l'ordine logico dei termini.

(24) Cic. *leg.* 1, 5, 17 in *parvum quendam et angustum locum*. La distinzione del diritto di natura e del diritto civile si copre perfettamente con la distinzione dei *Topica* che abbiamo già visto.

(25) Cic. *leg.* 1, 6, 18. Più equilibrato e pertinente il commento di Attico a 1, 10, 28: «*Sunt enim haec maiora quae aliorum causa fortasse complecteris, quam ipsa illa quorum haec causa praeparantur*».

nel *De re publica*, ponendola in bocca a Lelio; ma qui la troviamo modificata — se pur non di molto — sì da prendere attraverso la scelta terminologica un colorito che deriva da Platone e che tende a fare della *ratio summa* in certo modo l'idea platonica della legge comune (26). Questa legge comune è poi quella scritta — ma il fatto che sia scritta non è essenziale (cfr. *leg.* 1, 15, 42) —, quella che *legem... vulgus appellat*, «che la gente chiama legge».

L'antitesi non potrebbe essere più chiara: a ciò che *doctissimis viris... placet*, cioè ai filosofi, si contrappone il volgo; ma la constatazione di Cicerone suona palese rifiuto del volgo:

*Constituendi vero iuris ab illa summa lege capiamus exordium, quae saeculis omnibus ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino civitas constituta.*

«Per la costituzione del diritto prendiamo inizio da quella somma legge, che per quante sono le generazioni umane è nata prima che fosse stata scritta qualsiasi legge e che ci fosse stata una costituzione di città» (27).

Non si ha diritto, non si ha giustizia, se non si parte da principi assoluti di ragione quali può darli solo la disinteressata speculazione filosofica: non occorre aggiungere che già da qui Cicerone rivela un atteggiamento che si farà evidente nella composizione stessa dell'opera: un buon governo si può avere solo se agl'imperiti viene imposta l'opera escogitata dagli esperti, cioè un corpo concreto di leggi estrinsecazione di quella legge eterna, il quale s'imponga là dove i cittadini individualmente non hanno più la forza morale d'imporre da sé a se stessi o anche agli altri la legge del dovere e della libertà.

Per giungere a questo risultato, Cicerone si richiama ancora ai filosofi che sostengono *nos ad iustitiam esse natos neque opinione sed natura constitutum esse ius*, «che noi uomini siamo nati avendo per fine la giustizia e che il diritto non è costituito soggettivamente, ma per legge di natura» (1, 10, 28). La preminenza della giustizia, virtù cardinale, non ci sorprende, dato che è dottrina che da Platone giunge direttamente fino ad Antioco e

(26) *Cic. resp.* 1, 22, 33; *leg.* 1, 6, 17-18; per le differenze, si veda ad esempio come nel *de re publica* la legge sia *naturae congruens*, *δμολογουμένως*, mentre in *de legibus* è *insita in natura*, *ἔμφυτος* (termine usuale in Platone, quanto raro e in altra accezione negli stoici, cfr. *SVF* III 69).

(27) *Cic. leg.* 1, 6, 19. Si noti l'accurata e voluta struttura circolare del periodo che parte dalla costituzione del diritto e si chiude con la costituzione delle città (*constituendi/constituta*). Il testo è dato come l'aveva costituito l'Avantius; la correzione del Plinval è complessa (*communi<s omni>bus*), ma ancor più non è in asse con quanto intende Cicerone, il quale vuol dire che l'idea di legge è antecedente alle generazioni umane, si cfr. *leg.* 2, 4, 8, dove la legge somma è *aeternum quiddam*.

sta bene in uno scritto fondato su principi filosofici nati dal platonismo del pensatore di Ascalona (28).

A questo punto Cicerone, servendosi della base ideale di una giustizia e di un diritto universali, passa ad affermare la altrettanto ideale identità di tutti gli uomini nel genere umano, identità che permette di riunirli sotto una definizione unitaria. È con uno scarto un po' azzardato, ma perfettamente coerente con le dottrine delle scuole, che l'autore giunge alla teoria della *διαστροφή ἠθῶν* o *depravatio morum*, costruita da Zenone stoico su elementi platonici (29) e grazie a tali elementi accolta da Antioco nel suo sistema composito (30). Il ragionamento che compare qui è capitale: la teoria della «distorsione morale» (ma *morum* e *ἠθῶν* è molto più concreto del nostro aggettivo «morale») è quella che permette di dare un fondamento speculativo, attraverso una dottrina ben nota, alla constatazione che, pur essendo per natura giustizia e diritto, pur essendo il genere umano fin dalla prima origine *divino auctum ... animorum munere*, «dotato del divino privilegio dell'anima» (31), si deve constatare che nell'uomo c'è *non solum in rectis sed etiam in pravitatibus insignis ... similitudo*, «un'analogia sorprendente non solo nelle azioni morali, ma anche nelle distorsioni».

Non per nulla Cicerone si sofferma a descrivere in breve gli aspetti della *διαστροφή* (1, 11, 31): è di qui che scaturisce l'esigenza che, come si deve «drizzare» la «distorsione» del singolo attraverso l'etica, si deve fare altrettanto colla comunità attraverso la politica, cioè attraverso la legislazione.

Io crederei che qui l'autore taccia, ma lasci trasparire il suo convincimento (che poteva assumere da qualunque scuola della sua età) della stoltezza propria del volgo; sicché ha pieno valore l'affermazione che incontriamo:

(28) Che dal fatto della preminenza della giustizia si deduca che il *ius* è per natura è semplicemente la resa romana del principio di tutte le filosofie (eccetto l'epicurea) che *τὸ δίκαιον φύσει ἔστιν, οὐ δόξα*. In fondo Cicerone non fa che applicare al latino il rapporto etimologico del greco (*δικαιοσύνη* ~ *δίκαιον*) giocando su *ius-stitium* ~ *ius*. Per il giusto che è *φύσει*, cfr. anche SVF III 308.

(29) Cic. *leg.* 1, 10, 29: *quodsi depravatio consuetudinum, si opinionum vanitas non imbecillitatem animorum torqueret et flecteret quocumque coepisset*; la correzione dello Ziegler, seguita dal Plinval, *varietas* (per *vanitas*) è erronea, perché estranea al tema della *διαστροφή*. Per quest'ultima cfr. A. Grilli, *Διαστροφή*, «Acme» 16, 1963, 87-101 e *Zenone e Antigono II*, «RFIC» 91, 1964, 291-301. Nulla in proposito nel commento di L.P. Kenter, Amsterdam 1972, 122-123.

(30) In proposito si veda l'accenno di G. Luck, *Der Akademiker Antiochos*, Bern/Stuttgart 1953, 70, in una discussione che torna utile per più d'un problema qui (nulla in H.J. Mette, *Antiochos von Askalon*, «Lustrum» 28/29, 1986/87, 25 ss.).

(31) Cicerone non segue qui (1, 8, 24) la dottrina stoica, né quella aristotelica sull'origine del genere umano, ma si accosta a quella platonica, v. P. Boyancé, *Le Songe de Scipion*, Paris 1936, 121-137.

*Quodsi populorum iussis, si principum decretis, si sententiis iudicum iura constituerentur, ius esset latrocinari, ius adulterare, ius testamenta falsa supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur.*

«Se poi il complesso del diritto venisse costituito delle ordinanze del popolo, dei decreti dei capi, delle sentenze dei giudici, sarebbe diritto darsi alle ruberie, sarebbe diritto battere moneta falsa, sarebbe diritto proporre falsi testamenti, sempre che questi atti siano approvati dai suffragi o dalle votazioni plenarie delle masse» (32).

Questo concetto era stato già espresso all'inizio del paragrafo precedente, ma con una non trascurabile antitesi:

«Ora, però, la cosa più stolta è di ritenere che sia giusto tutto ciò che è stato votato nelle istituzioni o nelle leggi dei popoli. Anche se delle leggi sono di tiranni? Se a Atene i famigerati Trenta tiranni avessero voluto imporre delle leggi e se gli Ateniesi si compiacevano di quelle leggi, quelle leggi forse si riterrebbero per questo giuste?» (1, 15, 42).

E, ancor più significativo, si aggiunge l'esempio romano:

«Per nulla meno giusto, direi, della legge che presentò un nostro interrè perché il dittatore perpetuo perfino senza aprire un processo potesse uccidere impunemente qualsiasi cittadino».

Due sono gli estremi: la moltitudine imperita e il tiranno. I due estremi tendevano a fondersi nel movimento dei *populares* e Cicerone su questo punto non può dire molto di più, perché al suo dialogo dà la data fittizia del 52. Ma, mentre contro la moltitudine si dice che solo *suppliciorum metu* si può piegare la malvagità dei cattivi (1, 14, 40-41), su che cosa possa tenere a freno il tiranno nulla si dice: segno dei tempi che correvano quando Cicerone si era dedicato a stendere quest'opera.

Credo che a questo punto si possano trarre delle brevi conclusioni: la scomparsa dall'orizzonte del *De legibus* di tutto un bagaglio costituzionale presente nel *De re publica* non vuol dire mutamento delle idee di fondo di Cicerone; si deve, però, aver presente che la scomparsa o quasi di termini come *res publica* o *civitas* assume al momento della stesura della seconda opera il senso di una rivelazione: davanti al politico, che ha sulle spalle quarant'anni di esperienza, è chiaro come a quel momento una *res publica*

(32) Cic. *leg.* 1, 16, 43. Non deve sfuggire il tono solenne che l'autore vuole dare all'espressione: già lo indica la doppia protasi, in cui regolarmente la seconda contiene un elemento più preciso e specifico, rispetto all'espressione generica della prima (Madvig); ma si noti il triplice *si* della protasi iniziale (che *quodsi* sia un «popular turn of phrase» è un'invenzione del Kenter, *op. cit.*, 176) e il triplice *ius*.

non esista più, come Roma sia certo l'*Urbs*, ma non costituisca più una *civitas* (33). Occorreva dunque ovviare al crollo degli antichi *mores* con la rinuncia a mezzi del passato che si erano dimostrati inefficienti. La *res publica* poteva forse essere salvata non rinnegando la sua forma scipionica, ma rinunciando all'opera dei singoli — magistrati, senatori, cittadini —, visto che in realtà i singoli agivano solo *utilitate quadam atque fructu*, «per una forma di utile e di guadagno»; occorreva dunque dare una nuova forma allo stato, tale da permettergli di riacquistare lo splendore d'un tempo. Quale fosse questa forma, Cicerone lo ha detto all'inizio o quasi del *De legibus*:

*Quoniam igitur eius rei publicae quam optimam esse docuit in illis sex libris Scipio, tenendus est et servandus status omnesque leges accommodandae ad illud civitatis genus...*

«Dato che dunque dobbiamo mantenere e conservare la condizione di quello stato che Scipione dimostrò essere l'ottimo in quei sei libri ["Sullo stato"] e quindi le leggi devono essere acconce a quel tipo di governo...» (1, 6, 20).

Se una costituzione di leggi deve essere data, come infatti Cicerone si accinge a fare, essa non può mirare ad altro che a quella forma di stato che Cicerone aveva ritenuto *optima res publica* quando scriveva la precedente opera politica. Nulla dunque è cambiato nell'intima sostanza: ma, come dicevo, non bastava più richiamare all'ordine i cittadini, occorreva costringerli con un vincolo che fosse fuori di loro: una legislazione totale in cui essi si trovassero obbligati a quei doveri che più non sentivano.

Ahimé: quella che nel *De re publica* era stata squisita opera di teorico politico, qui — nella miseria dei tempi — non è più che inane utopia.

(33) Questo in contrasto con quanto scrive K. Ziegler nell'introduzione della sua edizione heidelbergense, 1950, 7-8.