

ITALO LANA

LA CONCEZIONE CICERONIANA DELLA PACE

Dedico questa relazione ai Polacchi, uomini e donne, che negli anni 1943-1944, quando ero rinchiuso nei lager nazisti in Polonia, ci dimostrarono amicizia e solidarietà, aiutandoci a trovare forza per resistere.

1. *Mancano studi sulla concezione della pace nel mondo antico.*

Non esiste nessuna trattazione sistematica moderna sull'idea della pace nel mondo antico (1). Ciò dipende certo anche dal fatto che non ci è pervenuta, dal mondo dei Greci e dei Romani (altro discorso è da fare per il Cristianesimo dei primi secoli), nessun'opera dedicata espressamente a trattare il tema della pace nella sua fondazione concettuale.

Ma questo fatto da solo non basta a dare ragione della mancata attenzione dei moderni verso l'idea della pace degli antichi: anche sull'idea della libertà nel mondo greco e romano non ci è pervenuta nessuna specifica e autonoma trattazione degli antichi, eppure la libertà degli antichi è stata ampiamente e approfonditamente studiata dai moderni nei suoi vari aspetti, con una serie di saggi e monografie che arrivano fino a quest'anno.

(1) Quanto viene brevemente accennato in questo paragrafo è stato da me trattato negli *Studi sull'idea della pace nel mondo antico*, «Memorie dell'Acc. d. Sc. di Torino», Cl. Sc. mor. V, 13, fasc. 1-2, 1989, ai quali (pp. 5-17) rinvio per la documentazione. Sull'argomento si v. ora F. De Martino, *L'idea della pace a Roma dall'età arcaica all'Impero*, nei materiali (in ediz. provvisoria) dell'VIII Seminario di studi storici «Da Roma alla terza Roma», Roma, 21-22 aprile 1988, 1-18; parecchie tra le relazioni e comunicazioni presentate a tale Convegno sono di notevole interesse e aprono nuove vie alle ricerche (in particolare i lavori di C. Capizzi, R. Farina, I. Lana, R. Turcan, P. M. Martin, E. Montanari, C. Venturini). Sul pensiero di Aristotele: L. Bertelli, *La scholè aristotelica tra norma e prassi empirica*, Atti del colloquio su «Poetica e politica fra Platone e Aristotele», Napoli 7-8 maggio 1987, «Aion» 6, 1984, Napoli 1989, 97-129. La monografia di M. Dieckhoff, *Krieg und Frieden im griechisch-römischen Altertum*, Berlin 1962, nonostante il titolo non dice assolutamente nulla sulla visione antica della pace, ma tratta solo della guerra secondo schemi interpretativi rigorosamente marxistici.

Si può ipotizzare che la mancanza di trattazioni sulla pace degli antichi dipenda prima di tutto dalla convinzione che, dagli antichi, fosse considerata normale la condizione dello stato di guerra fra i popoli e che la condizione di pace, per altro verso, fosse vista semplicemente come un intervallo, un momento di tregua, fra una guerra appena cessata e un'altra guerra non ancora incominciata: in altre parole, potrebbe dipendere dalla convinzione che il concetto di pace non avesse particolare rilevanza per gli antichi e che perciò non meriti l'attenzione degli studiosi del pensiero e della teoria politica.

Eppure in tre momenti di svolta dell'antichità, al tramonto prima della *polis* greca e poi della repubblica romana, infine al declinare dell'età tardoantica, Aristotele in Grecia, Cicerone a Roma, Agostino in Africa rifletterono sull'idea della pace e ne elaborarono visioni specifiche, quale più quale meno sistematica.

Del tutto nuova e originale nello sviluppo del pensiero greco è la prospettiva della pace di Aristotele, che nella *Politica* assegnava alla città come suo compito fondamentale l'educazione dei cittadini allo spirito di pace. Da Aristotele Cicerone trasse le motivazioni della guerra giusta e le giustificazioni delle guerre mosse ai barbari, ma non prese in considerazione la concezione dello Stato che educa i cittadini allo spirito di pace. Solo Agostino si può, da questo punto di osservazione, sì avvicinare ad Aristotele, ma, naturalmente, nel libro XIX del *De civitate Dei* il pensatore cristiano si colloca in altra prospettiva: vede il perfezionamento e il compimento dell'esigenza ontologica della pace — alla quale tutti gli uomini tendono e non possono non tendere — non in questa vita ma nella vita futura, essendo intesa, e vissuta, la vita terrena, come tensione verso la vita eterna e la pace finale della felicità eterna.

Il pensiero di questi tre grandi sulla pace è ricco di insegnamenti: possiamo servirci delle riflessioni di Immanuel Kant nel suo breve saggio *Per la pace perpetua* (1795) e dire che quel pensiero «certo non è sufficiente a far [...] *presagire* (teoricamente) l'avvento della pace perpetua, ma basta al fine pratico di farci un dovere di *adoperarci* a questo scopo (che non è semplicemente chimerico)» (2).

Altrove ho studiato l'idea della pace di Aristotele e di Agostino (3): qui prendo in esame il pensiero, non sistematico, di Cicerone.

(2) Cito la trad. di G. Solari, dal vol. *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto* di I. Kant, tradotti da G. S. e G. Vidari, ediz. postuma a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu [Torino, rist. 1971], pp. 314-315 (i corsivi sono di Kant).

(3) Nel contributo *L'idea della pace in Aristotele, Cicerone, Agostino*, nel vol. di AA. VV., *Cultura e lingue classiche*, 2, a. c. di B. Amata, Roma 1988, 27-66.

2. Cicerone nel riflettere sulla pace parte dalle situazioni politiche concrete.

Nella storia dell'idea della pace nell'antichità Cicerone, anche se non pervenne — né mai si propose di pervenirvi — ad elaborare compiutamente una sua propria teoria ed ebbe incertezze e ondeggiamenti sia nelle prese di posizione politiche nei diversi momenti della storia interna di Roma, nei quali fu implicato ora come protagonista ora come attore di secondo piano e, in fine, come vittima, sia nella formulazione del suo pensiero intorno all'idea di pace, merita un posto di rilievo perché ebbe intuizioni specificamente sue, che lo collocano al di sopra dei suoi contemporanei (4).

La varietà delle angolature, secondo cui Cicerone sviluppa considerazioni politiche e filosofiche sulla pace e delle sue concezioni teoriche dipende dal fatto che, fermi restando alcuni capisaldi del suo pensiero, sempre egli si pronuncia partendo dalla valutazione della situazione politica nella quale si trova al momento in cui assume le diverse posizioni (è importante tenere presente questo fatto per avvertire le diversità dell'idea della pace tra il *De re publica* e il *De officiis*).

3. La concezione romana tradizionale della pace.

Prima di esaminare il pensiero di Cicerone sulla pace premettiamo un cenno sulla concezione della pace in generale secondo i Romani, presupposto indispensabile per la comprensione del pensiero ciceroniano (5).

Per quanto riguarda il nome d'azione *pax*, anziché risalire ad un'unica radice come per lo più fanno i dizionari etimologici del latino, sembra più

(4) Tuttavia il suo pensiero sulla pace non mi risulta che sia stato studiato. Un cenno in G. Zampaglione, *L'idea della pace nel mondo antico*, s. i. l., 1967, 216-218, che acriticamente riconduce alcune affermazioni ciceroniane sulla pace, tra di loro non concordanti, ad un generico eclettismo dell'autore. Si v. anche H. Fuchs, *Augustinus und der antike Friedensgedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der Civitas Dei*, «Neue Philolog. Untersuchungen» hrsgg. von W. Jaeger, Berlin 1926 [2^a ediz. immutata, Berlin-Zürich 1965], che sviluppa il pensiero degli antichi sulla pace procedendo per argomenti, non per autori, per cui i cenni del Fuchs relativi a Cicerone vanno ricercati attraverso l'indice dei passi degli autori antichi citati, ma il pensiero ciceroniano non emerge nitidamente (per la valutazione globale dell'opera del Fuchs rinvio ai miei *Studi* cit., 11-13). Per l'idea della pace in Cicerone è di grande utilità la precisa raccolta di dati, ordinati prevalentemente con criterio logico anziché cronologico, nell'art. di P. Jal, «*Pax civilis — concordia*», in «*Rev. d. Ét. Lat.*» 1961, 210-231: la tesi, tuttavia, che nel passaggio dalla Repubblica all'Impero *concordia* tenda a sostituire *pax* non mi pare adeguatamente motivata.

(5) A questo riguardo si v. i miei *Studi* cit., 18-21, con le relative indicazioni bibliografiche. Rinvio anche alle mie lezioni univ. *La concezione della pace a Roma*, Torino 1987.

convincente accogliere l'ipotesi «di due radici distinte che nel corso della loro storia, all'interno delle singole tradizioni linguistiche non si esclude abbiano potuto avere contatti reciproci», come validamente sostiene M. L. Porzio Gernia (6): la radice PAG-/PÆG, che ha come nucleo semantico originario il significato di «piantare», «conficcare», da cui «fissare», «costruire», ecc. e la radice PAK-/PÆK-, con il significato originario di «unire», «legare», «congiungere», i cui derivati (*pax*, *pacio*, *paco...*) non appartengono alla cultura materiale ma alla sfera etica: esistono profonde corrispondenze tra il latino e l'italico, per i derivati da questa radice, che si collocano nella sfera sacrale e giuridico/sacrale. Tra le due radici possono essere avvenuti fenomeni di interferenza (p. es., *pepigi*, perfetto di *pan-go*, che ha assunto il significato di «pattuire», «accordarsi», che è proprio di *paciscor*).

Con i suoi significati religioso e giuridico *pax* è quanto mai adatta ad indicare gli atti con i quali si realizza e si attua la pace. Per il suo rapporto con *pacisci*, «stipulare un trattato», *pax* indica un modo d'essere dei rapporti fra due o più Stati che, per realizzarsi, ha bisogno di un accordo fra gli Stati stessi: cioè la pace dipende e deriva dall'accordo di più volontà appartenenti a comunità statali diverse. Mentre l' $\epsilon\iota\varrho\eta\nu\eta$ greca indica, per così dire, il contenuto e i frutti del tempo di pace, la *pax* latina indica più semplicemente il presupposto e la premessa di un contenuto, piuttosto che il contenuto stesso. Perciò i Romani, quando sono in guerra e dichiarano che il loro scopo è quello di *pacem dare*, *leges pacis imponere*, *pacare*, ovvero, come si esprime Virgilio nel passo famoso del libro VI dell'*Eneide*, *paci imponere morem*, intendono dire che con la guerra mirano a realizzare una situazione di superiorità che consenta loro di dettare all'avversario le condizioni per l'instaurazione di un certo rapporto fra Roma e il nemico vinto. In questo senso preciso essi *pacem dant* ai vinti e la loro pace è conseguenza delle loro vittorie, senza le quali essa non sarebbe neppure possibile (per i Romani non è concepibile una pace che tenga dietro ad una loro sconfitta): molto concisamente ed efficacemente Augusto dirà, l'unica volta che menziona la pace nella *Res gestae: parta victoriis pax* (cap. 13) (7).

(6) M. L. Porzio Gernia, *Considerazione linguistiche sulla famiglia del latino pax, paciscor, ecc.*, nelle mie lezz. citt. «La concezione della pace a Roma», 205-213.

(7) V. ora G. Vitucci, *Augusto e Pax Augusta*, Relaz. presentata al convegno di studi «Nel bimillenario dell'Ara Pacis, Arezzo-Roma, 1-3 dicembre 1988»: il Vitucci richiama molto opportunamente l'attenzione sul cap. XIII delle *Res gestae*. Ho potuto leggere il testo della relazione dattil. per la cortesia dell'Autore, che vivamente ringrazio.

4. *Tre modi, secondo Cicerone, di intendere la pace.*

Dal complesso degli scritti di Cicerone emergono, e richiamano la nostra attenzione, tre modi di considerare la pace, riguardanti l'uno la pace del sapiente (noi diremmo dell'intellettuale, pressappoco) e gli altri due la pace dello Stato e del cittadino (del cittadino inteso come membro a pieno titolo della comunità statale e in essa impegnato, e del cittadino coinvolto nelle guerre civili).

5. *La pace del sapiente.*

È presente nelle sue opere propriamente filosofiche (composte, com'è noto, quand'egli era tagliato fuori dalla partecipazione alla politica attiva) l'idea della pace elaborata dalle scuole filosofiche ellenistiche che avevano rivolto, in maniera preminente, l'attenzione alla definizione e alla conquista della pace dell'individuo con se stesso (8). Nella sistemazione politica del mondo di lingua e di cultura greca nei termini geografici susseguenti alle conquiste di Alessandro, il problema della pace nei suoi aspetti sociali e politici era sfuggito totalmente dalle mani dei filosofi (degli intellettuali puri), i quali avevano ripiegato sulla ricerca dei contenuti di una pace non più rivolta all'esterno (la pace della società nella quale il sapiente si trova a vivere), ma all'interno dell'uomo: la pace con se stesso, conseguita attraverso la vittoria sui turbamenti delle passioni, con la conquista dell'equilibrio interiore, l'atarassia epicurea, l'apatia stoica. Si trattava di imparare e di insegnare a conquistare, per l'animo, la stoica γαλήνη (9) — la calma assoluta del mare liscio come l'olio, non turbato, e neppure increspato, dalle onde —, l'epicurea εὐδία (10) — la serenità totale del cielo, che non conosce nuvola.

In linea con questi obiettivi Cicerone, sviluppando nel libro V delle *Tusculanae disputationes* ragionamenti sulla virtù che da sola basta ad assi-

(8) Si v., al riguardo, le mie lezz. citt. *La concez. della pace a Roma*, 43-47; sulla pace secondo gli stoici: W. Nestle, *Der Friedensgedanke in der antiken Welt*, Leipzig 1938, 37-50 (fino a Marc'Aurelio); H. Fuchs, cit., 179-181.

(9) Che già Archita, 47 A 22 D.-K. (presso Arist., *Met.*, H 2043 a 23) aveva definito come ὁμαλότης θαλάττης (lisciezza, levigatezza del mare); in Democrito, 68 A 152 (presso Elian., *De nat. anim.* XII 17: cit. nel D.-K. erroneamente con la sigla H. N.) γαλήνη è riferito all'embrione nel grembo della madre.

(10) Già Pindaro, fr. 109 presso Pol. 4, 31, 5-6, aveva riferito εὐδία alla pace; però alla pace dello Stato, non del singolo: τὸ κοινόν τις ἀσπῶν ἐν εὐδία τιθεῖς. Invece Protagora, 80 B 9 D.-K., presso [Plut.] *Consol. ad Apoll.* 33, 113 E, aveva lodato l'εὐδία con cui Pericle aveva accettato la morte nello spazio di soli otto giorni di due suoi figli.

curarci la felicità, con piena serenità afferma vibratamente e — ci tiene a dirlo in maniera esplicita — non per puro compiacimento né soltanto per far passare il tempo, che l'uomo virtuoso, il sapiente, è qualificato, sempre, dall'essere esente da ogni concitazione dell'animo, da ogni turbamento: sempre nell'animo suo c'è una pace piena di serenità. Ecco come egli si esprime:

Etenim, pro deorum atque hominum fidem!, parumne cognitum est superioribus nostris disputationibus an delectationis et otii consumendi causa locuti sumus, sapientem ab omni concitatione animi, quam perturbationem voco, semper vacare, semper in animo eius esse placidissimam pacem? (§ 48) (11).

5. Superiorità delle magistrature civili sui comandi militari e della diplomazia sulle armi nel risolvere i conflitti tra i popoli.

Gli altri due aspetti del problema della pace riguardano, come abbiamo detto, la pace di Roma con gli altri popoli e la pace in Roma tra i cittadini.

Le difficoltà nel mantenimento della pace in Roma sono naturalmente chiare a Cicerone, uomo politico. Egli si trova a vivere e ad operare in un momento cruciale della vita della repubblica, battuta in breccia da chi vuole suggellarne la fine (quante volte Cicerone stesso ripete, per la *res publica*, l'amara constatazione: *tota periiit* (12), o per sostituirla con forme politiche più adatte alla mutata realtà o forse semplicemente per soddisfare proprie ambizioni. La disaffezione per la politica, il cedimento davanti ai rischi della partecipazione, il ritiro inerte nel privato, il disimpegno, sia pur ope-

(11) Questi concetti sono presenti anche nel *de off.* 1, 69-70: *Vacandum autem omni est animi perturbatione, cum cupiditate et metu, tum etiam aegritudine et voluptate nimia et iracundia, ut tranquillitas animi et securitas adsit, quae affert cum constantiam tum etiam dignitatem. Multi autem sunt et fuerunt qui eam, quam dico, tranquillitatem expetentes a negotiis publicis se removerint ad otiumque perferunt; in his et nobilissimi philosophi longeque principes et quidam homines severi et graves nec populi nec principum mores ferre potuerunt, vixeruntque non nulli in agris delectati re sua familiari. His idem propositum fuit, quod regibus, ut ne qua re egerent, ne cui parerent, libertate uterentur, cuius proprium est sic vivere ut velis.* Cfr., *ivi*, anche il § 72.

(12) Così già nel luglio del 59 all'amico Attico: *de re publica quid ego tibi subtilior? tota periiit* (*ad Att.* 2, 21, 1). E poi nel 54, l'anno in cui incomincia a scrivere il *de re publica*, al fratello Quinto: *sed vides nullam esse rem publicam, nullum senatum, nulla iudicia, nullam in ullo nostrum dignitatem* (*ad Q. fr.* 3, 5, 4; cfr. *ad Att.* 4, 18, 2). In particolare si v. il *De re publica* 5, 1, 1-2 (da Agostino, *De civ. Dei* 2, 21). E poi, di nuovo, anche dopo l'uccisione di Cesare, la repubblica *nulla est* (*de off.* 1, 35).

roso, nei templi sereni della filosofia, costituivano tentazioni a cui molti — a volte dopo avere strenuamente resistito e lottato — cedevano (13).

La crisi aveva suoi fondamenti oggettivi nell'inadeguatezza delle strutture statali: la dimensione dello Stato romano, che per quei tempi possiamo ben dire mondiale, non tollerava più di restare chiusa nella prospettiva dell'antica repubblica, di fatto oligarchica. Per Cicerone il rimedio ai mali presenti stava esclusivamente nel recupero delle condizioni della vita politica dell'età passata, quell'età già celebrata da Polibio nelle *Storie*, che aveva visto i trionfi di Roma su Cartagine e sul mondo ellenistico. Questo il limite più evidente (evidente per noi), che faceva di lui, con lo sguardo volto ad un passato idealizzato, un profeta disarmato. Ad alta voce egli proclamò le sue convinzioni — e diffuse le sue proposte — nel *De re publica*, composto negli anni immediatamente precedenti la guerra civile tra Cesare e Pompeo (14).

Il problema filosofico della pace vista come componente essenziale per la possibilità stessa di sicura sopravvivenza di uno Stato, che mira alla felicità dei suoi cittadini attraverso la virtù — questa era stata l'intuizione di Aristotele —, Cicerone non lo vede, o comunque non lo prende in considerazione. Ciò che per lui anzitutto conta, ciò che gli pare indispensabile affermare, per impedire che lo Stato romano si sfasci, è, prima di ogni altra cosa, la giustificazione dell'esistenza stessa dell'impero, della sua spinta espansionistica che, operante nel passato e anche nel tempo di Cicerone, lo aveva portato ad essere lo Stato più grande del mondo: perciò del pensiero di Aristotele lo interessano essenzialmente le motivazioni della guerra giusta (15), che nella loro triplice articolazione (la guerra è giusta quando ci si difende da chi vuole assoggettarci; quando affermiamo la nostra egemonia nell'interesse e per il vantaggio degli assoggettati; quando riduciamo in schiavitù coloro che meritano di essere schiavi) egli fa sue (16) e ritiene applicabili alle guerre combattute da Roma e arricchisce con valutazioni religiose collegate all'importanza riconosciuta al diritto dei sacerdoti feziali

(13) Si v. in particolare il proemio, solo parzialmente salvatosi, del *De re publica* e l'interpretazione che ne diedi studiando *I principi del buon governo secondo Cicerone e Seneca*, Torino 1981, 40-58. Inquadramento generale dei temi dei proemi in A. Grilli, *I proemi del De re publica di Cicerone*, Brescia 1971: sul proemio al I libro: pp. 19-25.

(14) Rinvio alla mia presentazione e interpretazione del *De re publica*, in particolare per il tema dei principi del buon governo e della giustizia, in *I principi del buon governo, ecc.*, cit., 59-89.

(15) Ultimamente da me esposte nello studio, cit., *L'idea della pace in Aristotele, ecc.*, 31-32.

(16) Esposte e discusse specialmente nel terzo libro del *De re publica*, nel discorso di Lelio sulla giustizia che controbatte le note argomentazioni di Carneade ostile a Roma: *De re publ.* 3, 34-37. L'ampio e documentato studio di H. Drexler, *Iustum bellum*, in «Rhein. Mus.» 1959, 97-140, riguarda esclusivamente Tito Livio.

(17). Non basta che la guerra sia giusta nelle sue motivazioni: alla sensibilità giuridica dei Romani occorre anche che essa sia indetta in modo giusto, cioè rispettando le norme del diritto feziale, che ci sono note anche nei particolari grazie soprattutto ad un ampio passo di Tito Livio (1, 32, 5-14), a cui si può aggiungere Dionigi di Alicarnasso (*Antiq.* 2, 72, 4) (18).

Però Cicerone ha anche ben presenti le riflessioni di Aristotele sul fallimento finale degli Stati che pongono lo scopo loro primario nella preparazione dei cittadini alla guerra e nel ridurre in servitù i popoli vinti (19). Per comprendere appieno il suo pensiero, ricordiamo che egli si fa portavoce dell'atteggiamento fondamentale romano, secondo il quale è Roma che, in occasione di conflitti, dona la pace (*pacem dat*) agli avversari, purché si arrendano a lei, ne riconoscano la superiorità morale, ne accettino la supremazia politica, ne seguano i precetti. È il programma virgiliano del *paci imponere morem* (*Aen.* 6, 852) che Cicerone anticipava con le sue riflessioni. I Romani, conseguita la vittoria, *pacem dant* ai vinti: la guerra è servita loro per creare una situazione di superiorità al fine di instaurare un determinato rapporto fra Roma e il popolo vinto.

Poiché a Roma spetta di allargare il dominio del *logos* su tutta la terra abitata, chi resiste all'invito ad entrare nei termini dello Stato romano o è un folle o è uno sciocco, e nel suo stesso interesse (secondo l'insegnamento di Aristotele (20) va ridotto alla ragione o, comunque, domato e, se si oppone ostinatamente, schiacciato. Questo egli sosteneva — combattendo e confutando le note teorie di Carneade sulla potenza degli Stati che si regge sull'ingiustizia — nel terzo libro del *De re publica*, secondo il riassunto che ce ne dà Agostino:

...ideo iustum esse quod talibus hominibus sit utilis servitus et pro utilitate eorum fieri, cum recte fit, id est cum improbis auferitur iniuriarum licentia, et domiti melius se habuerunt, quia indomiti deterius se habuerunt (*De civ. Dei* XIX 21, CC, XLVIII, p. 688, 42-46 D. - K.).

(17) Sulla natura del *ius fetiale* e sul significato e sui compiti dei collegi dei feziali: P. Catalano, *Linee del sistema sovranazionale romano*, I, Torino 1965, 8-48; F. De Martino, *L'idea della pace a Roma, ecc.*, cit., 7-8; Y. Garlan, *Guerra e società nel mondo antico*, trad. it., Bologna 1985, 43-46.

(18) Si tenga presente che Dionigi di Alic., *Antiq. Rom.* 2, 72, 4 (e altrove), rende il latino *fetiales* con *εἰρηνοδίκαί* e Plut., *Quaest. Rom.* 279 b, con *εἰρηνοποιοί* e, Num. 12, con *εἰρηνοφύλακες*: mi pare che la scelta di questi termini greci significhi che nel sacerdozio dei feziali e nei loro riti si riconosceva la preminenza dell'idea della pace su quella della guerra.

(19) V., in particolare, *Polit.* 1333 b 35-38 e i miei *Studi*, cit., p. 42.

(20) Aristot., *Polit.* 1333 b 38 - 1334 a 4.

Per questo Cicerone osserva che «il nostro popolo con il difendere gli alleati si è ormai impadronito di tutte le terre» (*De re p.* 3, 35 *noster autem populus sociis defendendis terrarum iam omnium potitus est*, presso Nonio, 498, 18, e cfr. 25, 37, Non. 109, 1).

Per comprendere il pensiero di Cicerone non è necessario ricorrere alle affermazioni propagandistiche dell'evergetismo delle monarchie ellenistiche (21). Basta rifarsi alla nozione basilare romana della pace integrata con la dottrina aristotelica. Come dirà secoli dopo molto efficacemente e concisamente Rutilio Namaziano: *profuit iniustis te dominante capi* (*De red.* 1, 64).

Tuttavia Cicerone non si arresta a questa visione tradizionale romana della pace estesa nell'interesse dei popoli assoggettati e conquistati con l'uso della forza. Nei suoi scritti si aprono spiragli nella direzione di una diversa — e nuova per i Romani — visione della pace, non più legata specificamente alle caratteristiche del potere e dello Stato romano ma derivante dalla riflessione sulla natura dell'uomo (22). Egli afferma una visione della pace che ne esalta le vie a confronto con quelle della guerra, celebrando le vie della pace come proprie dell'uomo e condannando la guerra come propria delle bestie che non sono fornite di ragione. Questo si avverte qua e là, in Cicerone, nel *De officiis*. Quest'opera, composta dopo l'uccisione di Cesare, si mostra più matura e concreta del *De re publica* e può essere considerata come suo testamento politico.

Ecco l'affermazione fondamentale, da cui si ricava che nel pensiero di Cicerone la guerra comporta per l'uomo un abbassamento del livello della sua umanità:

nam cum sint duo genera decertandi, unum per disceptationem, alterum per vim (23), *cumque illud proprium sit hominis, hoc beluarum, confugiendum est ad posterius, si uti non licet superiore* (*De off.* 1, 34),

«...poiché due sono i modi di contendere, l'uno per via di diplomazia, l'altro con l'uso della forza, e il primo è proprio del-

(21) Come ha sostenuto con acutezza di argomentazioni e ricchezza di documentazione P. M. Martin, *De la «Pax Romana» à la «Pax Augusta»: genèse et mutation d'un concept*, nei materiali dell'VIII Seminario romano di Studi storici (cit. sopra, n. 1), 83-134.

(22) V., p. es., *de off.* 1, 12: *eademque natura vi rationis hominem conciliat homini, etc.*; 3, 69: *societas est enim [...] omnium inter omnes*. Cfr. Gaio, *Instit.*, 1, 1: *quod [i. e. ius] vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur*.

(23) Anche altrove (*de off.* 1, 80, cit. qui appresso).

l'uomo, il secondo delle bestie, al secondo si deve ricorrere (solo) se non è possibile servirsi del primo».

Dunque il ricorso alla forza, per dirimere i conflitti tra gli Stati, è considerato come *l'extrema ratio*, alla quale in certi casi non si può fare a meno di ricorrere, ma Cicerone è consapevole del fatto che l'uomo servendosi rinuncia a qualcosa che *solum* è suo e finisce con il mettersi al livello degli animali bruti (24).

Poiché l'onesto a cui si mira è frutto dell'azione dell'animo e non del corpo e che, a tal proposito, il corpo va assuefatto ad obbedire agli ordini dell'animo, Cicerone sostiene che «a questo riguardo non minore utilità offrono coloro che reggono lo Stato con le magistrature civili rispetto a quelli che fanno la guerra» (*in quo non minorem utilitatem offerunt qui togati rei publicae presunt quam qui bellum gerunt: De off. 1, 79*).

Questa collocazione dei civili a fronte e a confronto dei militari è resa più interessante dal fatto che, secondo Cicerone, spesso sono stati i civili a decidere l'esito dei conflitti:

quare expetenda magis est decernendi ratio quam decertandi fortitudo, sed cavendum ne id bellandi magis fuga quam utilitatis ratione faciamus. Bellum autem ita suscipiatur ut nihil aliud nisi pax quaesita videatur (De off. 1, 80),

«perciò certo bisogna mirare di più a (possedere) il criterio per deliberare che la forza per combattere, ma occorre stare attenti a non tendere a ciò più per evitare ad ogni costo la guerra che in base al criterio dell'utilità. La guerra, poi, va intrapresa in modo tale che non possa significare nient'altro che una ricerca della pace».

Cicerone procede anche oltre, sostenendo in serrato confronto che, per il cittadino, l'impegno in pace, nelle magistrature civili, è preferibile ed è di maggior pregio dell'impegno in guerra:

sed cum plerique arbitrentur res bellicas maiores esse quam urbanas, minuenda est haec opinio. Multi enim bella saepe quaesiverunt propter gloriae cupiditatem, atque id in magnis animis ingeniisque plerumque contingit, eoque magis si sunt ad rem

(24) Pensiero ripetuto da Cicerone anche altrove; p. es. *de off. 1, 81: temere autem in acie versari et manu cum hoste conflagere inmane quiddam et beluarum simile est.*

militarem apti et cupidi bellorum gerendorum; vere autem si volumus iudicare, multae res extiterunt urbanae maiores clarioresque quam bellicae (De off. 1, 74),

«ma poiché i più ritengono che le vicende belliche siano più importanti di quelle civili, tale convinzione va confutata. Infatti molti spesso hanno cercato le guerre per la loro brama di gloria — e questo per lo più accade in animi e ingegni fatti per la grandezza e tanto più se sono adatti alle cose di guerra e bramosi di fare guerre; ma se vogliamo giudicare secondo verità, molte vicende civili ci sono state, più importanti e più famose di quelle belliche».

Cicerone si diffonde nel recare esempi che convalidano la sua asserzione, traendoli dalla storia greca e romana. Importante fu, per Atene, la vittoria di Temistocle sui Persiani di Serse a Salamina, ma più importante la creazione del tribunale dell'Areopago, costruzione pacifica di Solone: questo è più importante perché è venuto a costituire un giovamento per Atene che durerà per sempre, mentre la vittoria di Salamina riguarda un unico e specifico momento della storia della città (*illud enim semel profuit, hoc semper proderit civitati*). E per Sparta certo contano le vittorie di Pausania e di Lisandro, ma se non fossero state precedute dalle leggi e dagli ordinamenti di Licurgo non sarebbero neppure state possibili. Seguono esempi di personaggi romani, eminenti gli uni come condottieri per imprese belliche, gli altri come magistrati civili per le azioni compiute nell'Urbe e in tempo di pace. Infine Cicerone non si trattiene dal portare l'esempio di se stesso che, senza armare eserciti e combattere in conflitto armato, sgominò la congiura di Catilina, per cui ripete, anche qui, il suo verso, che tante ironie aveva suscitato presso i suoi avversari, ma che pur è basato, realmente, su una verità, sulla preminenza delle arti della pace sopra quelle della guerra:

cedant arma togae, concedat laurea laudi (25).

Se Cicerone non avesse sventato, come magistrato operante nell'Urbe, la congiura di Catilina, Pompeo — così andava dicendo lo stesso grande condottiero — invano avrebbe conquistato il suo terzo trionfo perché non ci sarebbe stato, per lui, neppure dove celebrarlo:

(25) È il frammento *Inc. sedis* 16 Traglia: ma gli autori latini che citano il verso (vedili elencati nell'apparato del Traglia nella sua ediz., p. 72) sostituiscono *linguae a laudi...* Per il pensiero si cfr. Arist., EN, X 8.

mihi quidem certe vir abundans bellicis laudibus, Cn. Pompeius, multis audientibus, hoc tribuit, ut diceret frustra se triumphum tertium deportaturum fuisse, nisi meo in rem publicam beneficio ubi triumpharet esset habiturus.

Perciò concludendo Cicerone ribadisce il suo pensiero:

sunt igitur domesticae fortitudines non inferiores militaribus; in quibus [i.e. in domesticis] plus etiam quam in his operae studiique ponendum est (De off. 1, 78).

Le sue affermazioni sull'importanza e la preminenza sia dell'impegno politico civile a confronto dell'impegno militare e guerresco, sia dello strumento della diplomazia, nei rapporti con gli altri popoli, sullo strumento della forza usata in guerra, sono segni inequivocabili di una nuova, conquistata, consapevolezza dell'esistenza di valori superiori a quelli fondati sullo spirito di sopraffazione e di violenza. Cicerone dimostra, così, la sua capacità di afferrare lo sostanza delle cose — una capacità più sottile di quella dei suoi contemporanei — e una risoluta volontà di non arrendersi davanti alle minacce che da ogni parte, sul finire della sua vita, lo stringono.

6. *La pax civilis* (26).

Queste minacce erano in stretto rapporto di dipendenza con i turbamenti della vita politica interna di Roma, per cui era importante, anche e prima di ogni altra cosa, la pace interna tra i cittadini, il rifiuto e il superamento della guerra civile.

Qui è il caso di ricordare le frequentissime dichiarazioni dell'oratore di essere, e di essere stato, sempre, nella vita politica della sua città, *auctor pacis* (27), promotore e fautore di pace, *pacis alumnus* (28), addirittura: dopo l'uccisione di Cesare si vanta di avere lui, nella seduta del 17 marzo, gettato le fondamenta della pace civile proponendo un'amnistia: *ieci fundamenta pacis... atque omnem memoriam discordiarum oblivione semp-*

(26) *Pax civilis* (*pax praesertim civilis*: *Philipp.* 7, 7 e v. *Philipp.* 8, 11) è espressione usata da Cicerone stesso, quando afferma che tutto ciò che egli ha potuto fare nella sua carriera politica è dipeso proprio da essa: *quantuscumque sum — nihil enim mihi adrogo — sine pace civili certe non fuisset* (*Philipp.* 7, 8).

(27) V., p. es., *ad Att.* 9, 11 A 2; *pro Lig.* 28; *pro Deiot.* 29; *Philipp.* 2, 24; 7, 7 e 8; 8, 11; cfr. *pro Marc.* 15; talvolta con la precisazione, polemica, che egli è promotore della vera pace: *Philipp.* 14, 20.

(28) *Philipp.* 7, 8: *pacis alumnus e pacis semper laudator.*

terna delendam censui. Così dichiara in senato incominciando la prima orazione Filippica contro Antonio. Egli è sempre stato *defensor pacis* (29). Il suo amore per la pace civile nell'occasione del conflitto tra Pompeo e Cesare è stato così profondo da impedirgli di schierarsi con le armi dall'una o dall'altra parte (30).

Il ricupero della pace tra i cittadini non è inteso, però, da Cicerone come un ricupero a qualsiasi prezzo (31); bensì la pace interna deve inequivocabilmente procedere di pari passo e con piena consapevolezza con il ristabilimento della *libertas*, dalla quale è inseparabile (32); inoltre la pace civile è fondata non sull'abbandono puro e semplice della armi, ma sulla liberazione dalla paura delle armi e della servitù: ... *ut pacem esse iudices non in armis positus, sed in abiecto armorum et servitutis metu* (33). Qui è la sua presa di posizione più alta e netta: la pace non è accettabile se porta con sé la perdita della libertà (34). A Bruto, che ad un anno di distanza dal cesaricidio aveva cercato pace con Antonio, Cicerone ricorda che in quell'occasione egli — fiero avversario di Antonio con le sue orazioni Filippiche — aveva dissentito: *ego omnia ad libertatem, qua sine pax nulla est* (35). *Pax* unita a *libertas* significa *securitas* (36).

Sotto quest'aspetto le riflessioni ciceroniane sempre legano indissolubilmente, nelle sue dichiarazioni pubbliche, *pax*, *libertas*, *securitas*. Così indichiamo tre aspetti (*pax civilis* vuol anche dire, naturalmente, *concordia* (37)) di una visione unitaria e globale della vita politica particolarmente so-

(29) Cfr. *Philipp.* 8, 11.

(30) *Ad Att.* 2, 16, 3.

(31) Cfr., p.es., nelle epistole *ad Att.* 5, 21, 2 (cfr. 6, 4, 4 e 6, 6, 5); 7, 3, 5.

(32) Cfr., p.es., *ad Att.* 10, 27, 1; *Philipp.* 13, 2; l'uccisione di Cesare portava con sé nelle intenzioni degli uccisori pace e libertà (*libertatem pax consequatur: Philipp.* 1, 32); *Philipp.* 2, 113: *pax est tranquilla libertas; Philipp.* 8, 12: *servitutum pacem vocas?*; v. anche *Philipp.* 13, 1: *timui ne condicio insidiosa pacis libertatis recuperandae studia restingeret*. Tuttavia negli scritti non destinati alla pubblicazione le affermazioni di Cicerone talora non sono altrettanto recise; talvolta anch'egli si mostra disponibile ad una speranza di pace a qualunque prezzo, preferibile alla guerra (*Ad Att.* 16, 12, 4): *equidem ad pacem hortari non desino; quae vel iniusta utilior est quam iustissimum bellum cum civibus* (*ad Att.* 7, 14, 3, del 25 gennaio 49); *mea ... sententia ... de pace vel iniqua condicione retinenda* (ivi, 8, 11 D 6, del 27 febbraio 49; cfr. della stessa lettera il § 7). Davanti al *nomen dulce* (*Philipp.* 2, 113; 12, 9; 13, 1) della pace (e *populare: pro leg. agr.* 1, 23; 2, 9 e cfr. 2, 102) anch'egli si sentiva attratto.

(33) *Ad fam.* 10, 6, 3.

(34) V., p.es., *Philipp.* 2, 113; 8, 12; 13, 2.

(35) *Ad M. Brutum* 2, 5, 1.

(36) Sulla *securitas* v. H. U. Instinsky, *Sicherheit als politisches Problem der römischen Kaisertums*, Baden-Baden 1952; e i miei *Studi*, citt., 29-30, con la bibliogr. ivi citata. Su *securitas* ho in corso una ricerca, per la quale mi avvalgo anche delle schede del *Thesaurus linguae Latinae*.

(37) Non è necessario a quest'indagine soffermarsi sui programmi ciceroniani della *concordia ordinum* e dell'*otium cum dignitate*, per altro ben noti e da lungo

stenuta, con martellante tenacia, nelle orazioni Filippiche scagliate contro Antonio che sta tentando di impadronirsi dello Stato. Si riascoltano con rispetto le parole di Cicerone, pronunziate con fermezza in un momento di grave pericolo per la repubblica e per l'oratore stesso, esposti alla minaccia eversiva di Antonio:

et nomen pacis dulce est et ipsa res salutaris: sed inter pacem et servitutem plurimum interest. Pax est tranquilla libertas, servitus postremum malorum omnium non modo bello sed morte etiam repellendum (Or. Phil. 2, 113).

Un anno dopo aver fatto queste affermazioni egli le suggellò con la vita, porgendo il capo al sicario che lo cercava per ucciderlo.

7. Il fallimento della prospettiva ciceroniana della pace.

7. La storia mostrò, poi, che, comunque, la prospettiva ciceroniana non si poté realizzare: a *pax*, *libertas* e *securitas* non fu dato di convivere, armonicamente salvaguardate e coordinate.

Sotto Cesare, il dittatore, nel 44 era stata per la prima volta coniatata una moneta, un quinario, con una testa femminile nel recto e la legenda PAXS e, nel verso, due mani che si stringono, a simboleggiare la concordia: dunque *pax* e *concordia*; e nel 28 sotto Ottaviano fu battuto un aureo con la Pace, figura femminile stante con il caduceo, *pacis signum* (Varr., *De vita p. R.* 2, 76 Riposati), e nel verso, riferito ad Ottaviano, il titolo *Libertatis p. R. Vindex*: dunque *pax* e *libertas* (38). Ma questi accoppiamenti esistevano solo nella propaganda ufficiale. In realtà i Romani furono costretti a scegliere se *pax* dovesse stare con *libertas* o con *securitas*: scelse-ro la *securitas* e rinunziarono alla *libertas*.

8. Conclusione.

Il programma di Cicerone — *pax*, *libertas*, *securitas* — non fu realizzato, né lui vivente né dopo di lui.

tempo studiati. Mi limito a segnalare la dissert. di H. Strasburger, *Concordia ordinum*, Frankfurt 1931, e M. Amit, *Concordia. Idéal politique et instrument de propagande*, «Iura» 1962, 133-169.

(38) Basti qui rinviare al § riservato alla numismatica nella v. *Friede* del «Reallex. f. Antike u. Christ.» VIII, 1972, *Ikonogr.*, di E. Dinkler — V. Schubert, col. 495 (aggiornato e più completo rispetto alla v. *Pax* della R. E.). Inoltre: E. Cocchi Ercolani, *La propaganda di pace attraverso la monetazione nell'ultimo secolo della Repubblica*, «Riv. it. di Numismatica» 1972, 67-86.

Sotto quest'aspetto la sua vicenda intellettuale non fu diversa da quella degli altri due grandi irenologi del mondo antico: Aristotele, il cui programma di una *polis* che forma i cittadini allo spirito di pace fu travolto dall'impero universale di Alessandro; Agostino, la cui concezione della pace come esigenza primaria che sola rende possibile l'esistenza anche terrena degli uomini pur appartenenti alle due città, di Dio e terrena, dovette cedere il passo nel crollo dell'Impero. E se Cicerone cadde vittima del sicario, non migliore fu la sorte degli altri due teorici della pace: Aristotele, accusato di empietà, costretto a lasciare la sua scuola e Atene, morì a Calcide nell'isolamento un anno dopo Alessandro; Agostino chiuse l'esistenza nella sua Ippona assediata dai Vandali nell'agosto 430 e anche dal letto di morte ripeteva, non domo, il detto di Plotino: «la città la fanno i cittadini, non i muri» (39).

Tre grandi, il greco Aristotele, il romano Cicerone, l'africano Agostino; tre maestri nell'additare, in modi differenti, le vie della pace ai loro tempi dilaniati da conflitti. Anche la nostra generazione può utilmente fermarsi a riflettere sulla loro testimonianza a favore della pace.

(39) Possidio, *Vita Augustini* 28, 11: *et se inter haec mala cuiusdam sapientis [Plot., Enn. 1, 4, 7] sententia consolabatur dicentis: «Non erit magnus magnum putans quod cadunt ligna et lapides et moriuntur mortales»* (ed. Pellegrino, p. 154, 77-80, e v., *ivi*, la n. 14 a p. 226: alla documentazione si aggiunga, per il senso, Cicerone, *de off.* 2, 29: *itaque parietes modo urbis stant et manent, iique ipsi iam extrema scelera metuentes, rem vero publicam penitus amisimus*).