

## ***Vita politica e vita filosofica nei proemi del De republica di Cicerone***

Silvia Gastaldi

Università di Pavia

Dipartimento di Studi Umanistici

silvia.gastaldi@unipv.it

### **ABSTRACT**

Cicero wrote the *De republica* between 54 and 51 B.C., while retreated from political life. Composed during those hard years, such a work originates from the need to reflect on the current situation and on the whole history of Rome. Starting from the title, Cicero draws inspiration from Plato's *Republic*, but departs from the model under several respects. The most important difference is certainly the dismissal of Plato's project, which Cicero considers cut off from reality. He carries out instead a historical-institutional analysis and attributes it, within the dialogical fiction, to the members of Scipio's circle. The essay focuses on the analysis of the proems put before the three days in which the discussion is imagined to have been held. In particular, I examine the proem of book I, where Cicero criticizes the doctrines of the philosophers who, by preaching abstention, jaundice the best Roman citizens, leading them to abandon public offices. The relationship between the two types of life, the political one and the philosophical one, is present in the other two proems as well and is always solved in favor of political life: philosophical life can and indeed should complement it, yet without replacing it.

### **KEYWORDS**

Cicero, *De republica*, political life, philosophical life

1. Scritto tra il 54 e il 51 a. C., il *De republica* si colloca nel periodo in cui, dopo che i triumviri si sono impadroniti del potere, Cicerone è estromesso dalla vita politica. La sua attività è circoscritta all'ambito forense, subendo per altro l'umiliazione di dover difendere i partigiani dei nuovi potenti<sup>1</sup>. La tristezza dei tempi è ben espressa nella lettera che invia ad Attico nell'ottobre del 54<sup>2</sup>: "Abbiamo perduto non solo la vigoria e il sangue della nostra antica città, ma anche il suo colore e il suo aspetto. Non vi è nessuna *res publica* di cui compiacersi e nella quale essere al sicuro". Vi è tuttavia un motivo di consolazione, la possibilità del ritorno a quel tipo di vita al quale – come Cicerone dichiara – si sente portato per predisposizione naturale: *ad litteras et studia nostra*. Ciò non elimina tuttavia il rimpianto per il

---

<sup>1</sup> La posizione di Cicerone in questo periodo è accuratamente ricostruita da P. Grimal, *Cicerone*, Milano, Garzanti, 1996: 210-38. Si veda anche E. Narducci, *Introduzione a Cicerone*, Roma-Bari, Laterza, 1992:106-114.

<sup>2</sup> *Ad Atticum* IV, 18, 2.

breve periodo in cui, sotto il suo governo – ed è chiara qui l'allusione al consolato esercitato nel 63, stroncando la congiura di Catilina – la città era stata “bella”.

Gli studi di Cicerone si concentrano allora, proprio in concomitanza con la crisi attraversata dalla *res publica*, sul tema politico, per intraprendere una riflessione globale sull'intera storia istituzionale di Roma e comprendere in tal modo le ragioni che hanno condotto alla situazione attuale. A questo fine, Cicerone sceglie una forma letteraria che non era mai stata utilizzata fino ad allora nel mondo latino per trattare di temi politici: il dialogo<sup>3</sup>.

Nel *De republica*, è palese, e dichiarato, l'intento di comporre un'opera politica rifacendosi a Platone, non solo nell'adozione della forma dialogica, ma anche nella scelta del titolo e del tema esaminato. Se esistono queste affinità, sono molto evidenti tuttavia le differenze tra i due autori e le due opere. Mentre Platone è un filosofo che, partendo dalla presa d'atto della crisi politica in cui si trovano tutte le città, individua in un progetto di rifondazione globale l'unica modalità per superarla e realizzare un modello di governo giusto, Cicerone è da sempre un uomo politico. Benché, come si è visto, dichiarò nella lettera ad Attico che la sua natura lo conduce alla vita dedicata allo studio, la lontananza dalla politica attiva è e continuerà a rimanere per lui una privazione dolorosa. In più, la prospettiva progettuale propria della *Repubblica* platonica è esplicitamente criticata. Si veda, al riguardo, quanto afferma il personaggio di Lelio, rivolgendosi a Scipione Emiliano, il principale protagonista del *De republica*, a proposito di Platone: “Tu hai iniziato a trattare l'argomento con un metodo nuovo, che non trova riscontro nei trattati dei Greci. Quel sommo, che nessuno superò nell'arte dello scrivere, si prese uno spazio e vi costruì una sua città secondo i suoi criteri, ammirevole forse, ma lontana dalla vita e dai costumi degli uomini” (II, 11, 21)<sup>4</sup>. Del resto, lo scopo dell'opera – come Cicerone fa dire a Scipione all'inizio del libro II – è quello di risalire alle origini del popolo romano e di seguirne poi tutto il successivo sviluppo, così come si ricostruisce la vita di un essere umano, dall'infanzia alla maturità. Si tratta di una prospettiva storico-istituzionale che viene definita dallo stesso Scipione più produttiva di quella adottata dal Socrate platonico nella *Repubblica*, finalizzata a costruire un modello astratto di città (II, 11, 22). È poi Cicerone stesso ad affermare che la sua opera non intende prospettare una nuova teoria politica, bensì vuole limitarsi a riportare una discussione effettivamente avvenuta

---

<sup>3</sup> Cicerone aveva già adottato questa modalità espositiva nel *De oratore*, la cui composizione risulta conclusa alla fine del 55, ma in quell'opera aveva delineato la figura del perfetto oratore e la miglior forma di oratoria, sebbene non mancassero, anche in quella sede, i riferimenti alla situazione contemporanea.

<sup>4</sup> Questo allontanamento era riscontrabile, tra l'altro, nella critica all'abolizione della famiglia, che Platone propone per governanti e guerrieri: nella testimonianza di Lattanzio, contenuta nell'epitome delle *Divinae Institutiones* 33, 1-5, e che si riferisce al libro IV del *De republica*, Cicerone avrebbe nettamente preso le distanze da questo progetto, sottolineando come esso, cancellando qualsiasi legame di parentela, avrebbe determinato la stessa promiscuità che esiste tra gli animali.

“fra gli uomini più illustri e più sapienti del loro tempo e della nostra città”, così come era stata riferita a lui e al fratello Quinto da Publio Rutilio Rufo, che vi aveva preso parte, durante un loro soggiorno a Smirne (I, 8, 13)<sup>5</sup>.

La scelta di ambientare il del *De republica* nel 129 a.C., scegliendo come protagonisti Scipione Emiliano e il suo *entourage*, anziché essere lui stesso a condurre il dialogo (come avverrà invece nel *De legibus*), è motivata dalla volontà di Cicerone – così si legge in una lettera al fratello Quinto<sup>6</sup> – di non offendere nessuno dei contemporanei: scrivere in prima persona *De republica et praestanti viro*, cioè sullo stato e sulla figura del buon politico in un periodo così travagliato sarebbe molto più efficace, ma potrebbe sembrare inopportuno, se non pericoloso.

Cicerone trova tuttavia un ampio spazio per rompere la finzione letteraria del dialogo tra i membri del circolo scipionico, e parlare in prima persona, nei proemi che antepone a ciascuna delle tre giornate in cui quella discussione si immagina svolta. Secondo la sua stessa affermazione, contenuta ancora in una lettera ad Attico<sup>7</sup>, il ricorso ai proemi è mutuato dalle opere essoteriche di Aristotele, che per noi sono perdute, ed era già stato attuato nel *De oratore*.

2. Dei tre proemi del *De republica* solo i primi due ci sono pervenuti, anche se non integralmente. Il proemio del libro I, privo dell'inizio, è molto ampio ed è dedicato a un appassionato elogio della vita dedicata all'impegno politico. La prima parte ci presenta, in una sequenza incalzante, gli uomini che hanno salvato Roma con le loro imprese militari. Si tratta di personaggi che sono legati, a vario titolo, alle guerre contro Cartagine: il pericolo corso in quelle circostanze assume evidentemente un carattere esemplare<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Publio Rutilio Rufo, che all'epoca in cui Cicerone colloca il dialogo era ancora molto giovane essendo nato nel 154, aveva preso parte, con Scipione Emiliano, alla spedizione contro Numanzia, e proprio per questi suoi rapporti viene inserito, sebbene con un ruolo marginale, tra i personaggi del *De republica*. Dopo aver svolto vari incarichi militari, fu legato in Asia e, accusato di concussione, andò in volontario esilio a Smirne, dove Cicerone, con il fratello Quinto, lo incontrò nel 78 a.C.

<sup>6</sup> *Ad Quintum fratrem* III, 5, 1. In questa stessa lettera Cicerone riferisce al fratello che un amico, Sallustio (da non confondersi con lo storico), gli aveva suggerito di comparire in prima persona nel dialogo, al fine di attribuire una maggiore autorevolezza alle sue riflessioni sullo Stato.

<sup>7</sup> *Ad Atticum* IV, 16, 2. In questa lettera Cicerone dichiara il proprio intento di anteporre un proemio a ciascun libro, mentre poi cambierà il suo progetto.

<sup>8</sup> Cicerone cita, in questo contesto, tutti coloro che hanno svolto un ruolo fondamentale nella distruzione della potenza cartaginese: si tratta di comandanti militari, a riprova del fatto che soprattutto nelle imprese belliche ha modo di manifestarsi la *virtus*, il valore, che in questo contesto rappresenta la caratteristica saliente dell'uomo romano. Sono così menzionati, tra gli altri, Gaio Duilio, vincitore dei Cartaginesi nella battaglia di Milazzo, Lucio Cecilio Metello, che aveva sconfitto Asdrubale a Panormo. Fabio Massimo, detto il “temporeggiatore”, Claudio Marcello, che espugnò Siracusa e infine Publio Cornelio Africano Maggiore, il conquistatore di Cartagine.

Questa rassegna si completa con la figura di Marco Porcio Catone, che alla sua tranquilla attività di proprietario terriero e di agricoltore preferì quella militare e politica, incurante delle “onde” e delle “tempeste” che questa comportava, affrontandola fino alla fine della sua vita. Catone viene proposto come vero e proprio *exemplar*, cioè esempio paradigmatico, di *industria* e di *virtus*, di operosità e di valore, un termine che rinvia al significato originario del corrispettivo greco ἀρετή, e che fa riferimento alla prestazione riuscita e degna erogata proprio negli ambiti della guerra e della politica<sup>9</sup>. Ma, come Cicerone sottolinea, Catone, proprio per questa sua indefessa dedizione all’impegno, viene giudicato uno stolto (*demens*) da individui che si limita a menzionare semplicemente come *isti*: a costoro viene imputato di cedere agli allettamenti del piacere e dell’ozio, inteso qui come disimpegno, il greco ἡσυχία, ignorando quella spinta al perseguimento della *virtus* e quella dedizione alla salvaguardia degli altri uomini che per natura è insita nell’anima umana<sup>10</sup>.

Alla luce del successivo sviluppo del proemio in cui Cicerone attribuisce ai filosofi un’astensione totale quanto colpevole dalla vita pubblica – e si vedrà come l’individuazione di singoli obiettivi polemici risulti particolarmente difficile – in questo passo del cap. I il lessico utilizzato può indurre a ritenere con una certa probabilità che la critica sia rivolta agli Epicurei<sup>11</sup>. L’indicazione del piacere come obiettivo primario da raggiungere, compatibile solo con l’*otium*, con quella vita appartata che si riassume nella formula λάθε βιώσας, “vivi nascosto”, rappresenta un segnale sufficientemente significativo. Questa scelta è finalizzata proprio a evitare i dolori e i turbamenti che insorgono nell’ambito della vita politica, in quanto costantemente caratterizzata – per Epicuro – dalla competizione per il potere.

Nel cap. 2, il quadro degli avversari che Cicerone individua in ambito filosofico si amplia. Il capitolo esordisce con un discorso generale sulla *virtus*. La

---

<sup>9</sup> La figura di Catone sarà protagonista nel *Cato maior de senectute*, composto da Cicerone nel 44, in cui l’anziano censore viene messo in scena un anno prima di morire, e cioè nel 150 a.C., insieme a Scipione Emiliano e Lelio, due dei principali protagonisti del *De republica*. L’argomento è, come indica il titolo, la vecchiaia e, nel personaggio di Catone, Cicerone proietta se stesso, ormai avanti negli anni e definitivamente estromesso, alla vigilia dell’uccisione di Cesare, dalla vita politica. Proprio per questo, nell’ambito del dialogo, la figura di Catone perde le sue tradizionali prerogative, quelle di un uomo rude e schietto, strenuo difensore dei valori della romanità contro l’avanzare della cultura greca, e viene presentato da Cicerone – che lo modella su di sé – come un cultore dell’*humanitas*.

<sup>10</sup> Occorre distinguere tra il significato negativo, attribuito qui all’*otium*, che indica un ripiegamento su se stessi e sulle proprie occupazioni individualistiche, e il valore positivo che lo caratterizza quando, come il greco σχολή, indica il tempo dedicato agli studi e alle attività intellettuali.

<sup>11</sup> Si vedano, a questo riguardo, A. Grilli, *I proemi del De republica di Cicerone*, Brescia, Paideia, 1971: 19-23; L. Ferrero-N. Zorzetti (a cura di), M. Tullio Cicerone. *Opere politiche e filosofiche*, vol. I, Torino, UTET, 1986: 160, n. 11; A. Resta Barrile, (a cura di), *Cicerone. Dello Stato*, Milano, Mondadori, 1992: 224, n. 11.

definizione che Cicerone ne fornisce rinvia, nella sua formulazione, alla nozione aristotelica di virtù. L'affermazione secondo cui essa è fondata tutta sulla sua pratica richiama quanto si legge nel libro X dell'*Etica Nicomachea* (1179 b 2-3): riguardo alla virtù, non è sufficiente il sapere, ma dobbiamo sforzarci di possederla e di metterla in pratica. Il possesso della disposizione acquisita, la *ἔξις*, non basta se non dà luogo al compimento di azioni, come mostra il paragone con l'uomo che dorme: costui può senz'altro possedere la disposizione virtuosa, ma non la mette in pratica, e rimane pertanto in uno stadio di latenza<sup>12</sup>.

Tipicamente romana, tuttavia, è l'applicazione della virtù al governo dello Stato. Questa concezione tutta attiva della *virtus*, che si manifesta nell'impegno erogato per la cosa pubblica, viene polemicamente contrapposta ai discorsi, che su quel tema, vengono esposti dai filosofi nel chiuso delle loro scuole, anzi, come si legge nel testo, *in angulis*. Appare evidente qui la ripresa del passo del *Gorgia* 485 d-e, in cui Callicle rimprovera a Socrate di passare la vita a bisbigliare in un angolo con tre o quattro ragazzi, anziché far udire la sua parola nelle sedi pubbliche, le uniche degne di un vero uomo. Più che un rilievo critico nei confronti di Socrate, la ripresa dell'espressione platonica appare motivata proprio dall'intento di sottolineare come l'insegnamento filosofico sia tutto racchiuso in una dimensione teorica, e anche spazialmente altra rispetto alla città<sup>13</sup>.

È questa, del resto, la critica che viene estesa a tutti i filosofi, quella cioè di limitarsi a educare un piccolo numero di persone, contrapponendoli agli uomini politici, e in particolare ai legislatori, che diffondono a tutti i valori etici, grazie alla loro saggezza e autorità. Si tratta di quei valori sui quali si fonda la comunità: *pietas* e *religio*, che riguardano la sfera del sacro, e poi il diritto, la giustizia, il rispetto della parola data, l'equità, il senso della dignità, l'aspirazione all'onore e il timore del disonore, la fermezza nell'affrontare i pericoli. La capacità di governare gli stati è dunque superiore a ogni discorso teorico, destinato a circolare in una cerchia ristretta, e al contempo dannoso, perché i filosofi fanno udire dei veri e propri "segnali di ritirata"<sup>14</sup>, finalizzati a indurre chi sarebbe pronto a impegnarsi per la cosa pubblica ad abbracciare una scelta astensionistica.

3. Le dottrine dei filosofi esercitano dunque, secondo Cicerone, un'influenza negativa sui cittadini romani, in particolare sugli ottimati che, scegliendo il

---

<sup>12</sup> Cfr. *Etica Nicomachea* I, 8 1098 b 32-1099 a 2.

<sup>13</sup> Si veda, ancora a questo riguardo, *De oratore* I, 13, 56, in cui Crasso sottolinea che molti temi di cui gli oratori trattano nei loro discorsi – tra cui gli dei, il diritto, le virtù - sono considerati dai filosofi di loro competenza: costoro, però, ne trattano nel chiuso delle loro scuole (*in angulis*), e per di più con uno stile scarno e disadorno.

<sup>14</sup> Nel cap. 2,3 Cicerone utilizza l'espressione militare *receptui canere*, con cui si indica il segnale dato alle truppe di abbandonare il combattimento, ma la attribuisce ai filosofi, che cercano di influenzare in maniera negativa il comportamento dei cittadini.

disimpegno, hanno favorito l'ascesa al potere dei *populares* e, tra questi, di pochi uomini forti, come i triumviri<sup>15</sup>. Egli ha già affrontato questo problema nell'orazione *Pro Sestio*, pronunciata nel 56, proponendo un programma politico fondato sulla *consensio omnium bonorum* al fine di instaurare una sorta di partito dell'ordine, e porre fine alle violenze che si susseguono ormai a Roma. In quella sede, Cicerone richiama tutti i cittadini migliori, "uomini integri, moralmente sani, di famiglia benestante" (par. 97) a riprendere il loro tradizionale ruolo egemone. Proprio in questa orazione emerge con piena evidenza la preoccupazione per i pericoli del quietismo cui si abbandonano tanti ottimati, che antepongono la *desidia*, l'inerzia, alla *virtus* e la *voluptas*, il piacere, alla *dignitas*, il prestigio<sup>16</sup>. Nel *De republica*, questo timore è ancora ben presente e sembra che le dottrine dei filosofi forniscano una serie di valide giustificazioni a chi intende astenersi dagli impegni pubblici<sup>17</sup>.

In questi capitoli, l'accusa di essere lontane dalla concretezza della vita politica colpisce tutte le dottrine filosofiche. Cicerone, con le sue critiche, riattiva il dibattito sui generi di vita e sulla loro preferibilità che vede la contrapposizione tra la vita teoretica e la vita pratico-politica, sviluppatosi nel mondo greco<sup>18</sup>. Le

---

<sup>15</sup> Lo scopo cui si finalizza tutto il lungo proemio del libro I viene dichiarato da Cicerone stesso nel cap. 7, 12, quando afferma di aver voluto insistere lungamente sull'opportunità di dedicarsi alla vita politica per modificare la tendenza in atto tra i suoi concittadini, sensibili appunto ad ascoltare i richiami dei filosofi all'astensione dalla vita politica.

<sup>16</sup> Questi passi sono ampiamente commentati da W.K. Lacey, "Cicero Pro Sest. 96-143", *Classical Quarterly*, New Series 12(1962): 67-71, in particolare 70. Proprio nella *Pro Sestio* Cicerone compendia l'obiettivo che deve essere raggiunto nella formula *cum dignitate otium*. Sulle differenti interpretazioni che sono state di volta in volta offerte di questa espressione si veda Ch. Wirszubski, "Cicero's cum dignitate otium. A reconsideration", *Journal of Roman Studies* 44(1954): 1-13, che vi riconosce un vero e proprio programma politico indirizzato agli ottimati. Si tratta di salvaguardare la tranquillità dello Stato, e insieme di far sì che i ceti dominanti rimangano fedeli a quella *dignitas*, a quel prestigio, derivante dall'azione politica, che li ha sempre caratterizzati. La stessa formulazione è presente anche nel proemio del libro I del *De oratore* (I,1), ma in questo caso l'*otium* indica quel tempo dedicato agli studi che un personaggio come Cicerone, dopo aver prodigato tante energie nella vita politica, ritiene di poter consacrare agli studi, mantenendo il proprio prestigio, la *dignitas*. Proprio nella *Pro Sestio* C. Levy, *Cicéron et le problème des genres de vie*, in T. Bénatouil- M. Bonazzi (eds.), *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leiden-Boston, Brill, 2012: 68-71, individua la riflessione ciceroniana più approfondita sui generi di vita, che serve da termine di riferimento sia per il *De oratore* sia per il *De republica*.

<sup>17</sup> La connessione tra la critica alle dottrine filosofiche e la polemica contro i cittadini che rifiutano di impegnarsi nell'attività politica è sottolineata da L. Perelli, *Il pensiero politico di Cicerone*, Firenze, La Nuova Italia, 1990: 6-8, come anche da K. Buechner, *Marcus Tullius Cicero, De republica*, Kommentar von K.B., Heidelberg, C. Steiner, 1984, in particolare 70 ss.

<sup>18</sup> Per un quadro complessivo si veda H. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruxelles, Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, 1956. Sulle testimonianze controverse relative all'origine del modello di vita filosofico è sempre un punto di riferimento importante il contributo di W. Jaeger, *Genesi e ricorso dell'ideale filosofico della vita*,

posizioni assunte dai filosofi a questo riguardo sono state, nel corso del tempo, alquanto diversificate. Platone aveva cercato di conciliare, nella *Repubblica*, βίος φιλόσοφος e βίος πολιτικός nella figura del filosofo–re, mentre Aristotele aveva sostenuto il primato assiologico della via teoretica, pur riconoscendo le prerogative e i meriti della vita del cittadino<sup>19</sup>. Nel periodo ellenistico, il quadro si era fatto più complesso. I successori di Aristotele sembrano essersi divisi circa le teorizzazioni del maestro. Lo stesso Cicerone, in una lettera ad Attico (II, 16, 3), menziona la presenza di una rilevante contrapposizione (*tanta controversia*), che si sviluppa nell’ambito del Peripato, tra Teofrasto, successore di Aristotele a capo della Scuola, e Dicearco di Messene: il primo sarebbe stato sostenitore del βίος θεωρητικός, il secondo del βίος πρακτικός. La propensione di Teofrasto per la vita filosofica è ricordata anche nel *De finibus*, V, 11, dove Cicerone, dopo aver menzionato i suoi studi in campo politico e la particolare attenzione dedicata alla raccolta delle leggi di svariate città, ne dichiara la predilezione per quella vita *quieta, in contemplatione et cognitione posita rerum* che, in conformità alla dottrina aristotelica, è la più vicina a quella della divinità. La definizione di filosofia che viene attribuita a Dicearco (fr. 31 Wehrli; 36 Mirhady) sembra invece finalizzata a sottolineare come essa avesse, almeno in origine, un carattere pratico. Essa si estrinsecava nel compimento di “azioni belle” (καλαὶ πράξεις), ma era degenerata poi in tecnica dei discorsi di piazza, tanto da indurre ormai a ritenere un buon filosofo chi fosse in grado di pronunciare un discorso convincente. Lo stato della documentazione, specie in relazione a Dicearco, non consente tuttavia di delineare un quadro sufficientemente attendibile delle posizioni assunte dal Peripato, e di valutare l’effettiva rilevanza delle divergenze tra i suoi esponenti<sup>20</sup>.

La discrepanza tra l’enunciazione di principi teorici e le scelte di vita che Cicerone rimprovera qui ai filosofi sembra poter coinvolgere soprattutto gli Stoici, che, riguardo al tema della partecipazione o meno alla vita politica, non hanno mai assunto una posizione lineare. Cicerone anticiperebbe così un motivo che verrà espresso in toni violentemente polemici da Plutarco nelle *Contraddizioni degli Stoici*: mentre essi hanno scritto ampiamente – soprattutto Crisippo – sugli assetti

---

trad. it. in Id., *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze, La Nuova Italia, 1935: 557-617.

<sup>19</sup> Per quanto riguarda Platone, cfr. S. Gastaldi, *The Philosopher and the Politician: competing or compatible Ways of Life?*, in M. Migliori-L.M. Napolitano Valditara (eds.), *Plato Ethicus. Philosophy is Life*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004: 133-150. Le rispettive prerogative dei due *bioi*, politico e filosofico, in Aristotele sono esaminate da S. Gastaldi, *Bios hairetotos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2003.

<sup>20</sup> Si veda a questo riguardo T. Bénatouil, *Théophraste: les limites éthiques, psychologiques et cosmologiques de la contemplation*, in T. Bénatouil-M. Bonazzi (eds.), *Theoria, Praxis and the Contemplative Life* cit.: 17-39, che riprende, a proposito della portata del termine *controversia*, le posizioni espresse da P. M. Huby, *The Controversia between Dicaearchus and Theophrastus about the Best Life*, in W.W. Fortenbaugh-E. Schütrumpf (eds.), *Dicaearchus of Messana*, New Brunswick and London, Transaction Publishers, 2001: 311-28.

politici, sul modo di governare e di essere governati e su come legiferare, hanno trascorso la loro esistenza non partecipando alla vita politica o a imprese militari a beneficio della comunità, ma nella tranquillità della propria scuola, tra dispute, libri e deambulazioni filosofiche<sup>21</sup>. Si tratta dunque, per Plutarco, di un tipo di vita non dissimile da quello degli Epicurei, contrassegnato dalla ἡσυχία, dal disimpegno. È vero che gli Stoici rivendicano la loro appartenenza alla cosmopoli, “patria comune degli uomini e degli dei”, come la definisce Cicerone stesso nel *De finibus* (III. 19. 64) ma, al tempo stesso, essi sono inseriti nel microcosmo della città in cui vivono.

Sotto questo punto di vista, nel corso del tempo, e in rapporto ai diversi esponenti della scuola stoica, si individuano gradi e modalità differenti di partecipazione politica<sup>22</sup>. Se Zenone non solo si dedica unicamente all’attività di insegnamento, continuando a ritenersi cittadino di Cizio, nonostante gli onori ricevuti in Atene<sup>23</sup>, seguito in questo anche da Cleante, due loro discepoli – Perseo e Sfero – si recano come consiglieri politici rispettivamente in Macedonia, alla corte di Antigono Gonata e in Egitto presso Tolomeo IV Filopatore. In un’epoca molto prossima a Cicerone, un filosofo stoico, Blossio di Cuma, è da lui stesso indicato come l’ispiratore, e anzi l’istigatore, della riforma agraria di Tiberio Gracco<sup>24</sup>. Benché risulti difficile definirne con precisione la personalità, sembra evidente che Blossio fosse un esponente dell’ala “rigoristica” della Stoa, contrapposta a quella in cui è schierato Panezio, il principale interlocutore dell’aristocrazia romana del II secolo a. C., che entra a far parte di quel circolo degli Scipioni messo in scena da Cicerone nel *De republica*.

Cicerone ha dunque davanti a sé un panorama complesso e non appare facile individuare con precisione i destinatari delle critiche che esprime in questi capitoli. Sono infatti presi di mira atteggiamenti e argomentazioni che possono essere comuni a tutti gli esponenti delle scuole filosofiche, dediti al βίος θεωρητικός ο σχολαστικός, cioè alla vita consacrata alla σχολή nello spazio della scuola: in entrambi i casi, i filosofi se ne stanno *in angulis*, cioè in spazi ristretti e ben protetti rispetto a quelli della città.

<sup>21</sup> Plutarco, *Le contraddizioni degli Stoici* 1033 b-c.

<sup>22</sup> Per un’esposizione sintetica, ma esauriente, del complesso atteggiamento stoico di fronte alla politica si veda V. Laurand, *La politique stoïcienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

<sup>23</sup> Diogene Laerzio VII, 6 ss. riferisce degli onori di cui Zenone era stato oggetto in Atene, tra cui l’attribuzione di una corona d’oro e il diritto a una tomba a spese pubbliche nel Ceramico, ma al tempo stesso sottolinea come il filosofo non abbia mai rinunciato a essere denominato quale cittadino della nativa Cizio.

<sup>24</sup> Le notizie biografiche che lo riguardano sono molto scarse. Secondo D. R. Dudley, “Blossius of Cumae”, in *Journal of Roman Studies* 31(1941): 94-99, Blossio appartiene a una famiglia campana, i Blossii, profondamente antiromana. Cicerone, in *Lael.* 37, lo descrive come frequentatore di illustri famiglie, come quella di P. Mucio Scevola, attraverso le quali, probabilmente, entra in contatto con Tiberio Gracco.



4. Dopo aver addossato precise responsabilità ai filosofi, Cicerone ritorna, nel cap. 3, a prendere di mira i suoi concittadini, ai quali viene imputato di astenersi dalla vita politica per le fatiche e le preoccupazioni che comporta. Anche in questo caso, tuttavia, le motivazioni quietistiche dei filosofi possono svolgere un ruolo deterrente sugli individui migliori. Cicerone si dimostra sprezzante nei loro confronti: per un uomo attivo ed energico i presunti pericoli rappresentano un ostacolo veramente di poco conto. Non vale come scusante neppure il sostenere che la politica porta a mettere a repentaglio la stessa vita, invocando a questo riguardo esempi tratti sia dalla storia greca sia da quella romana. Certamente le vicissitudini cui sono andati incontro, ad Atene, Milziade e Temistocle, i fautori delle vittorie nelle due guerre persiane, condannati il primo al carcere e il secondo all'esilio, e a Roma personaggi come Camillo e molti altri, possono fornire un'immagine negativa dell'impegno politico. Questa nutrita casistica, tuttavia – tale da mostrare fino a che punto possa giungere l'ingratitudine dei cittadini nei confronti di chi ha assicurato loro la salvezza – non può indurre a un atteggiamento rinunciatario e lo dimostra Cicerone stesso, nonostante abbia subito una sorte non dissimile da quelli degli illustri personaggi appena menzionati.

Inizia a questo punto una vera e propria sezione autobiografica del proemio, rappresentata dal cap. 4, mutilo dell'inizio, in cui Cicerone, non senza un certo autocompiacimento, rievoca il ruolo svolto durante il suo consolato del 63, assumendosi il merito di aver salvato Roma, e i suoi concittadini, dalla congiura di Catilina. Facendo un bilancio di costi e benefici, Cicerone antepone l'onore e la gloria che aveva conseguito alla fatica e agli affanni<sup>25</sup>, sebbene avesse dovuto pagare poi con l'esilio l'accusa di aver fatto eseguire la condanna a morte di alcuni cittadini romani dopo aver impedito loro di appellarsi al popolo<sup>26</sup>. Certamente avrebbe evitato tutte queste fatiche vivendo un'esistenza ritirata, dedicandosi a quegli studi cui si era indirizzato fin dalla giovinezza, ma la riconoscenza che si deve alla patria, definita madre e nutrice, non aveva potuto trattenerlo dall'impegnarsi, a proprio rischio e pericolo, per la salvezza di Roma.

---

<sup>25</sup> Si vedano il riferimento al giuramento prestato, davanti al popolo, nel momento di deporre il consolato, e l'affermazione di aver - lui solo - salvato la repubblica. In quella circostanza, avrebbe voluto tenere un discorso, ma gli fu impedito: era il segnale dell'inizio del suo declino politico. Cfr. Narducci, *Introduzione a Cicerone*, cit., 1992: 72.

<sup>26</sup> La condanna all'esilio risale al 58 a.C., ed è pertanto di molto successiva agli eventi della congiura di Catilina, ma è l'esito dell'entrata in vigore di una legge retroattiva fatta votare dal tribuno Clodio, dietro istigazione di Cesare, al fine di liberarsi di un personaggio scomodo come Cicerone. Durante la sua lontananza da Roma, le sue proprietà vengono confiscate e la sua villa sul Palatino addirittura distrutta. Cicerone, dopo aver esercitato molte pressioni, rientra a Roma l'anno successivo.

Proprio alla luce dell'esempio rappresentato dalla sua condotta in un momento così cruciale, Cicerone prosegue nella sua presa di posizione contro i filosofi "quietisti". Nel cap. 5, viene criticato l'atteggiamento di coloro che dichiarano di voler mantenersi distanti dalla vita politica sia perché questa è dominata da individui incapaci di compiere qualcosa di buono, con i quali sarebbe indecoroso entrare in competizione, sia perché occorre tener conto delle reazioni irrazionali della folla, mettendo a rischio la propria incolumità. A costoro Cicerone risponde che il compito di uomini buoni, coraggiosi e capaci è proprio quello di evitare che uomini indegni e lo strapotere della massa abbiano il sopravvento, sovvertendo l'ordine dello Stato. Si avverte qui, sullo sfondo, l'eco di quanto Platone aveva sostenuto nella *Repubblica*, e cioè che gli uomini migliori devono impegnarsi a governare proprio per evitare che lo facciano i peggiori (I, 347 c).

È possibile che anche queste critiche siano rivolte, in generale, a tutti i filosofi quali seguaci della vita teoretica<sup>27</sup>, ma forse esiste, nelle argomentazioni di Cicerone, un obiettivo polemico più specifico, rappresentato ancora dagli Stoici. A giudicare da quanto si legge in Stobeo (*Ecl.* II, 11, 3 = SVF III 690), l'impegno nella vita politica è subordinato, per gli Stoici, al fatto che ci si attenga alla guida del λόγος, cioè della ragione, che non subentrino impedimenti (ad esempio quelli menzionati da Cicerone, come la presenza di uomini di potere corrotti e di una massa resa intrattabile dalle passioni violente che la trascinano) e se poi la partecipazione al governo dovesse comportare pericoli gravi, senza che ne possano derivare effettivi vantaggi alla città.

La critica prosegue anche nel cap. 6, dove Cicerone discute di una *exceptio*, termine del linguaggio giuridico che indica l'appello avanzato dall'accusato e che qui è proposto da questi filosofi: il saggio non deve occuparsi di politica a meno di non esservi costretto dalle circostanze e dalla necessità. Cicerone mostra la paradossalità di questa posizione: come è possibile dichiararsi disponibili a offrire il proprio contributo nei momenti critici, dopo aver rifiutato di impegnarsi quando la situazione politica si presenta tranquilla? Offrendo ancora una volta se stesso come esempio, Cicerone dichiara che la partecipazione all'attività politica, per fornire un valido contributo alla salvezza dello Stato – quale era stato il suo operato durante il consolato – , richiede un lungo periodo di apprendistato, che deve iniziare già dalla fanciullezza. I *docti* che Cicerone menziona qui, invece, sono privi di qualsiasi preparazione politica, e si vantano addirittura di non aver né

---

<sup>27</sup> Di questa opinione è, ad esempio, F. Cancelli, *Cicerone. Lo Stato*, Milano, Mondadori 1979, Introduzione: 26-28, che mette in relazione gli argomenti contro i filosofi presenti in queste pagine con altri passi in cui Cicerone espone un analogo punto di vista. Si cita, in particolare, l'orazione *Post reditum in Senatu* 6, 14, in cui viene violentemente preso di mira il console Calpurnio Pisone, ritenuto responsabile del suo esilio, accusandolo di essersi dedicato alla filosofia epicurea attratto dalla dottrina del piacere. Al contempo sono citati come esempi di ineptitudine e di disimpegno anche altri filosofi, quelli che parlano continuamente di doveri e di valore, *de officio ac de virtute*, tenendosi comunque lontani dalla vita attiva.

appreso né insegnato nulla di relativo ai principi della fondazione e della conservazione degli Stati, affermando che occuparsi di questi problemi compete ai politici, e non ai filosofi.

L'*exceptio* richiama il principio che, nel *De otio* (8,3,2), Seneca attribuisce agli Epicurei – e cioè *Non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid intervenerit* – mentre, nello stesso passo, agli Stoici, e in particolare a Zenone, è riferita la formulazione *Accedet ad rem publicam nisi si quid impedierit*, espressione che Diogene Laerzio attribuisce invece a Crisippo (VII, 121=SVF III 697). L'argomentazione ciceroniana sembra prendere di mira, a prima vista, la posizione epicurea, ma gli Epicurei avevano scelto un totale astensionismo dalla politica, come lo stesso Cicerone ha sottolineato alla fine del cap. 1. Seneca, del resto, mostra che, pur nella diversa formulazione, il senso ultimo delle due affermazioni è il medesimo: difendere una scelta di vita dedicata all'*otium*, lontano da ogni attività pubblica, elencando tutta una serie di ragioni a sostegno di questa posizione. Si tratta o della consapevolezza che lo Stato in cui si vive è troppo corrotto, oppure della certezza che il proprio intervento è destinato in ogni caso all'insuccesso, oppure ancora del fatto di possedere una salute troppo malferma<sup>28</sup>. Quanto alla critica di non aver mai appreso né insegnato i principi relativi alla fondazione e alla conservazione degli Stati, e cioè quelli dotati di una autentica rilevanza sul piano politico, lo stesso Cicerone, nel *De legibus* (III, 6, 14) afferma che gli Stoici antichi ne discutevano solo sotto il profilo teorico, ma non per l'utilità del popolo e dello Stato<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> La posizione adottata dagli Stoici è analizzata in tutta la sua complessità da V. Laurand, *La politique stoïcienne* cit. p. 126 ss. Il testo di riferimento per questa disamina è proprio il passo del *De otio* di Seneca, in cui si ritrovano le giustificazioni che Cicerone attribuisce alla figura del *sapiens* votato all'astensionismo politico. Laurand sottolinea comunque come la mancata partecipazione alla vita politica della città non impedisca allo stoico di sentirsi parte della cosmopoli, la "patria comune degli uomini e degli dei", come la definisce lo stesso Cicerone nel *De finibus* (III, 19, 64). Le condizioni avverse che sono riscontrabili nella comunità umana avviano un movimento retrogrado dell'*οικείωσις* che porta il saggio stoico, rifuggendo dai mali e dai vizi da cui si sente circondato, a dedicarsi alla filosofia e alla contemplazione: anche l'*otium* inteso come allontanamento dalla vita attiva, in tal modo, possiede per gli Stoici un carattere politico.

<sup>29</sup> In questo stesso passo, Cicerone sottolinea come un mutamento di prospettiva determinante sia stato introdotto da Panezio che, proprio per questo motivo, viene fatto oggetto di grandi elogi. È interessante rilevare che in questa pagina Cicerone conduce una vera e propria rassegna dei filosofi - partendo da Platone e dall'Accademia, passando per il Peripato fino a giungere agli Stoici - volta a individuare se e in quale misura essi abbiano unito alle riflessioni teoriche una effettiva pratica politica. La conclusione è che sono stati veramente pochi coloro che hanno saputo connettere le due diverse prospettive. Nello stesso *De republica*, nel cap. 8, 12 del libro III, Cicerone critica apertamente Crisippo per aver condotto una ricerca sulla giustizia - uno dei temi di maggiore rilevanza politica - attenendosi più alla forma che alla sostanza, cioè trattandone prevalentemente sotto l'aspetto teorico.

5. Al termine di questa lunga e appassionata difesa dell'impegno politico, Cicerone auspica che la contrapposizione tra vita filosofica e vita pratica possa essere superata nel momento in cui anche i *sapientes* si occuperanno della scienza politica, perché solo in questo modo saranno in grado di apprendere tutti quegli elementi di cui potrebbero aver bisogno nel momento in cui scegliessero di assumersi un impegno pubblico.

Le posizioni assunte da questi filosofi "disimpegnati", oltre tutto, producono un effetto negativo – come si è detto - sui cittadini romani, che ne possono essere influenzati, al punto da rinunciare anch'essi alla vita politica: è quanto Cicerone sottolinea nel cap. 7, suggerendo a costoro di seguire le dottrine di quei filosofi che godono della massima autorità presso i *doctissimi homines*, cioè le persone più acculturate. Esistono dunque anche filosofi che, pur non essendosi mai occupati direttamente di politica, hanno trattato questo tema nei loro studi e nelle loro opere, tanto da poter essere considerati, per certi versi, partecipi della vita dello Stato. Si può ravvisare, in questa osservazione, un riferimento sia a Platone sia, in tempi più prossimi, a Panezio, il filosofo che, revisionando le posizioni dello Stoicismo antico, ha elaborato una dottrina che non assume più, come figura esemplare, il personaggio astratto del saggio, un modello per altro praticamente inarrivabile, ma un individuo pienamente inserito nella dimensione sociale e politica<sup>30</sup>. È proprio Panezio il filosofo che, privilegiando la vita attiva rispetto alla vita contemplativa, sottolinea la centralità dell'azione finalizzata al bene comune: elaborando la nozione di *κατέχων*, tradotta da Cicerone con *officium* – intendendo ciò che a ciascuno si addice di fare non solo in rapporto alla sua configurazione naturale, ma anche in relazione alla sua posizione sociale - valorizza l'impegno nell'attività politica<sup>31</sup>. Panezio, del resto, costituisce il filosofo "di riferimento" del circolo scipionico, i cui esponenti sono i protagonisti del *De republica*. Le discussioni sullo Stato tenute con lui da Scipione Emiliano sono menzionate nel cap. 21, 34 del I libro del *De republica* da Lelio, il quale sottolinea come a queste partecipasse anche Polibio. Panezio e Polibio sono definiti, in questo passo, come i due Greci di gran lunga più esperti nelle questioni politiche.

Nel cap. 8, che segna il passaggio dal proemio alla narrazione del dialogo tra gli esponenti del circolo scipionico, nuovamente Cicerone parla di sé proprio come di colui che ha saputo unire le massime realizzazioni nel governo dello Stato (e ancora una volta è evidente il riferimento al suo consolato e alla neutralizzazione della congiura di Catilina) con lo studio delle dottrine politiche. Sono queste,

---

<sup>30</sup> Queste caratteristiche di Panezio saranno motivo di esaltazione nel passo citato del *De legibus*.

<sup>31</sup> Sul valore politico assunto dal termine *officium* Cicerone si esprime con chiarezza in una lettera ad Attico (XVI, 14, 3) quando, rispondendo alle perplessità dell'amico circa la congruità della traduzione latina di *κατέχων*, appunto *officium*, osserva: "Perché dubiti che il termine si attagli perfettamente anche alla vita pubblica? Non parliamo forse di *officium* dei consoli, del Senato, di un generale?".

allora, le credenziali che abilitano Cicerone a iniziare la sua opera, e che lo rendono più autorevole dei suoi predecessori, alcuni dei quali si sono mostrati eccellenti nello studio teorico dei problemi politici – ma senza mai averli affrontati sotto il profilo operativo –, mentre altri si sono dedicati solo all’impegno politico, trascurando ogni tipo di acculturazione, tanto da essere definiti, qui, *rudēs*, rozzi e incolti.

Cicerone, comunque, non rivendica a sé, componendo il del *De republica*, la delineazione di una teoria politica nuova e originale: affermando di limitarsi a trascrivere il resoconto della discussione avvenuta tra i membri del circolo scipionico così come gli è stato fornito da Rutilio Rufo a Smirne, si nasconde dietro i suoi personaggi. Ma, a differenza di quanto avviene nei dialoghi platonici, la finzione è già stata rotta nei proemi, da cui emergono con chiarezza le posizioni dell’autore.

6. Ancora il rapporto tra i generi di vita è il tema del secondo proemio del *De republica*, quello che apre il libro III. Anche in questo caso il testo è privo della parte iniziale, che doveva trattare, a giudicare dalle righe sopravvissute e dal riassunto che troviamo in Agostino<sup>32</sup>, della vita dell’umanità primitiva: gli uomini si allontanano progressivamente dalla fragilità della loro condizione originaria, dovuta a una natura matrigna, che li ha generati deboli e inermi, grazie alla razionalità, alla *mens*, il loro segno distintivo rispetto agli altri viventi. La parte che possediamo mostra come essi abbiano acquisito dapprima la capacità di comunicare tramite l’articolazione del linguaggio e poi abbiano iniziato a sviluppare le prime forme di sapere, anzitutto la matematica, a scopi essenzialmente pratici, e poi l’astronomia, grazie all’osservazione del cielo e del movimento dei corpi celesti. Questo cammino di continuo progresso culmina con lo sviluppo della filosofia: Cicerone elogia qui coloro che hanno conseguito questa forma di sapere, senz’altro la più elevata, definita addirittura un dono divino, acquistandosi in tal modo la fama di maestri di verità e di virtù.

Anche in questa sede, tuttavia, Cicerone non può rinunciare a sottolineare come, nell’ambito di questi studi, un posto di primo piano debba essere riservato alla scienza politica e all’arte del governo, sia che queste forme di sapere siano state elaborate da coloro che si sono impegnati nella vita pubblica, sia che siano state sviluppate dal punto di vista teorico dai filosofi: si tratta in ogni caso di conoscenze che danno luogo a una virtù definita *incredibilis* e *divina*. A prima vista, sembra superata l’antinomia tra filosofia e politica che ha caratterizzato le

---

<sup>32</sup> Agostino, *Contra Iulianum Pelagium* IV, 12, 61. Allo stesso Agostino, *De civitate Dei* II, 21 e XIX, 21, si deve anche un’esposizione complessiva dell’argomento dell’intero libro III.

argomentazioni presenti nel proemio del libro I<sup>33</sup>, ma anche ora la superiorità del concreto agire politico non viene smentita. Piuttosto, un carattere esemplare è attribuito a Scipione, a Lelio e a Furio Filo, i protagonisti del dialogo, perché hanno saputo unire – come poi fa Cicerone stesso – i valori della tradizione romana, e cioè lo svolgimento delle attività politico-militari che assicura il conseguimento della *virtus*, allo studio della filosofia, un sapere arrivato “da fuori”, dalla Grecia: in loro si è realizzata quell’unione di sapere e potere che rinvia, come dichiara Cicerone, all’insegnamento socratico, e più propriamente alla tradizione platonica<sup>34</sup>.

Gli esponenti del circolo scipionico assurgono pertanto a rappresentanti di un modello di vita che consegue un corretto equilibrio tra le sue due componenti. Cicerone non esita comunque a sottolineare che la priorità deve competere alla vita pubblica, il cui perseguimento attribuirà forse un minor grado di felicità<sup>35</sup>, ma certamente sarà “più degna di lode” e procurerà maggior fama. Anche in questo passo il personaggio che viene proposto come esempio appartiene alla più antica e migliore tradizione romana: Manio Curio Dentato, vincitore, alla guida dell’esercito romano, dei Sanniti, dei Sabini, dei Galli Senoni e anche di Pirro. A suo riguardo, non a caso, Cicerone cita un verso degli *Annali* di Ennio (fr. 373 Vahlen) – il poema nazionale romano delle origini, destinato a esaltare le imprese militari e la missione civilizzatrice di Roma – in cui questo generale viene indicato come invincibile in guerra e incorruttibile dal denaro.

Cicerone non esita a definire *sapientia* la prerogativa di uomini come Curio Dentato, sottolineandone tuttavia la differenza rispetto allo stesso termine utilizzato dai filosofi: mentre costoro hanno elaborato a parole, e pertanto in ambito tutto teorico, i principi della natura, i primi invece hanno messo in pratica le conoscenze acquisite da quei sapienti per fondare leggi e istituzioni. Proprio la fondazione degli Stati costituisce la massima realizzazione del *consilium*, cioè della saggezza e dell’avvedutezza umane e deve far sì che la loro esistenza sia salvaguardata nel corso del tempo.

7. Il terzo proemio del *De republica*, quello destinato ad aprire il libro V, è andato completamente perduto, ma il suo contenuto è riportato da Agostino nel *De*

---

<sup>33</sup> Nel passo conclusivo del proemio (I, 7, 12), Cicerone afferma che “non vi è nessuna cosa in cui la virtù umana si avvicini maggiormente alla potenza degli dei che il fondare nuove città o il salvaguardare quelle già fondate”.

<sup>34</sup> Sull’unione armoniosa tra *otium* e *negotium* che si realizza nella figura di Scipione Emiliano cfr. le osservazioni di J. M. André, *L’otium dans la vie morale et intellectuelle romaine: des origines à l’époque augustéenne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966: 314.

<sup>35</sup> Si può ravvisare qui un riferimento alla concezione aristotelica, esposta nel libro X dell’*Etica Nicomachea*, capp. 7-8, secondo cui il massimo grado di felicità si consegue tramite l’esercizio della vita teoretica.

*civitate Dei*<sup>36</sup>. Collocata all'inizio della trattazione destinata a delineare la figura e le prerogative del buon politico – indicato come *rector rei publicae*<sup>37</sup> – che doveva estendersi anche al libro VI, la pagina ciceroniana si configurava come una severa, ma anche amara, critica della corruzione dei costumi cui era andato incontro lo Stato romano nel corso del tempo e che ne aveva prodotto la decadenza. Alla situazione presente Cicerone contrapponeva quella del passato, citando anche qui un verso di Ennio, che aveva affermato in un verso lapidario – paragonato al responso di un oracolo – come la potenza romana stesse salda grazie ai costumi e agli uomini antichi<sup>38</sup>. Cicerone poneva l'accento sulla centralità rivestita, nei secoli passati, da individui insigni e integri, custodi dei costumi e delle istituzioni degli antenati, mentre in tempi più prossimi la situazione si era deteriorata. La costituzione romana era paragonata – riprendendo un'immagine platonica<sup>39</sup> – a un bellissimo dipinto che ci si è dimenticati di restaurare, non solo non ripristinando i colori di un tempo, ma neppure tracciando nuovamente le linee di contorno. Appaiono in tal modo evidenti la disillusione di Cicerone e la sua consapevolezza che i tempi e gli uomini migliori non potranno più tornare, e non per qualche caso fortuito, bensì per la responsabilità di tutti. Ne consegue la dichiarazione secondo cui quello romano è uno Stato solo di nome, ma non di fatto.

Ancora una volta, dunque, l'attenzione di Cicerone si concentra sulla necessità che, alle funzioni di governo, assurgano individui dotati di capacità e di qualità etiche, e in più preoccupati di conservare quell'assetto originario della *res publica* riconosciuto come sano. In questo proemio, come del resto, anche in quello anteposto al libro III, i toni fortemente polemici presenti nel proemio del I libro sono attenuati, ma non viene meno la continuità dei contenuti: la priorità dell'impegno politico, che garantisce sia l'onestà dei costumi, sia la saldezza

---

<sup>36</sup> Agostino, *De civitate Dei* II, 21.

<sup>37</sup> Nel *De republica* non è presente una precisa definizione di questo termine, che risulta invece chiarito nel *De oratore* I, 48, 211: “Uomo capace di guidare lo Stato e di ispirarne la politica (*rectorem et consilii publici auctorem*) deve essere considerato colui che conosce gli strumenti per creare e accrescere il benessere dello Stato e se ne avvale”. In questo passo, tra coloro che possono fregiarsi di questo titolo sono presenti proprio Scipione Emiliano e Lelio, i protagonisti del *De republica*.

<sup>38</sup> *Moribus antiquis res stat romana virisque* (fr. 500 Vahlen).

<sup>39</sup> Platone, nel libro VI della *Repubblica* (500 d ss.), equipara l'uomo politico che si propone di tracciare il perfetto modello di città a un pittore che dipinge un quadro. Dopo aver ripulito accuratamente la tavola, e cioè – fuor di metafora – dopo aver azzerato tutti gli elementi negativi presenti nella città, il politico comporrà il dipinto della nuova costituzione e dei caratteri dei cittadini con i colori più belli. Un'immagine analoga è utilizzata, sempre da Platone, nelle *Leggi* (VI, 769 a ss.): il saggio legislatore, garante e custode della città buona, è paragonato a un pittore che, pur avendo cercato di tracciare le figure più perfette, continua a ritoccarle, aggiungendo sempre nuovi particolari e i colori più brillanti. Consapevole di aver lasciato molti aspetti ancora imperfetti, affiderà ai suoi successori il compito di continuare questo impegno dopo di lui.

politica, rispetto alla pratica della filosofia e delle scienze. Nel *De republica*, l'adozione di questa gerarchia è presente, emblematicamente, in due figure: Scipione Emiliano e Cicerone, il suo portavoce. L'apprendimento e la conoscenza delle questioni teoriche attraverso la lettura e la frequentazione dei filosofi non appaiono, né nell'uno né nell'altro, fine a se stessi, ma sono sempre destinati a calarsi nell'azione concreta<sup>40</sup>.

Proprio l'esaltazione della figura dell'uomo politico è del resto al centro del *Somnium Scipionis*, che chiude il *De republica*, prendendo a modello il mito di Er, posto a conclusione della *Repubblica* di Platone. Apparendo in sogno a Scipione Emiliano, l'Africano Maggiore, dalla cui famiglia era stato adottato, afferma che la più nobile di tutte le attività è quella finalizzata alla salvezza della patria e che l'anima di chi si dedica a essa è destinata a godere di una sorte beata dopo la morte.

La priorità dell'impegno politico sarà ribadita da Cicerone ancora nel *De officiis*, composto nel 44, quando ormai è estromesso completamente dalla vita politica e prossimo ad essere ucciso: la sapienza, la greca *sophia*, è la virtù che maggiormente caratterizza la natura umana, come mostra la presenza, in ciascun individuo, del desiderio di conoscere e di sapere (I, 18, 6), e che è definita "scienza delle cose divine e umane" (I, 153, 43), ma "lo studio e la contemplazione della natura sarebbero manchevoli e imperfetti se non vi fosse l'azione, e questa si manifesta soprattutto nella difesa di ciò che è utile all'uomo" (*Ibid.*).

---

<sup>40</sup> Sulla centralità e anzi sull'imprescindibilità, in Cicerone, della connessione tra teoria e prassi insiste correttamente E. Berti, *Il "De republica" di Cicerone e il pensiero politico classico*, Padova, CEDAM, 1963: 9 ss.