

Il significato politico del mos maiorum in Cicerone

Anna Iacoboni

Université Paris IV - Sorbonne

anna.iacoboni@gmail.com

ABSTRACT

The author proves that the *mos maiorum* has a political value and highlights the evolution and crisis of this concept during the late Roman Republic. The *mos maiorum* is the ruling class's foundation of power. The dominant political faction invokes the *mos maiorum* in order to legitimize its political authority. This faction is originally comprised of the *patricii*, who are later replaced by the patrician-plebeian *nobilitas*, in the half of the 4th century B. C. Finally, the power of an elite category of citizens, known as *optimates*, evoke the *mos maiorum* in order to legitimize their political power. The *optimates* embody the values of the ancestors. In the Late Roman Republic the *mos maiorum* is in great crisis. The moral degeneration linked to the crisis of the *mos maiorum* causes the political downfall of the *res publica*. The ruling class is principally responsible for the crisis of *res publica*; its absence of political unity is the essential reason for the downfall of the *res publica*. The evocation of the *mos maiorum* made by Cicero fails, because the *res publica* is not that of the time of the *maiores*, but it's only a dim of the Rome of the ancestors.

KEYWORDS

Mos maiorum, lex, optimates, populares, jus

Il *mos maiorum* è una forma particolare della *consuetudo*¹ che riguarda i *maiores*², e che costituisce il fondamento dello *ius* prima della redazione delle Leggi delle XII Tavole³. Il costume degli antenati ha un valore giuridico effettivo benché non sia fissato per iscritto; esso si fonda unicamente sull'oralità e sulla memoria⁴ ed è legittimato dall'applicazione ripetuta nel tempo. Fino alla redazione delle Leggi delle XII Tavole, infatti, lo *ius* non era scritto, e a ciò si aggiungeva il fatto che la sua conoscenza era appannaggio dei

¹ M. Bettini, *Le orecchie di Hermes: studi di antropologia e letterature classiche*, Einaudi, Torino, 2000: 273.

² C. Moatti, *La raison de Rome; naissance de l'esprit critique à la fin de la République (II^e-I^{er} siècle avant Jésus-Christ)*, Paris, 1997: 321, nota n. 15.

³ H. Rech, *Mos maiorum; la tradizione a Roma*, a cura di V. Vernole, Settimo Sigillo, Roma, 2006: 21.

⁴ Riguardo alla definizione del *mos maiorum*, vedi H. Rech, *op. cit.*: 20.

patrizi⁵. I collegi sacerdotali, in particolar modo quello pontificale, avevano la prerogativa assoluta di detenere ed interpretare lo *ius civile* come *ius* essenzialmente fondato sui *mores*⁶. Di conseguenza, fino alla redazione delle Leggi delle XII Tavole, la plebe obbediva a precetti che non erano stabiliti da norme scritte⁷.

Il fatto che il *mos maiorum* sia «flessibile» a causa della sua natura orale ne permette la manipolazione da parte della fazione dominante; quest'ultima infatti plasma il *mos maiorum* in funzione dei propri interessi⁸. Il *mos maiorum* è il paradigma a cui i discendenti si conformano, in quanto è da essi riconosciuto come modello da imitare⁹. La condotta dei cittadini è infatti valutata sulla base del *mos maiorum*, anche nel caso in cui non ci sia un magistrato che imponga di rispettarlo¹⁰.

Le prescrizioni dettate dai pontefici si esprimevano sotto forma di *responsa* indirizzati ai *patres*; tali *responsa* erano formulati dai pontefici in uno stile oracolare, in quanto rivelazioni di verità segrete. Nello specifico, i *patres* chiedevano ai pontefici quale *ius* bisognasse adottare in una circostanza particolare e quale condotta gestuale e verbale assumere. Tali condotte erano funzionali ai rapporti interni alle famiglie¹¹. I *responsa* dei pontefici non stabilivano norme generali, ma erano validi solo per il caso in questione; la memoria di tali *responsa* era affidata al collegio pontificale, che li conservava di generazione in generazione. Le domande dei *patres* erano messe a confronto con i possibili precedenti e con l'insieme dei pareri già espressi. Di conseguenza, i pontefici erano detentori assoluti di un sapere avente una natura orale e casistica¹².

Il fatto che la violazione dei precetti morali abbia conseguenze che riguardano lo statuto del cittadino conferma il pieno valore giuridico del *mos maiorum*. Le autorità nel campo dei costumi sono costituite dai due censori; essi hanno il *regimen morum*, in virtù del quale essi vegliano affinché i cittadini coltivino buoni costumi e non compiano violazioni dei precetti morali¹³. Il potere del censore va dalla condanna morale alla sanzione giuridica. In tal caso, il censore redige una *nota censoria*, giudizio motivato che segnala

⁵ Benché sia innegabile l'importanza delle leggi delle XII Tavole, è solo nel 304 avanti Cristo che le regole di procedura legale, precedentemente controllate dal collegio pontificale, saranno pubblicate. A tal proposito vedi P. A. Brunt, *op. cit.*: p. 75.

⁶ V. A. Ruiz, *Storia del diritto romano*, Jovene, Napoli, 1942: 122-133.

⁷ M. A. Levi, *Patres, plebs e populus nella Roma Arcaica*, RAL, serie 9, 7, (2), 1996: 447.

⁸F. Serrao, *Classi, partiti e legge nella repubblica romana*, Pacini, Pisa, 1974: 36.

⁹ M. Bettini, *op. cit.*: 261.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*: 111.

¹²*Ivi*: 113.

¹³ *Ivi*: 291.

comportamenti illegittimi e che identifica il *regimen morum*, secondo la tecnica del precedente¹⁴. A Roma la «questione morale» ha delle implicazioni politiche, e infatti l'élite dominante si serve degli attacchi contro l'immoralità per esercitare il controllo sui suoi membri e, soprattutto, per legittimare la sua posizione privilegiata. Come mi auguro divenga più chiaro al termine del presente contributo, in ciò si coglie la valenza politica del *mos maiorum*¹⁵.

Precisiamo ora le definizioni di *mos* e di *mos maiorum*, per comprendere appieno il valore giuridico e politico della tradizione. Sesto Pompeo Festo afferma che il *mos* è *institutum patrum, id est memoria veterum pertinens maxime ad religiones caerimoniasque antiquorum*. La tradizione è un'istituzione dei padri, cioè la memoria del passato riguardante soprattutto le pratiche e le cerimonie religiose degli antenati¹⁶. Festo evidenzia che il *mos* è il frutto della saggezza dei *patres*, in quanto *institutum patrum*, e che esso riguarda in particolare l'ambito religioso, *pertinens ad religiones caerimoniasque*. In tal senso, il *mos* afferisce alla dimensione rituale¹⁷. Inoltre, la tradizione è *memoria veterum*; essa racchiude in sé la sapienza dei *patres* e perpetua la memoria del passato. In quanto tale, la tradizione è considerata come modello a cui i discendenti si conformano.

La definizione varroniana del termine *mos* è ancora più approfondita. Servio cita Varrone e attesta: *Varro vult morem esse communem consensum omnium simul habitantium, qui inveteratus consuetudinem facit*. Varrone sostiene che la tradizione è l'accordo comune di tutti gli uomini che vivono insieme, che, rafforzatosi nel tempo, fonda la consuetudine¹⁸. Varrone afferma che, affinché la tradizione si costituisca, è indispensabile che sia presente il *consensus* generale, che permette al *mos* di imporsi più estesamente. Inoltre, quest'ultimo deve essere *inveteratus*, e ricevere dunque la legittimazione del tempo, affinché possa divenire *consuetudo*. Sia il tempo che la *consuetudo* danno dunque legittimazione al *mos*¹⁹.

Secondo ciò che riporta Macrobio, invece, *Varro de moribus morem dicit esse in iudicium animi, quem sequi debeat consuetudo*. Varrone, nella sua opera riguardante i costumi, afferma che il costume consiste in un giudizio

¹⁴ M.V. Giangrieco Pessi, *Brevi riflessioni sul ruolo della censura nella dialettica costituzionale della prima repubblica*, in *Societas-Ius. Minuscula di allievi a Feliciano Serrao*, Jovene, Napoli, 1999: 167.

¹⁵ A tal proposito vedi C. Edwards, *The Politics of Immorality in Ancient Rome*, Cambridge, 1993: 4.

¹⁶ Sesto Pompeo Festo, *De Verborum Significatu*, 346.

¹⁷ Il legame tra *mos* e rito è messo in luce dalla definizione di Festo; *ritus est mos comprobatus in administrandiis sacrificiis*. Sesto Pompeo Festo, *De Verborum Significatu*, 346. A tal proposito vedi F. Serrao, *Ius, L'invention du droit en Occident*, Belin, Paris, 2008: 85-86.

¹⁸ Servio Mario Onorato, *Commentarii in Vergilii Aeneidos libros 7*, 601.

¹⁹ M. Bettini, *op. cit.*: 252-253.

dell'animo, al quale deve seguire la consuetudine²⁰. Nel suo *Logistoricus de moribus*, secondo quanto riportato da Macrobio, Varrone sostiene che il *mos* riposa sullo *iudicium animi*, e cioè su una predisposizione interiore. Affinché esso si imponga come pratica collettiva è necessario il *cultus moris*, la pratica del *mos*, che lo eleva a *consuetudo*. Come emerge dalle due definizioni di Varrone citate sopra²¹, il termine *consuetudo* si riferisce al diritto consuetudinario.

Quintiliano, invece, distingue la consuetudine nella vita e nel linguaggio in termini di un accordo che viene a crearsi tra i virtuosi: *ergo consuetudinem sermonis vocabo consensum eruditorum, sicut vivendi consensum bonorum*. «Dunque, definirò il consenso degli uomini colti, nel linguaggio, così come l'accordo degli uomini onesti, nella vita, «consuetudine»²²». Degno di nota è il fatto che la consuetudine, nella vita, consista nel consenso di una categoria di cittadini in particolare, cioè i *boni*. La *consuetudo* si impone sia nella vita che in ambito linguistico. Sia il *mos* che la parola sono fondati sul *consensus* generale. Tale consenso è convenzionale e tacito. Il *mos*, dunque, non è assoluto, ma è un principio radicato nello *iudicium animi*, che viene prima della *consuetudo*, e che è fondato sul *consensus* di un gruppo, *consensus*, poi, che deve consolidarsi nel tempo²³. Nella definizione di Quintiliano, come in quelle di Varrone citate in precedenza²⁴, è messa in luce l'importanza del *consensus* generale, indispensabile affinché la consuetudine possa imporsi.

Macrobio, invece, distingue nettamente la *consuetudo* e il *mos*: *mos ergo praecessit et cultus moris secutus est, quod est consuetudo*. La tradizione, dunque, è venuta prima, e la pratica della tradizione, che è consuetudine, è venuta in seguito²⁵.

Menzioniamo ora la definizione di Isidoro di Siviglia di *mos*, che ne enfatizza la valenza giuridica. Egli distingue innanzitutto le *leges divinae* e le *leges humanae*. Le prime riposano sulla natura, mentre le seconde si fondano sui *mores*, e, in quanto tali, sono estremamente mutevoli, poiché variano da un popolo all'altro. Il termine *ius* denota la legge umana, mentre il termine *fas* indica la legge divina. Sia le *leges* che il *mos* sono delle parti costitutive del diritto²⁶. Il *mos* è dunque un'articolazione dello *ius*, avente la stessa dignità delle leggi, ed è un'espressione del diritto umano.

²⁰ Macrobio, *Saturnalia*, 3, 8, 9.

²¹ Servio Mario Onorato, *Commentarii in Vergilii Aeneidos libros* 7, 601; Macrobio, *Saturnalia*, 3, 8, 9.

²² Quintiliano, *Institutio Oratoria*, 1, 6, 45.

²³ M. Bettini, *op. cit.*, p. 257.

²⁴ Servio Mario Onorato, *Commentarii in Vergilii Aeneidos libros*, 7, 601; Macrobio, *Saturnalia*, 3, 8, 9.

²⁵ Macrobio, *Saturnalia*, 3, 8, 12.

²⁶ Isidoro, *Etymologiae*, 5, 2, 1 e 2.

È opportuno evocare brevemente la distinzione esistente tra *mos* e *fas*. In effetti, mentre il *mos* non è assoluto, in quanto è radicato nello *iudicium animi*, il *fas* è una norma di comportamento impersonale che esprime la volontà degli dei e si manifesta come diritto di origine divina. Il *fas*, infatti, si impone di per sé, in quanto è scritto nella natura. Esso non ha bisogno, come il *mos*, dello *iudicium animi* individuale per affermarsi, né di un gruppo sociale che accordi il suo *consensus*, né di una *consuetudo* radicatasi nel tempo. *Mos* e *fas* designano dunque due concetti opposti²⁷.

Citiamo ora la definizione di *mos* di Isidoro di Siviglia. Secondo Isidoro,

mos est vetustate probata consuetudo, sive lex non scripta [...] mos autem longa consuetudo est de moribus tracta tantundem.

La tradizione è una consuetudine riconosciuta, o una legge non scritta [...] d'altra parte, la tradizione è una consuetudine di origine antica che deriva dai costumi²⁸.

Il valore giuridico del *mos* è affermato, in quanto i *mores* e le *leges* hanno pari dignità; essi sono infatti gli elementi costitutivi dello *ius*. Il *mos* è definito come una *lex non scripta* e una *consuetudo longa*, avente cioè un'origine antica, e *de moribus tracta*, che riposa sui costumi. Si tratta inoltre di una consuetudine *vetustate probata*, in quanto si afferma nel tempo. Il *mos*, per meritare tale definizione, necessita dunque dell'esistenza di un consenso generale, che, peraltro, sia consolidato nel tempo. L'autore mette così in evidenza il fatto che il *mos* è fondato sui *mores* e che ha forza in virtù della *vetustas*.

Isidoro proclama il valore giuridico della consuetudine. Quest'ultima ha una valenza giuridica effettiva; essa è infatti definita come *ius quoddam* che supplisce alle lacune proprie della *lex*.

Consuetudo autem est ius quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, cum deficit lex.

La consuetudine è una forma di diritto che si fonda sui costumi, che si applica in luogo della legge, nel momento in cui quest'ultima ha delle carenze²⁹.

Dalle definizioni del *mos* che abbiamo citato sopra, si evince che il valore giuridico del *mos maiorum* non può esser messo in discussione, benché esso non sia formalizzato per iscritto³⁰.

²⁷ M. Bettini, *op. cit.*: 258.

²⁸ Isidoro, *Etymologiae*, 5, 3, 2 e 3.

²⁹ Isidoro, *Etymologiae*, 5, 3, 3.

³⁰ *Ibidem*.

Mettiamo ora in luce la valenza giuridica del costume; a tal proposito, diamo una definizione di *mos* ricorrendo a una terminologia giuridica. Facendo appello a categorie teorizzate da Orestano, le «strutture sociali» che costituiscono il costume hanno una più ampia portata nel momento in cui l'«ordine-comunità», – che si identifica con l'ordine sociale –, coincide con l'«ordine-Stato», e cioè l'ordine statutale. L'ordine-Stato ha una portata più vasta rispetto all'«ordine-comunità», che identifica un gruppo ristretto di cittadini in seno allo Stato. Applicando tale definizione alla realtà politica romana, nella Roma delle origini, il costume era costituito dai modi di vita delle *familiae* e delle *gentes*. La gestione della vita della *civitas* verteva sui *mores* e sugli *instituta*, principi di cui i patrizi erano i detentori assoluti³¹.

Poiché i modi di vita che formano il costume erano già costituiti a un'epoca anteriore alla formazione dell'ordinamento statutale, l'«ordine-comunità» coincide già con l'«ordine-Stato» quando l'ordinamento statutale è fondato³². Così, «ordine-comunità» e «ordine-Stato» denotano in realtà lo stesso concetto che precede la formazione dello Stato romano. Il costume, costituito dai modi di vita delle *familiae* e delle *gentes*, è anteriore all'istituzione dello Stato, e assume a modello di comportamento che identifica la classe dominante all'interno dello Stato romano.

A Roma, il *mos maiorum* è trasmesso per tradizione familiare, e oralmente; i patrizi, unici detentori della tradizione, piegano la storia per esigenze di patriottismo, per preservare il nome della famiglia di appartenenza, e addirittura, al fine di diffondere una malevolenza contro una famiglia. In particolar modo le storie che hanno un contenuto di carattere morale o politico sono oggetto di distorsione. Per fare un esempio, gli annali di Fabio non si dilungavano sul periodo monarchico; i suoi successori, invece, arricchiscono il suo racconto, dando sfogo all'immaginazione. La propaganda politica dell'epoca dei Gracchi o di Silla è così applicata al passato³³.

La tradizione è trasmessa dalla storiografia; i primi annalisti si basano su di essa. Tuttavia, è necessario ricordare che l'attività letteraria è prerogativa dei cittadini appartenenti alle fazioni dominanti, queste ultime essendo le più colte e benestanti. Di conseguenza, la tradizione è interpretata dalla classe dominante, l'unica detentrica del *mos maiorum*.

Il *mos maiorum* non è costituito da principi prestabiliti, ma da “casi particolari di applicazione”³⁴. Dal punto di vista giuridico, infatti, il costume,

³¹ F. Serrao, *Cicerone e la lex publica*, in *Legge e società nella repubblica romana*, vol. 1, Jovene, Napoli, 1981: 409-41.

³² R. Orestano, *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*, Giappichelli, Torino, 1967: 136-137, e 154-155.

³³ P. A. Brunt, *op. cit.*: 62-63.

³⁴ C. Moatti, *op. cit.*: 30-33.

avente una natura orale, ha in sé delle regole che non sono ancora state applicate, ma che lo saranno nel momento in cui si verifichino condizioni appropriate per la loro specificazione nella concretezza della vita civile.

L'autorità assoluta in materia giuridica del collegio pontificale, unico detentore dello *ius civile*, fondato essenzialmente sui *mores*, viene messa in discussione tra il III e il II secolo avanti Cristo, epoca in cui si assiste a un fenomeno di laicizzazione del diritto. Dei membri della *nobilitas* si dedicano allo studio del diritto, mettendo così in discussione l'egemonia dei pontefici in ambito giuridico. L'*interpretatio prudentium* permette di conoscere il contenuto del costume, di cui il magistrato e il giurista sono grandi conoscitori, tanto da contribuire attivamente al suo processo di formazione³⁵.

Sebbene i Romani pretendessero che il *mos maiorum* avesse una natura immutabile, esso è oggetto di ridefinizione costante. La tradizione, infatti, subisce trasformazioni incessanti, proporzionate ai molteplici cambiamenti di una società in perenne evoluzione come quella romana³⁶. Il rapporto dei Romani con la tradizione diventa particolarmente critico in età tardo-repubblicana, epoca in cui la concezione del *mos maiorum* conosce l'apice della crisi. Si assiste in effetti a una vera e propria «crisi della memoria», secondo la definizione di Moatti³⁷.

Le cause di tale fenomeno sono molteplici. La ragione più profonda della crisi del *mos maiorum* risiede nelle molteplici trasformazioni sociali ed economiche che seguono alla seconda guerra punica. In seguito alle numerose conquiste, infatti, il lusso penetra nella società romana; ciò ingenera una corruzione dei costumi che interessa i Romani del II secolo sono vittime³⁸. La tradizione subisce mutazioni tanto profonde che di essa non resta se non un labile ricordo. Il fenomeno di degenerazione dei costumi degli antenati porta alla lotta intestina³⁹. Soprattutto, il male più forte che intacca nel profondo la società tardo-repubblicana è una spiccata tendenza all'individualismo che soppianta la concezione tradizionale, ossia una concezione che vuole che il cittadino persegua l'interesse comune, e cioè il bene della Patria. Alla *liberalitas* verso la città e gli amici si sostituisce l'*avaritia*, l'interesse generale è sostituito da quello particolare⁴⁰. La venalità è il motore dell'azione del

³⁵ Tuttavia l'autonomia del magistrato non è sempre stata riconosciuta, ma è frutto di un lungo processo storico nel corso del quale il collegio pontificale perde la sua egemonia in campo giuridico. All'origine, infatti, erano i pontefici che dettavano al magistrato le sentenze da pronunciare.

³⁶ C. Edwards, *op. cit.*: 3-4.

³⁷ C. Moatti, *op. cit.*: 377-388.

³⁸ *Ivi*: 41.

³⁹ *Ivi*: 38.

⁴⁰ *Ivi*: 42.

cittadino romano, e la coscienza politica scompare in favore del perseguimento dell'interesse particolare.

Il ricorso alla filosofia è un segnale chiaro della profonda crisi politica dell'epoca. In effetti, mentre gli esempi avevano la funzione di incitare i discendenti all'azione, nei trattati filosofici tale fenomeno non è presente. Tali trattati sono infatti incentrati sui mali che affliggono l'uomo, il quale non può trovare nessuna consolazione. Se si menzionano degli esempi, ciò avviene in chiave negativa, e cioè con l'obiettivo di aiutare l'uomo a sopportare crisi e difficoltà⁴¹.

In epoca tardo-repubblicana, il senso del *mos maiorum* si è perso; i rappresentanti di fazioni opposte vi fanno appello indifferentemente e in modo contraddittorio. Per citare un esempio, quando si discute in Senato circa la pena da infliggere ai seguaci di Catilina, nel 63 a.C., Cesare chiede la detenzione a vita dei congiurati, evocando la sapienza degli antenati. Catone, pur avendo una posizione totalmente opposta a quella di Cesare, perché favorevole alla condanna a morte dei congiurati, invoca, al pari di Cesare, i valori dei *maiores*⁴². Ciò prova che il *mos maiorum*, proprio in virtù della sua natura flessibile, è ormai adattato strumentalmente agli interessi della fazione o del gruppo che vi fa appello.

La profonda destabilizzazione politica dovuta a minacce esterne a Roma e alle continue guerre intestine di cui Roma è oggetto soprattutto in età tardo-repubblicana sono il terreno fertile che porta alla profonda crisi dei costumi tradizionali e al conseguenziale crollo politico dello Stato. La crisi della tradizione è favorita dal carattere orale di essa e dalla sua mancanza di definizione; in effetti, né il *mos* né il *mos maiorum* hanno in proprio una natura assoluta. Per quanto riguarda il *mos*, non esiste un solo *mos*, ma tanti *mores* quanti sono i gruppi che vi fanno appello⁴³. Il *mos maiorum*, invece, risente direttamente dei cambiamenti a cui la comunità è sottoposta. La società romana è perennemente in espansione, ed è inoltre attraversata da numerose tensioni interne ed esterne. Ciò ha degli effetti sul *mos maiorum*, che evolve al ritmo dei molteplici cambiamenti sociali. Nell'ambito di una società come quella romana, caratterizzata da un sistema di «blocchi di potere», il *mos maiorum* è sottoposto a interpretazione e manipolazione⁴⁴.

Il fenomeno di moltiplicazione delle leggi che ha luogo tra II e I secolo avanti Cristo attesta l'esigenza di supplire alla natura indefinita della tradizione. Nasce dunque l'esigenza di sistematizzare la tradizione, ma il processo di sistematizzazione auspicato è reso impossibile dal fatto che la

⁴¹ *Ivi*: 45.

⁴² *Ivi*: 39-42.

⁴³ M. Bettini: 292.

⁴⁴ *Ivi*: 269.

classe dirigente risulta incapace di illustrare una tradizione comune a causa della sua profonda disunità politica⁴⁵.

Per quanto riguarda la visione ciceroniana del *mos maiorum*, essa è estremamente complessa e conosce un'evoluzione sensibile tra il *De Oratore*, opera del 55 a.C., e il *De republica*, trattato del 54 a. C. Nel *De legibus*, la cui stesura risale al 52 a.C., Cicerone ha una concezione ancor più critica rispetto a quella presente nelle due opere precedentemente citate. Innanzitutto il *mos maiorum* è assimilato alla *lex*⁴⁶. Inoltre, in quest'opera, l'*antiquum* non è concepito come *optimum*, ma è l'*optimum* misura dell'*antiquissimum et deo proximum*. Il canone discriminante è il *mos maiorum*, avente in proprio una natura mutevole⁴⁷. Da questo trattato in poi, è la *ratio mensque sapientis* che sceglie l'*optimum* del *mos maiorum*. L'*auctoritas maiorum* non è più, negli scritti di questo periodo, modello assoluto, e Cicerone sente l'esigenza di trovare una nuova giustificazione del *mos*, e di applicare gli esempi all'esperienza politica a lui contemporanea⁴⁸.

Secondo Cicerone, è necessario operare una sorta di «selezione» del *mos maiorum*, e conformarsi non a tutto il *mos maiorum*, ma a quello *optimus*, cioè a quello che è *antiquissimus et deo proximus*⁴⁹. Inoltre, Cicerone prevede la possibilità che i discendenti non siano capaci di seguire il modello dei loro *maiores* nel caso in cui essi non abbiano le stesse capacità dei loro antenati, eventualità concreta secondo Cicerone. Il legame di sangue è insufficiente perché la trasmissione dei valori dei *maiores* abbia luogo; è necessario che i discendenti abbiano delle qualità individuali⁵⁰.

Mostriamo ora che il *mos maiorum* è il principio di legittimazione della fazione dominante, quest'ultima formata dai patrizi e, in seguito, da una nuova forza politica, la *nobilitas* patrizio-plebea. Essa è il frutto del processo di egualità politica che si realizza in seguito alle numerose conquiste politiche che

⁴⁵ C. Moatti, *op. cit.*: 34-35.

⁴⁶ Cicerone, *De legibus*, 2, 23. *Ergo adeo expectatae leges, quae genus illud optimum rei publicae contineant, et si quae forte a me hodie rogabuntur, quae non sint in nostra re publica nec fuerint, tamen erunt fere in more maiorum, qui tum ut lex valebat.*

⁴⁷ Cicerone *De republica*, 3, 17. Cicerone è inoltre cosciente della mutevolezza dei *mores*, degli *instituta*, e delle *consuetudines*, non solo tra diverse città, ma anche a Roma stessa.

⁴⁸ E. Lepore, *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1954: 227.

⁴⁹ Cicerone, *De legibus* 2, 40. A tal proposito, vedi E. Lepore, *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli, 1954: 218.

⁵⁰ Cicerone, *De officiis* 1, 121. Scipione Africano Minore non può seguire le tracce del padre a causa della sua *infirmitas valetudinis*.

i plebei ricchi ottengono nella lotta contro i patrizi, in particolar modo nella seconda metà del quarto secolo avanti Cristo⁵¹.

Sia gli *optimates* che i *populares* fanno appello al *mos maiorum* per legittimare le rispettive posizioni nell'ambito della lotta politica. Tuttavia, il *mos maiorum* è principio di legittimazione in particolar modo degli *optimates*, nozione che denota tutti i membri dell'aristocrazia, compresi coloro i quali non fanno parte della *nobilitas*⁵². L'appello al *mos maiorum* da parte degli ottimati ha una valenza politica forte, in quanto essi cercano, attraverso l'evocazione dei loro illustri *maiores*, di trovare nella tradizione un fondamento di legittimità al loro potere durante la lotta contro i *populares*. Gli *optimates* affermano di essere i degni discendenti dei *maiores*, in quanto ne incarnano i valori, e di essere dunque i soli ad avere il diritto di essere alla testa della *res publica*⁵³.

Nella *Pro Sestio* Cicerone menziona la difesa del *mos maiorum* tra le prerogative fondamentali degli ottimati. Il fatto che il dovere di difendere il *mos maiorum*, principio fondante della *res publica*, faccia parte di tali prerogative degli *optimates*, è fortemente significativo. Ciò attesta il fatto che la tradizione è fondamento di legittimità del potere degli ottimati. Secondo la definizione ciceroniana del termine *optimates* nella *Pro Sestio*, tale termine designa un'élite di cittadini che ha il diritto di essere alla guida della *res publica* in quanto è costituita da uomini che hanno in proprio i valori dei *maiores*⁵⁴.

Il *mos maiorum* è il fondamento della *res publica* romana, e, addirittura, la sua essenza. La crisi dei costumi ha degli effetti politici, in quanto provoca la caduta dello Stato; il rapporto di causa-effetto tra degenerazione dei costumi di un popolo e la fine dello Stato prova il forte legame esistente tra il piano morale e quello politico.

Nel *De republica* Cicerone elogia la sapiente scelta di Romolo, frutto della sua intelligenza politica. Egli ha fondato Roma sulla riva di un fiume, realizzando così un compromesso che ha fatto sì che Roma godesse dei vantaggi propri delle città costiere, evitandone però i *vitia*⁵⁵. Le città del mare infatti sono destabilizzate profondamente a causa dei numerosi contatti

⁵¹ G. Giannelli-Mazzarino, *Trattato di Storia Romana*, vol. I, *L'Italia antica e la Repubblica Romana*, Tumminelli, Roma, 1962: 179-180.

⁵² J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, Les belles lettres, Paris, 1972: 502.

⁵³ Tuttavia, l'argomentazione che i *populares* oppongono agli *optimates* è che questi ultimi hanno tradito il *mos maiorum*, e che, in realtà, sono i *populares* i veri discendenti degli antenati.

⁵⁴ Per quanto riguarda la definizione ciceroniana di *optimates* vedi Cicerone, *Pro Sestio*, 97.

⁵⁵ Cicerone, *De republica* II, 10.

commerciali con le altre popolazioni⁵⁶. Ciò comporta la penetrazione di influssi stranieri, e le conseguenti *corruptela ac mutatio morum*. La corruzione dei costumi propri di una città intacca *in primis* gli *instituta* e i costumi degli antenati. Se i *mores* sono il fondamento di ogni città e di ogni Stato, il *mos maiorum* è l'essenza della *res publica*:

est autem maritimis urbibus etiam quaedam corruptela ac mutatio morum; admiscentur enim novis sermonibus ac disciplinis et inportantur non merces solum adventiciae sed etiam mores, ut nihil possit in patriis institutis manere in | tegrum.

Le città del mare sono colpite dalla corruzione e dal mutamento dei costumi; esse sono contaminate infatti da innovazioni linguistiche e da nuove regole di vita. Non soltanto sono importate le merci, ma i anche costumi stranieri, di modo che nulla può restare intatto in seno alle istituzioni degli antenati⁵⁷.

Cicerone percepisce il contatto con i popoli stranieri come la causa di profonde modifiche sul piano del linguaggio, delle regole di vita, e dei *mores*, che costituiscono uno dei principi identitari di un popolo. Il fascino dei luoghi vicini al mare invita alla lascivia, e il mare stesso porta nella città *invitamenta pernicioso ad luxuriam*⁵⁸. L'autore è cosciente del fatto che ogni influsso straniero che interessa in particolar modo le città del mare mina i costumi del popolo e le istituzioni degli antenati. Il crollo delle istituzioni degli antenati, unitamente alla corruzione dei costumi di una popolazione, ha come risultato il crollo dell'ordinamento delle città. Cicerone oppone al timore della corruzione morale e dell'alterazione sul piano della lingua e dei modi di vita il desiderio che il lascito degli antenati in particolare possa *manere integrum*. Tuttavia, l'autore non è contrario all'influenza straniera, purché essa sia "filtrata" dalla sapienza politica di uomini eminenti. Il *mos maiorum* deve esser preservato dalla fazione dominante, e, ugualmente, ogni assimilazione di nuovi apporti venuti da altri popoli deve esser sapientemente governata dalla classe dirigente. Cicerone attacca in particolar modo le isole greche, la cui esposizione ai flutti è comparata al declino dei costumi e delle istituzioni delle città:

quid dicam insulas Graeciae, quae fluctibus cinctae natant paene ipsae simul cum civitatum institutis et moribus?

⁵⁶ *Ibidem*, 7. *Est autem maritimis urbibus etiam quaedam corruptela ac mutatio morum; admiscentur enim novis sermonibus ac disciplinis et inportantur non merces solum adventiciae sed etiam mores, ut nihil possit in patriis institutis manere in | tegrum.*

⁵⁷ *Ivi*, 7.

⁵⁸ *Ivi*, 8.

Che dire delle isole greche, che, circondate dai flutti, galleggiano, per così dire, e, con esse, le istituzioni e i costumi delle città⁵⁹?

Secondo un punto di vista romano, Cicerone attacca la Grecia, concepita come sinonimo di corruzione, e potenziale minaccia per l'integrità morale romana. L'atteggiamento conservatore dell'autore è evidente, e la sua analisi politica ha un fondamento morale; in effetti, la crisi morale delle città greche comporta la caduta dal punto di vista politico. Ogni influsso "esterno", frutto del contatto con altri popoli, che non sia inoltre gestito dalla classe dirigente, comporta il perimento della città sul piano morale e istituzionale. Il fatto che il contatto con popolazioni straniere abbia degli effetti in primo luogo sui costumi di Roma, e che la corruzione morale comporti la crisi politica, mostra che i *mores* hanno la funzione di veri e propri "principi identitari" di Roma.

A questo punto della nostra analisi, entriamo più nel dettaglio mostrando la portata politica del *mos* e del *mos maiorum*. Il valore politico del *mos maiorum* è evidente in un passo del *De republica*. Il *mos maiorum* costituisce non soltanto un principio « identitario », e cioè proprio alla realtà romana, ma esso è l'essenza stessa di Roma. La tradizione è infatti, più che il fondamento di Roma, la sua stessa identità, il suo portato storico immateriale. Cicerone apre la sua analisi evocando la definizione enniana di *mos maiorum*. Secondo Ennio, *moribus antiquis res stat Romana virisque*. La visione di Ennio potrebbe esser definita « tradizionale »⁶⁰, in quanto mette in luce il fatto che la forza di Roma antica a livello istituzionale consisteva nell'azione congiunta dei costumi degli antenati e degli uomini eminenti di un tempo.

Cicerone afferma che nella Roma del passato esisteva un rapporto di complementarietà tra una *res publica* morata, e cioè radicata nel *mos maiorum*, e uomini illustri, degni discendenti dei *maiores*, capaci di difendere quest'ultimo. È stata proprio l'unione di tali fattori che ha fatto sì che Roma costituisse un modello di stabilità istituzionale:

nam neque viri, nisi ita morata civitas fuisset, neque mores, nisi hi viri praefuissent, aut fundare aut tam diu tenere potuissent tantam et tam fusa lateque imperantem rem publicam.

Né gli uomini, se la città non fosse stata radicata nella tradizione, né i costumi, se questi uomini non fossero stati alla testa dello Stato, avrebbero potuto fondare o preservare così a lungo uno Stato di tale valore e dal potere così esteso⁶¹.

⁵⁹ Cicerone, *De republica* II, 7.

⁶⁰ Ennio, *Annales*, 500 V 2.

⁶¹ Cicerone, *De republica*, 5, 1.

Il *mos maiorum* è dunque l'essenza dello Stato romano, e a ciò si aggiunge il fatto che i Romani di un tempo non si sono limitati a prendersi cura dell'ordinamento statale, ma hanno teso alla salvaguardia dello Stato, cioè a *tenere* quest'ultimo. Tali fattori hanno fatto sì che il potere di Roma avesse una duplice portata; esso era infatti affermato in seno alla città stessa, e ampiamente diffuso all'esterno delle sue mura. Roma era in effetti *fusa lateque imperantem*⁶²:

itaque ante nostram memoriam et mos ipse patrius praestantes viros adhibebat et veterem morem ac maiorum instituta retinebant excellentes viri.

Perciò, prima della nostra epoca, il costume patrio stesso faceva appello a uomini eminenti, e gli uomini insigni mantenevano il costume antico e le istituzioni degli antenati⁶³.

Cicerone sostiene che la Roma degli antenati era fondata su un rapporto complementare tra solidi principi morali e uomini illustri aventi come missione la tutela del *mos maiorum*. Il rapporto «dialogico» tra *mos patrius*, *vetus mos*, e *praestantes o excellentes viri*, è qui messo in luce. Il *mos maiorum* costituisce il fondamento di Roma, ed è il frutto della sapienza politica dei *maiores*; ciò è evidente in quanto l'autore mette in relazione il *mos maiorum* con gli *instituta maiorum*. È degno di nota il fatto che Cicerone non abbia citato esplicitamente il *mos maiorum* nel passo che abbiamo citato precedentemente⁶⁴, e che, tuttavia, in seguito, egli si serva delle definizioni più esplicite di *mos patrius*, e di *vetus mos*. Allo stesso modo, i *vir*i di cui sopra sono identificati più chiaramente con i *praestantes*, e gli *excellentes viri*. Cicerone riprende la citazione enniana, che può esser definita «tradizionale», e l'attualizza applicandola alla realtà della sua epoca; egli si chiede cosa sia rimasto, all'età a lui contemporanea, del *mos maiorum* e degli uomini illustri di un tempo⁶⁵.

Cicerone si serve di un'immagine metaforica, e compara la *res publica* a una pittura magnifica, che ha perso le linee dei suoi stessi contorni non tanto a causa dell'azione distruttrice della *vetustas*, quanto a causa della dimenticanza degli uomini, dei cittadini⁶⁶. Questi ultimi non solo non hanno restituito allo Stato il suo antico splendore, ma non sono stati neppure capaci di rendergli la

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Cicerone, *De republica*, 5, 2.

⁶⁴ *Ibidem*. *Nam neque viri, nisi ita morata civitas fuisset, neque mores, nisi hi viri praefuissent, aut fundare aut tam diu tenere potuissent tantam et tam fusa lateque imperantem rem publicam.*

⁶⁵ *Ivi*, 2. *Quid enim manet ex antiquis moribus quibus ille dixit rem stare Romanam?*

⁶⁶ *Ibidem*.

sua forma originaria. I costumi degli antenati non sono rispettati, e, addirittura, se ne sono perse le tracce. La crisi del fondamento morale sul quale la *res publica* si fonda ha per conseguenza la fine della stessa sul piano politico. Cicerone non crede che sia la *vetustas* la causa principale della fine morale e politica dello Stato; il crollo di Roma non è dovuto tantomeno alla fatalità. La ragione profonda della crisi della *res publica* è la *virorum penuria*. Non la mancanza di uomini intesi in senso generico, ma l'assenza di cittadini che costituiscano una vera classe dirigente, è la ragione profonda della decadenza dello Stato⁶⁷.

Entriamo ora più nel vivo della nostra analisi, per mostrare che l'appello al *mos maiorum* è strumentale agli interessi della fazione dominante. La difesa dei costumi degli antenati è funzionale al mantenimento della stabilità istituzionale della *res publica*.

A tal proposito, citiamo un passo della *Oratio Prima in L. Catilinam*. Cicerone si difende dalle accuse mosse dal popolo romano il quale gli imputa la responsabilità di aver avuto una condotta politica troppo debole nei confronti di Catilina⁶⁸. L'autore fa appello al *mos maiorum* al fine di discolparsi a riguardo. Egli immagina le forti pressioni del popolo romano, il quale pone idealmente degli interrogativi incalzanti e provocatori:

quid tamen te impedit? Mosne maiorum? At persaepe etiam privati in hac re publica perniciosos civis morte multarunt.

Insomma, cosa ti trattiene? Il costume degli antenati? Tuttavia, in questo Stato, spesso persino dei privati cittadini hanno condannato a morte dei cittadini pericolosi⁶⁹.

L'argomentazione del popolo verte sul fatto che il *mos maiorum* non può costituire un impedimento alla condanna a morte di Catilina, dato che nel passato anche dei privati cittadini avevano preso tale misura nei confronti di uomini pericolosi. Neppure le leggi *Valeriae*, *Porciae*, e *Semproniae*, inoltre, si oppongono a tale provvedimento⁷⁰. Interessante è il fatto che il *mos maiorum* costituisca un modello altamente flessibile, e, dunque, facilmente manipolabile

⁶⁷ *Quos ita oblivione obsoletos videmus ut non modo non colantur, sed iam ignorentur. Nam de viris quid dicam? Mores enim ipsi interierunt virorum penuria, cuius tanti mali non modo reddenda ratio nobis, sed etiam tamquam reis capitis quodam modo dicenda causa est. Nostris enim vitiis, non casu aliquo, rem publicam verbo retinemus, re ipsa vero iam pridem amisimus*

⁶⁸ Cicerone induce Catilina a lasciare Roma, e non lo condanna a morte come vorrebbe il popolo romano.

⁶⁹ Cicerone, *Catil.*, 1, 28.

⁷⁰ *Ibidem. An leges quae de civium romanorum supplicio rogatae sunt?*

Tali leggi conferiscono alla sola assemblea del popolo il diritto di far morire un cittadino.

dalla classe dirigente, secondo la situazione politica. Cicerone non nega che sarebbe stato opportuno, e, addirittura, necessario, condannare a morte Catilina, misura che il *mos maiorum* avrebbe consentito, in virtù della sua estrema flessibilità. Tuttavia, Cicerone ha agito prudentemente, da vero uomo politico, preferendo aspettare che il popolo giudicasse Catilina come un nemico, indiscutibilmente. Cicerone non può che rafforzare l'argomentazione operata fittiziamente dal popolo, tanto più in quanto essa verte sul *mos maiorum*. Infatti, il console definisce tali parole come *voces sanctae*⁷¹. Tuttavia, egli trova una giustificazione alla sua decisione, da abile uomo politico, e spiega che uccidere il solo Catilina non avrebbe spento la rivolta; il console ha quindi atteso che Catilina riunisse attorno a sé tutti i congiurati per stroncare così la congiura alla radice. Inoltre, Cicerone ha voluto aspettare il momento in cui i cittadini tutti, anche i più scettici, riconoscessero Catilina come un nemico⁷².

L'immaginario interlocutore collettivo di Cicerone gli ricorda che avrebbe dovuto tutelare con una forza ancora maggiore la *salus civium*, proprio alla luce del suo particolare *cursus honorum*. In effetti, pur essendo Cicerone *homo per se cognitus* - non avendo egli goduto della *commendatio maiorum*, né potendo vantare antenati che avevano esercitato una magistratura, benché fosse dunque un *homo novus* - aveva raggiunto il massimo grado del *cursus honorum*⁷³. Nonostante ciò, Cicerone sembra incomprendibilmente trattenuto dall'ostilità dei partiti, e dalla paura del pericolo costituito da Catilina⁷⁴.

Cicerone si difende con un'argomentazione raffinata, e ricorda che gran parte dei cittadini aveva favorito la congiura nascente non avendo compreso il pericolo, fingendo di ignorarlo, o non volendo crederci. Tali cittadini avrebbero dunque gridato alla tirannia se lui avesse preso misure drastiche contro Catilina⁷⁵, e dunque Cicerone non l'avrebbe fatto finché non fosse restato neppure un cittadino così disonesto e cieco da non ammettere l'esistenza di una pericolosa congiura. Il console è inoltre consapevole del fatto che, anche se Catilina morisse, il male di cui soffre lo Stato cesserebbe momentaneamente, ma non sarebbe soffocato definitivamente⁷⁶.

⁷¹ Cicerone, *De Catilinae coniuratione*, 1, 29. *His ego sanctissimis rei publicae vocibus et eorum hominum, qui hoc idem sentiunt, mentibus pauca respondebo.*

⁷² *Ibidem*, 30.

⁷³ Cicerone, *De Catilinae coniuratione* I, 28. *Praeclaram vero populo Romano refers gratiam, qui te, hominem per te cognitum, nulla commendatione maiorum, tam mature ad summum imperium per omnis honorum gradus extulit, si propter invidiam aut alicuius periculi metum salutem civium tuorum neglegis.*

⁷⁴ *Ivi*, 29.

⁷⁵ *Ivi*, 30.

⁷⁶ *Ibidem*. *Hoc autem uno interfecto, intellego hanc rei publicae pestem paulisper reprimi, non in perpetuum comprimi posse.*

Ciò che la *res publica* ricorda a Cicerone è che il *mos maiorum* non solo non avrebbe costituito un impedimento alla condanna a morte di Catilina, ma che, al contrario, l'avrebbe resa possibile, e, addirittura, necessaria, alla luce del fatto che Catilina era una minaccia di destabilizzazione politica per Roma. Degno di considerazione è il fatto che, nel discorso di Cicerone, è la *res publica* stessa, che lo interpella affinché egli difenda Roma dalla minaccia di un pericolo di destabilizzazione politica costituito da Catilina. L'appello alla difesa dello Stato verte sull'evocazione del *mos maiorum*. Il fatto che Cicerone non discenda da antenati illustri e che sia riuscito a emergere grazie alle sue capacità individuali, in quanto *homo novus*, lo rende di conseguenza doppiamente responsabile del suo ruolo di console dinanzi al popolo. Egli è infatti l'esempio di una *nobilitas* radicata nelle qualità individuali, e non nella discendenza.

Il costume degli antenati è manipolato dalla classe dirigente dietro il pretesto del nobile principio della difesa della *res publica*. La classe dominante si serve infatti del *mos maiorum* in funzione dei suoi interessi; la natura flessibile della tradizione rende possibile la sua strumentalizzazione in base alla situazione⁷⁷.

Il *mos maiorum* non costituisce un modello dal carattere assoluto⁷⁸; esso, infatti, non è una legge codificata, ma un concetto mancante di definizione. L'insieme di tali fattori fa sì che la tradizione possa essere oggetto di interpretazioni faziose; ogni tesi poteva imporsi proprio attraverso l'evocazione strumentale del *mos maiorum*⁷⁹. A tal proposito, citiamo, a titolo di esempio, alcuni episodi che attestano la manipolazione del *mos maiorum* da parte della classe dirigente, manipolazione resa possibile dalla natura estremamente indefinita dello stesso. Nel 200 a.C. il proconsole L. Cornelio Lentulo, di ritorno dalla Spagna, chiede il trionfo. Il Senato replica che non era attestato nessun *exemplum* tramandato dai *maiores* di un cittadino che non rivestiva le cariche di dittatore, console o pretore che avesse avuto diritto al trionfo. Tuttavia, il Senato concede ugualmente a Cornelio Lentulo una forma di trionfo per così dire «minore», e cioè un'ovazione. Il tribuno della plebe Tiberio Sempronio Longo, invece, si oppone a tale misura, sostenendo che il *mos maiorum* era stato così violato. Tale episodio attesta che il Senato stesso

⁷⁷ Rimando all'opera di M. Zecchini, *Cesare e il mos maiorum*, Steiner, Stuttgart, 2001: 33-34. L'autore cita in particolar modo l'esempio di Cesare, il quale, pur mostrando la sua determinazione nella salvaguardia del *mos maiorum*, lo viola tramite la nomina a dittatore perpetuo. Tale nomina era reputata necessaria per porre rimedio alla situazione politica critica della *res publica*. Tuttavia, questa nuova tipologia di dittatura è in aperta rottura col *mos maiorum*. È proprio a causa di ciò che Cesare muore.

⁷⁸ M. Bettini, *op. cit.*: 269.

⁷⁹ *Ibidem*.

era disposto a infrangere il *mos maiorum* pur di far fronte alla situazione politica del momento⁸⁰.

Un altro esempio chiaro della strumentalizzazione del *mos maiorum* da parte della classe dirigente è presente nell'orazione ciceroniana *De Imperio Gn. Pompei*. Quinto Catulo si oppone al conferimento di pieni poteri a Pompeo, auspicando che ci si opponga agli *exempla* e agli *instituta maiorum*, e che non si infrangano i precetti ancestrali⁸¹. Cicerone giustifica la violazione del *mos maiorum* alla luce del fatto che la carriera di Pompeo è stata caratterizzata dall'*inauditum*, dall'*inusitatum*, dal *singulare*, e dall'*incredibile*. Il *mos maiorum*, dunque, è per così dire sempre stato infranto nel corso della carriera politica stessa di Pompeo; ciò giustifica una nuova violazione di esso. Cicerone conclude la sua argomentazione sostenendo che, se è vero che i *maiores* hanno sempre obbedito al costume, in pace, è altrettanto certo che essi han sempre badato all'utilità, in guerra, adattando degli espedienti nuovi a casi nuovi frutto di circostanze a loro volta nuove⁸². Per legittimare la sua tesi, l'autore ricorda le carriere di Scipione e di Mario, anch'esse caratterizzate dall'inusitato. L'esempio che abbiamo citato attesta che i *maiores* stessi autorizzano a violare il *mos maiorum*, e che la tradizione può essere oggetto di manipolazione, operata in funzione degli interessi della classe dominante, e secondo il contesto politico.

Al fine di provare la valenza politica dell'appello al *mos maiorum*, citiamo un passo dell'*Oratio Secunda in Catilinam* in cui è presente la medesima situazione descritta nell'*Oratio Prima in Catilinam*. Cicerone è cosciente del rimprovero che il popolo romano gli muove; quest'ultimo biasima l'autore di aver permesso a Catilina di lasciare la città, anziché averlo messo a morte come sarebbe stato giusto. Il *mos maiorum* stesso invoca la necessità di un'azione politica forte da parte di Cicerone contro Catilina, tanto più che quest'ultimo è *hostis capitalis*, espressione che ne denota la pericolosità estrema sul piano politico⁸³.

Cicerone giustifica la sua decisione di non mettere a morte Catilina affermando che tale atto gli avrebbe reso impossibile di perseguire i complici di quest'ultimo. Inoltre, all'epoca dei fatti, il popolo non era pienamente consapevole⁸⁴. Dunque, in quanto uomo politico dotato di grande saggezza,

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Cicerone, *Pro Lege Manilia*, 60.

⁸² *Ibidem*, 60. *Non dicam hoc loco maiores nostros semper in pace consuetudini, in bello utilitati paruisse, semper ad novos casus temporum novorum consiliorum rationes. accomodasse.*

⁸³ Cicerone, *De Catilinae coniuratione* II, 3.

⁸⁴ *Ivi*, 4. *Sed cum viderem, ne vobis quidem omnibus etiam tum re probata, si illum, ut erat meritus, morte multassem, fore ut eius socios invidia oppressus persequi non possem, rem huc deduxi ut tum palam pugnare possetis, cum hostem aperte videretis.*

Cicerone ha preferito che il popolo romano considerasse Catilina indubitabilmente come un nemico; solo così egli avrebbe potuto combatterlo apertamente⁸⁵.

Il *mos maiorum*, la *severitas imperi* e la *res publica* stessa, fanno appello a Cicerone affinché egli difenda lo Stato dal pericolo costituito dalla politica destabilizzante di Catilina. Per quanto riguarda la *severitas imperi*, l'autore si riferisce al potere derivante dal *senatus consultus ultimum* di cui era stato insignito. Il *senatus consultus ultimum* conferisce a Cicerone un potere dittatoriale che lo pone al di sopra delle leggi che proteggono la vita dei cittadini, compresi coloro i quali sono più colpevoli⁸⁶:

interfectum esse L. Catilinam et gravissimo supplicio affectum iampridem oportebat, idque a me et mos maiorum et huius severitas imperi severitas et res publica postulabat.

Era necessario già da tempo mettere a morte Catilina e punirlo con la pena più severa, misura che il costume degli antenati, la severità di questo potere che esercito, e lo Stato mi chiedevano di adottare⁸⁷.

La condanna a morte di Catilina, massima pena che possa essergli inflitta, non solamente non è ostacolata, ma è addirittura richiesta dal *mos maiorum* stesso, nonché dalle responsabilità inerenti alla carica esercitata da Cicerone, e dallo Stato. Il *mos maiorum* fa appello all'uomo politico Cicerone, la cui azione deve esser guidata dal principio primo della difesa del *mos maiorum*, fondamento istituzionale della *res publica*. Nel momento in cui l'equilibrio istituzionale della *res publica* è minacciato, l'appello al *mos maiorum* ha una valenza politica forte, in quanto è funzionale alla difesa dello Stato stesso. Abbiamo messo in luce il fatto che il costume degli antenati «è piegato» dalla fazione dominante sulla base dei suoi interessi e secondo il contesto politico. Citiamo ora un passo dell'*Oratio in L. Pisonem* in cui Cicerone cita il *mos maiorum* in quanto principio alla base della *res publica* a tutela della stessa.

L'autore evoca il caso dell'intervento romano in Egitto per conto di Tolomeo Auleta. Quest'ultimo era stato cacciato da Alessandria da una rivolta. Nel 58, egli si rifugia a Roma chiedendo l'aiuto di Pompeo. Il Senato incarica dunque il console Lentulo Spinther di rimettere al trono Tolomeo Auleta. Tuttavia, un fulmine cade sul santuario di Giove sul monte Albano. Si

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Si tratta delle Leggi *Valeriae*, *Porciae*, e *Sempronia*, che conferiscono unicamente all'assemblea del popolo il diritto di mettere a morte un cittadino. Vedi Cicéron, *Discours*, Tome X, *Catilinaires*, Paris, 1957, note n. 2: 21.

⁸⁷ Cicerone, *De Catilinae coniuratione* II, 3.

ordina dunque la consultazione dei libri sibillini. I quindicemviri scoprono che gli dei sono contrari a rimettere Tolomeo Auleta al trono. Gabinio, invece, ignorando ogni scrupolo religioso, rimette al trono il re nel 55 con l'uso della forza⁸⁸.

Cicerone attacca Gabinio, opponendo a Lentulo Spinther, *amicissimus* dell'ordine senatoriale, e rispettoso di un impedimento di natura religiosa, Gabinio, privo di ogni scrupolo religioso. L'autore afferma che, anche se un impedimento di carattere religioso non fosse stato sufficiente a frenare Gabinio, il *mos maiorum*, i precedenti, le sanzioni più gravi, lo avrebbero ostacolato:

ille si non acerrime fureret, auderet quam provinciam P. Lentulus, amicissimus huic ordini, cum et auctoritate senatus et sorte haberet, interposita religione sine ulla dubitatione deposuisset, eam sibi adsciscere, cum, etiam si religio non impediret, mos maiorum tamen et exempla et gravissimae legum poenae vetarent?

Se non fosse stato totalmente fuori di sé, avrebbe osato attribuirsi un incarico a cui P. Lentulo, grande alleato di quest'ordine, aveva rinunciato senza alcuna esitazione, benché l'avesse ottenuto attraverso la ratificazione del Senato e per estrazione a sorte, se, anche se il timore degli dei non lo aveva trattenuto, tuttavia il costume degli antenati, i precedenti, e le gravissime pene previste dalle leggi lo vietavano⁸⁹?

Lentulo, legato al Senato da un rapporto di amicizia – rapporto di carattere politico –, e rispettoso di un impedimento di natura religiosa, è contrapposto a Gabinio, irrispettoso dell'interdizione divina.

L'accostamento di *mos maiorum* a principi giuridici quali gli *exempla* e le *gravissimae poenae legum* è significativo, in quanto illustra la valenza giuridica del *mos maiorum*, principio assolutamente infrangibile. Lo Stato romano si fonda sul *mos maiorum*, principio inviolabile della *res publica*, più di ogni interdizione di natura religiosa, in quanto esso è l'essenza stessa della *res publica*. Cicerone afferma la natura massimamente impediante dei precedenti e delle pene, superiori a ogni interdizione di carattere religioso. Egli sostiene così, e neppur troppo velatamente, che il piano giuridico è superiore a quello religioso.

Proviamo ora che il *mos maiorum* è il principio di legittimazione del potere di un'élite in particolare, e cioè degli *optimates*. Nella *Pro Sestio* Cicerone dà

⁸⁸ Cicéron, *Discours contre Pison*, tome 16, Les belles lettres, Paris, 1966, note 4: 177.

⁸⁹ Cicerone, *In Pisonem*, 50.

una definizione di «*optimates*». Egli distingue i *populares*, cittadini che mirano a ottenere il favore del popolo, dagli *optimates*, che desiderano avere l'approvazione dell'*optimus civis*⁹⁰. Cicerone dà una definizione di carattere morale di *optimates*; tale termine designa un'élite di cittadini che formano una *natio*, definizione che ne denota l'unità a livello politico. Si tratta di individui *integri et sani*⁹¹, e *innumerabiles*. L'autore include in tale categoria addirittura i *libertini*, andando così al di là della tradizionale e rigida divisione in *ordines*⁹². Tuttavia, benché ci sia un importante superamento della distinzione dei cittadini in *ordines*, Cicerone si indirizza alle fazioni dominanti.

Gli *optimates* mirano alla realizzazione dell'ideale di *otium cum dignitate* in seno alla *res publica*. Gli uomini *sani, boni e beati*, hanno come obiettivo principale la realizzazione dell'ideale di *otium cum dignitate*. Coloro che tendono a tale obiettivo sono detti *optimates*, coloro i quali lo realizzano sono detti *summi viri et conservatores civitatis*⁹³.

Cicerone illustra i principi fondamentali dell'*otium cum dignitate*. La stabilità istituzionale di Roma riposa su essi:

huius autem otiosae dignitatis haec fundamenta sunt, haec membra, quae tuenda principibus et vel capitis periculo defendenda sunt: religiones, auspicia, potestates magistratuum, senatus auctoritas, leges, mos maiorum, iudicia, iuris dictio, fides, provinciae, socii, imperi laus, res militaris, aerarium.

Questi sono i principi fondamentali e gli elementi di questa tranquillità che assicura prestigio che devono esser preservati dai primi cittadini e che devono esser difesi anche a rischio della propria vita. Si tratta delle pratiche religiose, degli auspici, dei poteri dei magistrati, dell'attività del Senato, delle leggi, del costume degli antenati, della giurisdizione penale e civile, della buona fede, delle province, degli alleati, della gloria dell'Impero, dell'esercito e dell'erario⁹⁴.

Significativo è il fatto che Cicerone citi il *mos maiorum* in quanto fondamento istituzionale di Roma e principio alla base del potere degli

⁹⁰ Cicerone, *Pro Sestio*, 96. *Qui ea quae faciebant quaeque dicebant multitudini iucunda volebant esse, populares, qui autem ita se gerebant ut sua consilia optumo cuique probarent, optimates habebantur.*

⁹¹ *Ivi*, 97. *Est igitur ut ii sint, quam tu "nationem" appellasti qui et integri sunt et sani et bene de rebus domesticis constituti.*

⁹² *Ibidem*. *Numero, si quaeris, innumerabiles*. Nella *Pro Sestio*, Cicerone amplia anche la nozione di *nobilitas*, oltre a estendere la definizione tradizionale di *optimates*. In particolare a partire dalla *Pro Sestio*, non soltanto la nozione di *optimates* è ampliata, ma anche quella di *nobilitas*; quest'ultima non è ereditaria, ma è fondata sulla *virtus*⁹².

⁹³ *Ivi*, 98.

⁹⁴ *Ibidem*.

optimates. Inoltre, il fatto che il *mos maiorum* sia messo in parallelo con elementi quali la *senatus auctoritas* e le *potestates magistratuum* attesta la valenza politica del costume degli antenati, fondamento del potere della classe dirigente. Gli *optimates* non devono limitarsi a *tuere*, ma devono anche essere in grado di *defendere* questi principi anche a rischio della loro vita. Il *mos maiorum* è un principio di legittimazione del potere degli ottimati, dato che la tutela della tradizione è citata come una delle loro prerogative principali. Il potere degli *optimates* si fonda sul *mos maiorum*, e a essi spetta di diritto la gestione della *res publica*, in quanto essi sono i detentori dei valori dei *maiores*.

Cicerone è consapevole del fatto che il *mos maiorum* non può costituire un vero e proprio «modello», in quanto non ha una natura assoluta. Inoltre, l'autore non ignora che alla sua epoca il rapporto di complementarità esaltato nel *De republica* tra la tradizione e uomini insigni capaci di preservarlo si è incrinato⁹⁵. In età tardo-repubblicana, la *res publica* è totalmente disgregata; il *mos maiorum* non può dunque realizzarsi.

Cicerone teorizza due dottrine politiche nel tentativo di trovare una soluzione ai mali della *res publica*. Entrambe queste teorie politiche falliscono. La prima, la *concordia ordinum*, dottrina che si afferma nel 63, si traduce in un'azione congiunta delle due forze politiche principali⁹⁶. Tuttavia, l'autore comprende che tale ideale non può trovare realizzazione all'epoca, e teorizza, nello stesso anno, la nuova dottrina del *consensus omnium bonorum*. Tale ideale politico ha una portata molto più ampia, in quanto si indirizza agli *omnes boni omnium generum atque ordinum*⁹⁷, cittadini che non sono i *boni* secondo l'accezione tradizionale, ma che possono essere identificati negli ottimati e nei *nobiles* in senso stretto⁹⁸. I *boni* vengono dai *medii ordines*, o, per meglio dire, dai *medii* al di fuori degli *ordines*⁹⁹.

Cicerone non si identifica totalmente con nessuna fazione; pur essendo *homo novus*, egli si differenzia dagli *homines novi* alla luce del fatto che ha uno statuto sociale differente, in quanto esercita la professione forense. Per tale motivo, egli si indirizza ai *medii ordines* da cui vengono in gran parte gli *homines novi*. Pur riponendo una relativa fiducia nei *medii ordines*, essi non formano una *natio* omogenea; la tipologia di cittadino più presente in seno a tale forza è costituita dall'*homo militaris*, privo di coscienza politica, mosso solo da interessi personali, e legato al potente del momento¹⁰⁰.

⁹⁵ Cicerone, *De republica* V, 1 e 2.

⁹⁶ E. Lepore, *op. cit.*: 23.

⁹⁷ Cicerone, *Pro Sulla*, 29.

⁹⁸ E. Lepore, *op. cit.*:170.

⁹⁹ *Ivi*, p. 183.

¹⁰⁰ *Ivi*:196-197.

In seguito al fallimento dell'ideale di *concordia ordinum*, Cicerone auspica la realizzazione del *consensus omnium bonorum* tra gli *homines novi*, i *medii*, e gli *omnes boni* di tutta Italia al di là degli *ordines* tradizionali.

Cicerone, *homo novus*, dopo il fallimento della *concordia ordinum*, sente l'esigenza di superare la distinzione tradizionale dei cittadini in *ordines* e si rivolge agli *omnes boni* presenti, a suo avviso, tra le classi medie della città e delle campagne italiche. L'autore vede in essi il vivaio degli *optimi cives*, senza alcuna distinzione in *ordines*, in virtù della nuova visione della *bonitas*¹⁰¹. Dato il fatto che entrambe le dottrine politiche teorizzate dall'autore non possono essere applicate in un contesto politico così disgregato come quello dell'epoca, Cicerone fa appello agli individui e non agli *ordines*¹⁰².

Tuttavia, neppure il progetto politico di *consensus omnium bonorum* può realizzarsi, in quanto i *duces* di tale disegno, e cioè gli ottimati e i dirigenti equestri, nuovi *optimi* della *Pro Sestio*¹⁰³, son venuti meno ai loro rispettivi doveri. La situazione politica dell'epoca impedisce la realizzazione di ogni progetto politico, benché non si possa negare la portata innovatrice della concezione ciceroniana, incentrata sull'appello alla responsabilità¹⁰⁴.

Inoltre, Cicerone ha difficoltà a identificare un *princeps* a cui affidare la responsabilità della guida della *res publica*. Egli è infatti deluso sia da Cesare che Pompeo; per tal ragione, nessuno dei due, a suo parere, può assumere le vesti dell'*optimus civis*¹⁰⁵.

L'autore non contempla la possibilità che la responsabilità della fine della *res publica* sia il *casus*, nè l'*oblivio* causata dalla *vetustas*. Egli non esita a attribuire alla *penuria* di uomini che possano formare una classe dirigente unita sul piano politico la responsabilità assoluta della crisi morale della *res publica*, e dunque della caduta politica conseguente di quest'ultima:

mores enim interierunt virorum penuria.

I costumi antichi sono infatti scomparsi a causa della mancanza di uomini¹⁰⁶.

Il *mos maiorum* non può costituire un modello che conduce all'unità e alla stabilità della *res publica* su una base morale in quanto né gli *optimates* né gli

¹⁰¹ Ivi: 297.

¹⁰² Ivi: 186.

¹⁰³ Cicerone, *Pro Sestio*, 97.

¹⁰⁴ Ivi: 400.

¹⁰⁵ Ivi: 342. La politica di Pompeo infatti non trova l'appoggio degli *omnes boni*, dei municipi e della campagna italica, forze sociali in cui Cicerone crede per il rinnovamento della *res publica*.

¹⁰⁶ Cicerone, *De republica* V, 2.

omnes boni costituiscono una vera *natio*, ma un insieme di individui incapaci di mettere in atto un progetto politico unitario.

La visione ciceroniana incentrata sulle personalità spiega il fallimento del progetto politico dell'autore. All'epoca di Cicerone la coscienza politica dei cittadini è relativa, in quanto mortificata dal perseguimento di interessi particolari. Il Romano di età tardo-repubblicana non si sente l'erede dei *maiores*, né portatore di un progetto universale: egli ha una visione limitata e spiccatamente individualistica. Il *mos maiorum* non può dunque avere una nuova vita, in quanto la *res publica* è totalmente disgregata.