

**Rosa Rita Marchese**

*Non nuocere, aiutare, non offendere.*

*Rileggere il De officiis di Cicerone nel conflitto tra prossimi e lontani* \*

**Abstract**

Can Cicero's *De officiis* be considered as an excuse for justifying and supporting the common idea that rights, aid and solidarity have been reserved only to those are "close" to us? In the current debate concerning the real universality and the value of human rights, the interpretation of the last work of Arpino's author, framed in its historical and cultural context, may contribute to a fair restitution of the meaning we assume for the virtue named *ratio societatis et communitatis*.

Si può usare il *De officiis* di Cicerone come alibi per difendere e legittimare le scelte politiche di chi ritiene che la concessione di aiuto e solidarietà non sia universale ma da riservare "ai vicini"? Sull'onda di un dibattito aperto sul valore dei diritti umani, una lettura dell'ultima opera dell'Arpinate nel suo contesto storico-culturale di riferimento può contribuire a una corretta restituzione delle idee e dei contenuti sviluppati nella sezione dedicata alla *ratio societatis et communitatis* del trattato.

1. *Rileggere il De officiis oggi*

Nel 2018 sono stati celebrati i settant'anni della Dichiarazione universale dei diritti umani, approvata il 10 dicembre 1948 dall'Assemblea generale dell'ONU. Si è trattato di un appuntamento quanto mai cruciale, giunto al termine di un anno nel quale il dibattito sui diritti inalienabili dell'essere umano è tornato a occupare con prepotenza e in modo controverso la scena pubblica internazionale, in una stagione in cui le soluzioni delle crisi umanitarie aperte dai flussi migratori si arenano intorno al contrasto lacerante tra apertura e chiusura dei confini statali. Mentre le risposte della casa comune europea, nata dalle ceneri del secondo conflitto mondiale, stentano a tenere dietro a questi conflitti e gli stati nazionali talvolta imboccano, smarrendo la memoria, le strade della rivendicazione sovranistica, pare utile affrontare la questione dei diritti a partire da un testo della letteratura latina, il *De officiis* di Cicerone, che ha, in uno spazio e in un tempo molto lontano, e certo molto diverso dal presente, sviluppato riflessioni importanti intorno ai doveri di giustizia e di aiuto verso chi è prossimo e verso chi è lontano. Di questi temi ciceroniani, nei primi anni di questo millennio, Martha Nussbaum ha proposto una lettura che colloca il *De officiis* all'origine di una scomoda eredità, ossia la distinzione tra doveri di giustizia, che sono universali, e doveri di aiuto

materiale, che si fondano su un criterio di proporzionalità che di fatto li sottopone a molte limitazioni e li riserva solo ai “prossimi”<sup>1</sup>. Si tratta, in tutta evidenza, di una questione che alimenta rumorosamente il dibattito politico contemporaneo, e che nutre il risentimento delle opinioni pubbliche suggerendo la rivendicazione di una facile priorità dei vicini sui lontani nella fruizione di diritti.

L’occasione sembra quindi propizia per provare a rileggere il *De officiis* “con occhi freschi”, nella consapevolezza che questa sia tutt’altro che un’operazione facile, come suggeriva A.A. Long già qualche anno fa<sup>2</sup>. In ogni caso, è anche il tempo di collocare un’interpretazione stimolante dell’ultima opera ciceroniana, come quella offerta da Nussbaum, entro la cornice storico-culturale che l’ha prodotta, e contemporaneamente fare il nostro mestiere di classicisti: risvegliare, riascoltare la voce degli antichi e chiamare in causa le idee che abbiamo, qui e ora, di noi stessi. In questo senso, potremo capire se davvero dobbiamo attribuire a Cicerone la responsabilità di avere costruito un’asimmetria valoriale quanto meno contraddittoria, per non dire “filistea”<sup>3</sup>, e se possiamo servircene come di un alibi comodo, e in qualche modo ‘nobile’, per definire e giustificare le scelte che la politica si dichiara costretta a compiere per tutelare gli interessi nazionali di fronte alle sfide globali che le società e le comunità statali sono oggi chiamate ad affrontare.

## 2. Un tema caldo

L’ultima opera di Cicerone viene composta, come è noto, nel giro di poche settimane, negli ultimi mesi del 44 a.C., mentre è ancora in corso la battaglia politica all’ultimo sangue con Antonio. Impegnato a scrivere i suoi ultimi discorsi politici, le *Filippiche*, Cicerone affronta in parallelo, e la sente come necessaria, una battaglia etico-culturale<sup>4</sup>. Bisogna dipanare i fili aggrovigliati dei *mores* dei propri concittadini,

---

\* Il saggio qui proposto riprende i temi di un intervento tenuto in occasione del Seminario di aggiornamento e di formazione *Xenia. Quando l’ospite era sacro*, svoltosi a Palermo il 18-19 ottobre 2018. Nel corso della stesura ho potuto giovarmi della lettura di M. Bettini, *Homo sum. Essere “umani” nel mondo antico*, Torino 2019, che indica con la consueta lucidità metodologica le tre vie (dipendenza, distanza, specificità delle forme culturali) per ripensare la questione dell’ “umano” nel mondo antico nel quadro di una contemporaneità, la nostra, che viene dopo la Dichiarazione universale del 1948.

<sup>1</sup> NUSSBAUM 2000, poi ristampato in STRANGE & ZUPKO 2004.

<sup>2</sup> Il *De officiis* è per LONG (1995, 213) «one of the ‘great books’, but no one today perhaps can read it with fresh eyes».

<sup>3</sup> Le «proiezioni retrospettive» di cui Cicerone è stato vittima sono raccontate in modo esemplare da NARDUCCI 2004, e più in breve in NARDUCCI (2005, 3-9). Al ritratto “filisteo” dell’Arpinate, dipinto da Gadda in *San Giorgio in casa Brocchi*, lo studioso si è dedicato in NARDUCCI 2003.

<sup>4</sup> «È in questa fervida atmosfera, fatta di speranze e di illusioni, di riflessioni retrospettive e sul futuro, di analisi di comportamenti umani e di situazioni politiche, che nasce il *de officiis*. [...] Vi è poi un altro

che hanno assistito in un breve volgere di eventi alla ricomposizione della vita pubblica nelle mani di Giulio Cesare, il vincitore della guerra civile contro Pompeo, e alla violenta scomparsa del nuovo padrone di Roma sotto i colpi dei congiurati. La velocità di quanto accaduto sembra aver reso volatile ogni valore di riferimento, e urgente ricucire i significati di alcune parole importanti della vita individuale e sociale ormai chiaramente logorate da altre direzioni d'uso<sup>5</sup>. Cicerone dedica la sua ultima stagione a quello che considera un tema caldo, un'eredità da sistemare e da trasmettere:

*Nulla enim vitae pars neque publicis neque privatis neque forensibus neque domesticis in rebus, neque si tecum agas quid, neque si cum altero contrahas, vacare officio potest, in eoque et colendo sita vitae est honestas omnis et neglegendo turpitude (Off. 1, 4).*

Nessuna parte della nostra vita, né pubblica, né privata, né nelle attività che si svolgono nel foro o nel chiuso delle case, né quando si agisce in solitudine o si è in relazione con altri, può fare a meno di quel che è giusto fare: nel rispetto di quel che è giusto fare è sito ogni senso morale della vita, così come l'immoralità si trova nel trascurarlo<sup>6</sup>.

L'impegno estremo, il più importante, è pertanto la stesura di un lavoro complessivo sugli *officia*, quelle azioni il cui compimento consente all'uomo la piena realizzazione individuale e sociale, azioni "dovute" da ogni cittadino perché il proprio posto nella *civitas* possa essere adeguatamente valorizzato. Come può riconoscerle e porle in essere la generazione che ha assistito agli esiti della guerra civile, e che ha poi visto sopprimerne il vincitore? Come distinguere il bene dall'utile? E soprattutto, si può agire bene senza rinunciare ai vantaggi della vita? Cicerone si impegna in quella che gli sembra una più che mai necessaria *divisio*, una puntale suddivisione e distinzione di concetti e significati, da cui possa scaturire una serie efficace di precetti da seguire. Proprio allo scopo di assecondare al meglio la tendenza alla definizione e alla classificazione, questa volta sceglie di seguire l'impostazione stoica sull'argomento: ha

---

testo che è pressoché coevo al *de officiis* e che deve essere letto al fianco del trattato. È la famosa Seconda orazione Filippica. La coincidenza di giudizi politici e di valutazioni storiche, in questo caso inserite in una polemica diretta, è indicativa anche per l'Interpretazione del *de officiis*», GABBA (1979, 117-18). La tensione tra filosofia e politica nella scrittura filosofica di Cicerone è uno dei temi messi a fuoco in NICGORSKI 2012, in particolare nei saggi di C. Lévy sul rapporto tra vita filosofica e vita politica, e di M. Schofield sulla quarta virtù nel *De officiis*. Una significativa riconsiderazione del posto di Cicerone nello sviluppo della filosofia politica in NICGORSKI 2012a, collocato in appendice allo stesso volume.

<sup>5</sup> Ho già sviluppato alcune delle considerazioni che riprendo qui, da un'altra prospettiva, in MARCHESE (2016, 51 ss.).

<sup>6</sup> La traduzione italiana del testo ciceroniano è di chi scrive, e in parte riproduce, in parte rielabora, per gli scopi specifici di questo saggio, quella pubblicata in Cicerone, *De officiis. Quel che è giusto fare*, a cura di G. Picone e R.R. Marchese, Torino 2012, ora di imminente ristampa in edizione tascabile.

bisogno di scrivere velocemente e, spera, con chiarezza, senza comunque rinunciare a rielaborare quanto va attingendo dall'opera di Panezio sul καθήκον<sup>7</sup>. Nel *De officiis* si intende utilizzare la scrittura per uscire dall'angolo dell'impotenza politica, per prendere in mano una realtà dolorosa e guidarla, attraverso la ristrutturazione dell'esistente, verso l'individuazione di pratiche di comportamento nette e stringenti<sup>8</sup>. Si tratta di riconquistare, come obiettivo comunitario, ciò che è giusto per tutti, individuando per ciascun soggetto politico e sociale uno schema di condotta. Un simile progetto si esprime in uno stile e in una struttura argomentativa che appaiono del tutto inusuali in uno scrittore consumato come Cicerone, in quanto fortemente condizionati dall'urgenza e dalla velocità della stesura<sup>9</sup>.

### 3. Una regola duplice per costruire le comunità: ratio societatis et communitatis

Dopo aver descritto la prima fonte del comportamento morale, Cicerone affronta la seconda virtù:

*De tribus autem reliquis latissime patet ea ratio, qua societas hominum inter ipsos et vitae quasi communitas continetur; cuius partes duae: iustitia, in qua virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur, et huic coniuncta beneficentia, quam eandem vel benignitatem vel liberalitatem appellari licet. Sed iustitiae primum munus est, ut ne cui quis noceat, nisi lacessitus iniuria, deinde ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis (Off. 1, 20).*

Delle tre parti rimanenti dell'*honestum* si estende di più quella regola che abbraccia la società degli uomini tra gli uomini e per così dire la comunità della vita. La compongono due elementi: la giustizia, nella quale è massimo lo splendore della virtù, in base alla quale gli uomini possono essere definiti perbene, e, ad essa congiunta, la beneficenza, che è possibile chiamare sia bontà sia generosità. La

<sup>7</sup> Cicerone, *Att.* 16, 11, 4: τὰ περὶ τοῦ καθήκοντος, *quatenus Panaetius, absolvi duobus.*

<sup>8</sup> «Stoicism gave him the concepts to ground *officia* in precepts systematically deduced from a theory about the excellences natural to civic life. But Cicero applied that theory to his contemporaries and himself. The result was a work which uses Greek philosophy for purposes that are probably unique in their complexity and urgency – a combination of political and ethical theory, paternalism, self-apologia, advice to statesmen, reform of ideology, conservative propaganda, and patriotism. The *De officiis*, not the *De republica*, is Cicero's Republic», LONG (1995, 240). Una nuova interpretazione dello sviluppo della scrittura filosofica ciceroniana, dalle Idi di marzo del 44 a.C. al *De officiis*, in BARAZ (2012, 194-204).

<sup>9</sup> «Chi abbia domestichezza con la precedente produzione di Cicerone avvertirà, in numerosi passi del suo ultimo trattato, la mancanza del periodare ampio e fluente, armonioso e organico [...]. Nel *de officiis* il fraseggio, a tratti quasi sconnesso, tende talora a procedere per 'giustapposizione', con oscuramento di nessi logici anche fondamentali», NARDUCCI (1989, 111-12). Sulla questione delle interpolazioni ancora valide le considerazioni espone in FEDELI 1973.

prima prerogativa della giustizia è non nuocere a nessuno, se non sei provocato da offesa, poi usare i beni comuni come comuni, i beni personali come propri.

L'importanza della seconda componente dell'*honestum* è rilevata in primo luogo sul piano concettuale: si tratta della *ratio* di maggiore estensione rispetto alle altre fonti da cui nasce la condotta morale, e tale ampiezza si giustifica per il fatto che essa regola il legame sociale tra gli uomini e la dimensione comunitaria in quanto tale. Poiché dunque è chiamata ad avviare e mantenere in vita i legami interpersonali della società umana, la seconda virtù appare dotata di un volto duplice: da un lato essa si manifesta come *iustitia*<sup>10</sup>, dall'altra come *beneficentia*<sup>11</sup>. Vale la pena soffermarsi su questa duplicità attribuita alla *ratio societatis et communitatis*, perché essa testimonia una significativa preoccupazione classificatoria. La *iustitia* rappresenta il criterio aureo che definisce il comportamento sociale massimamente virtuoso, tanto da spiegare, in sé e per sé, che cosa sia un *vir bonus*; tuttavia, essa viene collegata alla capacità di “fare del bene”, una capacità di azione concreta che secondo Cicerone può essere espressa, a livello terminologico, con le parole che designano la propensione al bene, ossia la *benignitas*, e la generosità nei confronti degli altri, ossia la *liberalitas*. Di certo, comunque, la congiunzione tra *iustitia* e *beneficentia*, dichiarata programmaticamente<sup>12</sup>, viene subito illuminata dalla definizione di come esse vadano esercitate per realizzare il comportamento sociale dell'uomo. In primo luogo, essere giusto significa non recare danno agli altri (*ne cui quis noceat*), a meno che non ci si trovi nella posizione di chi è stato provocato e offeso (*laccessitus iniuria*). In sostanza, la *iustitia* presiede allo sviluppo di relazioni non conflittuali tra gli uomini, poiché prescrive di non nuocere, a meno che il proprio spazio di autonomia non sia stato già violato da un'offesa: in questo caso, si aprirebbe appunto uno scenario diverso, quello che implica la rottura di rapporti pacifici. Inoltre, a questo primo *munus* della *iustitia* occorre accostare il secondo, in qualche modo consequenziale: sul piano pratico, essere giusto significa usare i beni

---

<sup>10</sup> Sull'importanza e sul ruolo della *iustitia* nel sistema delle virtù dell'opera ciceroniana si veda ATKINS 1990.

<sup>11</sup> I temi della *beneficentia* in Cicerone sono al centro di FEUVRIER-PRÉVOTAT 1985. Un approfondimento recente in una prospettiva antropologica è offerto da ACCARDI 2015.

<sup>12</sup> Come sottolinea WOOLF (2015, 175), «justice is the primary but not the only social virtue. Cicero includes under the heading of “that by which mutual human fellowship and communal life are held together” not only justice but generosity». Anche NUSSBAUM (2000, 224) insiste, come Woolf, sul fatto che la *beneficentia* può essere usata *sine detrimento*: «In short, then, Cicero proposes a flexible account that recognizes many criteria as pertinent to duties of aid: gratitude, need and dependency, thick association – but which also preserves a role for flexible judgment in adjudicating the claims when they might conflict. We have a great deal of latitude in considering the cases. What is clear, however, is that people outside our own nation always lose out. They are just that *infinita multitudo* who would drain off all our resources if we let their demand be heard at all. Fire and water for the alien are not nothing: they can be refused. But they are exemplary, for Cicero, of that which can be granted without diminution of our own stock».

comuni nella consapevolezza che sono tali, e i beni personali in quanto appartenenti unicamente a sé. Il richiamo iniziale a *non nocere alicui nisi lacessitus iniuria* non basta però a salvaguardare i buoni rapporti tra gli uomini. Cicerone si spinge a ricordare che lo “stare insieme” non può risolversi in una convivenza basata sull’autotutela:

*Sed quoniam, ut praeclare scriptum est a Platone, ‘non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici’, atque, ut placet Stoicis, quae in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se aliis alii prodesse possent, in hoc naturam debemus ducem sequi, communes utilitates in medium adferre, mutatione officiorum, dando accipiendo, tum artibus, tum opera, tum facultatibus devincire hominum inter homines societatem* (1, 22).

Ma poiché, come è stato chiaramente scritto da Platone, non soltanto per noi siamo nati, e della nostra venuta al mondo una parte la rivendica la patria, una parte gli amici e, come sostengono gli Stoici, i frutti della terra sono stati creati tutti ad uso degli uomini, mentre gli uomini sono stati generati per gli altri uomini, allo scopo di potersi giovare reciprocamente, in questo dobbiamo seguire la natura, e porre in mezzo i vantaggi comuni, con lo scambio di prestazioni, dando e ricevendo, tanto con le arti, tanto con le opere, tanto con i mezzi tenere legata la società degli uomini con gli uomini.

Alle origini della socialità umana non sta la ricerca e la salvaguardia dell’utile personale; appoggiandosi all’autorità di Platone, e soprattutto a quella degli Stoici, Cicerone riconosce che la natura ha generato gli uomini perché potessero *prodesse*, “giovare, essere utili”, gli uni agli altri. Dunque, per svilupparsi compiutamente e in linea con la natura, le società umane devono porre in essere tutte quelle azioni necessarie a far funzionare il principio del *prodesse*, come appunto mantenere in comune quanto a tutti torna utile, e d’altro canto porre al centro di prestazioni scambiate (*officia*) secondo il principio di reciprocità (*dando accipiendo*) le *artes*, le *operae*, le *facultates* che ogni uomo tiene nella propria disponibilità, ma che appunto, una volta donate, o ricevute, consentono la piena realizzazione della vita entro la cornice sociale. È chiaro dunque che, nell’idea di società che Cicerone qui ci presenta e di cui documenta l’autorevolezza, il principio di *iustitia*, cioè il *non nocere alicui*, deve essere innestato nella altrettanto naturale legge che ha fatto nascere gli uomini perché possano giovare reciprocamente, la regola del *prodesse*, che si esplica in *officia* regolati dal *dare* e dall’*accipere*: proprio quella *beneficentia* che, in 1, 20, ha giustamente definito come *iustitiae coniuncta*<sup>13</sup>. La vita di una *societas*, dunque, è racchiusa in una *ratio* che

<sup>13</sup> Come intendere le argomentazioni ciceroniane sulla duplicità della *ratio societatis et communitatis* è questione che coinvolge anche il suo rapporto con Panezio. Una articolata e autorevole tradizione di studi

contempera il principio del *non nocere* con quello del *prodesse*. I contorni della seconda virtù appaiono però quanto mai friabili e vulnerabili:

*Sed iniustitiae genera duo sunt, unum eorum, qui inferunt, alterum eorum, qui ab iis, quibus infertur, si possunt, non propulsant iniuriam. Nam qui iniuste impetum in quempiam facit aut ira aut aliqua perturbatione incitatus, is quasi manus afferre videtur socio; qui autem non defendit nec obsistit, si potest, iniuriae, tam est in vitio, quam si parentes aut amicos aut patriam deserat (1, 24).*

Due sono i generi di ingiustizia: il primo è quello di chi aggredisce, il secondo quello di chi, pur potendolo, non allontana l'offesa dalle vittime. Infatti chi ingiustamente assale qualcuno mosso dall'ira o da qualche passione, sembra mettere le mani su un compagno; chi non attua azioni difensive o di ostacolo all'offesa, pur potendolo, è tanto in difetto, quanto sarebbe se venisse meno ai genitori, agli amici, alla patria.

La violazione della *iustitia* infatti non è semplicemente l'esito dell'atto ostile di coloro *qui inferunt iniuriam*, l'atto del *nocere*; gli uomini violano la giustizia, dice Cicerone, anche quando, assistendo a una *iniuria* senza esserne in prima persona vittime, non intervengono per respingerla, *si possunt*. La *gradatio* tra le due forme di *iniustitia* è chiara, se ripensata alla luce dei principi naturali entro cui la società umana deve essere inquadrata e chiamata ad operare: per salvaguardare la giustizia, è necessario non solo il rispetto della prescrizione negativa di *non nocere*, ma anche dell'ingiunzione positiva di *prodesse*, attraverso la *mutatio officiorum*. Specularmente, quando un uomo pone in atto una *iniuria* ai danni di un proprio simile, senza che altri intervenga a difendere quest'ultimo, la violazione risulta duplice, ed è tanto a carico di chi compie l'aggressione contro il *socius*, quanto di chi non la impedisce. Dunque, trascurare di interporre un proprio *officium* a difesa di una violazione subita da terzi rappresenta un contributo passivo e più grave alla rottura della *fides*. Secondo una linea interpretativa ben argomentata, è stata individuata dietro questa riflessione ciceroniana

---

ha letto e continua a leggere il *De officiis* come fonte per ricostruire il pensiero paneziano: POHLENZ 1970; ALESSE 1994; VIMERCATI 2000. Come sottolineava A.E. Douglas in un saggio ancora molto utile per l'inquadramento dell'opera dell'Arpinate, nel momento in cui Cicerone sceglie di selezionare ed esprimere temi filosofici attraverso il proprio sguardo e la propria prospettiva sul mondo, «he made of himself "a source"», DOUGLAS (1965<sup>2</sup>, 139). E in effetti, è evidente come i termini in cui Cicerone affronta l'argomentazione sulle virtù nel *De officiis* siano intimamente connessi a domande cui egli intendeva rispondere nel momento in cui scriveva. Il trattamento di questa materia penetra e sostanzia la riflessione del *de officiis* ambrosiano, in cui MAZZOLI (2014, in particolare 109) riconosce acutamente una revisione e un ampliamento concettuale che si deve al recupero di temi sviluppati nel *de beneficiis* di Seneca.

la difesa tipicamente aristocratica della proprietà privata<sup>14</sup>; è però altrettanto indubbio che dal ragionamento dell'Arpinate trapela una ineludibile preoccupazione: la fragilità della *iustitia* laddove essa sia seccamente interpretata in senso negativo, come virtù realizzata unicamente dall'ossequio alla prescrizione del *non nocere*. La puntuale cavillosità con cui in questa sezione si approfondiscono le *iniustitiae* – e le diverse motivazioni che le pongono in essere – testimonia invece la forte sensibilità di Cicerone su quanto la società del suo tempo fosse ormai incapace di contrastare non solo la violenza esplicita, ma anche la passività con la quale i più assistevano, senza interferire, ai tentativi violenti di coloro che per desiderio di denaro, di potere, di gloria, si erano impadroniti della *res publica*. Gli esempi di Cesare e Crasso esplicitano come la *res publica* avesse visto nascere, crescere e svilupparsi modalità di conquista e di consolidamento della superiorità personale che si erano alimentate grazie alle *iniustitiae*: cosa non certo nuova, dal momento che le medesime dinamiche preoccupavano i protagonisti del *De re publica* dieci anni prima<sup>15</sup>. Un elemento nuovo però la riflessione del *De officiis* sembra introdurlo: la rilevanza assunta dalla pervasiva, diffusa passività con cui i *cives* avevano lasciato che tali dinamiche si irrobustissero, un *vitium* alla cui analisi Cicerone non si sottrae:

[28] *Praetermittendae autem defensionis deserendique officii plures solent esse causae; nam aut inimicitias aut laborem aut sumptus suscipere nolunt aut etiam neglegentia, pigritia, inertia aut suis studiis quibusdam occupationibusve sic impediuntur, ut eos, quos tutari debeant, desertos esse patiantur. Itaque videndum est, ne non satis sit id, quod apud Platonem est in philosophos dictum, quod in veri investigatione versentur quodque ea, quae plerique vehementer expetant, de quibus inter se digladiari soleant, contemnant et pro nihilo putent, propterea iustos esse. Nam alterum [iustitiae genus] assequuntur, ut inferenda ne cui noceant iniuria, \*\*\* in alterum incidunt; discendi enim studio impediti, quos tueri debent, deserunt. Itaque eos ne ad rem publicam quidem accessuros puta[n]t nisi coactos. Aequius autem erat id voluntate fieri; nam hoc ipsum ita iustum est, quod recte fit, si est voluntarium. [29] Sunt etiam, qui aut studio rei familiaris tuendae aut odio quodam hominum suum se negotium agere dicant nec facere cuiquam videantur iniuriam. Qui altero genere iniustitiae vacant, in alterum incurrunt: deserunt enim vitae societatem, quia nihil conferunt in eam studii, nihil operae, nihil facultatum (1, 28-29).*

Numerose sono le cause per cui si evita di intervenire in difesa di qualcuno e si abbandona la condotta corretta. Infatti gli uomini o non vogliono assumersi inimicizie, fatica, spese, oppure sono ostacolati dal disinteresse, dalla pigrizia,

<sup>14</sup> Come argomentava LOTITO 1981.

<sup>15</sup> Sulla continuità tra le due opere LÉVY (1989, 11-16).

dall'inerzia, dalle loro occupazioni e dai loro interessi, al punto che lasciano indifesi coloro che devono proteggere. Bisogna considerare che non basta ciò che dice Platone dei filosofi, e cioè che essi sono giusti perché si dedicano alla ricerca della verità disprezzando e svalutando ciò che i più desiderano con forza e per cui contendono. Essi infatti conseguono il primo obiettivo, non nuocere portando offesa, e cadono sull'altro; impediti dal desiderio di conoscere, abbandonano indifesi coloro che devono proteggere. Egli pensa che essi non debbano partecipare alla vita politica se non costretti. Sarebbe più equo se ciò si verificasse per loro volontà; infatti è giusta in sé ogni azione retta che sia fatta volontariamente. Ci sono anche coloro che o per interesse a tutelare il loro patrimonio o per odio verso gli uomini dicono di gestire i loro affari e credono di non fare offesa a nessuno. Costoro sono esenti da uno dei due modi di commettere ingiustizia, ma incorrono nell'altro: lasciano indifesa la dimensione sociale della vita, perché non dedicano ad essa nessun interesse, nessuno sforzo, nessuna disponibilità.

Quello che appare particolarmente grave è il disinteresse verso la seconda prescrizione che regola il comportamento giusto, ossia intervenire a tutela e a difesa di chi è vittima di offesa e di violenza. L'attenzione che Cicerone rivolge a tutto ciò che resta da fare, anche quando si sia rispettata la regola del *non nocere*, segnala l'esigenza di completare la *pars iustitiae* con altre prerogative concrete, prima di tutto attive, positive, propositive. Limitarsi a *non nocere*, in sostanza, non basta a essere giusti: occorre contrastare la tendenza di molti ad abbandonare il proprio posto all'interno della comunità civica, un *deserere* che deve essere sostituito da un fattivo intervento in termini di *studium*, di *opera*, di *facultas*. Si comprende allora tutta l'urgenza di una riconsiderazione concettuale delle parti dell'*honestum*, che appunto il *De officiis* intende offrire: si tratta di una revisione necessaria, volta a restituire ai cittadini piena consapevolezza, e piena competenza, nella gestione delle regole che presiedono al funzionamento della convivenza, ivi compresa la giustizia. A questo punto, Cicerone riassume il senso dell'operazione compiuta sin qui, un senso che forse non sempre è stato riconosciuto in tutto il suo slancio, e in tutta la sua ampiezza, sul piano etico:

[30] *Quando igitur duobus generibus iniustitiae propositis adiunximus causas utriusque generis easque res ante constituimus, quibus iustitia contineretur, facile quod cuiusque temporis officium sit poterimus, nisi nosmet ipsos valde amabimus, iudicare. Est enim difficilis cura rerum alienarum [...].*

Quando dunque, fissati i due generi di ingiustizia, abbiamo aggiunto le cause di entrambi e abbiamo evidenziato gli elementi in cui è contenuta la giustizia, potremo facilmente stabilire quale sia la cosa giusta da fare in ogni circostanza, a meno di non rivolgere a noi stessi troppo amore. È difficile in effetti la cura delle cose altrui.

La classificazione zelante dei modi in cui si viola la giustizia rappresenta per Cicerone il modo più diretto per avviare, di tale concetto, una ridefinizione, e per mostrare concretamente in quali *officia* si esplichino il comportamento giusto. Stabilita l'assoluta insufficienza del *non nocere* nell'imprimere un verso positivo nella vita della comunità, il *De officiis* propone un'idea complessa di giustizia, che implica sempre la necessità di un'azione concreta da parte di ciascuno, anche da parte di chi pensa di essere giusto perché *non nocet*, e suggerisce un ventaglio articolato di comportamenti da porre in atto, necessariamente, in relazione al proprio ruolo sociale, in rapporto a ogni singola circostanza. Sono *officia*, quelli della *iustitia*, che però possono essere compiuti se si rinuncia a una prospettiva fondata esclusivamente sull'*amor sui*: per quella, basta forse il *non nocere*. Ma per la salvaguardia della comune umanità, che si esplica nel mandato della natura a *prodesse*, Cicerone propone la valutazione di un comportamento diverso, che guardi oltre l'amore per se stessi, pur nella consapevolezza di quanto sia difficile contemperare l'istinto di autoconservazione con la *cura rerum alienarum* in cui il *prodesse* può e deve esplicarsi<sup>16</sup>.

Una volta individuata la difficoltà della cura da rivolgere agli altri, e affrontando puntualmente il tema dei cosiddetti aiuti materiali nella sezione dedicata alla *beneficentia* (1, 42-60), Cicerone prova a illustrare regole e *cautiones* dettagliate<sup>17</sup>, che certamente individuano nella prossimità un criterio utile per suggerire l'esercizio di un calcolo flessibile per stabilire fino a dove, e fino a quali soggetti, tali prestazioni possano giungere:

*Optime autem societas hominum coniunctioque servabitur, si, ut quisque erit coniunctissimus, ita in eum benignitatis conferetur* (1, 50).

La società e la comunità umana si preserverà nel modo migliore se si rivolgerà generosità più grande a ciascuno secondo che sia più strettamente legato.

<sup>16</sup> La teoria della οἰκείωσις (*oikeiosis*) costituisce la cornice filosofica nella quale si iscrive il concetto di καθήκον (*kathêkon*). Come dimostra STRIKER (1996, 252-53), le considerazioni sviluppate da Cicerone nel *De officiis* restituiscono il senso e il valore di quel dibattito, del quale non sono arrivate testimonianze dirette.

<sup>17</sup> Non v'è dubbio che questa precettistica serrata sia diretta alla realizzazione di rapporti di coesione all'interno del "noi", della comunità di cui si fa parte: «La cura rivolta alla definizione delle *cautiones* indispensabili per esercitare correttamente il *bene facere* segnala, da un lato, l'attenzione avvertita per le conseguenze che esso determina in quanto strumento privilegiato di consolidamento e di coesione della vita sociale; da un altro, testimonia come per Cicerone la capacità di dare e di ricevere costituisca un'importante strategia di intervento nella sfera pubblica, forse la più complessa e raffinata», PICONE (2012, XXIV).

Il criterio di *coniunctio* pare configurarsi come il punto di partenza per educare gli uomini a interpretare la solidarietà in termini non astratti, ma adeguati alle concrete situazioni, per potersi costruire come attenti *ratiocinatores officiorum* (1, 59). Proprio analizzando questa sezione del trattato, Nussbaum argomenta come in Cicerone si realizzi una profonda separazione tra l'universalità dei doveri di giustizia e la particolarità proporzionale degli aiuti materiali, i *beneficia*, di fatto limitati solo a chi ci è più prossimo. Che ci sia una distinzione concettuale è certamente vero, ma altrettanto innegabile è che questa sezione del *De officiis* fa parte di una più ampia operazione, di una revisione concettuale complessiva della *ratio societatis et communitatis*. La seconda virtù è *duplex*, e ad essa Cicerone affida il compito di essere giusti ma anche di sostenere lo sforzo di curare e aiutare gli altri. Perché gli uomini imparino a farlo devono non nuocere e aiutare, educando la propria solidarietà in modo proporzionale, in modo che dall'*amor sui* possano giungere a comprendere e a gestire la *difficilis cura* delle vicende altrui. Proprio perché concettualmente è stato necessario distinguere le prescrizioni che salvaguardano la *iustitia* (non nuocere; distinguere e rispettare i beni personali e i beni comuni) e le azioni attraverso le quali *prodesse* (giovare e aiutare gli altri), rischia di sfuggire tanto la stretta interconnessione tra le due componenti, definita in 1, 20-22, quanto la funzione non solo sociale, ma consentanea alla natura umana riconosciuta alla *beneficentia*. Ed è senz'altro visibile, nel trattato, la necessità di definire i tratti della giustizia prima e dell'aiuto materiale poi, una necessità dettata dallo sviluppo argomentativo che chiarisce in modo plateale la frizione irrisolta tra il principio di autotutela, di salvaguardia di ciò che è proprio (*non nocere*) e quello di aiuto dell'altro (*prodesse*). Peraltro, il lettore e l'interprete del *De officiis* è posto di fronte al fatto che Cicerone non conclude la sua argomentazione, non chiude la questione, con la trattazione della seconda virtù. Dopo aver sostato a lungo sugli aspetti complessi della terza virtù, che egli chiama *magnitudo animi*<sup>18</sup>, l'Arpinate prova ad armonizzare i due principi contrastanti nella sezione dedicata alla quarta virtù, il *decorum*, "un ornamento della vita", come viene definito in 1, 93 (*quasi quidam ornatus*

---

<sup>18</sup> SCHOFIELD (2013, 209): «The public utility of *magnitudo animi* and its inseparability from justice are brought out in the analysis of the structure of the virtue. Although in this section of the book Cicero never adverts to the idea of the unity and interdependence of the virtues (as he will in discussing the *decorum* at 1.94-8), its importance for understanding *magnitudo animi* is made clear enough (1.66-8). At the core of *magnitudo animi* are two things: knowledge that only the honourable and what is "just right" (*decorum*) are good, and the freedom from the passions that goes with that. In other words, the virtue is grounded in *sapientia* and *moderatio*. When someone of such a disposition experiences that impulse to excel in difficult and dangerous circumstances which is special to *magnitudo animi*, its supreme expression – given that humans are designed for community – will be in the conduct of great enterprises that will sustain the *res publica* or exhibit *beneficentia* and *liberalitas*: the province of justice (see especially 1.86, 92)». Del radicamento della terza virtù nella seconda e sulla sua centralità nelle riflessioni dell'ultimo Cicerone mi sono occupata in MARCHESE (2017, 559-62).

*vitae*)<sup>19</sup>. Si tratta di una virtù capace, di per sé, di regolare il comportamento in pubblico di una persona, armonizzandolo con il modo in cui egli è. Contemporaneamente, essa si esplica nel controllo che va esercitato sulle condotte che teniamo verso i nostri simili:

[98] [...] *nobis autem cum a natura constantiae, moderationis, temperantiae, verecundiae partes datae sint cumque eadem natura doceat non negligere, quemadmodum nos adversus homines geramus, efficitur ut et illud, quod ad omnem honestatem pertinet, decorum quam late fusum sit appareat et hoc, quod spectatur in uno quoque genere virtutis.*

[...] in noi, poiché la natura ci ha affidato i compiti della coerenza, della moderazione, della temperanza, del timore del giusto rimprovero, e poiché la stessa natura ci insegna a non trascurare il modo in cui ci comportiamo con gli altri, ne consegue che appare nella sua ampiezza e diffusione sia quel decoro che riguarda la moralità nella sua interezza, sia quello che si osserva in ogni singola virtù.

In sostanza, la natura chiama l'uomo a mantenere l'espressione di sé entro confini precisi, che terminano quando ha inizio lo spazio occupato da un altro uomo. Per questa ragione, essere coerenti a se stessi, capaci di contenere le emozioni e le passioni, attenti a evitare di attirarsi il biasimo altrui<sup>20</sup> non sono le uniche *partes* che la natura ha assegnato all'uomo; ad esse va aggiunta la prescrizione complessiva di *non negligere*, non trascurare, il modo in cui ci comportiamo con gli altri, perché è proprio da un adeguato comporsi degli spazi occupati individualmente dai singoli a scaturire il *decorum*:

*Ut enim pulchritudo corporis apta compositione membrorum movet oculos et delectat hoc ipso, quod inter se omnes partes cum quodam lepore consentiunt, sic hoc decorum, quod elucet in vita, movet approbationem eorum, quibuscum vivitur, ordine et constantia et moderatione dictorum omnium atque factorum. [99] Adhibenda est igitur quaedam reverentia adversus homines et optimi cuiusque et reliquorum. nam negligere quid de se quisque sentiat, non solum arrogantis est sed etiam omnino dissoluti. Est autem quod differat in hominum ratione habenda inter iustitiam et verecundiam. Iustitiae partes sunt non violare homines,*

<sup>19</sup> Sulla funzione strategica del *decorum* nel trattato ho effettuato un primo approfondimento in MARCHESE 2013, con l'obiettivo specifico di riflettere su come Cicerone intenda valorizzare questa regola di condotta per attutire i contrasti e contribuire a prevenire i conflitti nella vita sociale, in una società che si fondava su fortissime disegualianze sociali, ma si poneva il problema della coesione, quale valore da preservare per la sopravvivenza nel tempo e nello spazio.

<sup>20</sup> È il significato che lo stesso Cicerone ha offerto di *verecundia*, come "timore del rimprovero non ingiusto", in *Rep.* 5, 6, 4: *Nec vero tam metu poenae terrentur, quae est constituta legibus, quam verecundia, quam natura homini dedit quasi quandam vituperationis non iniustae timorem.*

*verecundiae non offendere, in quo maxime vis perspicitur decori. His igitur expositis, quale sit id, quod decere dicimus, intellectum puto (1, 98-99).*

Come infatti la bellezza del corpo, per l'armonizzata composizione delle membra, attira gli sguardi e diletta, per il fatto stesso che le parti concordano con una certa grazia, così questo decoro, che risplende nella vita, suscita l'approvazione di coloro con i quali si vive, per l'ordine, la coerenza e la moderazione delle parole e delle azioni. Bisogna usare una certa forma di rispetto nei confronti degli uomini, sia dei migliori, sia di tutti gli altri; infatti trascurare ciò che ciascuno pensa su di sé è proprio non solo di un uomo arrogante, ma anche dissoluto. Nella considerazione che bisogna avere degli uomini c'è differenza tra giustizia e rispetto. Compito della giustizia è non fare violenza fisica agli uomini, mentre prerogativa del rispetto è non offendere, e soprattutto in questo si distingue il significato di ciò che è decoroso. A questo punto della mia esposizione penso che sia chiaro cosa intendo per ciò che è conveniente.

Attraverso la similitudine usata Cicerone suggerisce che siamo di fronte a una virtù che si vede con gli occhi. Nell'esperienza comune, infatti, la bellezza di un corpo, che è l'esito dell'armonica composizione delle sue membra, *movet oculos*, attira lo sguardo; gli esseri umani sono portati a riconoscere la grazia di quanto vedono proprio a partire dal *consensus* di tutte le parti tra loro. Come la vista riconosce la bellezza, così l'approvazione che rivolgiamo all'ordine e alla coerenza del comportamento di un nostro simile offre espressione al *decorum*: da una parte dunque il *movere oculos* che è atto suscitato da un corpo bello, dall'altro il *movere adprobationem* che è azione dovuta a un comportamento ordinato e coerente. Fin qui la definizione, per via analogica, di una virtù visibile che si esplica nell'autocontrollo (*constantia, moderatio, temperantia*), ma anche nel timore del giusto biasimo (*verecundia*). Proprio la *verecundia* costituisce lo snodo concettuale di un *decorum* che da virtù individuale e specifica si trasforma in virtù generale che coincide con l'*honestum*. Temere il giusto biasimo di un altro uomo (*verecundia*) significa di fatto non trascurare come ci si comporta con gli altri (*non neglegere quemadmodum nos adversus homines geramus*, 1, 98), e Cicerone descrive l'impronta sociale che la *verecundia* può lasciare nello spazio di azione mediante un comportamento, e un concetto, particolarmente significativo: la *reverentia adversus homines*, ossia la considerazione rispettosa che ogni uomo intenzionalmente rivolge al proprio simile; soltanto una persona *adrogans* e *dissoluta* può pensare di poter *neglegere quid de se quisque sentiat*. Il rispetto nei confronti degli esseri umani nella loro varietà (*et optimi cuiusque et reliquorum*) nasce dall'importanza che occorre accordare a quanto gli altri pensano di se stessi. Ma in che modo l'esercizio del rispetto può dare espressione al *decorum*/virtù generale? Cicerone formula la sua risposta confrontando gli effetti della *verecundia* con quelli della *iustitia*, sino a delinearne la

differenza. Come abbiamo già messo in luce, è chiaro a Cicerone come i veri ostacoli alla realizzazione della giustizia sorgano, nella vita comunitaria, dal conflitto che insorge tra la tendenza naturale degli uomini ad *amare* se stessi e il comandamento che la natura parimenti impone, la *cura rerum alienarum*. I due comandamenti, insiti entrambi nella condizione umana, sono destinati a venire in contrasto, senza possibilità di soluzione: in 1, 30 l'autore ha definito *difficilis* una autentica *cura* delle cose altrui, mentre l'amore di sé diventa preponderante. La *reverentia* entra in questa dimensione conflittuale e consente di assumere, nello spazio di considerazione di ciascuno, quanto ogni uomo presume di sé. Spostando l'attenzione dalle cose alle persone, Cicerone indica un sentiero che consente di aggirare e oltrepassare gli ostacoli che precludono il conseguimento del comportamento giusto. Poiché, egli ribadisce, le prerogative della *iustitia* consistono nel *non violare homines*, ossia nel non operare danno o violenza su quanto essi possiedono, in linea con il principio secondo il quale *iustitia* è dare a ciascuno il suo e usare le cose comuni come comuni, quelle personali come personali (1, 20); e poiché d'altro canto è difficile per l'uomo bilanciare l'amore di sé con la cura delle cose altrui (1, 30), allora bisogna ricorrere alle *partes* della *verecundia*, che si esplicano nel *non offendere* quanto gli uomini presumono di se stessi.

Il rispetto dell'altro, per come egli si pensa, può dare slancio a una *iustitia* affaticata, prostrata dall'inefficacia del comandamento di *non nocere* alle cose altrui, fatalmente indebolito dal desiderio di ricchezza, di gloria e di potere, e dallo scarso interesse a tutelare attivamente chi ha subito un'ingiustizia, compito spesso dimenticato da chi è mosso unicamente dall'esigenza di tutelare se stesso<sup>21</sup>.

#### 4. Per gradus: *spegnere la polarizzazione tra lontano e prossimo*

All'inizio del millennio, Nussbaum riteneva necessario chiamare in causa il *De officiis* e attribuire esplicitamente a Cicerone la responsabilità di avere operato una distinzione concettuale e valoriale tra doveri di giustizia e doveri di aiuto materiale, deleteria per lo sviluppo futuro di una idea globale e universale di giustizia e di solidarietà. Una simile lettura appare oggi storicamente comprensibile nella sua genesi,

<sup>21</sup> La specificità del contesto di riferimento di questo resoconto sul *decorum* nel *De officiis* è chiarita dalle conclusioni di SCHOFIELD (2012, 56), che però non dimentica come nell'opera gli spunti dedicati ai doveri verso gli altri mantengano un grado di universalità di principio, in considerazione della comune appartenenza al genere umano: «Cicero is writing as a Roman citizen to other Roman citizens of his own class, not least, of course, the addressee of *De officiis*, his son Marcus. So his prescriptions are naturally not universalizable as they stand, and none the worse on that account. More importantly, they are not universalizable *in principle*, except where he talks in the most general way about our duties to others as citizens ad as members of the human race (*Off.* 1.149: a striking example of *decorum* within the sphere of another virtue: justice)».

ma anche nei termini che sono propri di ogni tentazione retrospettiva: muovendosi alla ricerca di quanto avesse impedito la costruzione di una teoria universale della giustizia, la studiosa finiva col non riconoscere il giusto peso alla stretta connessione istituita nel testo tra giustizia e aiuto materiale, tra *iustitia* e *beneficentia*, tra *non nocere* e *prodesse*, che in Cicerone è talmente cruciale da rimbalzare dal cuore della trattazione della seconda virtù sino alla quarta, quella super-virtù del *decorum* che appare un ornamento necessario alla vita e che ha il compito di nutrire i comportamenti giusti con il rispetto altrui. La riflessione di Cicerone si muove nello stretto sentiero che prova a collegare l'esigenza di educare a una idea di giustizia e di solidarietà funzionale tutti coloro che vivono entro una cornice comunitaria, con l'altrettanto naturale opportunità di allargare la sua applicazione ai membri della più ampia famiglia umana, senza confini statali<sup>22</sup>:

*Nam illud quidem absurdum est, quod quidam dicunt, parenti se aut fratri nihil detracturos sui commodi causa, aliam rationem esse civium reliquorum. Hi sibi nihil iuris, nullam societatem communis utilitatis causa statuunt esse cum civibus: quae sententia omnem societatem distrahit civitatis. Qui autem civium rationem dicunt habendam, externorum negant, ii dirimunt communem humani generis societatem; qua sublata beneficentia, liberalitas, bonitas, iustitia funditus tollitur; quae qui tollunt, etiam adversus deos immortales impii iudicandi sunt (3, 28).*

E in effetti è assurdo il comportamento di chi sostiene che non sottrarrà mai nulla al padre o al fratello per il proprio vantaggio, mentre diversa è la condotta da tenere con gli altri concittadini. Costoro stabiliscono di non avere nessuna legge e nessun vincolo sociale con gli altri concittadini, quando si tratta dell'utile comune: affermazione che distrugge ogni legame sociale interno alla comunità civica. Coloro poi che dicono di avere considerazione per i propri concittadini, ma la negano agli stranieri, costoro distruggono il legame che tiene insieme l'umanità. Una volta sciolto questo legame, vengono completamente estirpate la capacità di aiutare, la generosità, la bontà, e la giustizia. Coloro che estirpano tutte queste cose, devono essere giudicati colpevoli di empietà anche rispetto agli dèi.

Se rileggiamo il *De officiis* oggi, in un momento storico in cui sembra convincere i più l'idea che la prossimità, nel riconoscimento dei diritti, debba prevalere su quanto possiamo invece dare e fare in aiuto dei nostri simili "lontani" in difficoltà, riscopriremo la riflessione di un uomo, di un intellettuale e di un uomo politico che prende atto lucidamente di quanto sia difficile dare seguito alla *cura* degli altri, e suggerisce che i doveri verso chi ci è prossimo debbano essere calcolati perché gli uomini imparino *per*

---

<sup>22</sup> Nella stessa direzione mi sembrano condurre le considerazioni svolte da BETTINI (2019, 85-87).

*gradus* a uscire dalla tentazione dell'autotutela, e comincino realmente a usare una solidarietà non astratta, ma funzionale, verso i propri simili.

Quali spunti di riflessione possiamo ricavare allora dalla rilettura del *De officiis* nell'epoca delle risposte nazionaliste alle crisi umanitarie prodotte dalle migrazioni? Un primo risultato degno di nota è offerto, ci pare, dalla possibilità di affrontare la questione dei diritti e dei doveri “dell'uomo in quanto uomo” sottraendoci alla polarizzazione tra prossimi e lontani, europei ed extracomunitari, americani e resto del mondo, che le narrazioni politiche contemporanee propongono senza tregua. Non è davvero di poco conto; sottrarsi all'irriducibilità di tale contrasto ha anche l'effetto positivo di riavvicinare a un'idea di giustizia che impara a fare i conti con l'*amor sui*, e coltiva *per gradus*, educandola, la propensione a aiutare gli altri, prossimi e lontani, concittadini e stranieri. Dall'ultima opera di Cicerone recuperiamo l'invito a esercitare doveri di giustizia e doveri di aiuto materiale proprio assumendoli e riconoscendoli nella loro “difficile” compresenza nella condizione umana. Non è una soluzione operativa, ed è certo possibile che questa rilettura del *De officiis* sia il frutto dell'ennesima tentazione retrospettiva di cui siamo portatori nel momento in cui formuliamo domande al nostro presente interrogando i classici<sup>23</sup>.

In ogni caso, rileggere il *De officiis* in un momento storico nel quale il conflitto tra prossimi e lontani è raccontato come decisivo per la sopravvivenza comune ci serve: ci serve a restituire l'interpretazione dell'ultima opera di Cicerone come “un serpente nel giardino”<sup>24</sup> al contesto che l'ha prodotta, e cioè la ricostruzione delle occasioni perse per la formulazione di una teoria universale della giustizia. Questa operazione ci salva peraltro dalla tentazione di usare il *De officiis* e la rilettura di Nussbaum come nobile e colta giustificazione di battaglie politiche che rivendicano la primazia del vicino sul lontano nel godimento di diritti<sup>25</sup>. In secondo luogo, soffermarci sulla lucidità con la

<sup>23</sup> Evitando i rischi di un'attualizzazione spinta e banalizzante, individuati e messi a fuoco da GIOSEFFI (2017, 32-33) a proposito delle riletture contemporanee dell'*Eneide* virgiliana. Il monito dello studioso a non proiettare «sul mito (e sulle parole di Virgilio) il nostro contingente, le tristi cronache dei giornali» appare francamente condivisibile. D'altro canto, come sottolinea BETTINI (2019, 4) gli studiosi che rileggono i classici non possono esimersi dall'interrogare i testi estraniandosi dal presente in cui vivono, e devono porsi il problema della perdita dell'«innocenza letteraria» dei loro oggetti di studio.

<sup>24</sup> «The book really was a kind of biblical text for the makers of public policy round the world. What I argue here is that in one important respect this bible was more like the serpent in the garden», NUSSBAUM (2004, 217); sul punto BETTINI (2019, 83-87).

<sup>25</sup> Il quotidiano *Repubblica* del 13 giugno 2018, nel pieno di un vortice mediatico sorto intorno alla decisione del governo italiano di bloccare nel mar Mediterraneo la nave *Aquarius* carica di migranti, pubblica una lettera di una anonima lettrice colta, che fa l'insegnante, la quale scrive così rivolgendosi a Corrado Augias: «Azzardo l'idea che Salvini abbia preso alla lettera il precetto *Ama il prossimo*, il prossimo dunque, colui che è vicino, non il lontano, con ciò riprendendo gli argomenti di Cicerone e di M. Nussbaum su questo argomento. Cicerone li ha affrontati ben prima di Cristo nel *De officiis*, (dichiarando da buon filisteo che bisogna aiutare prima i vicini e poi i lontani, se questo non grava troppo economicamente)». Il link al testo ad oggi attivo è il seguente:

quale Cicerone definisce ‘difficile’ la cura degli altri, proprio in relazione agli automatismi con cui invece gli uomini tutelano se stessi, ci offre una prospettiva problematica dalla quale osservare i conflitti tra vicini e lontani e lo spessore problematico che oggi va riconosciuta alla professione di cosmopolitismo. Su quest’ultimo punto, val la pena ricordare che proprio il confronto con le idee ciceroniane ha stimolato la costruzione di strumenti per disegnare i confini complessi di un “patriottismo cosmopolita”<sup>26</sup>. È la proposta di Anthony Kwame Appiah, filosofo in bilico tra diverse identità nazionali, che offre a chi vive nelle società del mondo globalizzato un modello che contempla comportamenti capaci di amare e difendere patria, famiglia e amici, senza esimersi dall’incoraggiare gli uomini come tali a tendere verso standard morali alti, a rispettare le reciproche differenze<sup>27</sup>, e di suggerire, in ultima analisi, una lezione capace di nutrire il bisogno di “coesistenza”, che appartiene tanto alle comunità nazionali quanto alla più grande comunità umana<sup>28</sup>.

---

<https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2018/06/13/le-lettere-di-corrado-augiasil-cristianesimo-da-comizio-di-salvini33.html>

<sup>26</sup> «Cosmopolitanism and patriotism, unlike nationalism, are both sentiments more than ideologies. Different political ideologies can be made consistent with both of them. Some cosmopolitan patriots are conservative and religious; others are secularizers of a socialist bent. Christian cosmopolitanism is as old as the merger with the Roman Empire, through which Stoicism came to be a dominant shaping force in Christian ethics. (On my father's bedside were Cicero and the Bible. Only someone ignorant of the history of the church would see this as an expression of divided loyalties)», APPIAH (1997, 619). Si veda anche NUSSBAUM (2004, 217).

<sup>27</sup> Anche in risposta alle obiezioni del pensiero liberale, che oppongono patriottismo e cosmopolitismo: «And the answer to it is to affirm first, that someone who loves principle can also love country, family, friends; and, second, that true patriots hold the state and the community within which they live to certain standards and have moral aspirations for them, and that those aspirations may be liberal», APPIAH (1997, 620).

<sup>28</sup> «Il cosmopolitismo [...] comincia dalla semplice idea che nella comunità umana, come nelle comunità nazionali, dobbiamo sviluppare l’abitudine alla coesistenza, alla conversazione nel suo significato antico di convivenza, di associazione», APPIAH (2007, XV). L’approdo di Appiah all’idea che «un credo che disdegna le parzialità della parentela e della comunità può avere un passato, ma non un futuro» (2007, XIV), si realizza proprio a partire da una riflessione condotta su Cicerone, *Off.* 1, 50 (su cui *supra*, p. 28).

*Riferimenti bibliografici:*

ACCARDI 2015

A. Accardi, *Teoria e prassi del beneficium da Cicerone a Seneca*, Palermo.

ALESSE 1994

F. Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli.

APPIAH 1997

K.A. Appiah, *Cosmopolitan Patriots*, «Critical Inquiry» XXIII/3, 617-39.

APPIAH 2007

K.A. Appiah, *Cosmopolitismo. L'etica in un mondo di estranei*, trad. it. Roma – Bari.

ATKINS 1990

E.M. Atkins, *'Domina et Regina Virtutum': Justice and Societas in De Officiis*, «Phronesis» XXXV (1-3), 258-89.

BARAZ 2012

Y. Baraz, *A Written Republic: Cicero's Philosophical Politics*, Princeton.

BETTINI 2019

M. Bettini, *Homo sum. Essere "umani" nel mondo antico*, Torino.

DOUGLAS 1965<sup>2</sup>

A.E. Douglas, *Cicero the Philosopher* in T.A. Dorey (ed.), *Cicero*, London, 135-70.

FEDELI 1973

P. Fedeli, *Il de officiis di Cicerone. Problemi e atteggiamenti della critica moderna*, «ANRW» I/4 Berlin-New York, 408-421.

FEUVRIER- PRÉVOTAT 1985

C. Feuvrier-Prévotat, *Donner et recevoir; remarques sur les pratiques d'échanges dans le De officiis de Cicéron*, «DHA» XI, 257-90.

GABBA 1979

E. Gabba, *Per un'interpretazione politica del de officiis di Cicerone*, «Rendiconti Accademia dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche» XXXIV, 117-41.

GIOSEFFI 2017

M. Gioseffi, *I luoghi e le simbologie del viaggio di Enea*, in *Atti del Certamen Vergilianum* (22-23 aprile 2016). *Giornata di studi virgiliani* (22 aprile 2016), Napoli, 31-52.

LÉVY 1989

C. Lévy, *Le De officiis dans l'oeuvre philosophique de Cicéron*, «Vita Latina» CXVI, 10-16.

LÉVY 2013

C. Lévy, *Philosophical Life versus Political Life. An Impossible Choice for Cicero?*, in W. Nicgorski (ed.), *Cicero's practical philosophy*, Notre Dame, 58-78.

LONG 1995

A.A. Long, *Cicero's politics in De officiis*, in A. Laks, M. Schofield (eds.), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, Cambridge, 213-40.

LOTITO 1981

G. Lotito, *Modelli etici e base economica nelle opere filosofiche di Cicerone*, in A. Giardina, A. Schiavone, *Società romana e produzione schiavistica, III: Modelli etici, diritto e trasformazioni sociali*, Roma, 79-126.

MARCHESE 2013

R.R. Marchese, *Quasi quidam ornatus vitae. Il decorum nel de officiis di Cicerone*, «Montesquieu.it», vol. V, available at: <<https://montesquieu.unibo.it/article/view/5165>>.

MARCHESE 2016

R.R. Marchese, *Uno sguardo che vede. L'idea di rispetto in Cicerone e in Seneca*, Palermo.

MARCHESE 2017

R.R. Marchese, *Meritare le responsabilità. In complicato confine tra merito, virtù e gloria in Cicerone e in Tacito*, «ὄριος – Ricerche di Storia Antica», n.s. IX, 552-70.

MAZZOLI 2015

G. Mazzoli, *Ambrogio de beneficiis: da Cicerone a Seneca* in: L. Cristante e T. Mazzoli (a cura di), *Il calamo della memoria VI. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, Trieste, 101-117.

NARDUCCI 1989

E. Narducci, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa.

NARDUCCI 2003

E. Narducci, *La gallina Cicerone. Carlo Emilio Gadda e gli scrittori antichi*, Firenze.

NARDUCCI 2004

E. Narducci, *Cicerone e i suoi interpreti. Studi sull'opera e la fortuna*, Pisa.

NARDUCCI 2005

E. Narducci, *Un'introduzione a Cicerone*, Roma-Bari.

NICGORSKI 2012

W. Nicgorski (ed.), *Cicero's practical philosophy*, Notre Dame.

NICGORSKI 2012a

W. Nicgorski, *Cicero and the Rebirth of Political Philosophy*, in NICGORSKI 2012, 242-82.

NUSSBAUM 2000

M. C. Nussbaum, *Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy*, «The Journal of Political Philosophy» VIII/2, 176-206 (poi in S. Strange & J. Zupko (eds.), *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge, 214-49).

PICONE 2012

G. Picone, *Di generazione in generazione: "mores", "memoria", "munera" nel "de officiis" di Cicerone*, introduzione a Marco Tullio Cicerone, *De officiis. Quel che è giusto fare*, a cura di G. Picone, R.R. Marchese, Torino, IX-XXXVI.

PICONE – MARCHESE 2012

G. Picone, R.R. Marchese (a cura di), Marco Tullio Cicerone, *De officiis. Quel che è giusto fare*, Torino.

POHLENZ 1970

M. Pohlenz, *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel De officiis di Cicerone*, trad. it. Brescia.

SCHOFIELD 2012

M. Schofield, *The fourth virtue*, in W. Nicgorski (ed.), *Cicero's practical philosophy*, Notre Dame, 43-57.

SCHOFIELD 2013

M. Schofield, *Republican virtue*, in R.K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Chichester, 199-213.

STRIKER 1996

G. Striker, *Following nature. A study in Stoic ethics*, in G. Striker (ed.), *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, 221-80.

VIMERCATI 2000

E. Vimercati, *Il pensiero filosofico-politico di Panezio: ipotesi per una sua ricostruzione*, «RFN» XCII (3-4), 386-423.

WOOLF 2015

R. Woolf, *Cicero. The Philosophy of a Roman Sceptic*, London – New York.