

QUASI QUIDAM ORNATUS VITAE

Il decorum nel *de officiis* di Cicerone

Rosa Rita Marchese
(Università di Palermo)

The theory of decorum in Cicero's de officiis (44 BC) seems to suggest to the Romans not simply the fourth virtue of a general system of conduct, but a super-virtue able to act as a "shock absorber" in the exercise of social and political life, summarized in a principle that Cicero defines as verecundiae partes, that is non offendere homines.

Thus, while Romans citizens suffer the most radical crisis of their history, he indicates the decorum as the backbone of the complex architecture that constitutes the common good. In this paper I argue that Cicero's contribution to the political and theoretical discussion on justice and respect may bring a very helpful tool for rethinking critically the contemporaries oppositions of social life.

Keywords: Decorum, Justice, Restraint, Respect, Virtues, Common Good

1. *Pubblica decenza*

«Se andiamo alle elezioni, li asfalteremo».
«Io non ho commesso alcun reato. Io non sono colpevole di alcunché».
«In mezzo non c'è niente. VOI SIETE NIENTE!».

Siamo una società offesa dallo scarso senso del decoro che osserviamo nelle nostre istituzioni. Le persone che in esse vivono e operano ci sembrano ignorare che svolgere un ruolo pubblico richiede un'attenzione particolare nella definizione di sé e in quella dei propri interlocutori, siano essi avversari politici o appartenenti allo stesso schieramento. L'unica soglia che apparentemente sembra tenere è quella che separa la condotta pubblica, e le implicazioni che essa può avere sulla nostra vita, dalla condotta privata. Ma anche questa linea è ormai sbiadita, in un intreccio di situazioni nelle quali le identità pubbliche sono usate per esercitare forme di potere anche e soprattutto in occasioni private. In realtà, in tutte le situazioni formali nelle quali siamo chiamati ad agire, prevale ormai la convinzione che, di fronte a palesi violazioni del rispetto e della considerazione che si deve alla carica che si esercita e alla comunità che si rappresenta, non solo non sia necessario l'intervento del principio di giustizia («hai violato un codice, devi pagare»), ma non sia più neppure il caso di segnalare a chi ha operato una violazione l'opportunità di ritirarsi dall'impegno in cui si trova coinvolto «provando a salvare almeno la faccia»¹. Al contrario, ciascun violatore delle regole si sente in diritto di formulare e riformulare, con ostinazione, la propria faccia,

¹ Sono i termini utilizzati da Goffman nell'analisi dei comportamenti in luoghi pubblici e semipubblici e delle diverse interazioni situate in cornici sociali. Mi sono stati di grande aiuto (Goffman 1959), (Goffman 1963), (Goffman 1967), (Goffman 1969).

e si chiede alle persone che hanno subito l'offesa e ne sono state, in qualche modo, consapevoli testimoni, di passarci sopra, come se niente, alla prova dei fatti, fosse accaduto. In questo saggio non intendo analizzare o valutare i comportamenti e le dinamiche politiche dei nostri giorni; semplicemente, li assumo come dati a partire dai quali è possibile riconoscere che in essi è spesso messo in crisi non solo il principio di giustizia, ma anche il principio del pubblico decoro. Proprio delle relazioni sostanziali che legano giustizia e decoro, vere impalcature di sostegno per comunità in crisi, voglio parlare qui, a partire da un trattato di Cicerone che è assai utile per definire i termini teorici della questione.

2. *Il de officiis: un trattato di etica, un testamento politico*

Tra il settembre e il novembre del 44 a.C., mentre Roma è paralizzata dal vuoto di potere conseguente alla morte violenta di Cesare per mano dei congiurati che avevano inutilmente creduto in un veloce riassetto delle dinamiche consuete della vita repubblicana, Cicerone attende alla stesura di quello che sarà il suo ultimo trattato: il *de officiis*. È stata messa bene in luce la consapevole urgenza con la quale egli si dedica a questo libro, per il quale recupera l'autorevole normatività di Panezio, il filosofo stoico vissuto nella cerchia degli Scipioni, autore di un *perì tou kathékontos* con il quale Cicerone dichiara esplicitamente, in più punti dell'opera, il suo debito². In realtà, e questo appare il primo aspetto interessante della questione, rispetto a Panezio il *de officiis* traccia una linea di separazione che non si deve semplicemente all'ampliamento delle tematiche analizzate³, in particolare nella descrizione dei conflitti tra *utile* e *honestum* che occupano l'intero terzo libro del trattato. Della classificazione stoica Cicerone valorizza la schematicità e la forza definitoria, mentre si concentra sul riordinamento delle prerogative pubbliche e private dei cittadini, che è l'obiettivo che gli sta a cuore, e per questo sceglie di parlare di *officia*, il termine più ampio che i Romani conoscessero per indicare le prestazioni obbligatorie conseguenti all'assunzione di un ruolo entro le dinamiche socio-politiche, nonostante le obiezioni mosse dall'amico Attico⁴, poco convinto dell'utilizzazione di un vocabolo forse troppo incrostato dalle accezioni istituzionali e formali pertinenti ai compiti dell'uomo politico. Ma Cicerone intende riportare con chiarezza al loro posto proprio tali compiti, e dunque insiste nell'usare per i suoi scopi la parola che sul piano referenziale poteva comunicare nel modo migliore ai suoi destinatari ciò che per un cittadino «è giusto fare»⁵. Di questa operazione il trattato rende conto anche attraverso la sua cornice esterna, ossia la dedica

² Sul rapporto tra Cicerone e Panezio: (Labowsky 1934), (Labowsky 1934a), (Pohlenz 1934), (Gaertner 1974), (Gabba 1979), (Lotito 1981).

³ È lo stesso Cicerone a rimarcare i termini tanto dell'adesione quanto della presa di distanza rispetto al filosofo di Rodi: «È mia intenzione dunque, poiché la discussione verterà tutta intorno al dovere, definire prima cosa sia il dovere stesso, cosa che, mi accorgo con stupore, da Panezio venne tralasciata» (1. 7); «In questa (*scil.* di Panezio) divisione, e certo tralasciare qualcosa in una suddivisione rappresenta l'errore più grande, due elementi sono stati tralasciati; né infatti abitualmente occorre solamente decidere tra il vergognoso e ciò che è morale, ma anche quale decisione sia più morale tra due possibilità entrambe morali, e anche quale sia più utile tra due possibilità ugualmente utili; per cui, si scopre che quella trattazione che si pensò dovesse essere triplice, in realtà debba essere distribuita in cinque parti» (1.10). Su questa integrazione Cicerone torna in termini più precisi in *off.* 3. 7-10.

⁴ Testimoniano il disaccordo due lettere in cui Cicerone difende la propria scelta di tradurre *kathêkon* con *officium*: *Att.* XVI 11 e 14.

⁵ Su questa parafrasi di *officium* si è orientata la nostra scelta in (Picone-Marchese 2012).

rivolta al figlio Marco, che si trova ad Atene a completare la sua formazione⁶. Un figlio lontano, che diventa il dedicatario di un'opera nella quale si trova una precettistica etico-politica ispirata al sistema stoico, esprime molto efficacemente la strategia di cambiamento che Cicerone prova a costruire, l'eredità che padri ingombranti come lui, consapevoli delle responsabilità contratte con la crisi della *res publica*, decidono di lasciare a figli assai diversi da loro, e forse ormai sordi a qualunque richiamo. Una strategia che asseconda la trasformazione in corso di una realtà dolorosa attraverso la ristrutturazione dell'esistente e l'individuazione di pratiche di comportamento puntuali e stringenti per riconquistare, come obiettivo comunitario, ciò che è giusto per tutti individuando per ciascun soggetto politico e sociale uno schema di condotta⁷; un progetto che si esprime in uno stile e in una struttura argomentativa che appaiono del tutto inusuali in uno scrittore consumato come Cicerone, fortemente condizionati, come sono, dall'urgenza e dalla velocità della stesura⁸.

3. Un concetto etico-estetico come ammortizzatore delle diseguglianze e dei conflitti

Il primo libro del trattato è forse quello che presenta una strutturazione interna maggiormente riconoscibile. Cicerone vi discute delle vie per conseguire l'*honestum*, ossia per vivere una vita moralmente corretta, perfettamente armonizzata al bene comune e in grado di conferire a ciascun uomo il raggiungimento della virtù. L'indagine muove dall'assunto che esiste nell'uomo una naturale propensione al riconoscimento dell'ordine e della misura che può governare la vita *in factis et in dictis*. Tale *vis naturae*, che nell'uomo non è di poco spessore poiché egli, a differenza di tutti gli altri *animalia*, partecipa di *ratio*, deve essere coltivata perché diventi una condizione strutturata, un *habitus*. La prospettiva gnoseologica di impianto stoico è qui pienamente accettata da Cicerone, marcando tutta la propria distanza dall'approccio socratico-platonico all'idea del Bene: se si potesse contemplare la forma dell'*honestum* come si contempla un volto bello, allora sarebbe facile per l'uomo innamorarsene. Nella realtà, la virtù è il punto di arrivo di un processo, non è il risultato di un'operazione statica di osservazione che automaticamente determini il possesso del bene:

15. Tu vedi appunto, figlio mio, la forma stessa e quasi il volto della moralità (*tamquam faciem honesti*), che se fosse visibile agli occhi «susciterebbe mirabili innamoramenti», come asserisce Platone. Ma la moralità (*omne, quod honestum*) nasce da ciascuna delle seguenti quattro parti: si colloca infatti nella disamina accurata della verità (*in perspicentia veri sollertiaque*), oppure nella protezione accordata alla società umana (*in hominum societate tuenda*), nonché nell'attribuzione di ciò che spetta a ciascuno (*tribuendoque suum cuique*) e nella garanzia degli accordi stipulati (*rerum contractarum fide*), oppure nella grandezza e nella forma di un animo

⁶ Sulla dedica al figlio Marco rimando a (Picone 2012), in particolare pp. XII e XXIX-XXXVI. Interessanti considerazioni più generali, relative alla letteratura didascalica in Roma antica, in (Lemoine 1991).

⁷ Sulle accuse di utopismo e tatticismo rivolte a Cicerone in molti studi novecenteschi, rimando a (Narducci 1989a), pp. 153-155. Sui limiti attribuiti alla sua riflessione politica mi limito a citare una considerazione di (Wood 1988): «Forced to retire from politics, he takes on the herculean task of educating his peers. In keeping with his basic view that social and political ills arise from the irrationality of human beings, he seeks in his last writings to enlighten his contemporaries [...]. Aside the questionable assumption concerning the source of the troubles, the enlightener himself needed enlightenment. The rational values, attitudes, and ideals, which he promoted in such an accomplished manner, were little more than a refined and intellectualized abstraction of the spirit of the times, the spirit that was inextricably bound up with the disorders of the day» (pp. 212-213).

⁸ «Non si sarà trattato della foga compositiva quasi febbrile che alcuni interpreti hanno voluto attribuire a Cicerone; ma è verosimile che la velocità della stesura non sia rimasta priva di effetti sulle qualità letterarie del *de officiis*, dal punto di vista stilistico non la meglio riuscita tra le opere filosofiche»: così (Narducci 1989a), p. 111. Sulle dinamiche complesse della stesura rinvio a (Fedeli 1973).

eccelso e invitto (*in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore*), oppure nell'ordine e nella misura di tutte le cose che vengono dette e fatte, in cui risiede la moderazione e il controllo delle passioni (*in quo inest modestia et temperantia*). Sebbene queste quattro fonti siano tra loro collegate e intrecciate, tuttavia specifici tipi di dovere scaturiscono da ciascuna di esse, per esempio, nella parte che è stata descritta per prima, in cui collochiamo la sapienza e la saggezza, si trova l'indagine e la scoperta della verità, e di tale virtù questo rappresenta uno specifico dono. 16. Quanto più infatti uno osserva soprattutto che cosa sia vero in un ambito, tanto più in modo acuto e celere può vederne e spiegarne la ragione, e questi suole essere ritenuto giustamente l'uomo più saggio e più sapiente. Per cui la verità è sottomessa a questa parte, come materia che essa tratta e nella quale si svolge. 17. Le rimanenti tre virtù sono necessariamente finalizzate a preparare e custodire quelle cose nelle quali è contenuta la vita (*quibus actio vitae continentur*), affinché la società e l'unione degli uomini sia preservata, e la superiorità e la grandezza d'animo, tanto nello sviluppo dei mezzi e dei vantaggi da procurare a sé e agli altri, quanto molto di più nel disprezzo di queste stesse cose (*in his ipsis despiciendis*), possano risplendere. L'ordine, la coerenza e la moderazione, e quelle cose a esse simili, si muovono in quest'ambito, al quale bisogna rivolgere ogni azione, non solo l'intenzione; infatti a quelle cose che sono trattate nella vita quotidiana, riserveremo onorabilità e rispetto sociale (*honestatem et decus*) se attribuiamo loro una certa misura e ordine (*modum quendam et ordinem*)⁹.

Conoscere il bene non basta a rendere l'uomo virtuoso; la disposizione naturale alla sua comprensione va accompagnata da un sistema di regole che Cicerone dispone come vie reticolari che conducono all'*honestum*, ciascuna delle quali si struttura in un insieme di precetti: la *sapientia*, la capacità di tutela e di azione esercitata sulla *hominum societas* mediante la *fides*, la *magnitudo animi*, la *modestia et temperantia*. Come si vede, il pur navigato oratore ha una qualche difficoltà nell'usare singole, secche parole per definire le *partes* dell'*honestum*; arriva così a definirle attraverso la descrizione dei loro tratti pertinenti, prima di procedere alla puntuale disamina, e denominazione, di ciascuna.

La prima cosa che emerge in modo netto è che, nella classificazione ciceroniana, da una parte sta la *sapientia*, che è rivolta all'indagine e alla scoperta del *verum*, dall'altra stanno le tre *virtutes* incentrate nell'*actio vitae*, nella gestione dell'esistenza che il soggetto compie anche e soprattutto nella relazione con i propri simili. Risolta velocemente, attraverso il rinvio a quanto già affermato in altre opere, la questione della *sapientia* (1. 18-19), Cicerone approfondisce la *ratio societatis*, che si articola in *iustitia* e *beneficentia*; passa quindi all'analisi di prerogative e compiti di chi ha in sorte un *magnus animus*, e a questo punto introduce la trattazione di quello che, come vedremo a breve, è principio regolatore di tutte le virtù: il *decorum*.

La lunga sezione ad esso dedicata, che nei fatti conclude, non senza qualche affanno sul piano della coerenza teorica e della lucidità della scrittura, il primo libro, segnala al lettore l'importanza strategica che il tema e il principio assolvono all'interno del sistema che nel *de officiis* Cicerone delinea. Va detto che la letteratura secondaria di ambito classicistico ha mostrato non troppa sensibilità nei confronti della questione. Oltre a studi sui debiti che la teoria del *decorum* contrae con Panezio¹⁰, numerosi sono i contributi che mettono in luce la consonanza tra il principio morale teorizzato nel trattato e il suo corrispettivo estetico, e ne seguono le applicazioni in letteratura proprio entro il piano della ricezione della teoria artistica¹¹. Autentiche eccezioni a questo quadro sono rappresentate dal saggio che E. Narducci dedicò al *decorum* nel 1984, poi ristampato in volume nel 1989, e dagli studi specifici che Gill (1988) e Guastella (2005) hanno

⁹ Cicerone, *de officiis*, 1. 15-17.

¹⁰ Per la teoria delle *personae*, in modo particolare, (Schmekel 1892).

¹¹ (Kapust 2011).

dedicato alla teoria delle *personae*. Più di recente, G. Picone ha recuperato all'attenzione di un pubblico più vasto il senso dell'operazione compiuta da Cicerone nel suo ultimo trattato, istituendo un collegamento stretto tra teoria del *decorum* e precettistica per le future generazioni¹². Anche fuori da questo specifico ambito, nonostante l'interesse dimostrato nei confronti dell'ultima opera ciceroniana dagli studi di filosofia politica degli ultimi quarant'anni¹³, le valutazioni sul piano teorico di questa sezione sembrano non cogliere pienamente l'aspetto strategico che il *decorum* viene ad assolvere nel discorso ciceroniano, come proverò a mostrare. Sembra davvero il caso di soffermarci di nuovo su questo argomento, soprattutto per le implicazioni che una teoria del comportamento in pubblico del cittadino può avere in una società come la nostra, figlia di una civiltà delle buone maniere che pare avere smarrito se stessa, e che si trova certamente in ostaggio di una sistematica moltiplicazione dei piani di azione tra pubblico e privato in qualsiasi situazione conflittuale. Prima però di correre con lo sguardo sui difficili sentieri imboccati dalla nostra contemporaneità, interrogiamoci sulla funzione specifica che Cicerone intese attribuire al *decorum* all'interno della sua riflessione, e sul ruolo che il principio del decoro assolve in un trattato che celebra la sostanziale coincidenza tra *honestum* e *utile*, tra comportamenti politici e comportamenti morali. In primo luogo, proviamo a restituire spessore alla società cui Cicerone pensava. Uno Stato nel quale le diseguglianze sono diventate radicali, fino a giungere alla edificazione del potere di uno solo:

Per tutto il tempo in cui lo Stato veniva governato da coloro ai quali esso stesso si era affidato, io gli rivolsi tutte le mie attenzioni e riflessioni; quando il potere finì nelle mani di uno solo e non ci fu più spazio per i consigli autorevoli, e avevo perso persino i miei compagni nel piano di salvaguardia delle istituzioni statali, uomini di grande importanza, non mi sono abbandonato all'angoscia, dalla quale sarei stato stritolato, se non le avessi opposto resistenza, né d'altra parte mi diedi ai piaceri, indegni di un uomo colto. 3. E magari lo Stato fosse rimasto in piedi, uguale alla sua condizione iniziale e non avesse incontrato uomini desiderosi non tanto di modificare quanto di rovesciare le istituzioni! In primo luogo, infatti, come ero solito fare quando la struttura della repubblica era ancora in piedi, rivolgerei più impegno all'azione che alla scrittura, poi agli scritti affiderei non gli argomenti di cui mi occupo adesso, ma i nostri discorsi politici e giudiziari. Ma poiché lo stato, nel quale riponevo ogni mia cura, ogni mio pensiero, ogni mia azione, non esiste più, di certo sono state messe a tacere le opere letterarie proprie dell'attività forense e senatoria¹⁴.

Lo sguardo di Cicerone restituisce un quadro sconcertante. La *res publica* che a lungo era stata retta dalle mani di quei pochi cui tradizionalmente era stata affidata è finita ostaggio del *dominatus* di un uomo solo; si è conclusa dunque la stagione della *tutela* dello Stato da parte di quei *summi viri* che mettevano le proprie risorse, i propri talenti, e le proprie fortune personali al servizio della casa comune: quella forma di *societas* appare del tutto perduta, e ora che lo Stato non esiste più, Cicerone comprende che non è più possibile riporre *in agendo* la propria *cura* e le proprie *cogitationes*, e trasferisce i suoi interessi per il pubblico in una forma di scrittura che non si concretizza nelle *litterae forenses et senatoriae*, destinate a tacere assieme alla struttura nella quale

¹² (Picone 2012).

¹³ (Kries 2003); ma anche (Niegorski 1978), ristampato in raccolta nel 2012, (Niegorski 1984), (Wood 1988). Ottima la messa a punto sul *de officiis* in (Atkins 2005): «In *De Officiis*, in short, we can see Cicero using the resources of his philosophical education to articulate a conservative moral response to the devolution through which he was living. The *mos maiorum* is given its most intelligent re statement; and in the process, the language of *honestas*, *dignitas*, *officium*, *beneficia* and *gloria* is reshaped to meet present needs. The four virtues of *De Officiis* are borrowed from Greek philosophy, but they are analysed in sharply contemporary terms» (p. 513).

¹⁴ *off.* 2. 2-3.

si erano formate e si erano sviluppate, ma nella definizione dei compiti che ogni cittadino è chiamato a svolgere. Una riflessione etico-politica che come abbiamo visto, nel primo libro affronta la classificazione degli *officia* che derivano dall'*honestum*, indicazioni che consentono di sviluppare da un lato la naturale propensione alla conoscenza (*sapientia*), dall'altro la tendenza del tutto consentanea alla natura umana alla formazione e al consolidamento del rapporto con gli altri, dando a ciascuno il suo (*iustitia*) scambiando prestazioni in direzione di una reciproca solidarietà (*beneficentia*), e operando per facilitare la legittima aspirazione al governo delle cose comuni degli individui dotati di superiori qualità (*magnitudo animi*). L'idea di società che Cicerone lascia intravedere si fonda sulla diseguaglianza di mezzi e di talenti tra soggetti che dispiegano le proprie risorse entro un sistema che è perennemente a rischio di collasso:

62. Ma quella elevatezza d'animo che si riconosce nei pericoli e nelle fatiche, se manca di giustizia e combatte non per la comune salvezza (*non pro salute communi*), ma per i propri vantaggi (*sed pro suis commodis*), ricade nel vizio; non solo infatti essa non risulta essere parte della virtù, ma della crudeltà che rifugge da ogni forma di umanità. Perciò viene definita opportunamente dagli stoici la forza d'animo, quando affermano che essa è una virtù che combatte in nome dell'equità. Perciò nessuno, che abbia conseguito la gloria che spetta alla forza d'animo (*gloriam fortitudinis*) con l'inganno e la tendenziosità, ha ottenuto veramente il riconoscimento pubblico (*laudem est adeptus*); niente infatti può essere morale (*nihil enim honestum esse*), che sia privo di giustizia (*quod iustitia vacat*)¹⁵.

La possibilità che i soggetti dotati dalla natura di capacità operative e di resistenza alle fatiche fuori dal comune utilizzino le loro risorse per il vantaggio personale a scapito della *communis salus* è davvero concreta, poiché il rispetto della *iustitia* non è garantito in termini assoluti in un sistema che affida l'esercizio delle funzioni pubbliche a uomini per i quali il desiderio di *gloria* rappresenta l'unica vera istanza personale ed esistenziale. Cicerone non è tanto sprovveduto da credere che chi si occupa della cosa pubblica non pensi in primo luogo a ottenere la massima popolarità, il più grande consenso, la più grande influenza su cose e persone. La voragine che si è aperta nell'integrità delle istituzioni statali proprio a causa di ciò è tanto evidente che già nell'autunno del 46, prendendo la parola in pubblico per la prima volta dopo parecchi anni, l'ex console aveva provato a indicare a Cesare l'utilità di adottare un *habitus* politico che facesse convergere il compimento della propria superiorità politica su cose e persone con l'assunzione di responsabilità rispetto alla comunità intera, ivi compresi i propri storici nemici¹⁶. Il *de officiis* viene scritto quando Cesare non c'è più, travolto dalla violenza che non aveva saputo o voluto governare, e l'unico spazio di intervento rimasto sembra la definizione di comportamenti politici che assumano la prospettiva del bene comune come l'unica possibile per realizzare anche i disegni dei singoli:

Dunque coloro che staranno a capo dello Stato tengano a mente i due insegnamenti di Platone: il primo, ossia proteggere l'utilità comune dei cittadini, in modo che qualsiasi cosa facciano, si riferiscano a essa dimenticando l'utile personale; il secondo, ossia curare l'intero corpo dello Stato, per non trascurare le altre parti mentre ne proteggono alcune. Come infatti capita per l'istituto della tutela, così l'amministrazione dello Stato deve essere gestita in vista dell'interesse di coloro che vi sono affidati, non di coloro ai quali essa è stata affidata. Coloro che badano all'interesse di una sola fazione cittadina, mentre ne trascurano un'altra, introducono nel corpo della città un elemento pericolosissimo, la sedizione e la discordia; per questa ragione capita che alcuni sembrano vicini al popolo, altri invece favorevoli ai personaggi più importanti, pochi infine propensi a sostenere l'intero corpo

¹⁵ *off.* 1. 62.

¹⁶ Questo è il quadro in cui si colloca il discorso *pro Marcello*, ben delineato in (Gasti 1997).

sociale. 86. Da ciò sorsero ad Atene grandi conflitti, nel nostro stato non solo sedizioni, ma anche letali guerre civili; si tratta di eventi che un cittadino serio e coraggioso e degno di avere il primato in politica eviterà e odierà, mentre si dedicherà tutto allo Stato e non inseguirà ricchezze e potenza, ma preserverà la comunità nella sua interezza, così da provvedere al bene di tutti; né davvero con capi d'accusa falsi trascinerà ciascuno nell'odio e nella cattiva considerazione altrui, e resterà così legato alla giustizia e alla moralità (*ita iustitiae honestatique adhaerescet*) che, pur di conservarle, andrà incontro alle difficoltà, per quanto gravi, e affronterà la morte piuttosto che abbandonare le cose che ho detto¹⁷.

L'abito che l'uomo politico decide di indossare comporta dunque l'adesione all'idea che la propria fortuna personale non debba andare disgiunta da quella comune: in questo fragilissimo equilibrio un ruolo di primo piano gioca l'esercizio del controllo dei desideri, la rivalutazione in un senso eterocentrato di ricchezze e di onori, e in un'ultima analisi l'acquisizione di un tratto che diventa elemento distintivo della *temperantia*, ultima parte dell'*honestum* cui è dedicato il primo libro, ma che è immediatamente riconosciuto da Cicerone come strutturalmente proprio di tutte le articolazioni della virtù:

Resta da discutere l'ultima parte della moralità, nella quale si può osservare l'autocontrollo e quasi un certo ornamento della vita (*in qua verecundia et quasi quidam ornatus vitae*), ossia la temperanza, la modestia, la risoluzione di tutte le passioni interiori, la misura in ogni cosa. In quest'ambito rientra ciò che viene detto in lingua latina *decorum* e in lingua greca *prépon*¹⁸.

Il *decorum* rappresenta così un ammortizzatore delle asperità che si aprono nell'esercizio di ogni singola prerogativa comportamentale, in grado di intervenire quando la passione per la conoscenza e l'amore per il sapere rischiano di trasformarsi in disinteresse per cose e persone in mezzo alle quali si vive; quando la gestione della giustizia, dando a ciascuno il suo, rischia di non accorgersi dei confini che ciascuno ha conferito a se stesso; quando l'espressione della individuale superiorità di mezzi e di talenti interpreta voracemente come propri le aspirazioni e i beni degli altri. Certo, il *decorum* è anche il principio regolatore del comportamento in pubblico, e in un certo senso rappresenta l'archetipo di ogni forma di etichetta e di galateo volta a garantire autocontrollo e discrezione nella gestione di ogni tipo di interazione¹⁹; ma oltre questa valenza specifica, cui esplicitamente Cicerone dà spazio nei capitoli 126-149 del primo libro, il principio di "convenienza" costituisce il perno di una architettura del "fare il bene comune" che è, forse, lo scopo più autentico dell'ultima riflessione dell'Arpinate. A questa duplice e complessa interpretazione incoraggia la doppia definizione del *decorum* che si trova in 1. 96:

La descrizione che si può fare di esso è duplice; infatti intuiamo che esiste una forma generale di decoro (*generale quoddam decorum*), che si manifesta in ogni ambito della morale (*in omni honestate*), e una seconda forma, alla prima susseguente, che riguarda le singole parti della morale (*ad singulas partes honestatis*). Il primo suole essere definito in questo modo, come ciò che è coerente alla superiorità dell'uomo (*hominis excellentiae*) in tutto ciò che lo distingue naturalmente dagli altri esseri viventi. La seconda forma, che è una parte subordinata al genere, viene definita come ciò che è consentaneo alla natura, in modo che esso appaia la misura e la temperanza, con un aspetto degno di un uomo libero (*cum specie quadam liberali*).

Il *decorum*, conseguenza di un comportamento moderato e temperante, è facilmente perseguibile attraverso l'esercizio dell'autocontrollo, il pudore nei confronti del proprio corpo,

¹⁷ *off.* 1. 85-86.

¹⁸ *off.* 1. 93.

¹⁹ Così (Narducci 1989), p. 156.

l'espressione della *dignitas* in ogni gesto e in ogni atteggiamento, la misura nella conversazione, la corrispondenza tra posizione sociale e *domus*, nel rifiuto di ogni forma di ostentazione compiuta attraverso la propria dimora. Una precettistica puntuale e una casistica di comportamenti in pubblico corretti contrapposti a quelli biasimevoli sembrano necessari, «in un'epoca di confusione e di rimescolamento»²⁰, per frenare una deriva che sembra inarrestabile, per ristabilire dei punti fermi nelle pratiche di riconoscimento di sé e dell'altro entro la comune cornice civica, per ricominciare a sentirsi parte di un "noi" individuato e individuabile. Ma è proprio dall'analogia ricavata dall'attività dei poeti che viene fuori la valenza strutturale del *decorum*, come tratto che appare consentaneo alla natura dell'uomo, e dunque valorizzabile per stabilire «come comportarsi con gli altri uomini»²¹:

Come infatti la bellezza del corpo, per l'armonizzata composizione delle membra (*apta compositione membrorum*), attira gli sguardi e diletta, per il fatto stesso che le parti concordano con una certa grazia (*cum quodam lepore*), così questo decoro, che risplende nella vita, suscita l'approvazione di coloro con i quali si vive (*movet approbationem eorum, quibuscumque vivitur*), per l'ordine, la coerenza e la moderazione (*ordine, et constantia et moderatione*) delle parole e delle azioni. 99. Bisogna usare una certa forma di rispetto (*quaedam reverentia*) nei confronti degli uomini, sia dei migliori, sia di tutti gli altri; infatti trascurare ciò che si sente dire nei propri riguardi 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 (*inter iustitiam et verecundiam*). Compito della giustizia è non fare violenza fisica agli uomini (*iustitiae partes sunt non violare homines*), mentre prerogativa del rispetto è non offendere (*verecundiae 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 conveniente²².

Dietro questo passo intravediamo una società lacerata, in cui l'unica forma di contatto interpersonale è l'aggressione e la violazione del più debole: è la Roma piegata dalle lotte civili, è la città in cui i cittadini non possono più pensarsi come un "noi", ma faticosamente provano a difendersi gli uni dagli altri. Un corpo disordinato, scompensato, malato: un corpo brutto. L'idea di bellezza che Cicerone ha in mente deriva da una ben connessa composizione delle membra, da un *consensus* di tutte le *partes* in una distintiva, ma indefinibile, grazia (*cum quodam lepore*, con un quanto mai interessante uso dell'aggettivo indefinito). Come questa bellezza fisica è un risultato che scaturisce dalla valutazione dell'accordo tra le parti del corpo, così il *decorum* si realizza nella relazione *inter homines* quando all'*ordo*, alla *constantia*, alla *moderatio* che un soggetto esprime nell'esercizio delle proprie azioni e delle proprie parole corrisponde la piena, positiva valutazione del proprio simile (*approbatio*). Le membra e le parti del corpo devono essere adeguatamente connesse l'una all'altra per generare bellezza e diletto in chi guarda; allo stesso modo, azioni e parole ordinate, coerenti e misurate generano bellezza, nonché l'approvazione di coloro insieme ai quali si vive. Si tratta di un elemento che rappresenta un valore all'interno della trattazione ciceroniana: la condizione per una vita sociale equilibrata è garantita dalla *reverentia* nei confronti dei propri simili, una *verecundia* che costituisce un passo in avanti rispetto al principio di *iustitia*. Infatti, se da un lato essere giusti comporta *non violare homines*, e cioè non operare danno o violenza a 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),

²⁰ (Narducci 1989), p. 188.

²¹ *off.* 1. 97: *quemadmodum nos adversus homines geramus*.

²² *off.* 1. 98-99.

dall'altro pare comunque che tale principio non basti ad assicurare pace ed equilibrio. Per questo Cicerone si preoccupa di aggiungere il correttivo di *non offendere homines*, ossia non urtare in alcun modo la suscettibilità di chi vive con noi: è il principio di comportamento che regola e spiega la natura della *verecundia*. Una forma di autocontrollo, dunque, che si esercita all'interno dello spazio individuale e che tiene in gran conto lo spazio altrui: il *decorum* si consegue come esito di un comportamento del soggetto rispettoso delle aspettative dei propri simili. In questo, secondo Cicerone, si può individuare la piena coincidenza tra autocontrollo e esercizio di azioni giuste e reciprocamente equilibrate, gli *officia* appunto, come viene chiarito in conclusione di 1. 101:

La qualità distintiva degli animi e della natura è infatti duplice: una parte è posta nel desiderio, che in lingua greca si chiama *hormé*, che trascina qua e là l'uomo, l'altra nella ragione che istruisce e spiega che cosa si debba fare e che cosa invece si debba evitare. Così accade che la razionalità guida, il desiderio obbedisce. Ogni azione deve essere priva di temerarietà e di disattenzione (*temeritate et neglegentia*), né si deve compiere alcuna azione della quale non si possa in alcun modo rendere ragionevole conto (*causam probabilem reddere*): questa è quasi la definizione del dovere (*descriptio officii*)²³.

Descrivendo come si esercita il giusto controllo delle emozioni e delle reazioni istintuali per *non offendere*, Cicerone si ritrova davanti la definizione stessa dell'*officium*: essere in grado di rendere conto in modo convincente delle ragioni che muovono l'azione. In questa convergenza sta il primo segnale dell'irrinunciabilità del *decorum* nella vita degli uomini, come strumento consono alla costruzione di una condotta che sia osservabile in pubblico per il suo equilibrio e la sua coerenza, ma soprattutto come mezzo di controllo, autentico ammortizzatore, nell'esercizio di ogni compito e di ogni virtù. Usare l'autocontrollo comporta un'etichetta nel tenere distinti i comportamenti seri da quelli scherzosi (102-104), e naturalmente impone il riconoscimento che gli uomini, a differenza degli animali, possono gestire il principio del piacere proprio attraverso l'esercizio del *modus*. La differenza tra natura umana e natura animale offre il pretesto per un approfondimento sulle *personae*, i due "ruoli" che la natura assegna all'uomo: la naturale condizione umana e i caratteri personali, cui occorre aggiungere altre due *personae*, la posizione nel mondo che ci assegnano le circostanze, e il compito specifico, tra i tanti che sempre il caso ci propone, che scegliamo di svolgere (105-121). La digressione serve a indicare come il conseguimento del *decorum* si realizzi nella determinazione ad assecondare i propri talenti naturali e a circoscrivere le proprie velleità di realizzazione personale tra quelle più vicine e consentanee alla nostra disposizione²⁴; la ricerca di questo equilibrio conduce gli uomini all'individuazione di quegli uffici che meglio si attagliano a ciascuno (125): «In questo modo si troveranno quasi tutti i doveri, quando si ricercherà che cosa sia giusto e che cosa sia adatto (*quid deceat et quid aptum sit*) ai singoli ruoli, alle circostanze, alle età. Non c'è niente che sia tanto conveniente quanto preservare la coerenza (*servare constantiam*) in ogni azione e in ogni decisione».

²³ L'ultimo periodo è, ne sono consapevole, un punto del testo tra quelli considerati dai principali editori critici come controversi, forse una seconda redazione o una interpolazione. In ogni caso, sul piano della mia argomentazione, cambia poco: la sovrapposizione tra strategia di autocontrollo e concetto di dovere (*forma officii*) è esplicitata da Cicerone poco più avanti, in 1. 103.

²⁴ (Gill 1988) mostra come il discorso sulle *personae* si collochi all'incrocio tra i moderni concetti di *Personhood* (ossia "essere persone in quanto gruppo", formato da soggetti razionali, autoconsapevoli, capaci di assumersi responsabilità morali e legali) e *Personality* (essere persone in quanto individui, in base a ciò che rende unica e distintiva una persona tra le altre). Considerazioni interessanti su questa teoria e sui suoi aspetti più innovativi in Guastella 2005.

Come abbiamo già detto, i rimanenti capitoli sono dedicati a una puntuale disamina precettistica dei buoni comportamenti in pubblico; ma l'autentico fulcro del ragionamento di Cicerone è costituito dall'elezione del principio di *decorum* a regola che determina le altre regole, ad ammortizzatore che olia i meccanismi della relazione con gli altri uomini, a vero principio di individuazione della condizione umana.

4. *Inattualità del decorum*

Abbiamo bisogno di un'etica minima? Secondo alcuni osservatori del nostro vivere, che segnalano l'arrivo di una nuova barbarie, pare proprio di sì:

Moralità pubblica e moralità privata fanno tutt'uno? E che peso ha per noi, oggi, la parola stessa 'moralità'? Potremmo rispondere alla prima domanda dicendo che, sì, le due morali devono costituire un'unità, ma che nei fatti questa unità ha un segno opposto rispetto alla tradizionale idea di 'bene comune'. Alla seconda domanda dovremmo invece rispondere, sempre stando ai fatti, che la parola 'moralità' ha perduto quasi completamente il suo peso ed è diventata una parola volatile e senza spessore [...]. Considerazioni analoghe si possono fare sul valore della dignità personale, privata, degli uomini pubblici. Vita dissoluta e scandali sessuali [...] non squalificano l'uomo politico, il quale reagisce rivendicando per sé la vita privata che più desidera [...]. Forse il sintomo più eloquente della nostra attuale barbarie è proprio l'estrema difficoltà in cui ci troviamo quando dobbiamo tracciare questa linea di confine, al punto da non riuscire a farlo, sempre che ci sia rimasta la volontà di farlo²⁵.

La volatilità delle parole, di cui Rovatti parla, secondo alcuni è l'esito della condizione generale del mondo in cui viviamo, nel quale il vocabolario della morale continua ad essere utilizzato, ma esso è solo un frammento senza contesto, e dunque privo del suo significato. È la spiegazione, molto nota e assai controversa, che A. MacIntyre ha dato del modo in cui, nella nostra contemporaneità, ci ostiniamo a usare le espressioni fondamentali del linguaggio etico avendone perso lo schema concettuale, la comprensione teorico-pratica. In *After Virtue*²⁶, questa argomentazione principale era introdotta da una "ipotesi inquietante" che intendeva avere un valore esemplificativo. Immaginiamo che il mondo abbia attraversato una catastrofe a causa dell'operato degli scienziati, sostiene MacIntyre, e che abbia preso il potere un movimento politico a favore dell'Ignoranza, che distrugge ogni traccia, materiale e simbolica della scienza. Quando finalmente il mondo trova la capacità di reagire, e si cerca di riportare in vita la scienza, quello che viene ricostruito è solo un insieme di pratiche decontestualizzate. Proprio quanto succede alla nostra morale: essa «si trova nello stesso stato di grave disordine in cui si trova il linguaggio della scienza naturale nel mondo immaginario che ho descritto»²⁷. La posizione di MacIntyre ha fatto sviluppare un dibattito interno alla teoria della morale, e il suo invito a ritornare alla «classical tradition», sostanzialmente la riflessione morale aristotelica, ha spinto anche altri studiosi a riflettere sulla distanza tra l'etica antica e quella contemporanea. Mentre Gill (1988) ne ha tratto spunto proprio per una riconfigurazione delle contraddizioni interne alla teoria delle *personae* che il *de officiis*

²⁵ (Rovatti 2011), pp. 13-15.

²⁶ (MacIntyre 1988, prima edizione italiana).

²⁷ p. 12.

propone²⁸, secondo Burchell (1998) la morale ciceroniana non può essere ricompresa nello schema della vita etica del filosofo scozzese, perché è fin troppo facile intuire che la teoria delle *personae* è una teoria performativa della personalità morale, volta a offrire comportamenti morali segmentati, proprio quei simulacri di morale che MacIntyre vorrebbe contrastare²⁹.

Resta però da chiedersi se sia davvero così semplice relegare la teoria morale contenuta nel *de officiis* ai margini di una seria proposta prescrittiva. Io credo che, a contrastare il rischio di una reale frammentazione dei comportamenti morali, nel sistema ciceroniano svolga una funzione determinante proprio il *decorum*, cui, come si è visto, l'Arpinate non attribuisce semplicemente l'etichetta di quarta virtù, a fianco di *sapientia*, *iustitia*, *magnitudo animi*, ma che costituisce il perno portante di un sistema variegato di regole di comportamento il cui scopo ultimo è il conseguimento dell'*honestum* nella vita comunitaria. Ammortizzatore necessario nella realizzazione equilibrata delle relazioni interpersonali, il *decorum* funziona da regola di controllo nell'esercizio della vita etica e non si risolve, come Burchell asserisce, nell'immagine esteriore che ogni soggetto intende riflettere nello sguardo degli altri³⁰. Non v'è dubbio che Cicerone sia molto sensibile a ciò che è *aptum*, e non a caso per chiarire la funzione del *decorum* ricorre alla similitudine degli attori, che sanno interpretare i personaggi teatrali esteriorizzando nel modo più opportuno e adeguato il loro carattere³¹. Ma per comprendere tale aspetto del discorso ciceroniano, non va dimenticato quanto radicata fosse, nella cultura romana, la convinzione che essere *verecundus* significasse esercitare una linea di azione con il minimo utilizzo di spazio sociale³². Cicerone ha quindi buon gioco nel valorizzare questa regola di condotta per attutire i contrasti e contribuire a prevenire i conflitti nella vita sociale, e nel trasformarla a tutti gli effetti nella virtù più alta, strumento necessario a tutelare le specificità di ciascuno in una società che, a dispetto di quelle che giustamente ci appaiono fortissime disequaglianze sociali, riteneva che la coesione fosse un valore da preservare per la sopravvivenza nel tempo e nello spazio. In questo senso, il *decorum* può essere insegnato e appreso come una forma di autocontrollo radicato nel soggetto, utilizzabile tutte le volte in cui i rapporti con i propri simili rischiano di avviare o esacerbare lacerazioni e rotture. Esso esalta il confronto interpersonale attraverso l'esercizio del principio del *non offendere*, riconoscimento della comune natura umana e della capacità, veramente etica, di dire 'noi', sfuggendo all'utilizzo di irriducibili contrapposizioni come gabbie per imprigionare gli altri, una scelta che non agevola certo il cambiamento e il superamento delle crisi, ma che indulge semmai a forme di immobilismo nelle quali è più facile, per tutti, perdere continuamente la faccia e continuamente provare a negoziarla, con il solo risultato di cancellare ostinatamente ogni linea di distinzione tra giusto e ingiusto.

²⁸ Secondo (Gill 1988), la teoria morale di MacIntyre applicata alla teoria delle *personae* contenuta nel *de officiis* aiuta a mettere a fuoco una contraddizione di cui Cicerone non appare consapevole; quella che oppone la cornice teleologica in cui si colloca la morale stoica e «its over reliance on the norm and conventions of a specific social milieu» (p. 173).

²⁹ (Burchell 1998), soprattutto alle pp. 107-118.

³⁰ «*Personae* are first and foremost performative: it is above all essential that the citizen should be *seen* to behave in certain ways, and not to behave in others»: (Burchell 1998), p.114.

³¹ Su questo rinvio a (Vegetti 1983).

³² Sto parafrasando la convincente analisi di (Kaster 2005): «So, to turn now to *verecundia* in action, we can say that the simplest social product of *verecundia* is what might be called 'ignorability': not being invisible, quite, but being seen to claim the minimum amount of social space needed to carry out a given line of action [...]. Cultivating ignorability has two complementary aims that are also two of the basic effects of *verecundia*: avoiding offense to others, by avoiding improper assertion of self»: p. 17.

5. Conclusioni

Mi sono ritrovata di nuovo a parlare di ‘noi’ mentre ero impegnata a restituire spessore alla teoria del *decorum* di Cicerone, provando a spiegarne funzione e scopi all’interno del suo ultimo trattato di fronte a una delle crisi più profonde attraversate dalla repubblica romana. Ma è giusto sgombrare il campo da un possibile equivoco: tale spostamento di cornice non è avvenuto per fare della teoria ciceroniana la soluzione già scritta ai problemi del nostro vivere. Mi pare di aver mostrato come neppure la prospettiva di MacIntyre, tornare a rendere attivo e operante lo schema della vita buona della «classical tradition», sia realmente convincente, sul piano operativo, e in questo senso le mie conclusioni sono ben più radicali di quelle di Burchell. La teoria del *decorum*, così come venne proposta da Cicerone alla futura classe dirigente romana, mi appare utile invece per illuminare la distanza che si apre tra il suo mondo e il nostro. Una diversità, per usare le splendide parole di Fortini, che arriva a proporsi nel massimo della somiglianza³³: anche noi stiamo attraversando una crisi che non sappiamo governare, perché ci ostiniamo a trattarla con gli stessi strumenti che l’hanno prodotta. Di certo Cicerone non può più rappresentare, per noi, né il “dover essere”, come è stato a partire dall’epoca degli umanisti al secolo dei Lumi, né il divulgatore derivativo di teorie etiche, sociali e politiche cui attingeva, come è parso agli storici del pensiero politico per tutto il diciannovesimo secolo³⁴. Se una cosa insegna, la sua teoria del *decorum*, pur nel massimo della distanza, è la capacità di esperire la complessità del reale in cui si colloca il vivere comune, cercando di sfuggire al rischio di interpretarla in modo univoco e granitico: ai Romani Cicerone offre un sistema di virtù che essi conoscevano bene, cui l’educazione aristocratica e quella degli *homines novi* suggeriva di tendere, ma li invita a superare nell’esercizio del proprio sé la pratica conflittuale a favore dell’individuazione di punti di contatto tra linee di azione diverse, sviluppando la centralità assoluta e la valenza di ammortizzatore etico, sociale e politico del rispetto dello spazio di ciascuno nella manifestazione della propria condotta. Un punto di partenza lontano e diverso da noi, ma straordinariamente utile, per chi è chiamato a nutrire e a far sviluppare la comprensione umana, forse la sfida educativa più importante e più sfibrante delle nostre pratiche quotidiane, nella vita comune come in quella delle nostre istituzioni.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Atkins E.M. (2005), *Cicero*, in *The Cambridge History of Political Thought*, ed. by C. Rowe and M. Schofield, Cambridge.

Burchell D. (1998), *Civic Personae: MacIntyre, Cicero and Moral Personality*, «History of Political Thought», XIX, 1, pp. 101-118.

³³ Mi riferisco a (Fortini 1978), la voce «Classico» dell’*Enciclopedia Einaudi*.

³⁴ Mi rendo conto che si tratta di una semplificazione, cui ricorro per amore di brevità. Rinvio all’ottimo quadro in (Wood 1988), e ad (Atkins 2005).

- Fedeli P. (1973), *Il de officiis di Cicerone. Problemi e atteggiamenti della critica moderna*, in ANRW I 4, Berlin - New York, pp. 357-427.
- Fortini F. (1978), «Classico», in *Enciclopedia Einaudi*, vol. III, pp. 192-202.
- Gabba E. (1979), *Per un'interpretazione politica del de officiis di Cicerone*, «RAL», 34, pp. 117-141.
- Gaertner H.A. (1974), *Cicero und Panatios. Beobachtungen zu Cicero De officiis*, Heidelberg.
- Gasti F. (1997) (a cura di), *Marco Tullio Cicerone. Orazioni cesariane*, Milano.
- Gill C. (1988), *Personhood and Personality: the Four-Personae Theory in Cicero, De officiis I*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6, a cura di J. Annas, pp. 169-199.
- Goffman E. (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City (N.Y.) 1959 (tr. it. *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, 1969).
- Goffman E. (1963), *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organisation of Gathering*, The Free Press (tr. it. *Il comportamento in pubblico. L'interazione sociale nei luoghi di riunione*, Torino, 1971 e 2006).
- Goffman E. (1967), *Interaction Ritual*, Garden City (tr. it. *Il rituale dell'interazione*, Bologna, 1971 e 1988).
- Goffman E. (1969), *Strategic Interaction*, Philadelphia (tr. it. *Interazioni strategiche*, Bologna, 1971 e 1988).
- Guastella G. (2005), *Le maschere dell'identità secondo Cicerone*, in M.G. Profeti (a cura di), *La maschera e l'altro*, Firenze, pp. 11-38.
- Kapust D. (2011), *Cicero on decorum and the morality of Rhetoric*, «European Journal of Political Thought», 10, 1, pp. 92-112.
- Kaster R.A. (2005), *Emotion, Restraint and Community in Ancient Rome*, Oxford.
- Kries D. (2003), *On the Intention of Cicero's de Officiis*, «The Review of Politics», 65, 4, 2003, 375-393.
- Labowsky L. (1934), *Der Begriff des Prépon in der Ethik des Panaitios*, Leipzig.
- Labowsky L. (1934a), *Die Ethik des Panaitios. Untersuchungen zur Geschichte des decorum bei Cicero und Horaz*, Leipzig, 1934.
- Lemoine F.G. (1991), *Parental Gifts: Father-Son Dedications and Dialogues in Roman Didactic Literature*, «ICS», 16, pp. 337-66.

- Lotito G. (1981), *Modelli etici e base economica nelle opere filosofiche di Cicerone*, in *Società romana e produzione schiavistica*, vol. III, a cura di A. Giardina e A. Schiavone, Roma-Bari, pp. 78-126.
- MacIntyre A. (1981), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Univ. of Notre Dame Press (tr. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano 1988).
- Narducci E. (1989), *Il comportamento in pubblico (de officiis I 126-149)*, in *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa, pp. 156-188 (già pubblicato in «Maia», 36, 1984).
- Narducci E. (1989a), *Una morale per la classe dirigente*, in *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa, pp. 111-155 (già pubblicato come introduzione a Cicerone, *I doveri*, Milano 1987).
- Nicgorski W. (1978), *Cicero and the Rebirth of Political Philosophy*, «The Political Science Reviewer», pp. 63-101, ristampato in W. Nicgorski (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*, Univ. of Notre Dame Press, 2012.
- Nicgorski W. (1984), *Cicero's Paradoxes and his Idea of Utility*, «Political Theory», 12, 4, pp. 557-578.
- Picone-Marchese 2012, *Marco Tullio Cicerone, De officiis. Quel che è giusto fare*, introduzione di G. Picone, traduzione e note di R.R. Marchese, Torino.
- Rovatti P.A. (2011), *Noi i barbari. La sottocultura dominante*, Milano.
- Schmekel A. (1892), *Die Philosophie der Mittleren Stoa*, Berlin.
- Vegetti M. (1983), *La saggezza dell'attore. Problemi dell'etica stoica*, in «Aut aut», 195-96, pp. 19-41.
- Wood N. (1988), *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley - Los Angeles - Oxford.