

Gianfranco Bettin Lattes

L'amicizia di Cicerone al bivio tra *virtus* ed *utilitas*

Parte I

Il pensiero filosofico greco e la *forma mentis* romana nell'amicizia

*Amicus certo
in re incerta
cernitur*

Quintus Ennius

*Solem enim
e mundo tollere videntur
qui amicitiam e vita tollunt*
Laelius (§47)

Premessa

Nelle pagine che seguono si tenta una ricostruzione dell'esperienza complessa che Marco Tullio Cicerone (106-43 a.C.) ha fatto dell'amicizia così come ce ne ha partecipato nel suo trattatello *Laelius seu de Amicitia* e in alcune note corrispondenze epistolari.¹ Un'esperienza vissuta in un milieu sociale di alto profilo, quello degli uomini di Stato, protagonisti nel mondo della politica del suo tempo, spesso segnato dalla tragedia oltreché da cinico opportunismo. La sua

testimonianza, impregnata di *humanitas*, sa però anche travalicare le dinamiche del contesto storico e ci parla di un sentimento che ci aiuta a comprendere il senso della vita e dunque noi stessi e gli altri, insieme ai quali la viviamo.

Due sfere concettuali differenti ispirano la riflessione ciceroniana sull'amicizia e vengono intrecciate in una riflessione originale. Da un lato il pensiero filosofico greco che esalta l'essenza umana e morale dell'amicizia e, dall'altro lato, la *forma mentis* romana tradizionale secondo cui il legame di amicizia è una risorsa/strumento significativa dell'azione politica. Non va però trascurato che la patria spirituale del Cicerone giovane era rappresentata dai fermenti culturali della Grecia classica rivisitati in ambienti elevati come il "circolo degli Scipioni", il famoso circolo fil ellenico dove trovarono accoglienza, verso la metà del secondo secolo a.C., il filosofo Panezio e lo storico Polibio. Tra i suoi membri illustri incontriamo Scipione Emiliano, Lucilio, Rutilio Rufo e Gaio Lelio; tra le sue finalità troviamo il *recte loqui* e il perseguimento dell'*humanitas*. In sintonia con questi ideali la concezione ciceroniana disegna fondamentalmente un'amicizia disinteressata, eticamente fondata, rivolta al bene comune. La fusione tra le due sfere culturali sopraindicate si compie eliminandone ogni contraddizione interna, perché Cicerone fa riferimento ad una realtà sperimentata dell'amicizia che viene rivisitata nella cornice della sua personalità poliedrica e nell'ambito delle sue convinzioni politiche. Naturalmente non si possono qui valutare a pieno alcune caratteristiche personali di Cicerone che sicuramente hanno influito sulla sua attività intellettuale. Secondo Gaston Bossier, ad esempio, Cicerone era un politico moderato pervaso dall'*humanitas*, ma non era adatto alla vita pubblica: «non occorre ripetere, come è stato detto tante volte, che era timido, esitante e irresoluto; convengo con tutti che la natura l'aveva fatto uomo di lettere assai più che uomo politico». ² Cicerone, invece, si pensava ed agiva come un uomo politico che sognava di vivere accanto ad uomini illustri come Scipione, Fabio, il vecchio Catone e soprattutto accanto ad un personaggio con il quale indubbiamente si identificava, vale a dire il saggio Lelio protagonista del suo dialogo sull'*amicitia*. ³ Come si vedrà, l'idea ciceroniana di politica ha una connotazione profondamente etica che si distacca da ogni dimensione piattamente utilitaristica, conferendo così alla sua concezione dell'amicizia un'esplicita specificità, pur nella sua ineliminabile ambiguità. Anzi è perfino più corretto affermare che Cicerone ammette l'atteggiamento utilitaristico nell'amicizia, caratteristico della cultura politica romana, nel senso esclusivo che un'amicizia, nei casi più

frequenti, non è fine a sé stessa ma un mezzo in vista di un fine di utilità superiore: servire la *res publica*.

Il *de Amicitia* vede la luce nel 44 a.C., che è lo stesso anno dell'assassinio di Cesare e dell'inizio della guerra civile. Ma è soprattutto l'anno che precede la brutale uccisione dello stesso Cicerone, voluta da Antonio.⁴ Il *Laelius* è stato scritto nell'autunno di un anno emblematico per la complessa crisi della tarda repubblica e rientra in un programma di azione politica di Cicerone che corrisponde al suo stile di statista colto. Corrisponde cioè alla sua profonda, costante e sofferta convinzione che la società romana aveva bisogno di un rinnovamento morale e culturale, ispirato fundamentalmente dal *mos maiorum*. «Scrivendo il *Laelius* Cicerone trovava un indubbio conforto in momenti per lui gravi, e l'immagine dell'idealizzata repubblica dei tempi di Scipione il Giovane, quando fiorivano, come gli sembrava i mores maiorum, costituiva un conforto in tempi che non riconoscevano alcun significato a quei valori nell'attuale vita politica».⁵ Dunque riflettere sull'amicizia significava svolgere un'azione pedagogica verso i suoi concittadini in un momento in cui, morto Cesare, anche per Cicerone si aprivano delle possibilità di ritorno sulla scena della *res publica*.

Va sottolineato, però, in premessa che l'opzione ciceroniana per una dimensione fortemente pubblica dell'esperienza amicale non esclude che la sua trattazione consideri, attentamente e con appassionate esortazioni, anche il profilo soggettivo/umano della relazione amicale presente e dominante nelle riflessioni di illustri pensatori antecedenti, segnatamente nella tradizione speculativa della Grecia classica. L'itinerario analitico del *Laelius* si muove lungo questo binario che ne rappresenta forse l'aspetto più originale, anche se problematico. Si tratta di un itinerario che, mentre contestualizza storicamente in modo netto l'*amicitia* romana, non impedisce di intravedere aspetti di natura metastorica suggestivi anche per l'oggi a beneficio di chi sia interessato a decrittare la delicata complessità di questo sentimento che accompagna, in ogni epoca, la condizione umana.

*

La vasta letteratura critica dedicata al *Laelius* si interessa in modo importante al problema delle fonti. La fonte principale di questo testo, frutto della maturità del nostro Autore, è, probabilmente, la dottrina sull'amicizia dello stoico Panezio (183-110 a.C.); dottrina che a sua volta si nutre degli apporti di Aristotele (385-322 a.C.) e di Teofrasto (371-287 a.C.).⁶ Queste

influenze però non gettano ombre sull'autonomia di pensiero di Cicerone. A parte il fatto che Cicerone, nel *Laelius*, non cita mai le fonti greche che l'hanno sicuramente ispirato, la filosofia fu senza alcun dubbio il perno di ogni sua attività intellettuale anche se l'immagine pubblica è stata soprattutto quella di un oratore e di un politico appassionato delle vicende del suo tempo. Come bene scrive Maria Bellincioni parlando dell'atteggiamento ciceroniano rispetto al tema dell'amicizia: «egli sa imprimergli, nella forma ormai tradizionale del dialogo, un'animazione che ci rende tuttora partecipi del suo gusto di intendere la filosofia come problema e come evento, ci comunica il suo piacere di sostenere la propria convinzione nel contrasto di idee diverse». ⁷ Va sottolineato che Lelio era un rappresentante di quel circolo degli Scipioni, esaltato e mitizzato da Cicerone in quanto paradigmatico di un'epoca di massimo splendore culturale per Roma. Panezio, con la sua filosofia da stoico, ⁸ aveva dato un importante contributo a questo ambiente speciale. Diventa così plausibile che volendo seguire l'itinerario tracciato da Panezio, in quanto significativa espressione della Stoà di mezzo, Cicerone abbia scelto Lelio come protagonista e figura-simbolo ideale di questo percorso. ⁹

Lelio è una sorta di portavoce del pensiero ciceroniano più autentico. Egli si presenta come un simbolo dei suoi riferimenti filosofico-culturali ed è, nello stesso tempo, anche un sicuro interprete del suo orientamento politico. Cicerone ha attribuito a Lelio il ruolo del protagonista del dialogo sull'amicizia perché ne condivide la cautela politica antirivoluzionaria, insieme alla tensione etica innovatrice. Non va dimenticato che Lelio, di fronte al rischio esiziale delle innovazioni radicali che laceravano l'ordine repubblicano, si era collocato in una posizione di saggia conservazione. Lelio, insomma, incarna bene la funzione politica ideale che Cicerone attribuisce all'*amicitia/virtus*. Prima di passare ad una rivisitazione a distanza ravvicinata del testo va avvertito che la serenità speculativa che sembra animare il trattatello sull'amicizia nasconde in realtà un'angoscia consapevole di Cicerone che emerge con pudore e rassegnazione. La *res publica* è prossima allo sfacelo. Il potere del tiranno deforma l'autenticità dell'amicizia, strumentalizzandola ai propri fini. Cicerone insiste nel conferire una dignità morale all'amicizia, proprio perché non vuole che per effetto del dominio assoluto diventi un'amicizia irresponsabile ed acquiescente e così, svuotata di ogni dignità, si trasformi in un sostegno obbligato al tiranno. ¹⁰

Il dialogo-monologo di Lelio e le forme dell'amicizia. Lelio viene scelto a ricoprire il ruolo di unico portavoce del pensiero di Cicerone sull'amicizia per due motivi. Il primo motivo è legato alla sua personalità, in quanto Lelio è stimato per la sua sapienza oltretutto per essere *amicitiae gloria excellens*. Il secondo motivo è connesso ad una costante ideologica ciceroniana: il richiamarsi ai modelli etico-culturali tipici dell'età degli Scipioni, tra cui i riferimenti alla cultura greca che si manifesta anche nell'adozione della forma dialogica intesa come il tramite espressivo prediletto del pensiero filosofico. Cicerone, ormai anziano, si compiace di tornare ad un momento della sua prima giovinezza quando Scevola gli «riferì la conversazione di Lelio sull'amicizia, quella fatta con lui e con l'altro suo genero, Gaio Fannio, figlio di Marco, pochi giorni dopo la morte dell'Africano». E sempre nel §3, così prosegue: «I concetti di quella discussione li ho tenuti a mente, e ora li ho esposti a modo mio in questo libro; e quasi facendo parlare quelli stessi, perché non si dovesse ripetere troppe volte: 'dico', 'dice', e la conversazione sembrasse tenuta da persone che fossero lì dinnanzi agli occhi dell'ascoltatore». Cicerone conferma così, *apertis verbis*, una raffinata sensibilità di scrittore preoccupato di comunicare agevolmente con il suo pubblico e, in vista di tale scopo ritenuto prioritario, capace di adottare uno stile *ad hoc*. Pertanto la conversazione procede all'insegna di una *suavitas sermonum* che è poi la stessa cifra dell'amicizia, oltretutto esser un modo sia per esaltare l'*humanitas* di Lelio sia per creargli attorno un alone da protagonista. Un altro espediente stilistico tipicamente ciceroniano per dare forza al suo argomentare è quello di rifarsi all'autorevolezza del passato. Il riferimento alla *memoria veterum* ed al circolo degli Scipioni da lui venerato, associato al tono amabile di una conversazione tra persone colte che in un periodo di *otium* si dedicano ad un'attività intellettuale, conferisce una particolare efficacia alla venatura pedagogica del testo, *ut prodesset multis*.

La lettura del *Laelius* evidenzia, comunque, non rare crepe argomentative e stilistiche. L'organicità del testo è discutibile: qualche critico rimprovera a Cicerone lo scarso approfondimento del tema e la discontinuità logica nel corso della trattazione. Altri, con poca delicatezza, alludono agli effetti perversi dovuti alla senilità dell'Autore. Più seria è la valutazione di chi rintraccia le determinanti della disarticolazione compositiva nel fatto che Cicerone fa riferimento sia alla sfera concettuale filosofica del pensiero greco sia alla problematicità della vita e della cultura politica romana del tempo. La distonia tra ideale e realtà e la sensibilità civica di Cicerone - all'epoca profondamente consapevole della precarietà del momento politico, da lui vissuto assai poco serenamente - si riflettono

sulla struttura e sulla forma del *Laelius*. Su questo aspetto del testo incidono anche il tono discorsivo e la scelta di riportare fedelmente una “libera” conversazione con gli interlocutori “in presenza”. La forma dialogica dell’opera è tuttavia fittizia. Lelio svolge il ruolo di oratore principale, da unico protagonista. Partecipano al dialogo anche i suoi due generi che, però, si limitano a porre solo delle domande di circostanza oppure intervengono in modo assai succinto.

Il capitolo IV, al §16, sul piano definitorio è importante perché consente a Cicerone di accennare ad un’articolazione tripartita della materia. Lelio viene invitato a trattare dell’amicizia seguendo una scaletta succinta: «quali siano le tue opinioni in proposito, di che natura la giudichi, che consigli su essa tu dia». ¹¹ Ora è chiaro che la formula enunciata *quid, qualis, praecepta* associa una dimensione teoretica ad una dimensione “pratica” ma è altrettanto chiaro che il pensiero ciceroniano in queste pagine, e non solo in queste, si mostra refrattario ad un’esposizione esclusivamente di natura teoretica. A questo proposito nel capitolo V, al §17, appare illuminante la domanda-confessione dello stesso Lelio «Ma io chi sono? che capacità ho io? È codesto un uso dei filosofi, e più precisamente dei filosofi greci, di porre un problema intorno a cui discutere anche all’improvviso: è un affare serio, e vuole un esercizio non piccolo. Perciò penso che quel che si può dire discutendo intorno all’amicizia l’andiate a chiedere a quelli che professano codesta arte; io, solamente vi posso raccomandare di anteporre l’amicizia a tutte le cose umane: nulla è infatti così conforme alla natura, così adatto e ai momenti felici e ai momenti avversi». ¹² In poche parole Lelio, dopo aver premesso una dichiarazione di umiltà intellettuale, procede nel suo ragionamento in forma apodittica e lo orienta principalmente ad un’esortazione alla virtù che include il suo argomentare sull’amicizia in una cornice tendenzialmente unitaria.

Sul piano analitico allora si può solo ribadire che Cicerone intende trattare dell’amicizia sotto tre profili: la sua essenza, le sue proprietà e i consigli pratici che si potevano ricavare da una riflessione meditata, frutto di una vita travagliata. Detto ciò non è certo scontato il fatto che i tre profili analitici, nel corso dello svolgimento effettivo del dialogo, si intreccino. Non è nemmeno agevole distinguere nettamente una parte teoretica ed una parte pratica perché Cicerone è animato da un proposito parenetico, non dissociabile dalla sua antica vocazione di oratore. In sostanza si tratta di un testo che dipana il tema dell’amicizia soprattutto nell’intento di esortare alla virtù. E lo fa prescindendo da una trattazione astrattamente filosofica, adottando la conversazione come strumento principe per esporre idee che siano utili nella concretezza delle relazioni sociali e politiche, oltretutto

costituire gli elementi fondanti di una pedagogia dell'amicizia. Come bene ha scritto Emanuele Narducci, «Cicerone modifica quella che era una ricerca filosofica in un'opera destinata all'istruzione pratica; non senza che le sue continue esortazioni lascino trasparire molte amarezze, molte delusioni personali».¹³

Il dialogo presenta una discontinuità solo apparente fra una prima parte storico-narrativa e una seconda parte di carattere inventivo. In realtà uno stile drammatico-narrativo lo permea per intero, a partire dal proemio ove Cicerone mostra, con evidente compiacimento, di volersi presentare come erede del “circolo degli Scipioni”. Subito dopo aver introdotto Lelio, Cicerone introduce sé stesso giovinetto, con addosso la toga virile, accompagnato dal padre alla scuola di Scevola. Si tratta semplicemente di un'immagine-ricordo che lo autocolloca, con nostalgia, al margine di una scena dove spicca la figura idealizzata di Lelio, disegnata però dallo stesso Cicerone come fosse un suo doppio. Lelio è il simbolo di una comune identità culturale. Ma è anche una figura che, svolgendo un ruolo da amico-schermo, vuole rappresentare il forte legame di amicizia che lega Cicerone a Tito Pomponio Attico cui il *Laelius* è dedicato. Cicerone, infatti, nel proemio ricorda ad Attico che, con questo scritto, ha aderito alle sue ripetute sollecitazioni a scrivere qualcosa sull'amicizia (*Cum enim saepe mecum ageres, ut de amicitia scriberem aliquid*) e che gli è anche sembrato che il dialogo tra Lelio e Scipione fosse particolarmente degno della loro amicizia. Ribadisce, poi, *sic hoc libro ad amicum amicissimus scripsi de amicitia* e in questo modo conferisce, pubblicamente, al loro legame uno spessore particolare. Attico è un personaggio straordinario al quale converrà dedicare *infra* un paragrafo perché testimonia tutta l'importanza e l'ambiguità dell'esperienza amicale nel mondo romano del tempo.

Come si articola in concreto il “dialogo”? Lelio affronta le seguenti questioni: le origini e la natura dell'amicizia; i precetti sull'amicizia: esame e confutazione di alcune teorie; i criteri da adottare per scegliere gli amici; le forme dell'amicizia; la verità e la virtù come essenza dell'amicizia. Questa classificazione suggerisce un ordine utile sul piano di un'analisi sintetica ma è sicuramente una semplificazione che non attenua l'erraticità del contenuto effettivo del testo ciceroniano. Un'erraticità che gli è conferita, peraltro, dalla freschezza della conversazione di Lelio.

Amicitia e res publica: i boni viri. Lelio prospetta subito quali sono gli aspetti che caratterizzano la vera amicizia, nella sua concezione che si ispira ai principi del buon senso più che alle riflessioni filosofiche tradizionali. Di queste però si sente comunque un riflesso più che latente. Lelio, infatti, nel

muovere i primi passi sul tema, si richiama, con prudenza, all'impostazione degli Stoici: «Sono d'avviso anzitutto che non vi può essere amicizia se non tra i buoni». Ma prosegue notando, a proposito degli Stoici, che «con poca utilità pratica, dicono che nessuno è buono se non il sapiente». Lelio, che guarda verso *quae sunt in usu vitae communi* (V,18), delinea - nell'intento di dare corpo alla figura dell'amico - la figura del *vir bonus* di antico stampo romano in una chiave valoriale secondo criteri che stanno assai a cuore a Cicerone perché conferiscono all'amicizia ideale un profilo politico-sociale preciso. Gli elementi chiave dell'etica stoica sono qui evidenti. Ma è altrettanto evidente che Cicerone entra in aperta polemica con la visione stoica "integralista", dato che l'identificazione dei *boni* con i *sapientes* - o meglio con un tipo di *sapientia* che non è raggiungibile da un essere umano normale - approderebbe ad effetti socialmente e politicamente perniciosi.

La critica ciceroniana alla *philia* stoica ha una decisa connotazione politica. La *securitas* viene associata da Cicerone ad un'idea apatica di virtù che è contro la natura dell'uomo. L'uomo in quanto essere politico è naturalmente incline alla passione civile ed all'impegno nei doveri civici. Il tessuto civile della *res publica* è costituito dai *boni viri*: esemplari sono proprio Scipione e Lelio che hanno prestato indefessamente i propri uffici alla *res publica* scambiandosi gli incarichi in un clima di *fides* reciproca, che dà sostanza ad una forma pratica dell'amicizia. Cicerone, in breve, si presenta come il fautore di uno stoicismo riformato ed è fermamente contrario alla promozione di una *virtus dura et quasi ferrea* (XIII, 48).

Lelio, va ribadito, si distacca soprattutto dall'assioma secondo cui nessuno è "buono" se non il sapiente. Così circoscrive l'amicizia vera esclusivamente all'ambito sociale dei *boni* e i *boni* non sono gli uomini sapienti, cioè i saggi di professione, sono semplicemente delle persone perbene da identificare sociologicamente con i ceti proprietari. Lelio ne elenca puntualmente le qualità ed attribuisce loro una serie di virtù socialmente e politicamente rilevanti: lealtà, integrità, sentimento di equità, generosità, assenza di cupidigia, morigeratezza, fermezza di carattere. E precisa subito dopo che «costoro pensiamo che siano da chiamare buoni, come buoni furono ritenuti, poiché seguono, per quanto gli uomini possono, la natura, che è la miglior guida a vivere bene». ¹⁴ *Bonus* è chi è dotato di un equilibrio interiore che prescinde dall'ossessione del possesso di beni materiali o da altra forma di *cupiditas* e *lubido* (V,19). Il *vir bonus* è poi *constans*, vale a dire è dotato di fermezza e di coraggio e, soprattutto, non si lascia distogliere dall'adempimento dei suoi doveri. La *constantia* si accompagna alla *stabilitas*. Si incontra qui un carattere fondamentale dell'amicizia: la saldezza, l'immutabilità. Il *vir bonus* è il buon cittadino, il

civis giusto che rispetta le istituzioni e che partecipa attivamente alla vita pubblica. È un cittadino che così agendo difende il prestigio del Senato e si oppone alle manovre demagogiche dei *populares*. I *boni viri* altro non sono se non i nobili, gli *optimates*, vera anima del partito senatoriale nemico della monarchia, nella fase drammatica delle guerre civili.¹⁵ Comunque i *boni* costituiscono un ceto anzi *il* ceto per eccellenza, dotato di una morale idonea ad esprimere il sentimento amicale senza infingimenti. Questa inclinazione, radicata nell'intimità del soggetto virtuoso, a sua volta socialmente radicato in un certo status, si tradurrebbe, secondo Cicerone, in una risorsa indispensabile alla rigenerazione del mondo politico romano.

Cicerone concepisce l'amicizia come un fatto perfettamente inserito nella vita pubblica statale, ma vuole purificarlo da ogni aspetto deteriore legato ad una pratica politica di basso profilo. La declinazione politica dell'amicizia conduce Cicerone ad una netta distinzione fra amicizia auspicata ed amicizia vissuta. Viene altresì rivalutata una prassi relazionale che la politica romana, al tempo della guerra civile e della crisi dei valori tipici del mondo repubblicano, aveva ridotto ad una forma di clientelismo opportunistico. Cicerone scinde l'idea dello Stato da qualsiasi ombra di utilitarismo dato che per lui lo Stato rappresenta la forma più alta e conclusiva della propensione naturale alla *οικείωσις*.¹⁶ Lo Stato è la massima espressione della società umana. Nel *Laelius* Cicerone imposta adeguatamente, secondo una sua visione, la relazione "naturale" tra *amicitia* e *res publica*. Tra le due sussiste un rapporto di subordinazione perché l'amicizia non può mai porsi in contrasto con la *res publica* che la ricomprende nell'ambito più vasto della *communitas* umana. L'*amicitia* è operante allo scopo di realizzare il bene comune. In questo saggio Cicerone trasfigura simbolicamente Lelio in colui che ha anteposto l'ideale della *ὁμόνοια*¹⁷ ad ogni altra considerazione. Lelio incarna la vera *auctoritas*; è la personalità attorno al cui prestigio si possono aggregare le forze che desiderano conservare la stabilità di un ordine politico repubblicano fondato sul diritto. Cicerone riconferma nel *Laelius* l'ideale politico che ha ispirato costantemente tutta la sua attività pubblica. Cicerone paventa, infatti, soprattutto la *discordia* perché costituisce una minaccia pericolosa in violazione di quel diritto che è il fondamento culturale ed istituzionale della *res publica*. Il suo obiettivo primario è l'*ὁμόνοια*¹⁸ fra i concittadini.

Sembra opportuno precisare ulteriormente quale sia per Cicerone il significato di un'amicizia fondata sull'utile. Nell'ambiente romano dell'epoca era scontato attribuire all'amicizia un valore prevalentemente politico e legarla dunque alle dinamiche tipiche degli intrighi di potere. Rientrano nel legame amicale una serie di relazioni indispensabili per una

carriera in politica: vari tipi di obblighi reciproci, gli *officia amicitiae*, che sotto il profilo etico non di rado lasciavano assai a desiderare. L'*amicitia* romana nella sua sostanza si riduce ad una prassi relazionale finalizzata alla costituzione di fazioni utili alle carriere politiche. Il leader politico è infatti un capo fazione che adopera le relazioni personali e familiari per conquistare cariche pubbliche che ne alimenteranno sia il prestigio sia le ricchezze necessarie anche per compensare chi lo sostiene. L'*amicitia* non è da concepire come una relazione privata bensì è una tipica espressione istituzionale frutto di una data cultura politica, storicamente consolidata. *Amicus* è anche un cittadino *cliens*,¹⁹ legato ad una rete di obblighi verso il *patronus*, a sua volta soggetto a chi lo appoggia politicamente. La relazione amicale, al di là delle conclamate dichiarazioni di considerazione sociale e di calore umano ripetute *coram populo*, viene condizionata integralmente dalla *utilitas* reciproca e dunque è relazione cinica ed aleatoria. Ogni elemento di affettività eticamente fondata è del tutto assente o, nel migliore dei casi, assai tenue. Ma questo non ci autorizza ad esprimere una valutazione negativa pregiudiziale, senza considerare le caratteristiche della cultura politica dell'epoca. Nel corso delle campagne elettorali ogni candidato cerca l'appoggio dei familiari e degli amici. Nella circostanza il campo dove fioriscono le amicizie si dilata il più possibile. Il *Commentariolum petitionis*, vale a dire un manualetto elettorale redatto,²⁰ quasi certamente, da Quinto Cicerone, a beneficio del fratello Marco Tullio, e ricco di suggerimenti assai spregiudicati per ottenere il consenso anche grazie al sostegno degli amici e degli amici degli amici, non pone limiti alla diffusione di questi legami apparentemente sinceri, e non li svaluta certo eticamente. L'amicizia elettorale si manifesta nella *petitio* cioè nella candidatura e nella speranza di ottenere una carica. La disponibilità dell'amico che garantisce il voto riceve spesso come premio semplicemente la concessione dell'amicizia da parte del patrono. In generale, comunque, il politico romano attribuiva la qualità di *amicus* a chi apparteneva alla sua stessa rete clientelare. Un'amicizia siffatta, basata sul vantaggio e sull'utilità reciproca, assumeva un valore fondamentale sia nella *res publica* romana sia nei costumi della società aristocratica.

Cicerone, a tratti, sembra astenersi dal teorizzare una distinzione netta tra amicizia fondata sui rapporti umani personali e amicizia determinata dalle esigenze politiche. E, come si vedrà, nelle pagine conclusive di questa riflessione indugia sull'amicizia come espressione apicale della socialità ma pure come espressione di un sentimento di amore per l'altro che trascende ogni egoismo. Tutte le amicizie di Cicerone avevano una forte caratterizzazione politica, il che non escludeva però la loro dimensione

umana. *Amicus* viene detto, però usualmente, chi condivide le finalità politiche dello stesso partito, al di là del possesso delle qualità etiche tipiche dell'amicizia. *Amicus* può essere perfino un soggetto con cui si stabiliscono delle relazioni interessate indipendentemente dalla condivisione di un'identica visione politica. Va da sé che, di fronte a forme simili di amicizia, Cicerone si mostra consapevole della loro marginalità e delle possibilità di degenerazione che le caratterizzano; soprattutto in epoche di radicale crisi politica quale era appunto quella che accompagnava la stesura del *Laelius*. Quindi si potrebbe confermare che il *Laelius* rappresenta una sorta di rifugio psicologico per Cicerone che, costretto dalle circostanze politiche del tempo, si ritrova a riflettere su un aspetto molto importante della sua vita ed ora approda ad una valutazione più distaccata dell'amicizia fine a sé stessa, orientata dalla ed alla *virtus*. Gli studi filosofici con la loro forza consolatoria lo convincevano, troppo tardi nella vita, che la vera amicizia era quella legata esclusivamente a valori etici e basata sulla forza dei legami personali disinteressati.

Il tema viene ripreso ed ulteriormente specificato tramite il confronto con la tesi opposta - poco sopra illustrata - secondo cui l'origine dell'amicizia risiederebbe nel bisogno. Lelio, stimolato dai suoi interlocutori, sviluppa la sua riflessione lungo questa direzione (si veda il cap. VIII ai §§26-32). La sviluppa ribadendo la critica agli epicurei e sottolineando l'essenza etica dell'esperienza amicale.²¹

Cicerone ripropone qui la sua visione sincretica e pratica da giurista e da politico consumato. La speculazione filosofica deve fare i conti con la complessità della realtà e con la vita vissuta, condizionata in modo importante dalle vicende politiche. Questi aspetti complicano la interpretazione del *Laelius*, ove si intenda adottarne una chiave unitaria. Alcuni vi vedono esclusivamente la descrizione dell'amicizia romana del tipo esclusivamente politico e affermano che: «il *de Amicitia* è essenzialmente un trattato sull'*amicitia* nella vita politica e sociale della Roma repubblicana. I suoi caratteri di istituto, di rapporto vincolante ed obbligante sono chiaramente illuminati sia da termini come *ius amicitiae* sia dai precetti dati, sia infine dalla lunga trattazione dei rapporti che devono intercorrere fra amici e repubblica».²² Altri sottolineano soprattutto il fine pedagogico dell'opera concepita come una forte perorazione morale. Altri ancora intravedono delle disorganicità argomentative e ne deducono che l'opera è stata elaborata in tempi diversi con l'inserimento di aggiunte. In realtà il solo dato incontrovertibile è che si tratta di un saggio dalla genesi psicologica assai complessa, certamente condizionato dalla congiuntura politica esterna, e che molto probabilmente ha svolto per il suo autore - grazie

alla speculazione filosofica - un effetto terapeutico in termini di distacco dalla realtà opprimente della situazione politica a lui avversa. Cicerone è assai polemico contro ogni visione utilitaristica dell'amicizia non solo in quanto associata alla dottrina di Epicuro (dottrina che proponeva, secondo la visione ciceroniana, un tipo di amicizia a-politica) ma anche perché legata alla decadenza del costume. Dunque si trattava di ristabilire, con il messaggio del *Laelius*, la forza di quei valori umani infragiliti proprio per effetto dell'amicizia politica, proponendone una versione concepita invece come *virtus*.

Cicerone è fermamente avverso ad una concezione gretta che riduca l'amicizia ad un'esperienza settaria a beneficio dei partiti o, peggio, degli interessi personali. Il vero cittadino romano concepisce l'amicizia in vista di un'utilità comune, mezzo al servizio di un fine superiore: il bene della *res publica*. Le esigenze fondamentali di tutela della libertà superano i conflitti tra parti della *societas hominum* di cui la libertà è insopprimibile bene. Cicerone va ben al di là della lotta tra gli *optimates* ed i *populares* quando scrive: «Così dunque mi par di scorgere che siamo venuti al mondo con questo principio, che vi sia una specie di vincolo fra tutti, più stretto per altro quanto più uno viene a trovarcisi vicino». ²³ L'amicizia è semplicemente un'espressione importante della natura umana. Ciò non deve farci trascurare comunque che Cicerone viveva il suo tempo ed aveva una *sua* visione della politica. La *libertas* ciceroniana si identifica, evidentemente, in buona parte con la repubblica fondata sugli *optimates* e con il partito repubblicano prediletto. Ma questo aspetto non consente di svalutare la sua riflessione che, invece, si inserisce a pieno titolo nello straordinario, intricato, percorso che il pensiero occidentale ha dedicato al tema dell'amicizia.

*

Il doppio piano di analisi suggerito dalla rivisitazione del *Laelius* merita un approfondimento con riferimento ad uno scambio epistolare tra Cicerone, nel suo ultimo anno di vita, e l'amico Mazio. Infatti aprire questa breve parentesi ci permette di sciogliere l'ambivalenza dell'analisi a fronte di un caso concreto di conflitto tra la dimensione interpersonale dell'*amicitia* e la tutela dell'ordinamento della *res publica*. Uno dei principi che stanno a cuore a Cicerone è che l'affetto e la condiscendenza che si provano verso l'amico non giustificano comportamenti che possono nuocere alla *res publica*. Cicerone, dopo un primo periodo di euforia provata dopo l'assassinio di Giulio Cesare, si rese conto che il male del

sistema politico non era stato sradicato. In effetti i seguaci di Antonio, con il pretesto della fedeltà a Cesare, continuavano a minacciare, pericolosamente, la stabilità repubblicana. L'importanza di questo stato d'animo viene comprovata dal carteggio che intrattenne nell'agosto del 44 a.C. con Mazio. Mazio, cavaliere romano, amico fin dalla giovinezza di Cicerone, era anche amico di Cesare e ai tempi della guerra civile aveva fatto sì che tra Cicerone e Cesare si stabilissero dei rapporti soddisfacenti. Mazio dunque era un amico nei cui confronti Cicerone mostra un profondo rispetto perfino mentre gli rimprovera di essere rimasto cesariano anche dopo l'uccisione del dittatore, perché questa scelta favorisce i progetti di chi ne vuole ereditare l'autorità, a danno della *res publica*. Mazio oltretutto sostiene che resta tutto da dimostrare che la morte di Cesare sia stata utile alla patria sostiene che l'amicizia e la politica si situano su piani diversi ed impossibili da sovrapporre. In questo modo contesta *ab imis* la tesi ciceroniana secondo cui l'amicizia non può mai contrastare con gli interessi superiori dello Stato. Cicerone lo aveva sempre stimato, ma la successiva frequentazione di Mazio con Antonio distrugge in modo irrimediabile la loro amicizia. In breve: il legame problematico con l'amico Mazio bene esemplifica il conflitto, indissolubile per la visione ciceroniana, tra *amicitia* e *res publica*. L'intreccio tra politica, potere e relazioni interpersonali forma e deforma il legame dell'amicizia e ne condiziona la dimensione etica, come bene viene descritto da Citroni Marchetti: «Gli ambiti della *res publica* e dell'amicizia vivono insieme dello stesso equilibrio, affidato in gran parte alla comunicazione. Si chiede all'altro ciò che è illegale fino alla violenza, ma si comunica anche in base a ciò che è ideale. Le richieste e le intermediazioni dell'amicizia, le parole dell'amicizia, sono uno strumento non solo per ottenere di volta in volta la cosa che si vuole, ma per equilibrare le reciproche volontà dei membri dell'élite di governo, ciascuno dei quali riproduce a livello alto responsabilità di cui ogni cittadino si sente investito a partire dal suo essere capofamiglia, dal suo governare sui "suoi"». ²⁴

Il perimetro sociale ed affettivo dell'amicizia. Nella prospettiva parzialmente filosofica, adottata da Lelio, i *boni* sono anche coloro che seguono i dettami della natura. L'amicizia è l'effetto particolare della naturale inclinazione degli esseri umani alla *societas*. Cicerone individua le radici dell'amicizia nella *societas hominum* e ritiene che operi, per natura, tra gli esseri umani un principio di vicinanza solidale (*inter omnes esset societas quaedam*) che è tanto più incisivo quanto più esiste un'esperienza concreta di prossimità. E quindi ne deriva una sorta di stratificazione scalare nelle relazioni sociali per cui «i concittadini sono più cari che i forestieri, i parenti

che gli estranei. Con essi infatti la natura medesima genera l'amicizia; che però non è abbastanza salda. Poiché l'amicizia in questo è superiore alla parentela, che alla parentela può togliersi l'affetto (*benevolentia*), all'amicizia no: tolto l'affetto, l'amicizia non c'è più; la parentela invece rimane». ²⁵

Cicerone, però, enuncia un principio che riflette una tensione in una direzione di segno differente: all'estensione si oppone l'intensità. Un carattere perimetrale, tipico dell'amicizia, si intreccia con un dato dinamico-relazionale che la distingue da altri orientamenti affettivi e da altri tipi di legame sociale. Lelio adotta l'espressione *omnia praeclara rara e rarum genus* ove si riferisce all'amicizia legata alla virtù (V, 20). In sostanza l'amicizia si collega ad un altro aspetto fondamentale: il numero degli amici. I veri amici sono pochi. Merita ricordare che secondo Aristotele chi ha troppi amici in realtà non ne ha nessuno. Lelio chiarisce che l'amicizia fra pochi è la sola amicizia che si manifesta con intensità e con efficacia. Chiarisce inoltre che due aspetti vanno intrecciati: occorre essere in pochi ed essere riconosciuti dalla società, vale a dire che occorre che i due amici abbiano un nome noto a tutti che poi verrà tramandato ai posteri in quanto esempio di virtù. «Quanta poi sia la forza dell'amicizia, si può vedere da questo, che il legame della smisurata società umana, costituita dalla natura stessa, si riduce e si stringe talmente, che ogni affetto si accende fra due o fra pochi (§20). E io ora non parlo dell'amicizia volgare o della mediocre, la quale tuttavia pure piace e giova, ma della vera e perfetta, quale fu quella di coloro che son pochi e famosi» (§22). L'amicizia *vera et perfecta* quindi si manifesta in un perimetro ristretto e riguarda anche i casi di amicizia leggendaria di cui si parla e che contribuiscono a rendere nobile una tradizione. Non si può però sottacere che Aristotele trascurava il principio di fraternità umana, elemento fondamentale dell'etica stoica di cui Cicerone si nutriva, in quanto da questo principio di coesione interumana faceva discendere la stessa amicizia. Il pensiero di Lelio sull'amicizia si colloca, non a caso, entro i confini del principio stoico dell'*οικείωσις*²⁶ ri-declinato però da Cicerone. Cicerone individua infatti le radici dell'amicizia nella *societas hominum* e nelle relazioni pratiche che la fanno vivere.

Ancora: Lelio ci propone una sua definizione di amicizia che ne puntualizza la deriva filosofica, affiancandola ai concetti di *benevolentia* e di *consensio*: «L'amicizia, difatti, è niente altro se non un perfetto accordo nelle cose divine e umane, unito con un sentimento di benevolenza e di affetto; e di essa certo non so se, eccettuata la sapienza, dagli dèi sia stata data all'uomo cosa migliore» (VI, 20). Non trascuriamo il fatto che

Cicerone parla di *benevolentia* sia nei termini di un presupposto morale dell'amicizia sia come un aspetto pratico che influenza la competizione politica nel senso che la competizione politica reclama l'appoggio, benevolo, dei concittadini "amici". Anzi v'è di più: l'amicizia in politica si traduce, per effetto della *benevolentia*, in uno scambio di *beneficia*, *studia*, *officia* che rafforzano nella loro concretezza il legame amicale.²⁷ La *consensio* non solo richiama lo stoicismo classico ma pure il concetto aristotelico di *ὁμόνοια* che esprime, in massimo grado, il momento politico-sociale legato alla *φιλία*. A riprova di ciò merita notare che Lelio conclude la sua riflessione sull'amicizia rievocando con sincera emozione il suo legame con Scipione e sottolineandone i tanti diversi contenuti: «E invero, di tutte le cose che o la fortuna o la natura mi ha dato, nulla ho che io possa paragonare all'amicizia di Scipione. In essa c'era l'accordo sulle questioni politiche, in essa il consiglio per gli affari privati, in essa un riposo colmo di dilettevoli svaghi». E tra questi subito dopo vengono indicati «gli studi fatti per conoscere ed imparare qualcosa, nei quali passavamo tutto il nostro tempo libero, lontani dagli occhi del popolo» (XXVII, 104). Cicerone conferisce, dunque, un'accentuazione politica, in senso lato, al concetto di amicizia. Lelio, quando ricorda la sua amicizia con Scipione, allude all'identità di vedute politiche oltreché private²⁸ e ad una comunanza di esperienze di vita. Ne deriva che le amicizie possono incrinarsi quando si manifestino delle divergenze nel *sentire* rispetto alla politica. Detto ciò non va messo in ombra il richiamo di Lelio alla *sapientia*, sopra citato. L'accostamento tra *sapientia* ed *amicitia* ci consente di abbinare due valori di fondamentale importanza che si arricchiscono reciprocamente nella visione etica e filosofica ciceroniana.

Il capitolo VII al § 24 allude, senza nominarlo direttamente, al filosofo Empedocle (483-423 a.C.): «raccontano che un filosofo d'Agrigento rivelò in versi greci che tutte le cose le quali nella natura e nell'universo intero sono immote o si muovono, tutte le compone l'amicizia, le dissipa la discordia». Si tratta di un passaggio analitico significativo del metodo sincretico, proprio di Cicerone. Qui si oscilla, infatti, una volta di più, tra indeterminato e determinato: il richiamo al concetto empedocleo che oppone e collega *φιλία* (*amicitia*) e *νεῖκος* (*discordia*) in quanto espressioni di due forze processuali primordiali - il *contrahere* ed il *dissipare* - viene inserito accanto al principio aristotelico dell'*ὅμοιον*, cioè dei simili che si attraggono.

Sapientia, virtus, utilitas: le amicizie deboli. La riflessione sull'origine dell'amicizia ritorna, in questo dialogo incentrato sulla figura di Lelio, quando al §26 si introduce la dimensione dell'interesse. L'amico rappresenta sempre, a ben considerarlo, un possesso di un valore esterno ed una fonte di benefici di diverso tipo. Lelio si chiede «se l'amicizia sia desiderata per la debolezza nostra e la scarsezza dei nostri mezzi, cosicché, dando e ricevendo favori, ciò che uno da sé non potesse fare, lo ricevesse da un altro e a sua volta lo contraccambiasse; o questo, sì, sia il proprio dell'amicizia, ma la causa ne sia un'altra, più intima e più bella e più veramente naturale». Il richiamo al secondo tipo di amicizia classificato da Aristotele, vale a dire l'amicizia fondata sull'utilità è fin troppo evidente. Anche nella valutazione della transitorietà e della caducità di questa forma amicale interessata, Lelio puntualizza che «l'amore dal quale trae nome l'amicizia, è la prima spinta a volersi bene. Ché vantaggi se ne traggono sì spesso anche da quelli che per opportunità del momento si coltivano e si corteggiano con una simulazione d'amicizia; ma nell'amicizia nulla v'è di finto, nulla di simulato: tutto quel che vi è, tutto è vero e spontaneo».

Cicerone osserva, poi, che il sapiente non solo non ha bisogno di nessuno ma ha una particolare propensione nel fare amicizie. Un'osservazione che gli consente di confermare che l'autentica amicizia non nasce dal bisogno. Nel capitolo XXII ai §§ 83-84, siamo nella parte quasi conclusiva del *Laelius*, Cicerone fa esprimere al suo protagonista uno dei pensieri più profondi dell'intera trattazione e, al tempo stesso, mitiga, ancora una volta, l'approccio dell'etica stoica. L'orgogliosa autarchia del *sapiens* viene messa in secondo piano a causa di un'autoreferenzialità sterile che Cicerone svaluta con fermezza. In primo piano appare il *vir bonus* come vero punto di riferimento della riflessione sull'amicizia. Un *vir bonus* che possiamo incontrare nella vita quotidiana e che ci illumina con la sua aspirazione esemplare alla perfezione morale verso cui la stessa natura lo spinge. La virtù solitaria del sapiente è povera cosa; diversamente l'Uomo Buono cerca la sua realizzazione associandosi alla virtù altrui, mentre tramite l'amicizia matura a pieno la sua esperienza di vita. Il punto rappresenta uno snodo analitico chiave perché ci dimostra che Cicerone caratterizza in modo essenzialmente sociale la natura dell'amicizia dato che, senza l'incontro tra virtuosi, l'amicizia non è data. «Esempio di virtù, non compagna di vizi ci fu data l'amicizia dalla natura, affinché, se la virtù d'uno solo non potesse giungere a quella che è la cima più alta, congiunta e associata con la virtù di un altro, là ella giungesse. E se tra alcuni o v'è stata od è per esservi tale associazione, la compagnia loro è da ritenersi la migliore e la più felice a conseguire il bene supremo della natura umana. Questa è, dico,

l'associazione in cui vi sono tutti i beni che gli uomini stimano desiderabili, l'onore, la gloria, la tranquillità dell'animo e la letizia, sicché quando queste cose ci sono la vita è felice, e senza esse non può» (XXII, 83-84). Il *Laelius* allora altro non sarebbe se non una sorta di manifesto che propugna l'ideale della *virtus*, un ideale definito comunque nel modo tipico della tradizione romana. Su questo ideale morale si fonda la *dignitas* del *civis Romanus*. Per la sua intera vita e specialmente negli anni di governo di Cesare, Cicerone si è prodigato nell'esortare alla *virtus*, sostanziando questa esortazione degli stessi contenuti filosofici dell'*ἀρετή* greca.²⁹ Con la specificazione che lui ha sempre propugnato, vale a dire che la *virtus* si realizza a pieno nell'impegno costante a beneficio della *res publica*, nella realizzazione del bene comune della patria. In altre parole il *Laelius* ci ripropone quella che è la fondamentale pietra angolare della visione etico-politica ciceroniana.

NOTE

¹ Si veda: Cicerone, *L'amicizia*, a cura di Emanuele Narducci (trad. di Carlo Saggio), BUR Rizzoli, Milano, 2020 a p. 89; Cicerone, *Epistole ad Attico*, UTET, Torino, 1998; Cicerone, *Lettere ai familiari*, (a cura di Alberto Cavarzere), Rizzoli, Milano, 2007.

² Appaiono ancor oggi incisive le pagine in cui Bossier delinea un ritratto del temperamento di Cicerone, si veda *Cicerone e i suoi amici* (1865), ed.it. Aequa, Roma, 1938 al vol. I, "Cicerone nella vita pubblica e privata" alle pp. 40-44.

³ In una lettera che Cicerone scrive a Pompeo dopo il suo consolato (*ad Fam*, V, 7) e dove sembra proporgli una specie di alleanza, gli attribuisce la parte di Scipione e assume per sé il ruolo di Lelio.

⁴ Cicerone venne affrontato dai sicari a Formia nei pressi della sua villa il 7 dicembre del 43 a.C. Gli verrà tagliata la testa ma Antonio chiederà che gli vengano mozzate anche le mani che avevano scritto contro di lui le *Filippiche* ed ordinerà che mani e testa vengano esposte nel foro a Roma sui rostri. Fulvia, la moglie di Antonio, presa la testa, aprirà la bocca ed estratta la lingua che aveva parlato contro il marito, la trafiggerà con il suo spillone per capelli.

⁵ Kazimierz Kumaniecki, *Cicerone e la crisi della repubblica romana*, Centro di studi ciceroniani, Roma, 1972, p. 52

⁶ L'ipotesi che il trattato sull'amicizia di Teofrasto sia stato una fonte del *Laelius* risale ad Aulo Gellio (125 -180 d.C.). Va ricordato che Teofrasto fu discepolo di Aristotele e che gli succedette come scolarca nella direzione del Peripato.

⁷ Cfr. M. Bellincioni, *Struttura e pensiero del Laelius ciceroniano*, Paideia, Brescia, 1970 a p.16. In particolare il capitolo primo dedicato alla ricostruzione de *Le fonti*, pp.13-31. Per un'articolata difesa del *Laelius* come opera filosofica solida

e coerente sia sul tema delle origini, sia su quello della crisi dell'amicizia anche quando questa entri "in tensione" con i doveri verso la comunità politica si veda Thornton C. Lockwood, *Defining Friendship in Cicero's De amicitia* in «Ancient Philosophy», 2019, 39 (2), pp. 409-426.

⁸ Panezio ha perseguito delle finalità di riforma del pensiero stoico, smussandone le asprezze e, per l'appunto, riprendendo Aristotele e Teofrasto.

⁹ Pur intrecciandolo con alcuni precetti dei Peripatetici sul tema e con l'opera più ampia *περί φιλίας* di Teofrasto.

¹⁰ Il *Laelius* è ambientato nel 129 a.C. Riforme e rivoluzioni scuotono le fondamenta dell'ordinamento statale ma non riescono ad arrestare lo sfascio della repubblica e l'avvento della monarchia e, successivamente, l'emergere del principato di Augusto tanto avversato da Cicerone.

¹¹ Cicerone, *L'amicizia*, cit., a p. 89.

¹² Cicerone, *L'amicizia*, cit., a p. 91.

¹³ Cfr. il suo penetrante saggio introduttivo: *Le ambiguità della amicitia*, in Cicerone, *L'amicizia*, cit., a p. 12.

¹⁴ Cicerone, *L'amicizia*, cit., p. 93.

¹⁵ Cicerone si rivolgerà ai *boni* per difendere la libertà di Roma, in aperto conflitto con le mire politiche di Antonio. Nel §18 vengono evocate alcune figure insigni della tradizione romana, come esempi preclari di *viri boni*: Gaio Fabrizio, Manio Curio e Tiberio Coruncanio.

¹⁶ Vale a dire, nella visione ciceroniana, il senso di appartenenza patriottico.

¹⁷ Termine greco antico che esprime il concetto di ordine e di unità politica, frutto di una convergenza ideale e morale.

¹⁸ Ne è riprova il severo giudizio nei confronti del tribuno Tiberio Gracco che viene accusato di aver aspirato al *regnum*. Cfr. al cap. XI, §§ 37 e 41. La figura di Tiberio Gracco viene qui evocata da Cicerone, adottando evidentemente un punto di vista di una parte politica avversa, come espediente di una trasposizione cronologica che allude ad una fisionomia politica pernicioso, di uomini *regnum adpetentes* incarnata poi da Cesare.

¹⁹ Cicerone però non ha mai usato questi due termini come sinonimi.

²⁰ La data della redazione dovrebbe essere il 64 a.C. in occasione della campagna per il consolato della repubblica che vedrà vincitore Marco Tullio Cicerone nel 63 a.C.

²¹ Cicerone, *L'amicizia*, cit. alle pp.106-7. Viene citata come esempio l'amicizia tra Lelio e l'Africano fondata sull' *admiratione quadam virtutis eius* reciproca rafforzata, successivamente, dalla familiarità e da un affetto completamente disinteressato.

²² Piero Pucci, *Politica e ideologia nel "De Amicitia"* in «Maia» 15 (1963) a p. 357. Pucci ribadendo che la preoccupazione principale di Cicerone era per la *res pubblica*, fatta coincidere con il proprio partito, propugna la tesi secondo cui il *Laelius* tratta esclusivamente il tema della tradizionale amicizia politica romana. Una tesi che appare parziale.

²³ Cicerone, *L'amicizia*, cit., a p. 92.

²⁴ Sandra Citroni Marchetti, *Amicizia e potere nelle lettere di Cicerone e nelle elegie ovidiane dall'esilio*, Università di Firenze, Firenze, 2000, a p. 98.

²⁵ Cicerone, *L'amicizia*, cit., a p. 93.

²⁶ Il termine, introdotto dagli stoici attorno al 300 a.C., allude ad un forma di autocompiacimento frutto della conoscenza di Sè stessi che si accompagna all'amore per la propria specie e dunque per la comunità umana.

²⁷ Cicerone parla di *benevolentia* e di *benignitas* come di virtù fondamentali inseparabili dall'amicizia; ne consegue che non può esistere, nella realtà, l'amicizia senza uno scambio di *beneficia*.

²⁸ Cfr. cap. IV, §15: «...poiché sono vissuto con Scipione, col quale ho condiviso le cure pubbliche e private, col quale ho avuto in comune la casa e la vita militare, e, cosa in cui è tutta l'essenza dell'amicizia, il massimo accordo delle volontà, delle propensioni, delle opinioni».

²⁹ Questo orientamento etico-filosofico, di evidente derivazione aristotelica, consente, in parte, di capire l'aperta ostilità e la dura polemica ciceroniana verso il pensiero di Epicuro. Al § 20 si dichiara violentemente contro coloro che antepongono i piaceri all'amicizia perché «questa ultima cosa è propria delle bestie». Analoga svalutazione della dottrina di Epicuro, detta «spregevole» in quanto dottrina basata sulla *voluptas*, si incontra al §32.