

# Testi e problemi del giusnaturalismo romano

a cura di  
Dario Mantovani e Aldo Schiavone

Collegio di Diritto Romano 2005  
Cedant

**IUSS Press, Pavia - Italia**  
**2007**

## Societas quam ingeneravit natura Brevi considerazioni sul concetto di societas in Cicerone

GIOVANNI TURELLI  
Università di Brescia

Liv. 5.27.6. *Nobis cum Faliscis quae pacto fit humano societas non est, quam ingeneravit natura utriusque est erique. Sunt et belli, sicut pacis, iura, insteque ea non minus quam fortiter didicimus genere.*

1. Il presente contributo nasce da un'intuizione che non si riuscirà probabilmente a sviscerare in tutte le implicazioni e i profili correlati; l'indagine condotta, allo stato, va accolta come il mero tentativo di avanzare un'ipotesi circostanziata intorno ad una questione delicata, molto discussa e forse troppo ampia per pensare di poterla non già esaurire, ma anche soltanto definire nel volgere di un breve scritto.

2. La sollecitazione ad una riflessione sull'impiego della nozione e dello schema giuridico di *societas* in Cicerone è venuta, per quanto ciò possa apparire inconsueto, dalla lettura del notissimo testo di Livio posto in epigrafe al presente scritto.<sup>1</sup> L'immagine liviana di una *societas natura ingenerata* – ad affermare l'esistenza di un vincolo che lega

<sup>1</sup> È il passaggio centrale del discorso (Liv. 5.27.5-14) che Marco Furio Camillo rivolge al precettore dei figli dei capi della città di Falerni (durante le fasi conclusive dell'assedio romano del 394 a.C.), reo di un ignominioso esproprio di tradimento della patria: approfittando della libertà di circolare con i suoi discepoli fuori dalle mura, infatti, si era spinto fino all'accampamento nemico ed aveva offerto al duce romano, Camillo appunto, i giovani che aveva con sé, spiegando che così facendo consegnava a Roma la vittoria. La risposta sdegnata del *fatalis dux* e *secundus conditor* di Roma (tale è definito Camillo, rispettivamente in Liv. 5.19.2 e 7.1.10), è tutta resa a evidenza. Cfr.: sul quadro storico, toni solenni, la *fides* romana nel rispetto degli *iura belli* al di là di ogni umana convenzione. Cfr.: sul quadro storico, G. BANDELLI, *La frontiera settentrionale: l'ondata celtica e il nuovo sistema di alleanze*, in A. MOMIGLIANO e A. SCHAWONE, *Storia di Roma I*, Torino 1988, 505 ss. (spec. 508); sul resto, W. WEISENBORN e H.J. MÜLLER, *Two Livy ab urbe condita libri. Buch V*, Berlin 1962<sup>2</sup>, 192 ss.; R.M. OGILVIE, *A commentary on Livy. Books 1-5*, Oxford 1964, 687 s. Le parole di Camillo, forse per il taglio universalistico, forse per la forza dell'*exemplum* che forniscono, certamente per gli echi di taglio giurpubblicistico e filosofico, hanno più volte destato l'attenzione degli studiosi: per una panoramica, cfr.: J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung*, Darmstadt 1885<sup>2</sup>, 415 nt. 10; O. KARLOWA, *Römische Rechtsgeschichte I*, Leipzig 1885, 280 e nt. 1; T. MOMMSEN, *Disegno del diritto pubblico romano*, trad. it. Milano 1973, 72 ss.; A. HEUSS, *Die völkerrechtliche Grundzüge der römischen Auswärtigen Beziehungen im republikanischen Zeitalter*, in *SDHI* 4 (1938) 24; P. FREZZA, *Le forme federative e la struttura dei rapporti internazionali nell'antico diritto romano*, in *SPHI* 4 (1938) 376 nt. 30; P. CATALANO, *Cic. de off. 3.108 e il così detto diritto internazionale antico*, in *Spetletia Arancio Ruiz* II, 1964, 378; F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana II*, Napoli 1973<sup>2</sup>, 52 nt. 107; P. FREZZA, *Letà classica*

Romani e Falisci a prescindere dalla stipulazione di un *foedus* e addirittura durante una guerra – pone di fronte ad un'accezione non contrattualistica, in senso giurprivatistico, del termine *societas*: è, infatti, il comune denominatore di due distinte 'associazioni', l'una *quae pacto fit humano*; l'altra *quam ingeneravit natura*. Come noto, e come si ricorderà più oltre, il termine *societas* non è inscindibilmente legato al contesto del diritto privato e dunque l'accezione testé evidenziata non presenterebbe alcuna difficoltà, se non fosse per la marcata influenza ciceroniana che il testo presenta e per il fatto che, proprio in merito a Cicerone, vi è un'aperta questione sul valore che questi attribuisce allo schema societario, ove lo applichi alla comunità umana in generale o alla forma istituzionale della *res publica*?

In qualche misura, dunque, Livio – rappresentandolo in maniera chiara (ed è proprio in ragione di tanta icastica efficacia che lo si è scelto come punto di partenza) – rinvia ad un problema concernente il pensiero e l'opera di Cicerone, sul quale la dottrina discute da tempo e che potremmo riassumere in poche domande: quale valore va

della costituzione repubblicana, in Labo 1 (1955) 324 s.; P. CANALANO, *Linee del sistema sovranazionale romano*, Torino 1965, 17, 29 e nt. 52; P. FREZZA, *Il momento 'voluntaristico' e il momento 'naturalistico' nello sviluppo storico dei rapporti 'internazionali' nel mondo antico*, in SDHI 32 (1966), 304; K.-H. ZIEGLER, *Das Völkerrecht der römischen Republik*, in ANRW II/2 (1972) 110 s.; Id., *Kriegsverträge im antiken römischen Recht*, in ZSS 102 (1985) 60; F. WIEACKER, *Römische Rechtsgeschichte*, München 1988, 444 e nt. 23; M. KASER, *Das gentium*, Köln-Wien 1993, 29 nt. 101, 37 nt. 139, 38; W. WALDSTEIN, *Teoria generale del diritto. Dall'antichità a oggi*, trad. it. Roma 2001, 62 s.; A. ZACK, *Studien zum 'Römischen Völkerrecht'*, Göttingen 2001, 251 nt. 1084; A. CALORE, *Forme giuridiche del 'bellum iustum' (corso di diritto romano - Brescia - a.a. 2003/2004)*, Milano 2003, 129 nt. 90. L'episodio, inoltre, è narrato da Plutarco (*Cam.*, 10.5): εἰς δὲ καὶ πολέμιον ὄμιον τινέσιν νομοὶ τοῦς ἀγαθοῦς ἀνδράσιν, καὶ τὸν νικῶν οὐκ οὐκὼν διοικεῖται ὁστέ μὴ φεύβειν τὰς ἐκ κακῶν καὶ ὀσεβῶν ἐργῶν χάριτας – ἀπερὶ τῶν οὐκείῃ τὸν μέρων ἀπαρτηγῶν, οὐκ ἀλλ' ὁπρία θάροδοινα κερκία χηρῶν ἀπαρτεθειν – [...]. Nella versione greca, come si legge, Canillo parla di ἀνὴρ ἀγαθὸς per indicare il modello di riferimento romano, utilizzando l'espressione equivalente al latino *bonus vir*. *Societas, fides, bonus vir*: ci muoviamo, come si coglie agevolmente, entro una semantica giuridica, e specialmente (ma non solo) giurprivatistica, che Cicerone ha contribuito, anche per il fine che si cercherà di dimostrare in seguito, a mettere in collegamento con la sfera filosofica.

<sup>2</sup> In generale, il debito di Livio verso Cicerone sul piano delle concezioni filosofiche è associato: ZIEGLER, *Das Völkerrecht* cit., 110 s. (ma vd. anche Id., *Kriegsverträge* cit., 60), afferma che Cicerone e Livio sono accomunati dalla convinzione che «die stoische Gemeinschaft aller Menschen» costituisca «die Grundlage des Völkerrechts». Cf.: R. SVAE, *Livio e Augusto*, in Tito Livio, *Storia di Roma dalla sua fondazione* I, Milano 1997<sup>9</sup>, 45 ss.; C. MORESCHINI, *Livio nella Roma augustea*, in Tito Livio, *Storia di Roma* cit., 105 ss. Ad un'influenza diretta, nel testo in discussione, rimanda J. BAVET, *The-Live. Histoire romaine. Livre V*, Paris 1954, 45 s. e nt. 1, mentre OGILVIE, *A commentary* cit., 688, la intravede nell'utilizzo del verbo *ingenerare*, impiegato altresì da Cicerone nel medesimo contesto: Cic. *fin.* 5.33,36; *leg.* 1.27; cfr. inoltre Cic. *off.* 1.12: *calendaeque natura vi rationis hominum conciliat homini et ad rationis et ad vitae societatem ingeneratque imprimis praecipuum quendam amorem in eos, qui procerati sunt, impellitque ut hominum coetus et celebrationes et esse et a se obriri velit* [...]. Sul significato di *ingenerare*, cfr.: F. CALONGHI, in *Dizionario latino italiano*, Torino 1987<sup>3</sup>, 1407, s.v. *ingenero*, che traduce con «ingenerare, congenerare, infondere (spirare, far nascere dentro)»; P.G.W. GLARE, in *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 2005, 905, s.v. *ingenero*.

attribuito alla qualificazione del consorzio umano come *societas*? In che misura la *societas* privatistica è sovrapponibile alla *societas hominum*? Entro quali limiti definire l'umano consorzio alla stregua di una *societas* implica ricondurlo ad una figura tipica dell'esperienza giuridica<sup>3</sup> romana? Si deve piuttosto lasciare spazio ad una *societas ingenerata* affatto slegata dalla (parallela) figura contrattuale?

Una breve premessa è necessaria prima di entrare nel merito della questione.

*Societas* è vocabolo che Cicerone utilizza in molti scritti filosofici,<sup>4</sup> e prevalentemente nel *De officiis*, per descrivere il consorzio umano in generale, ma che altrove designa la realtà comunitaria più ristretta e istituzionalizzata della *res publica*.<sup>5</sup> Tuttavia, ai fini del nostro ragionamento, non credo che il duplice impiego abbia rilevanza sostanziale. Infatti, pur nella consapevolezza del fatto che '*res publica*' individui un'entità circoscritta e una forma di organizzazione politico-sociale storicamente determinata (o determinabile), rispetto alla più vaga nozione di comunità umana, ritengo che la differenza sia (almeno nel contesto del presente discorso) quantitativa e non qualitativa. Cicerone stesso, del resto, non pone tra l'umanità e il ristretto nucleo della famiglia altro che una distinzione di *gradus*:

Cic. *off.* 1.53. *Gravidus autem plures sunt societatis hominum. Ut enim ab illa infinita discedatur, propior est eiusdem gentis, nationis, linguae, qua maxime homines coniunguntur; interius etiam est eiusdem esse civitatis; multa enim sunt civibus inter se communia, forum, fana, porticus, vias, leges, iura, iudicia, suffragia, consuetudines praeterea et familiaritates multisque cum multis res rationesque contractae. Arrior vero colligatio est societatis propinquorum; ab illa enim immensa societas humani generis in exiguum angustissime concluditur.*

La *natio*, l'unità gentilizia, la *civitas* e la *familia* altro non sono che sottoinsiemi di varia grandezza nell'ambito della onnicomprensiva *immensa societas humani generis*. Il criterio definitorio della *societas*, pertanto, sembra si possa indagare attraverso l'opera di Cicerone senza necessariamente preoccuparsi delle dimensioni del 'gruppo' cui sia di volta in volta riferito. Gli stessi studiosi di cui stiamo per esaminare il pensiero hanno concentrato l'attenzione sulla definizione ciceroniana di *res publica*<sup>6</sup> e analizzato la nozione di *societas* attingendo elementi utili dagli scritti dell'Arpinate, senza soffermarsi sulla dimensione dell'entità di riferimento, umanità o 'stato'.

<sup>3</sup> Sul concetto di 'esperienza giuridica', vd. R. ORESTANO, *Introduzione allo studio storico del diritto romano*, Torino 1961<sup>2</sup>, 359 ss.; Id., *I fatti di nominazione nell'esperienza romana arcaica*, Torino 1967, 1-28 (spec. 18 ss.).

<sup>4</sup> Cf. H. MERGUER, in *Lexikon zur den Philosophischen schriften Ciceros* III, Jena 1894 (rist. 1987), 550 ss., s.v. *societas*. E. COSTA, *Cicerone giureconsulto* I, Bologna 1927<sup>2</sup> (rist. Roma 1964), 186 s.

<sup>5</sup> In particolare Cic. *rep.* 1.39, sul quale *infra*, 167.

<sup>6</sup> Cic. *rep.* 1.39: *coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione societas*.

Due sono le linee di pensiero che si fronteggiano, con alterne fortune, nel tentativo di comprendere la portata della locuzione *res publica* in Cicerone. La posizione di entrambe ruota attorno alla interpretazione della nozione di *societas*, che sembra rimandare ora alla figura privatistica, ora ad un solidarismo d'impronta naturalistica.<sup>7</sup> In questa sede esamineremo le argomentazioni di due romanisti, esponenti delle due contrapposte tesi: Gaetano Mancuso e Mario Varvaro.

3. Gaetano Mancuso,<sup>8</sup> ragionando sulla configurazione, da parte dell'Arpinate, di *civitas* e *populus* come *societas iuris*, sostiene «che la *societas* cui fa riferimento Cicerone non si risolve in un mero vincolo di ordine giusnaturalistico, ma ripera la sua sostanza da una delle categorie fondamentali del pensiero giuridico».<sup>9</sup>

L'autore, beninteso, non esclude che un vincolo naturalistico si trovi alla radice dello schema generale di *res publica*, ma ritiene che laddove oggetto dell'indagine di Cicerone sia la specifica comunità politica romana, tale vincolo venga «risolto all'interno di un sistema di relazioni disciplinate dall'ordinamento positivo e da questo tipicizzate».<sup>10</sup> In altre parole, si delineano due accezioni: una ampia, nella quale la *res publica* sarebbe basata su un legame naturale tra gli uomini; una ristretta (indicante l'organizzazione politico-istituzionale romana), in cui il vincolo d'ordine naturale verrebbe in qualche misura assorbito e organizzato dall'ordinamento.<sup>11</sup> In particolare, inoltre, il patto socia-

<sup>7</sup> Vista dalla prospettiva pubblicistica della definizione di *res publica*, la questione può ben essere riportata, con M. VARVARO, 'Iuris consensu' e 'societas' in Cicerone. *Un'analisi di Cic., de rep., I, 25, 39*, in *AUDP* 45.1 (1998) 450, all'interrogativo se alla definizione «possa o meno attribuirsi un valore tecnico-giuridico, [...] o se, invece, essa non abbia subito, da parte della filosofia greca, influssi tali da farla risultare poco attendibile sul piano strettamente politico costituzionale». Influssi che, per quanto di nostro interesse, potrebbero avere attenuato i riflessi giuridici di tutto il quadro, compreso il cenno allo schema societario. Ampio ragguaglio bibliografico sulla nota definizione ciceroniana in VARVARO, *Iuris consensu* cit., 448 nt. 2.

<sup>8</sup> G. MANCUSO, *Sulla definizione ciceroniana dello Stato*, in AA.VV., *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino* II, Napoli 1984, 609-613. La tesi è stata ribadita in scritti successivi: ID., *Il concetto di costituzione nel pensiero politico greco-romano*, in *AUDP* 39 (1987) 24 ss.; ID., *Politica e costitutio*, Palermo 1987, 43 ss. (ora in *Forma di Stato e forma di governo nell'esperienza costituzionale greco-romana*, Catania 1995, 73 ss.); ID., *Potere e consenso nell'esperienza costituzionale repubblicana*, in *AUDP* 41 (1991) 6 ss.

<sup>9</sup> MANCUSO, *Sulla definizione* cit., 609. Il brano da cui lo studioso prende le mosse è Cic. *rep.* 1.49: *Si enim pecunias acquiri non placet, si ingenia omnium paria esse non possunt, iura certe paria debent esse eorum inter se, qui sunt cives in eadem re publica. Quid est enim civitas nisi iuris societas?* Al quale, a sostegno del consensuale utilizzo del termine con riferimento a *civitas* e *populus*, affianca, immediatamente dopo, Cic. *rep.* 1.39 (vd. *infra*, 167) e Cic. *rep.* 3.43: *Ergo illum rem populi, id est rem publicam, quis dixerit tum, cum crudelitate unius oppressi essent universi, neque esset unum vinculum iuris nec consensus ac societas coetus, quod est populus?*

<sup>10</sup> MANCUSO, *Sulla definizione* cit., 610.

<sup>11</sup> Per l'impiego del concetto di 'ordinamento' (giuridico) con riferimento all'esperienza romana anche arcaica, vd.

le naturalistico sarebbe da intendersi come contratto civilistico e precisamente *societas iuris*, ove i cittadini-*socii* si troverebbero in posizione di uguaglianza di diritti e il cui momento originario risiederebbe nel *consensus iuris*, tradotto come «fascio omogeneo di mozioni psicologiche le quali confluiscono in una manifestazione di volontà collettiva, tecnicizzata dal *ius*».<sup>12</sup>

È Cicerone – secondo Mancuso – a definire in tal guisa la *res publica*:

Cic. *rep.* 1.39. *Est igitur – inquit Africanus – res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus. Eius autem prima causa coeundi est non tam imbecillius quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio.*

Il *consensus (iuris)*, nel contesto del brano, si porrebbe inequivocabilmente come momento fondante del *populus*, «elemento strutturale, *conditio* prima del vincolo associativo»; mentre, considerato in sé, ricondurrebbe alla nozione di contratto: nel complesso, la *civitas* poggerrebbe dunque su un accordo, rivestito di forma giuridica, nascente dall'incontro di volontà dei *cives*.<sup>13</sup> Scopo della (*civilis*) *societas* sarebbe il conseguimento del bene comune, la *communis utilitas*.<sup>14</sup>

Partendo dal presupposto che Cicerone, dissertando di *societas iuris*, intenda applicare alla comunità cittadina lo schema civilistico del contratto di società, Mancuso, alla luce degli elementi ulteriori ricavati dal passo appena letto, ravvisa nello specifico le caratteristiche principali della *societas consensu contracta*: l'*affectio societatis* plurilaterale; la *par conditio* dei *cives-socii*, «intesa come eguaglianza di diritti e di obblighi tra i componenti»; lo scopo comune (*communis utilitas*), «concretantesi nel conseguimento degli strumenti idonei a realizzare la crescita ottimale della comunità politica».<sup>15</sup>

Quindi Mancuso, interrogandosi sul motivo della qualificazione della comunità politica in termini di società consensuale, afferma che, per quanto la configurazione esprima la realtà dell'assetto politico-istituzionale repubblicano, essa riveste altresì «un

ORESTANO, *I fatti di nominazione* cit., 25 ss. Cf. inoltre M. BRUTTI, in *EAD.*, 30 (1980), 654 ss., s.v. *ordinamento giuridico (storici)*.

<sup>12</sup> MANCUSO, *Sulla definizione* cit., 611.

<sup>13</sup> MANCUSO, *loc. cit.* L'A. non ignora che, così posta la questione, resta comunque aperto «il problema dell'origine dell'ordinamento che fornisce la *forma iuris* al *consensus*», ma, non potendo affrontarlo in tale sede, si limita ad annotare che: *a*) lo stesso Cicerone sembra presupporre l'esistenza del *ius*, senza porsi il problema della genesi del medesimo; *b*) in ogni caso il *consensus populi* «si pone di per sé come fattore di produzione normativa» (*ibidem*, nt. 7).

<sup>14</sup> MANCUSO, *loc. cit.*

<sup>15</sup> MANCUSO, *Sulla definizione* cit., 611 s.

valore e un significato essenzialmente deontologico». Considerata la crisi repubblicana negli anni in cui gli scritti filosofici vengono composti, Mancuso si dice convinto che Cicerone, oltre a fotografare l'esistente, si sarebbe servito della figura civilistica per indicare un modello secondo il quale la *res publica* dovrebbe «strutturarsi» per sopravvivere: «un modello operativo non dissimile dalle modalità che guidano l'operare dei singoli *socii* nella *societas*, in cui ciascuno – sia pur nei limiti dei propri conferimenti e delle proprie capacità – coopera in prima persona al conseguimento degli scopi comuni». <sup>16</sup>

4. Su posizione contrastante si colloca Mario Varvaro, che della precitata *definitio* ciceroniana evidenzia, a fianco della nozione di *societas*, il *consensus iuris* come elemento di cui è necessario comprendere esattamente il senso onde fare luce sul significato complessivo dell'intero passo.

Inanzitutto Varvaro precisa la polisemia del termine *res publica*, di cui considera particolarmente due accezioni, entrambe giuridiche: una lata, indicante qualsiasi forma di organizzazione politica; l'altra ristretta, designante una peculiare forma di governo contrapposta a monarchia e aristocrazia (nonché alle rispettive degenerazioni). In Cic. *rep.* 1.39 il significato da privilegiare sarebbe quello ampio. <sup>17</sup>

In secondo luogo <sup>18</sup> lo studioso esamina e discute criticamente la tesi della natura contrattualprivatistica della *societas* in questione, contrapponendo ai tre principali punti di contatto rilevati da Mancuso tra *societas hominum* e *societas privatistica* <sup>19</sup> i seguenti argomenti: *a*) mentre questa è costituita da alcuni privati, perseguenti interessi particolari e/o essenzialmente economici, in ciò contrapponendosi ad altri (singoli o *societates*), quella avrebbe carattere universale; *b*) mentre la *societas privatistica* può sciogliersi, il *populus* (nella sua astrattezza) non subirebbe cambiamenti e continuerebbe a sussistere anche nel mutare dei singoli componenti; <sup>20</sup> *c*) infine, l'equivalenza posta da Mancuso non sarebbe corretta sul piano logico, in quanto sarebbe errato «qualificare il vincolo sulla base del quale si fonda lo Stato utilizzando degli schemi che presuppongono già l'esistenza stessa dello Stato». <sup>21</sup>

<sup>16</sup> MANCUSO, *Sulla definizione* cit., 612. Cicerone teorizzerebbe qui «la partecipazione del singolo al potere *uti socius* e non solamente *uti singularis*» (nt. 11).

<sup>17</sup> VARVARO, *Iuris consensus* cit., 451. L'A. richiama anche *rep.* 1.41.

<sup>18</sup> VARVARO, *Iuris consensus* cit., 454 ss.

<sup>19</sup> Ovvero (vd. *supra*, 167): *affectio societatis* plurilaterale; *par conditio* (= uguaglianza diritti e obblighi) dei soci; scopo comune (*communis utilitas*).

<sup>20</sup> VARVARO, *Iuris consensus* cit., 455, il quale richiama il celebre *responsum* di Servio Sulpicio Rufo, in Alf. 6 *dig.* D. 5.1.76.

<sup>21</sup> VARVARO, *Iuris consensus* cit., 456. Sul punto specifico la conclusione dell'A. (p. 464) è che non siano in presenza di «un contratto civile di società [...] ma piuttosto [di] una *societas* che potremmo definire 'naturalistica', la cui sussistenza non può mai comportare la nascita di obbligazioni».

In terzo luogo lo studioso analizza l'espressione *consensus iuris*. Da un lato, quale portato dell'asserita mancanza di profili contrattualistici nella *societas hominum*, esclude, nel binomio, qualunque accezione volontaristica. <sup>22</sup> Dall'altro dichiara la necessità di definire il primo termine (*consensus*) in relazione al secondo (*ius*), dopo avere colto, di quest'ultimo, il preciso significato: <sup>23</sup> *ius*, come vincolo che lega gli uomini, coinciderebbe, infatti, non già con la *lex rogata* quanto piuttosto con uno *ius* di origine naturale, con la *recta ratio* di cui in *rep.* 3.33: <sup>24</sup> di riflesso, *consensus* dovrebbe intendersi equivalente, o comunque semanticamente affine, a *communio*. <sup>25</sup> Il *consensus iuris* – e così la *communio utilitatis* – sarebbero dunque null'altro che fattori unificanti della *societas hominum*, la cui prima causa d'unione (*prima causa coeundi*) risiederebbe in una predisposizione naturale dell'uomo (*naturalis quaedam hominum quasi congregatio*). <sup>26</sup>

Da ultimo, Varvaro torna sulla nozione di *societas*, che precisa, in forza degli elementi addotti, alla luce della teoria ciceroniana dei tre *gradus societatis*. <sup>27</sup> La *societas* cui Cicerone alluderebbe in *rep.* 1.39 coinciderebbe non con la *civitas* (terzo tipo), ma con il livello superiore, più ampio, formato dagli appartenenti alla medesima *gens* (secondo tipo), ove il *consensus iuris* altro non sarebbe che comunanza di uno *ius gentium* poggiante sul diritto naturale, uno *ius* non ancora specificatosi nello *ius civile* caratterizzante la *civitas*.

5. L'interpretazione 'naturalistica' della nozione di *societas* proposta da Varvaro mi pare convincente, in particolare nel momento in cui 'unifica' la portata del termine alla luce della distinzione ciceroniana dei *gradus societatis*, ove con sicurezza *societas* indica comunità tute d'origine naturale: <sup>28</sup> diversamente il lemma avrebbe, in uno stesso testo, ora valore contrattualistico, ora 'naturalistico'. La linea di continuità tra i vari

<sup>22</sup> VARVARO, *Iuris consensus* cit., 457; per un ragguaglio bibliografico, vd. altresì *loc. cit.* nt. 29 e 464 nt. 48 (con indicazione di fonti). Si veda, inoltre, l'accurata analisi condotta da F. CANCELLI, «*Iuris consensus*» nella *definizione ciceroniana di 'res publica'*, in *Studi Donatuti* 1, Roma 1972, 211-235.

<sup>23</sup> VARVARO, *Iuris consensus* cit., 457-475.

<sup>24</sup> Cic. *rep.* 3.33: [...] *est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubenda, vetando a fraude deterreat* [...]. Cf. VARVARO, *Iuris consensus* cit., 463. Il collegamento sarebbe rafforzato da quanto Cicerone scrive in *leg.* 1.42: *est enim unum ius, quo devincta est hominum societas, et quod lex constituit unum, quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi, quam qui ignorat, is est iniustus, sive est illa scripta usquam sive nusquam*.

<sup>25</sup> VARVARO, *Iuris consensus* cit., spec. 469, 474 s. e nt. 84.

<sup>26</sup> VARVARO, *Iuris consensus* cit., 474, che richiama l'attenzione sulla seconda parte di Cic. *rep.* 1.39.

<sup>27</sup> VARVARO, *Iuris consensus* cit., 475 ss. Si riferisce a Cic. *off.* 1.53 (per il testo vd. *supra*, 165).

<sup>28</sup> Cic. *off.* 1.53. Sulla *familia* come unità embrionale, e d'origine naturale, delle comunità di grado più ampio, vd. già Cic. *fin.* 3.62: *Pertinere autem ad rem arbitrantur intellegi natura fieri ut liberi a parentibus amentur. A quo initio profectum communem humani generis societatem persequimur*.

livelli di organismi sociali, e tra questi la *res publica*, è del resto confermata<sup>29</sup> da Cicerone nel passaggio immediatamente seguente a quello ora richiamato:

Cic. off. 1.54. *Nam cum sit hoc natura commune animantium, ut habeant habitum procreandi, prima societas in ipso coniugio est, proxima in liberis, deinde una domus, communia omnia; id autem est principium urbis et quasi seminarium rei publicae.*

La *res publica*, a quel che si legge, non è altro che il prodotto del progressivo incremento della primigenia e 'naturale' associazione familiare, che svolge la funzione di *seminarium* dello 'stato'. Tralasciando il profilo differenziale tra comunità umana e comunità 'statale', di cui qui non è possibile occuparsi, il dato rilevante<sup>30</sup> ai nostri fini è quello dell'unità di impiego dello schema societario, che diviene pertanto possibile seguire come un filo rosso attraverso gli scritti dell'Arpinate.

Proprio nei limiti del suddetto schema e della critica rivolta da Varvaro a Mancuso, sui punti di contatto tra la *societas* - *res publica* (o *hominum*) e la *societas*-contratto, mi sembra, però, che le obiezioni del primo siano, per certi versi, a loro volta censurabili.<sup>31</sup>

Il primo argomento di critica concerneva il carattere universale della *societas hominum*, che, coinvolgendo tutti, impedirebbe il perseguimento di interessi particolari e/o economici e l'interazione con altri soggetti (privati o *societates* che siano), tratti invece caratteristici della figura societaria. Varvaro qui sembra muoversi sul filo dell'equivoco. Infatti Cicerone designa con *societas*, l'abbiamo appena visto, tanto la comunità umana nel complesso (che è effettivamente una e universale), quanto organismi di portata circoscritta (che sono molteplici). Lo stesso studioso è peraltro consapevole del duplice impiego del termine, al punto che la distinzione in vari *gradus societatis* costituisce l'ultimo tassello della sua ricostruzione: è tale partizione, operata da Cicerone in off. 1.53, a consentirgli, infatti, di affermare che la *res publica* della celebre *definitio* in discussione andrebbe identificata non con la *civitas*, ma con il cerchio più ampio di coloro che appartengono alla medesima *gens* e *natio* e condividono la stessa lingua. È però evidente che, se tale fosse la *societas* - *res publica* di Cic. rep. 1.39, allora perderebbe valore, sul piano logico, l'argomento dell'universalità della *societas* ciceroniana ed, anzi, sarebbe possibile immaginare (meglio, conseguirebbe logicamente) una pluralità di moltitudi-

<sup>29</sup> Ma vd. anche off. 3.69: *societas est enim – quod, etsi saepe dictum est, dicendum est tamen saepius – latissime quidem quae patet, omnium inter omnes, interior eorum, qui eundem genitum sint, propior eorum, qui eundem civitatis.* Cfr. off. 1.50-51.

<sup>30</sup> Beninteso, è bene ribadirlo, alla luce dei dati attualmente in nostro possesso, frutto, come segnalato in apertura, di una non superficiale e curativa cursoria panoramica delle fonti e della dottrina.

<sup>31</sup> Cfr. MANCUSO, *Sulla definizione* cit., 612, e VARVARO, *Iuris consensus* cit., 455 s., sui quali *supra*, §§ 3 e 4.

ni, consociate *gens*, *natione*, *lingua*,<sup>32</sup> interagenti fra loro e ciascuna perseguente interessi particolaristici, esattamente come (anche in) una società consensuale privatistica.

La caduta del primo argomento travolge il secondo: la *societas hominum* – sostiene Varvaro – sarebbe inestinguibile perché la pluralità dei suoi *socii*, considerati astrattamente *populus*, non verrebbe mai meno e si rinnoverebbe continuamente. A parte il fatto che la morte dei *socii* è solo uno dei modi di scioglimento del contratto – e quindi l'impossibilità dell'estinzione *morte* non significherebbe inestinguibilità *tour court* –, dobbiamo considerare che, se Cicerone ha in mente la *societas* (o le *societates*) *gentis*, *nationis* e *linguae*, non quella/e universale/i, non vi sarebbe difficoltà ad immaginarne l'estinzione per altra causa, come appunto in ambito civilistico accadeva. È, ad esempio, il caso del mancato perseguimento del fine comune, la *communio utilitatis*:

Cic. off. 3.26. *Ergo unum debet esse omnibus propositum, ut eadem sit utilitas uniuscuiusque et universorum, quam si ad se quisque rapiet, dissolvetur omnis humana consortio.*<sup>33</sup>

Cic. off. 3.28. *Nam illud quidem absurdum est, quod quidam dicunt, parenti se auti fieri nihil demitturos sui commodi causa, aliam rationem esse civium reliquorum. Hi sibi nihil iuris, nullam societatem communis utilitatis causa statuant esse cum civibus: quae sententia omnem societatem distribuit civitatis. Qui autem civium rationem dicunt habendam, externorum negant, ii divinum communem humani generis societatem, qua sublata beneficentia, libertas, bonitas, iustitia funditus tollitur. [...].*

È appena il caso di rilevare che nel primo documento non si parla letteralmente di *societas*, ma il contesto induce a ritenere che il termine *consortio* sia equivalente.<sup>34</sup> Nel secondo passo, soggetti della proposizione sono da una lato coloro che affermano che non priverebbero di nulla il padre e i fratelli, ma si comporterebbero diversamente con gli altri cittadini; dall'altro quanti affermano di riservare quel rispetto ai cittadini (non

<sup>32</sup> Cfr. Cic. off. 1.53.

<sup>33</sup> Segnala A.R. DYCK, *A commentary on Cicero De Officiis*, Michigan University Press 1996, 530, che il sostantivo femminile *consortio* appare qui per la prima volta nella prosa latina (nonché l'unica in Cicerone: vd. MERGUET, in *Lexikon* cit. I, 509, s.v. *consortio*; *Theaurus Linguae Latinae* IV, 847 s., s.v. *consortio*). Il dato non è forse irrilevante, per quanti indagano la natura giurprisvatistica o meno della *societas humana* in Cicerone, ove si consideri che questi non usa mai, negli scritti filosofici, il lemma *consortium* e solo di rado *communio*, preferendovi i corrispondenti, meno giuridicamente connotati e più filosofici, *consortio* e *communitas* (cfr. MERGUET, in *Lexikon* cit. I, 456, 459, s.v. *communio* e *communitas*). Il che potrebbe deporre nel senso che l'Arpinate non intendesse definire contrattualmente la comunità umana e dunque spingere a cogliere un diverso fine nell'utilizzo, invece, frequente della terminologia del contratto di società. Ma è questo un punto che esigerebbe ulteriori approfondite ricerche.

<sup>34</sup> I §§ 21-32 del libro III sono, infatti, imperniati sul tema dello scioglimento della *societas*. Cfr. anche Liv. 6.40 18: *quamquam ista societas quaenam consortio est?* Ad una sinonimia, inoltre, pensano: H.A. HOLDEN, *M. Tullii Ciceronis De officiis libri tres*, Cambridge 1899 (rist. an. Amsterdam 1966), 366; F. CANCELLI, in *Nst. Dig. I. XVII*, Torino 1970, 495, s.v. *societas (diritto romano)*, il quale però, propriamente, tra i sinonimi indica il neutro *consortium* (così pure in *ThALL* IV, 489, s.v. *consortium*); VARVARO, *Iuris consensus* cit., 480.

solo ai parenti più stretti), ma non ai forestieri:<sup>35</sup> l'atteggiamento di quelli (*hñ*), nel momento in cui nega l'esistenza di un vincolo tra sé e gli altri cittadini, manda in rovina (*dirrabit*) ogni civile associazione; mentre questi (*qui autem*) distruggono (*dirimunt*) la *societas hominum* e le virtù ad essa connesse.

L'idea è dunque che la *societas hominum* possa dissolversi e il concetto è espresso sempre con verbi tratti dal linguaggio del diritto (*dissolvere, dirrabere, dirimere*) e relativi all'estinzione delle obbligazioni.<sup>36</sup> Le cause sono sostanzialmente riconducibili alla violazione di due principi: l'attenzione e l'impegno nel perseguire la comune utilizzazione di tutti i beni e, pur meno esplicitamente, il *neminem laedere*.<sup>37</sup>

Infine, la terza obiezione di Varvaro: la non correttezza logica della qualificazione contrattualistica operata da Mancuso, che utilizzerebbe schemi presupponenti l'esistenza dello 'stato' per definire il vincolo che sta alla base dello 'stato' stesso. Il rilievo varrebbe, però, a scardinare la costruzione particolare di Mancuso, non già la (eventuale) natura contrattuale della *societas hominum*, né certamente gli innegabili tratti giuridici che Cicerone le conferisce. Questi potrebbe, ad esempio — e l'ipotesi è tutt'altro che peregrina<sup>38</sup> —, avere accolto la tesi, di origine greca, del contratto sociale quale base dell'organizzazione statale ed avere conseguentemente argomentato in chiave giuridica la propria definizione di *res publicae*, il che non significherebbe affatto immaginare una consapevolezza giuridica nel momento originario del consorzio umano. A conclusione di questi brevi spunti critici, va però detto che la tesi 'naturalistica' di Varvaro appare convincente nella sostanza, al di là, cioè, della validità o meno degli argomenti critici di natura logica che egli rivolge ai parallelismi *societas - res publica / societas consensu contracta* instaurati da Mancuso. In altre parole e più in generale, la tesi avanzata è persuasiva e coerente nonostante il fatto, a mio avviso ineludibile, che Cicerone, almeno a livello terminologico, evochi lo schema contrattuale societario.

<sup>35</sup> DYCK, *A commentary* cit., 530, richiama *off.* 1.53, segnalando che qui però si parte dalla sfera più ristretta allargando progressivamente.

<sup>36</sup> Ci si limita ad indicare, a titolo d'esempio, alcuni frammenti del Digesto nei quali i verbi in oggetto sono riferiti in particolare allo scioglimento dell'obbligazione societaria: (*dissolvere*) Paul. 32 *ad ed.* D. 17.2.65.9; (*dirrabere*) Ulp. 31 *ad ed.* D. 17.2.63.8; (*dirimere*) Pompon. 13 *ad Sab.* D. 17.2.60 pr.; Paul. 6 *ad Sab.* D. 17.2.27; Paul. 32 *ad ed.* D. 17.2.65.5. Sono frammenti di giuristi successivi a Cicerone, ma non sembra esservi motivo di pensare ad una terminologia posteriore al I secolo a.C.

<sup>37</sup> Sancito come primo dovere della *institia*, una delle due parti della *societas*. Cfr. *off.* 1.20: *De tribus autem reliquis latissime patet ea ratio, qua societas hominum inter ipsos et vitae quasi communitatis continetur, cuius partes duae: institia [...] et huic coniuncta beneficentia [...]. Sed institiae primum munus est, ut ne cui quis nocat [...].* Quindi la *societas* viene precede due *partes, institia* e *beneficentia*, primo dovere (*munus*) della *institia* è il *neminem laedere*, la cui violazione produce la *solutio societatis*.

<sup>38</sup> Cfr. L. PERELLI, *Il pensiero politico di Cicerone*, Firenze 1990, 19 ss.

In particolare, quando si esaminino i documenti testuali, il collegamento con la *societas consensu contracta*, sul piano strutturale e terminologico, mi pare emergere con forza. Si considerino, solo a titolo d'esempio, i seguenti passaggi del *De officiis*:

Cic. *off.* 1.22-23. *Sed quoniam, ut praecelare scriptum est a Platone, «non nobis solum natumus ortusque nostri partem patriam vindicari, partem amicis», atque, ut placet Stoicis, quae in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se alius alii prodesse possent, in hoc naturam debemus ducem sequi, communes utilitates in medium adferre, mutatione officiorum, dando accipiendo, tum artibus, tum operibus, tum facultatibus devincere hominum inter homines societatem. 23 Fundamentum autem est iustitiae fides, id est dicorum conventorumque constantia et veritas.*

Il testo ruota attorno al tema dell'attuazione della *institia*, che è, con la *beneficentia*, una delle due *partes* della *societas hominum*, il cui primo dovere, ricordato poc'anzi, consiste nel non arrecare danno ad alcuno, usando i beni comuni come comuni e soltanto i propri come privati.<sup>39</sup> Chiarito il contesto, Cicerone cita l'epistola in cui Platone spiega che gli uomini devono dedicare parte di sé alla patria e parte agli amici (*Platone... amice*), quindi ricorda il principio stoico della comunanza di tutti i frutti della terra (*ut placet... possent*). Da ultimo, annuncia il proprio pensiero: seguire la natura nel porre in comune ciò che sia utile a tutti (*communes... adferre*), legando (*devincere*) la società umana con il contributo di *artes, operae* e *facultates*.

Il percorso del pensiero di Cicerone è interessante. Egli detta un principio, lo corregge dal supporto della filosofia (Platone e gli stoici) per dare validità alla natura come punto di riferimento e guida, quindi chiude il cerchio portandolo sul piano pratico: gli enunciati teorici: la società poggia per una parte sulla giustizia; la giustizia impone di non recare danno ad altri e non appropriarsi di ciò che è comune; d'altro canto gli uomini non possono pensare di vivere soltanto per sé; i beni di natura sono di tutti; l'attuazione dell'insieme di tali principi è raggiungibile, adoperandosi affinché tutti possano godere dei beni comuni; tanto si può ottenere portando ciascuno il proprio particolare contributo nella *societas hominum inter homines*.

La trasposizione nella pratica dei concetti filosofici passa attraverso il ricorso allo schema giuridico societario: 1) il contributo dei singoli è qualificato come *pars*, e *partes* sono gli apporti dei *socii* nella *societas*; 2) il principio filosofico è calato nel concreto del diritto, e rappresentato evocando lo schema della società con conferimenti di natura diversa tra i *socii*.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Cfr. *off.* 1.20 (*supra*, nr. 37).

<sup>40</sup> In merito va ricordato che risale ai tempi di Cicerone la *magna quaestio* tra Quinto Mucio e Servio, concernente la possibilità di una diseguale ripartizione di utili e perdite tra i *socii*, nell'ambito della costituzione di società con con-

Interessante, altresì, la scelta ciceroniana di indicare la tipologia dei contributi richiesti agli uomini nella conservazione del consorzio umano: *operae, facultates, studium et artes*. Ora, pur senza approfondire fino a che punto fosse sviluppato il dibattito sulla *societas* (contrattuale) al tempo di Cicerone, né se e quanto fosse consolidato un vocabolario specialistico intorno a tale figura, è senz'altro degno di nota che giuristi di epoca successiva adoperino un lessico sorprendentemente affine a quello ciceroniano per designare tipi di apporto diversi.<sup>41</sup>

Al di là delle corrispondenze terminologiche, mi pare significativa, nella direzione proposta, l'idea di fondo della necessità del contributo di ciascuno, benché diseguale, in mancanza del quale — l'abbiamo visto nei testi citati in precedenza — si scioglierebbe qualunque *societas*: idea molto vicina a quel «fine pratico di conseguire un risultato economico utile a tutti attraverso il sacrificio economico o personale di ciascuno», che è uno degli elementi costitutivi del *contractus* di *societas*.<sup>42</sup>

fertimenti di natura diversa (*operae, pecuniae*). Fonti: *Gai. Inst.* 3.149; *Paul. ad Sab. D.* 17.2.30; I. 3.25.2. In dottrina i termini e la portata della questione sono discussi; cfr. per una panoramica: V. ARANGIO-RUIZ, *La società in diritto romano*, Napoli 1965 (rist. 1982), 94 ss.; A. GUARINO, *La società in diritto romano*, Napoli 1972, 23 ss.; E. BONA, *Studi sulla società consensuale in diritto romano*, Milano 1973, 24 ss.; M. TALAMANCA, *Costruzione giuridica e struttura sociale fino a Quinto Mucio*, in A. GIARDINA e A. SCHIAVONE (a c. di), *Società romana e produzione schiavistica* III, Bari-Roma 1981, 24 ss.; ID., in *EdD* XLII, 1990, 835 ss., s.v. *societas (diritto romano)*; G. SANTUCCI, *Il socio di opera in diritto romano. Conferimenti e responsabilità*, Padova 1997, 35 ss.

<sup>41</sup> Cfr.: Pompon. 9 *ad Sab. D.* 17.2.6: *Si societatem mecum coeteris ea conditione, ut partes societatis constitueres, ad boni viri arbitrium ea res redigenda est: et conventionem est viri boni arbitrio, ut non utique ex aquis partibus socii sinus, veluti si aliter plus operae industriale pecuniae in societatem collatus sit* (cfr. *Proc.* 5 *epist. D.* 17.2.80). *Ulp.* 31 *ad ed. D.* 17.2.5: *Societates contrahuntur sive uniuersorum bonorum sive negotiationis alicuius sine uectigalis sive etiam rei unius. Societas autem coiri potest et ualere etiam inter eos, qui non sunt aquis facultatibus, cum plerumque pauperior opera suppleat, quantum ei per comparationem patrimonii deest: donationis causa societas recte non contrahitur. Illema è, come detto, la determinazione delle quote dei socii (c.d. *partes lucri et damni*), compito cui provvederà un terzo, giudicando secondo l'*arbitrium boni viri* e tenendo conto, nella valutazione, dei conferimenti di diversa natura: *operae, industriale, pecuniae, facultates*. Inoltre vd.: sul conferire in *societatem*, altresì *Proc.* 5 *epist. D.* 17.2.80; *Ulp.* 31 *ad ed. D.* 17.2.52.7, 17.2.52.16, 17.2.58; *Ulp.* 30 *ad Sab. D.* 17.2.53; sull'*ars*, Calo in *Ulp.* 31 *ad ed. D.* 17.2.52.2. Ora, si è consapevoli che l'accostamento è improprio, trattandosi di passi di giuristi posteriori al I secolo a.C., ma ci si chiede se un linguaggio così puntuale e specializzato, in Cicerone, non possa porsi comunque come probabile indizio, da un lato, delle problematiche già discusse dai giuristi della sua epoca (queste sì, come ricordato in testo, coeve dell'Arpinate e per le quali vale, a mio avviso, quanto affermato, con riferimento ai due distinti modelli dell'apporto di capitale o di beni, da TALAMANCA, *Costruzione giuridica* cit., 332 nt. 105, e cioè che non vi sia motivo per escluderne la risalenza); dall'altro, dell'impostazione giuridica assunta da Cicerone nel formulare il proprio punto di vista sulle forme di associazione umane. Salva ovviamente restando l'eventualità contraria, che il linguaggio di Cicerone e del suo tempo, recepito nella riflessione dei giuristi di età posteriore, si sia, conseguentemente, giuridicizzato.<sup>42</sup> A. GUARINO, *Diritto privato romano*, Napoli 2001<sup>12</sup>, 921, del quale mi pare utile ricordare, per l'estrema chiarezza, la definizione di 'conferimento': «i conferimenti promessi dai socii potevano consistere in beni reali, in crediti verso terzi, in attività personali da prestare al fine del conseguimento dei fini sociali (*operae, industria*), ma dovevano esse-*

Infine, aprendo una parentesi, importante mi pare il concetto di *in medium adferre*, sul quale Cicerone torna, implicitamente, poco oltre:

*Cic. off.* 1.29. *Sunt etiam qui aut studio rei familiaris tuendae aut odio quodam hominum suum se negotium agere dicant nec facere cuiquam uideantur iniuriam. Qui altero genere iniustitiae uacant, in alterum incurunt: deserunt enim uitae societatem, quia nihil conferunt in eam studii, nihil operae, nihil facultatum.*<sup>43</sup>

Ingiusti — oltre a quanti si disinteressano di tutto arratti solo dalla ricerca del vero<sup>44</sup> — sono coloro che curano soltanto i propri interessi (*se negotium agere*) e così facendo recano ugualmente danno, poiché non apporano (*conferunt*) né *studium* né *operae* né *facultates*: costoro, qui è detto chiaramente, conducono all'estinzione (*deserunt*) della *societas uitae*. Due sono i rilievi che il testo consente di svolgere.

In primo luogo si coglie la centralità dell'atto di 'porre in mezzo', di condividere attività e sostanze di cui ciascuno è portatore e che diventano le *partes* sulle quali si regge la società umana.

In secondo luogo, interessante il taglio marcatamente giuridico della premessa, ove il *se negotium agere* è in linea con il *sibi negotiari* utilizzato, in epoca più tarda, da Callistrato e di cui si discute come di una possibile forma di *contrarius consensus*,<sup>45</sup> quindi, di recesso dal contratto societario mediante comportamento concludente.<sup>45</sup>

La struttura sottostante al pensiero di Cicerone, dunque, sembra, in un'ottica sistematica, perfettamente sovrapponibile alla dinamica di funzionamento della figura contrattuale in discussione.

Chiusa la parentesi e tornando al testo precedente, attrae l'attenzione un ulteriore elemento: la *fides*. Essa è non solo *fundamentum iustitiae* e dunque, per relazione,<sup>46</sup> fondamento altresì della *societas*, ma viene definita in prospettiva giuridica come *constantia et ueritas* riguardo agli impegni assunti (*dictorum conuentorumque*).

re in ogni caso valutabili in termini economici, si da permettere il calcolo dell'apporto di ciascun socius nei confronti dell'altro. Non era necessario che i conferimenti fossero uguali, purché, anche in minima misura, essi fossero a carico di tutti i socii». In merito al 'calcolo' dei rispettivi apporti, cfr. *Cic. off.* 1.59: *Haec igitur et talia circumspicienda sunt in omni officio [et consuetudo exercitatioque capiendal], ut boni ratiocinatoris officiorum esse possimus et addendo deducendoque uidere, quae reliqui summa fiat, ex quo quantum cuique debeat intellegas.*

<sup>43</sup> Cfr. *off.* 3.22: [...] *nam sibi ut quisque malis, quod ad usum uitae pertinet, quam alteri adquirere, concessum est non repugnante natura, illud naturam non patitur, ut aliorum spolis nostras facultates, copias, opes auiganus. Si noti l'impiego di *adquirere* e *angere*, in questo caso applicati al ruolo attivo della natura: cfr. DYCK, *A commentary* cit., 527, che avvicina il passo a Sen. *ep.* 95.52.*

<sup>44</sup> Cfr. *off.* 1.28.

<sup>45</sup> Call. 1 *quaeest. D.* 17.2.64, sul quale cfr.: ARANGIO-RUIZ, *La società* cit., 151 e nt. 2; GUARINO, *La società* cit., 144 s. e nt. 97; TALAMANCA, in *EdD* cit., 845 e nt. 340, s.v. *societas*.

<sup>46</sup> Vd. *supra*, nt. 37.

Anche altrove Cicerone evoca la *fides* (*bona*) quale elemento strutturale della *societas vitae*:

Cic. off. 3.70. Nam quanti verba illa UTI NE PROPTER TE FIDEMVE TUAM CAPTUS FRAUDATUSVE SIM: Quam illa aurea UT INTER BONOS BENE AGERE OPORTET ET SINE FRAUDATIONE! Sed, qui sint boni et quid sit bene agi magna quaestio est. Q. quidem Scenola, pontifex maximus, summam vim esse dicebat in omnibus iis arbitris, in quibus adderetur EX FIDE BONA, fideique bonae nomen existimabat manare altissime, idque versari in tutelis, societatibus, fducis, mandatis, rebus emptis, venditis, conductis, locatis, quibus vitae societas contineretur.

Il cenno è qui alle formule impiegate in vari casi di azione legale in cui sia presente la clausola *ex fide bona*, ma al contempo Cicerone sottolinea che le figure giuridiche citate costituiscono parte della *societas vitae*, la quale dunque, di riflesso, si trova ad essere fondata a propria volta sul medesimo principio giuridico. Si crea, per così dire, una linea di continuità tra istituti del diritto (*tutela, societas, fducia, mandatum, emptio-venditio, locatio, conductio*) e organismo sociale (*societas vitae*), che ne rafforza indubbiamente la valenza a livello concettuale.<sup>47</sup> Affermare che la società umana si fonda su quella stessa *fides* (*bona*) che sorregge istituti del diritto centrali nella realtà romana significa, a mio modesto avviso, arricchirne e rafforzarne la nozione e dotarla, quasi, di un proprio valore giuridico.

Concludendo la cursoria rassegna, si possono fissare alcuni punti.

In primo luogo non sembra che Cicerone alluda ad obblighi giuridici, nonostante i conferimenti cui accenna siano effettivamente 'dovuti': conseguono, infatti, ad *officia*<sup>48</sup> imposti dall'*honestum* — cui si giunge appunto, tra l'altro, attraverso l'attiva protezione (*tuere*) della *societas hominum*.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Con specifico riguardo al contratto di società, osserva M. BREYTONÉ, *Storia del diritto romano*, Roma-Bari 2003<sup>2</sup>, 132: «l'elemento personale, la fedeltà della persona alla persona, non è certo irrilevante per la disciplina giuridica». Sulla *fides* in campo privatistico, ci si limita a rinviare (per fonti e bibliografia) a B. ALBANESE, *Premesse allo studio del diritto privato romano*, Palermo 1978, 115 ss. (per il passaggio alla *bona fides* e il successivo rapporto con essa, spec. 150 ss.). Più in generale, sulla *fides* come strumento normativo vd., da ultimo, R. FIORI, *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Napoli 1996, 148 ss., 153 ss., 209 ss., 236 ss.

<sup>48</sup> Si noti, incidentalmente, che con *officium* (che traduce il greco κοήνηρον: cf. Cic. off. 1.8) si designa, in latino, anche «l'insieme di doveri e aspettative che si hanno fra soggetti legati da determinati vincoli personali», che sta alla base di contratti come la *societas* e il mandato (M. TALAMANCA, *Istituzioni di diritto romano*, Milano 1990, 601 e 604).

<sup>49</sup> Cic. off. 1.15: *sed omne, quod est honestum, id quattuor partium oritur ex aliis: aut enim in perspicuita veri solertiaque versatur aut in hominum societate terda tribuendoque suum citique et rerum contractuum fide aut in animi exercis atque iuvicis magnitudine ac robore aut in omnium, quae fiunt quaeque dicuntur, ordine et modo, in quo iustitia modestia et temperantia*, 1.60: *atque ab his rebus, quae sunt in iure societatis humanae, quemadmodum ducatur honestum, ex quo aptum est officium, satis fore diximus*.

In secondo luogo l'atto (o il fatto) di trascurare l'interesse comune nel segno del *se negotium agere* conduce alla dissoluzione dell'umano consorzio.

Da questi primi due punti deriverebbe dunque che Cicerone — pur tenendo fermo, nella sostanza, il principio della *natura* come motore primo dell'associazionismo umano e, per dir così, il 'naturalismo' della propria linea di pensiero — 'giochi' con la polisemia (o comunque non faccia nulla per superarla) e, in particolare, con l'accezione (anche) giuridica dei termini e dei concetti utilizzati.

In terzo luogo il parallelo con la società consensuale non è perfetto, posto che la *societas* non è qui esclusivamente strumento per il raggiungimento di uno scopo, ma in parte il fine stesso dell'attività (nel caso di specie, di *tutitio*) dell'uomo.

In quarto luogo la scelta stessa dell'espressione *societas vitae*<sup>50</sup> tradisce, a mio avviso, un'eco giuridica: la *vita* è 'oggetto' della società come in ambito contrattuale l'*unum negotium* o l'*una res*<sup>51</sup> per quanto, a onore del vero, la costruzione grammaticale di *societas* con il genitivo non compaia esclusivamente in campo giurprivatistico.<sup>52</sup>

I dati a disposizione sono dunque i seguenti: per un verso Cicerone guarda alla *societas hominum* come ad un prodotto della natura, ad un istinto naturale dell'uomo, secondo l'ortica dello stoicismo;<sup>53</sup> per l'altro la trasposizione dei concetti filosofici nel mondo romano avviene nel segno del diritto, al punto che la *societas hominum* presenta tratti

<sup>50</sup> Cf. off. 1.29.

<sup>51</sup> Cf. GUARINO, *Diritto privato* cit., 920; TALAMANCA, in *EdD* cit., 821 s.

<sup>52</sup> Anzi, afferma J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaires latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris 1972<sup>2</sup>, 83, che il genitivo determinativo sarebbe complemento usuale «du vocabulaire de l'association politique», come nelle espressioni *societas sceleris, societas gloriosissimi facti* o *societas consiliorum*.

<sup>53</sup> Ancora, in off. 1.158 ribadisce, contro l'epicurismo, che non è la necessità a spingere gli uomini a unirsi tra loro, ma ciò accadrebbe anche se tutte le esigenze primarie fossero soddisfatte, in virtù dell'istinto a sfuggire la solitudine e a cercare compagnia per lo studio, l'insegnamento, l'apprendimento e in generale il dialogo (cf. E. BERTI, *Il de re publica di Cicerone e il pensiero politico classico*, Padova 1963, 30). Ma la più articolata riflessione di Cicerone in merito è forse in *fn.* 3.62-69. In dottrina, comunque, vale la pena ribadirlo, la questione non è pacifica, come si è esemplificato con il riferimento alla divergenza tra Mancuso e Varvaro. Se da una parte BERTI, *Il de re publica* cit., 27 ss. — nella cui linea si pongono G. LOTTIO, *Modelli etici e base economica nelle opere filosofiche di Cicerone*, in GIARDINA e SCHIAVONE (a c. di), *Società romana* cit., 118 ss., e BREYTONÉ, *Storia* cit., 327 ss. — accoglie pienamente la tesi di una società naturalista, rigettando espressamente (30) l'ipotesi di un contratto sociale in base a Cic. *rep.* 1.41 (ove si esclude che la *res publica* abbia alcuna *institutio*); per contro PERELLI, *Il pensiero* cit., 17 ss., muovendo dalla *definitio* di *rep.* 1.39, si fa sostenitore dell'idea che la posizione di Cicerone sia contrattualistica, volontaristica e utilitaristica (18), che l'adozione di una terminologia giuridica «tipicamente romana» (24) trasformi in dovere giuridico il vincolo naturale d'origine stoica, e che i cenni alla *naturalis congregatio* altro non sarebbero che un inserito polemico (27). In accordo con quest'ultimo G. LOBRANO, *Res publica res populi*, Torino 1996, 30, il quale attribuisce l'impiego di *societas* da parte dell'Arpiniate ad una «scelta tecnica precisa».

e caratteri della *societas*-contratto.<sup>54</sup> Ovvvero, la sostanza del discorso ciceroniano è improntata alla filosofia stoica, ma la forma espositiva è giuridica.

Il punto di nostro specifico interesse è (tentare di) comprendere il fine di tale impostazione.

Secondo Luciano Perelli, ad esempio, in Cicerone si assisterebbe alla rielaborazione – e all' intreccio – di concetti filosofici greci «con considerazioni e formulazioni personali, fondate sulla tradizione giuridica, istituzionale ed etica romana», e all' utilizzazione di «materiale filosofico greco trasformato empiricamente nei termini della tradizione giuridica romana», dalle quali deriverebbero talvolta contraddizioni e incoerenze imputabili al pragmatismo di chi sia privo di intenti sistematici e soltanto preoccupato di scegliere di volta in volta le formule meglio rispondenti alle finalità contingenti del contesto. Una di queste contraddizioni e incoerenze sarebbe appunto relativa alla definizione della *res publica* in termini ora contrattuali, ora naturalistici.<sup>55</sup>

A mio modesto avviso una diversa spiegazione è forse possibile.

6. La linea interpretativa che si intende promuovere non è, per l' esattezza, nuova in assoluto, ma affiora dall' accostarsi a Cicerone – ai suoi scritti filosofici e, entro questi, al peculiare tema di nostro interesse – avvalendosi del corredo di conoscenze che studi e riflessioni di storici dell' antico, della letteratura e della filosofia mettono a disposizione: è più questione di riassetto di dati già noti – o, meglio, di rilettura (anche) attraverso lenti diverse da quelle del giuromanista – che non di novità della tesi. Accanto a quanto emerso dalla breve indagine giuridica, infatti, è utile porre in rilievo due aspetti importanti per la comprensione: nel nostro caso, del fine perseguito e del significato attribuito da Cicerone all' impiego dello schema (e del lessico) societario: il contesto politico-sociale nel quale Cicerone visse gli ultimi anni di vita, e che, per certi versi, egli stesso contribuì a creare attraverso i suoi scritti (§ 6.1); il suo rapporto con la filosofia greca e la funzione che, nell' ambito di tale rapporto, lo stoicismo venne a occupare (§ 6.2).

6.1. Sul piano politico-sociale Cicerone, negli scritti filosofici, contribuì a delineare – riprendendo e portando al culmine movimenti culturali le cui radici affondano nel II secolo a. C. – i tratti delle «forme ideali politiche della *res publica* in crisi».<sup>56</sup> Limitandosi

<sup>54</sup> Né bisogna scordare che nell' impostare e gestire l' accostamento Cicerone era agevolato dalla buona conoscenza delle dinamiche del contratto di società, come denunciano le orazioni *Pro Roscio comedo* e *Pro Quintio*. Cfr. COSTA, *Cicerone giurconsulto* cit., 187 ss.

<sup>55</sup> PERELLI, *Il pensiero* cit., 17 (si riferisce specificamente alla nozione di *res publica*).

<sup>56</sup> E. LEPORE, *Il pensiero politico romano del I secolo*, in A. MOMIGLIANO e A. SCHIAPONE (a c. di), *Storia di Roma*

ad alcuni rapidi cenni, va sottolineata l' importanza, ai nostri fini, del percorso in tre tempi del pensiero di Cicerone.

Dapprima si ebbe il superamento del *topos* della *concordia ordinum*, divenuto ormai *vacuo*,<sup>57</sup> in favore di quello di un *consensus omnium bonorum*, già noto e tendenzialmente sinonimo del primo,<sup>58</sup> ma ora rinnovato con l' estensione della definizione di *optimates* a tutti *qui neque nocentes sunt, nec natura improbi nec furiosi, nec malis dominis impediti*.<sup>59</sup> In un secondo momento,<sup>60</sup> abbandonato quasi l' ideale di un *consensus* di dimensione italica, l' umano consorzio, e i fini di esso,<sup>61</sup> furono al centro della riflessione rinnovatrice di Cicerone, che pose l' *imago naturae* a parametro per l' organizzazione dello stato e del diritto: la *civitas* romana non fu (più) l' *optimus status*, ma soltanto «un esempio di *maxima civitas*, quale derivava dalla *natio*».<sup>62</sup> Da ultimo, avvertendo la deriva verso l' affermazione del potere di un singolo (dopo le idi di marzo del

III/1, Torino 1990, 857 s. (cui si rinvia anche per l' individuazione di ulteriore bibliografia in materia). In particolare – spiega Lepore – il problema sul quale, in una prima fase, Cicerone si concentra (nel decennio fino al 50 a. C.) è quello della formazione del consenso al di fuori della cerchia degli *optimates* e del superamento del tradizionale significato del *topos* della *concordia ordinum* (860), che escludeva, per dirla in breve, i *populares* dal governo della *res publica*. La necessità del superamento della contrapposizione *optimates/populares* deriva per Cicerone proprio dall' avvicinarsi al colmo dello stato di crisi dei primi e l' affiorare di metodologia e figure nuove nei secondi (858). Nell' ultima metà del secolo, però, l' equilibrio fino a quel momento mantenuto dal ceto patrio – che aveva di volta in volta aperto le proprie file ai più in vista fra i *populares*, onde fiaccarne la compattezza –, non regge più e Cicerone si fa portavoce della necessità di una *concordia ordinum* «veramente bilaterale e mediatrice, dove l' avvento del ceto equestre e l' entrare nel quadro dei suoi interessi, anche politicamente gestiti, diviene rimedio indispensabile contro gli eccessi di conservatorismo oligarchico e per la formazione di un arco di solidarietà "costituzionale"» (861).

<sup>57</sup> Negli *ordines*, anzi, emerge l' assenza di ogni volontà e capacità di mediare gli interessi per il consolidamento istituzionale, specialmente del Senato, di fronte all' affermarsi dell' alleanza tra i nuovi potenti del giorno nel primo triumvirato» (LEPORE, *Il pensiero politico* cit., 861). Con il superamento degli *ordines* la teoria di Cicerone assume come punto di riferimento l' ordinamento politico e la comunità, aprendo le porte all' affermazione del singolo, dell' individuo in quanto cittadino, rilevante per la capacità di iniziativa e di organizzazione, «fuori di ogni eredità gentilizia e di rango» (869). Nella stessa linea si inserisce il rinnovamento della nozione di *princeps*, primo non più in ragione del rango, ma «nel senso cronologico della priorità di iniziativa» (864). In merito, più diffusamente, vd. E. LEPORE, *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*, Napoli 1954.

<sup>58</sup> Sulla sinonimia tra i due *topoi*, che pure rileva, LEPORE, *Il pensiero politico* cit., 859, dissente o, per lo meno, lascia intendere la necessità di cogliere la complessa articolazione del secondo. In particolare, sui profili distintivi e sul percorso di rinnovamento della nozione di *consensus omnium bonorum*, cfr. *op. cit.*, 862 s.

<sup>59</sup> Cfr. *Sen. 97*.

<sup>60</sup> La seconda fase coincide con la redazione del *De legibus*, interrotta dal governatorato della Cilicia (prima metà del 51 a. C.) e ripresa dopo la definitiva rottura tra Cesare e Pompeo. Dell' intreccio tra avvenimenti storici e riflessioni politico-filosofiche, così come di tutta una varietà e complessità di elementi, è opportuno tenere conto – suggerisce LEPORE, *Il pensiero politico* cit., 862 s. – prima di pronunciarsi sull' instabilità e incoerenza del pensiero di Cicerone.

<sup>61</sup> LEPORE, *Il pensiero politico* cit., 872.

<sup>62</sup> LEPORE, *Il pensiero politico* cit., 873, che rinvia a Cic. *leg. 2.62* posto in correlazione a Cic. *rep. 2.66*.

44 a.C.), l'Arpinate propugnò il rafforzamento ulteriore del peso e della responsabilità del singolo nei confronti della *res publica*, avvalorando la gerarchia degli *officia* e la *moderatio* come metro d'azione: «la lotta per la repubblica si fondò dunque soprattutto su un risveglio della coscienza e su un appello all'azione e all'assunzione delle proprie responsabilità da parte dei singoli individui».<sup>63</sup>

Gli scritti filosofici, dunque, non segnano riflessioni meramente astratte o sfoghi di natura consolatoria;<sup>64</sup> sono invece — come spiega Lepore — intrisi di riferimenti all'attualità politica, sulla quale vogliono attivamente intervenire e incidere, con l'intento di fornire strumenti di contrapposizione alla deriva verso forme di governo dittatoriali.<sup>65</sup> Dal che discende, per quanto ci riguarda, che Cicerone elaborò un modello di società 'naturale' nella quale fosse possibile ritrovare la coesione che gli *ordines* tradizionali non erano più in grado di garantire e che sola avrebbe potuto evitare l'avvento di un potere personale; di qui altresì l'accento posto sulla responsabilizzazione del singolo individuo nel contribuire al bene comune.<sup>66</sup>

Se la nostra inferenza fosse corretta, però — ma ulteriori approfondite indagini sarebbero necessarie —, seguirebbe altresì che la *societas* così spesso evocata da Cicerone non rappresenterebbe una 'fotografia' dell'esistente, bensì un modello da perseguire. In altre parole, parlando di comunità umana come *societas*, di contributi singoli al bene comune, di *officia*, Cicerone non si porrebbe un fine descrittivo, ma la predisposizione di argomenti e schemi giuridici e concettuali ad uso e consumo di tutti quei 'nuovi' *optimates* che volessero evitare la fine della *res publica*, e al tempo stesso l'esortazione ad evitare tale deriva.

6.2. Altro aspetto degno di nota,<sup>67</sup> che sposta l'attenzione sul piano culturale e filosofico, concerne la posizione centrale che la 'traduzione' (nel senso originario di 'trasferimento', 'importazione')<sup>68</sup> della filosofia greca a Roma occupa nell'opera di Cicerone.

<sup>63</sup> LEPORE, *Il pensiero politico* cit., 880.

<sup>64</sup> Cui sono concessi, al più, occasionali cedimenti; cfr.: E. NARDUCCI, *Pratiche letterarie e crisi della società. Omnia, storia e filosofia nell'ultimo secolo della repubblica*, in MONTIGLIANO e SCHIAVONE (a c. di), *Storia di Roma* cit. II/1, 918; G. CAMBIANO, *Testi filosofici*, in G. CAVALLIO - P. FEDDI - A. GIARDINA, *Lo spazio letterario di Roma antica* I, Roma 1989, 260.

<sup>65</sup> Profondo appare infatti il legame con la via della comunità, «della quale si preoccupa di rifondare le basi etico-culturali»: l'impegno filosofico di Cicerone è quello del cittadino che considera la filosofia ingrediente necessario «di una vita spesa al servizio della *res publica*» (NARDUCCI, *Pratiche letterarie* cit., 918; cfr. altresì E. NARDUCCI, *Una morale per la classe dirigente*, introduzione a Cicerone, *Labeur*, Milano 1987, 20). La filosofia, dunque, nell'ideale ciceroniano, non solo non manca di legami con la prassi, ma anzi deve tendere a fondare culturalmente la vita associata e la politica e preparare la nuova classe dirigente (al rapporto fra teoresi e prassi dedica un capitolo BERTI, *Il *de re publica** cit., 9-26).

<sup>66</sup> Si vedano, però, anche le puntuali e approfondite riflessioni di LOTTITO, *Modelli etici* cit., 121 ss., sulla complessità della nozione di 'utile' elaborata da Cicerone, sul rapporto con l'*honestum*, sulla figura del *vir bonus*.

<sup>67</sup> Ci si limita, in questa sede, a pochi cenni, rinviando per ulteriori approfondimenti e più ampia bibliografia agli scritti di seguito citati.

<sup>68</sup> Cfr. CALONGHI, in *Dizionario Latino Italiano* cit., 2765 s., s.v. *traduca*.

Gli storici della letteratura e della filosofia pongono in relazione il progetto di rifondazione delle basi etico-culturali della comunità e gli interessi filosofici di Cicerone, che si volse alla filosofia greca con il progetto di ripensarne personalmente metodi e teorie,<sup>69</sup> confrontando le diverse dottrine ed eliminando l'eccessivo dogmatismo ritenuto non confacente ad un'epoca di crisi<sup>70</sup> politico-istituzionale. In tale operazione, la linea di pensiero privilegiata, per quanto non esclusiva,<sup>71</sup> fu lo stoicismo,<sup>72</sup> che pareva in grado di fornire una solida base morale, nonostante necessitasse di venire mitigato in quegli aspetti eccessivamente dogmatici, rigoristici e ascetici.<sup>73</sup>

Le opere filosofiche, specialmente *De re publica*, *De legibus* e *De officiis*, sarebbero pertanto frutto di una precisa scelta (per così dire) pedagogica, oltre che sociale e politica, di Cicerone. Poiché, però, a livello operativo, la mera traduzione dei testi letterari greci sarebbe stata inefficace,<sup>74</sup> egli volle «adattare i contenuti filosofici greci alla cultura romana, sottoponendoli al suo *iudicium* e al proprio *scribendi ordo*»,<sup>75</sup> e lo fece non con la creazione di neologismi (o comunque non solo), ma attingendo al patrimonio linguistico corrente, che chiaramente doveva essere adattato, ma, in ogni caso, portava

<sup>69</sup> Cfr. PERELLI, *Il pensiero* cit., 17.

<sup>70</sup> Ma, secondo M. POHLLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Göttingen 1959 (trad. it. Firenze 1967, ma rist. Milano 2005), 560, il rifiuto di ancorarsi ad un unico sistema dogmatico è, invece, legato al rendersi conto di non essere un filosofo creativo, né di avere un istinto abbastanza sicuro.

<sup>71</sup> Ferma restando l'ossatura stoica, Cicerone non si preclude la possibilità di attingere soluzioni diverse da altre correnti, ad esempio il probabilismo dell'accademia di Carneade o il modello platonico sulla forma dello stato. In merito POHLLENZ, *La Stoa* cit., 559 ss., parla di 'eclettismo' di Cicerone; cfr.: NARDUCCI, *Pratiche letterarie* cit., 918 ss.; PERELLI, *Il pensiero* cit., 17, il quale vi legge il segno del pragmatismo di chi abbia sempre l'attenzione rivolta alle contingenti finalità del contesto in cui, di volta in volta, opera.

<sup>72</sup> POHLLENZ, *La Stoa* cit., 558, spiega che la conversione di Cicerone allo stoicismo avvenne nel 79 a.C., dopo avere seguito le lezioni di Antiooco di Ascalona ad Atene.

<sup>73</sup> Alline lo stoicismo 'rivitalizzato' ed ellenizzato di Panezio (sul quale v., per tutti, POHLLENZ, *La Stoa* cit., 387-420), accolto e posto a base del *De officiis*, si presentò a Cicerone come la più felice sintesi delle diverse istanze (sul *De officiis*, limitandosi all'essenziale, vd. M. POHLLENZ, *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel *de officiis* di Cicerone*, trad. Brescia 1970; P. FEDDI, *Il *De officiis* di Cicerone. Problemi e atteggiamenti della critica moderna*, in ANRW 1/4, Berlin - New York 1973, 357-427; E. GABBA, *Per un'interpretazione politica del *de officiis* di Cicerone*, in *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei* 34 [1979] 118-141; LOTTITO, *Modelli etici* cit., 79-126; NARDUCCI, *Una morale* cit., 5-62).

<sup>74</sup> CAMBIANO, *Testi filosofici* cit., 261, spiega che il tentativo condotto in tal senso dagli epicurei latini non aveva prodotto risultati, anzi aveva suscitato l'avversione del pubblico romano per gli scritti filosofici latini. Bisognava, inoltre (260), superare, in generale, la ritrosia della classe dirigente romana verso la filosofia e, in particolare, l'obiezione che si trattasse di una creazione greca: qualcosa di legato dalla prassi, insomma, e di non romano.

<sup>75</sup> CAMBIANO, *Testi filosofici* cit., 261, che riprende le esplicite affermazioni di Cicerone in *fin.* 1.6. Nel *De officiis* in particolare, all'abbandono della forma dialogica e dei paradossi tipici della scuola stoica, si accompagna quello della *subtilitas*, poiché era necessario adattare il discorso «ad opinionem communem e quindi usare *verba popularia et usitata*» (*op. cit.*, 258 s.). Cfr.: P. DESIDERI, *L'impero bilingue e il parallelismo Greci/Romani*, in *I Greci* 11/3, Torino 1998, 926 s.; A.M. IOPPOLITO, *La continuità della filosofia greca a Roma*, in *I Greci* cit., 1114 s.

con sé il proprio peculiare bagaglio semantico: un esempio su tutti,<sup>76</sup> la resa di καθήκον<sup>77</sup> con *officium*, scelta consapevole – risalente a prima del *De officiis*<sup>78</sup> e successivamente difesa da Cicerone contro le critiche di Attico<sup>79</sup> –, non equivalente ad una traduzione letterale, bensì collegamento di sfere semantiche distinte, in ragione di taluni profili comuni.<sup>80</sup>

Ove la si guardi da una diversa angolazione si può anche dire, senza mutare però il dato di fondo, che l'operazione, in sostanza, consista, più che in una trasposizione della filosofia greca, in «una rilettura filosofica di concezioni tradizionali romane».<sup>81</sup>

Alla luce di questi cenni, e venendo al nostro tema, è allora per lo meno plausibile – in questa sede e a livello meramente ipotetico, consapevole della necessità di maggiori approfondimenti – che identico percorso abbia condotto alla 'traduzione' di κοινότητα con *societas*.

Entrambi i termini presentano un'accezione giuridica e una non giuridica. Il greco κοινότητα indica, infatti, genericamente la 'comunità' e Aristotele,<sup>82</sup> ad esempio, se ne

serve per definire la collettività che forma la base della πόλις, in un tempo in cui non è più identificabile con soggetti aventi origine etnica o sociale comune:<sup>83</sup> nel lemma si coglie, dunque, un valore neutro. Ma esso conosce anche un impiego giuridico, altrettanto ampio e indeterminato, applicabile alle figure (distinte, nel diritto romano) della società e della comunione, e nel quale – diversamente dalla *societas*, incentrata sulle

'persone' perseguenti uno scopo comune – prevale l'idea del 'bene' (nel senso di *res*) appartenente a più individui.<sup>84</sup>

Il latino *societas* non è, d'altro canto, esclusivamente legato al diritto, ma rinvia ad un bacino semantico più ampio e, comunque, pur considerato nel profilo giuridico, non è tuttavia eminentemente giusprivatistico. La nozione originaria sottostante di *socius*, nel senso di «ceiui qui va avec»,<sup>85</sup> è riferibile ai più diversi contesti: *socius* è «qui accompagne»,<sup>86</sup> il compagno e, nel diritto pubblico, l'alleato.<sup>87</sup> La connotazione giusprivatistica non è originaria del termine e in Plauto, ad esempio, *sociare* significa semplicemente «unire, mescolare, così come *commiscere*».<sup>88</sup> Non si esclude che alla base vi fosse il segno dell'interesse e dell'utilità,<sup>89</sup> ma va precisato che il legame vincolante i *socii* non coincide con la *obligatio*.

Da questo punto di vista, evocare la *societas* non significa, in altre parole, definire indiscutibilmente la realtà così qualificata alla stregua di un contratto di diritto priva-

<sup>76</sup> Cf. E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* I, trad. it. Torino 1976, 238.

<sup>77</sup> V. ARANGIO-RUIZ, *Societas re contracta e communio incitens*, in *Studi in onore di S. Riccobono* IV, Palermo 1936, 382 ss., il quale, sottolineando che nei *Basiliens* il lemma si restringe ad indicare il nome tecnico della società, ne ribadisce l'originaria semplicità semantica.

<sup>78</sup> HELLEGOUARICH, *Le vocabulaire* cit., 83. Si vedano altresì le indicazioni di GUARINO, *Diritto privato* cit., 916. <sup>79</sup> A. ERNOUT - A. MEILLET, in *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1959<sup>4</sup>, 631, s.v. *societas*; cf. A. WAIDE - G.B. HOFMANN, in *Latinisches etymologisches Wörterbuch* II, Heidelberg 1965<sup>4</sup>, 551, s.v. *societas*. <sup>80</sup> Cf. (bibliografia essenziale): T. MOMMSEN, *Römische Staatsrecht* III/1, Leipzig 1887<sup>3</sup>, 659 ss. (ma vd. anche 594 ss.); sul versante del diritto privato A. MAINICK, in *PWRE* III/A.1, 772-781, s.v. *societas*. HELLEGOUARICH, *Le vocabulaire* cit., 85, rappresenta chiaramente quanto stiamo dicendo: «*societas* désigne aussi l'association formée par plusieurs individus ou groupes d'individus en vue de la réalisation d'un but commun: nous avons, dans le domaine du droit privé, les *societates* à but financier ou commercial [...]»; dans le domaine du droit international, la *societas* est une forme d'alliance entre Rome et les cités étrangères. On peut donc être tenté de penser que, dans le domaine politique, elle est le résultat d'un pacte conclu à des conditions précises: [...]».

<sup>81</sup> E. COSTA, *Il diritto privato romano nelle commedie di Plauto*, Torino 1890 (rist. Roma 1968), 397, il quale osserva che dalle vaghe e incerte tracce presenti nei testi plautini «una configurazione giuridica spiccata di questo contratto [c.è. la *societas*], come di vincolo reciproco concluso fra due o più persone per conferire insieme cose o attività per raggiungimento di un determinato scopo, non potrebbe certo ritrarsi», ma che al più una vaga traccia di esso sia rinvenibile in Plaut. *Rud.* 551 s., ove si discute «di un conferimento di beni dalle due parti e della determinazione delle quote degli interessati». Al quale potrebbe aggiungersi l'uso dello spreghativo *sociofrante* (Plaut. *Pseud.* 362), indirettamente allusivo agli obblighi di fedeltà tra i *socii* ed evocativo della *fides* (*op. cit.*, 398, 401).

<sup>82</sup> HELLEGOUARICH, *Le vocabulaire* cit., 80, il quale anzi individua in 'utilità' e 'interesse' i tratti peculiari dei legami di *contubernio* e *societas*.

<sup>76</sup> Ma considerazioni simili varrebbero per altri termini: καθόν reso con *honestum* (nella 'traduzione' il termine greco perde la componente estetica: vd. NARDUCCI, *Una morale* cit., 17); ἀνὴρ ἀγαθός con *vir bonus* mtrng con *fides*. Cf. POHLENZ, *Lehrbuch des röm. Rechts*, 34 s. e nr. 9, 51 s., 157 s.; Id., *La Stoa* cit., 541, 565, 697; ma anche i cenni di R. FIORI, *ius civile*, *ius gentium*, *ius honorarium*: il problema della «reazione dei iudicia bonae fidei», in BDR 101-102 (1998-99) 192, il quale osserva che «la resa di καθήκον con *officium*, ad esempio, determina una quantità di termini, più o meno impliciti, alla realtà etica, sociale e giuridica di Roma», sottolineando il *quid pluri* – legato appunto all'utilizzo, da parte di Cicerone, di nozioni romane già consolidate – che i concetti greci acquisiscono nella 'versione' latina. Sullo «spirito di romanità» (l'espressione è di CANCELLI, *Iuris consensus* cit., 234) cui sarebbe impronata la definizione di *res publica*, e, più in generale, l'intero corpo degli scritti politici ciceroniani: cf. per tutti COSTA, *Cicerone giuriconsulto* cit., 255 ss.

<sup>77</sup> Cic. *off.* 1.8. Sul καθήκον vd. R. RADICE (a c. di), *Stoici Antichi. Tutti i frammenti nella raccolta di L.A. Arminj-Milano* 1236 ss., 1240 ss. (= SVF 3.491-499, 500-543). Cf. POHLENZ, *Lehrbuch des röm. Rechts*, 30-36; Id., *La Stoa* cit., 263 ss., 409 s.; NARDUCCI, *Una morale* cit., 19 s.;

<sup>78</sup> Cic. *fin.* 3.20: [...] *primum est officium (id enim appello καθήκον)* [...].

<sup>79</sup> Cic. *Att.* 16.11.4: *Quod de inscriptione quaeris, non dubito quin καθήκον officium sit, nisi quid tu aliud, sed inscriptio plenior de officio*; 16.14.3: *Sed, ut aliud ex alio, mihi non est dubium quin, quod Graeci καθήκον, nos officium*. Cf. DYCK, *A commentary* cit., 166.

<sup>80</sup> «καθήκον indica un rapporto indissolubile fra la struttura interiore della personalità (la 'natura' ed 'essenza' dell'uomo) ed il suo tradursi in azione; mentre *officium* – che designa propriamente l'azione adeguata a un determinato ruolo o condizione – concerne in modo più immediato gli atteggiamenti della vita pratica» (NARDUCCI, *Una morale* cit., 19); ma – scrive POHLENZ, *La Stoa* cit., 541 (ma vd. anche 273) – «come καθήκον, la parola *officium* significava da tempo non solo ciò che l'uomo sul fare in una data circostanza, ma anche ciò che egli deve di norma fare».

<sup>81</sup> FIORI, *Ius civile* cit., 193 (vd. anche *supra*, nr. 76).

<sup>82</sup> Arist. *Pol.* 1.1. Cf. Arist. *EN* 8.9.1.4; RADICE, *Stoici Antichi* cit., 1128 s. (= SVF 3.327-332). Sugli impieghi, giuridici e non, del termine, vd. in *Thesaurus Linguae Graecae* V, 1726, s.v. κοινότητα.

to, quanto avvalersi di una sfera semantica in buona parte (ma non completamente) sovrapponibile a quella del termine greco che si vuole 'tradurre'; sfera che, tuttavia, conserva un margine di significato autonomo, che in questo 'gioco' metaforico può, a livello di consapevolezza e intenzionalità, essere o meno presente alla mente dell'autore, ma che inevitabilmente esercita un influsso, almeno a livello evocativo.

Ora, nel caso in esame, entrambi i termini (*κοινωνία* e *societas*) hanno un significato ampio, per così dire 'sociale', e una specifica declinazione giusprivatistica: quindi sarebbe una forzatura pensare che la connotazione privatistica di *societas* resti senz'altro fuori dalla 'traduzione' (per quanto le figure giuridiche designate dai due vocaboli non coincidano esattamente); tuttavia non si può negare che il profilo giuridico contrattuale, nel contesto che abbiamo delineato e in rapporto alle esigenze 'traspositive' di Cicerone, fosse eludibile, in quanto fuori dall'ambito semantico di riferimento.

In altre parole, la traduzione con *societas* avrebbe potuto forse funzionare ugualmente, in virtù del solo significato ampio e 'sociale' del termine. Le precise allusioni alla società contrattuale sono dunque volute, non necessitate. La cosa non è nuova in sé, ma la novità potrebbe consistere nella valutazione del dato alla luce degli aspetti letterari, storici, filosofici poc' anzi considerati: che Cicerone voglia 'far pesare' l'accezione giuridica del termine non tanto per descrivere ciò che la *res publica* 'è', quanto per delinearne con la chiarezza che il diritto consente (e attraverso una ben nota figura contrattuale) ciò che 'dovrebbe essere' (o che egli vorrebbe che fosse).<sup>90</sup>

7. Concludendo, i dati raccolti nel corso della breve indagine sono pertanto i seguenti:

- a) un esame attento della *definitio* di *res publica* (Varvaro), condotto in parallelo alla lettura di altri testi ciceroniani in argomento, induce a escludere l'utilizzo dello schema societario privatistico per la interpretazione delle strutture consociative umane;
- b) sembra abbastanza verosimile che *societas* venga riferito tanto alla *res publica* quanto al consorzio umano, senza che ciò implichi mutamenti qualitativi nell'accezione del termine, ma soltanto un salto di grado;
- c) analizzando le fonti, in particolare il *De officiis*, non è tuttavia possibile escludere il ricorso, nella terminologia e nella struttura, alla figura giusprivatistica del contratto di società;
- d) Cicerone rivela una peculiare attenzione alla visione stoica sull'origine della 'comunità umana' (includendo nell'espressione entità di grado diverso), né pare che ciò sia riconducibile a incoerenze o scelte contingenti;

<sup>90</sup> In merito, sia pure da altro punto di vista, cfr. CANCELLI, «*Iuris consensus*» cit., 232 ss.

e) la realtà storico-politica nella quale hanno visto la luce gli ultimi scritti filosofici dell'Arpinate e gli intenti che ne hanno accompagnato la stesura inducono anzi a intravedere nell'inclinazione stoica una precisa convinzione, strettamente collegata ad una viva preoccupazione per le sorti dello 'strato';

f) il rapporto di Cicerone con la filosofia greca è segnato dalla volontà di renderla fruibile ai Romani attraverso una personale rielaborazione dei concetti, cui non è estraneo l'impiego di nozioni giuridiche tipicamente romane, al fine di rendere comprensibili, accetti e calati nel concreto temi e problemi altrimenti percepiti come estranei e meramente teorici.

In base a tali elementi, la lettura che si propone — con tutti i limiti di un abbozzo di idee conseguente, come più volte precisato, ad un'analisi cursoria — tende a cogliere nel 'uso che Cicerone fa del termine e dello schema di *societas* non un intento definitorio, bensì argomentativo ed espositivo.

Nella logica che guida Cicerone sia nel rapportarsi alla filosofia greca, sia nella riflessione politico-istituzionale, la figura della *societas*-contratto potrebbe assolvere la funzione di rendere 'percepibile' il valore di un legame naturale (destinato, ad esempio, a sostituire, nelle intenzioni, il precedente vincolo tra gli *ordines*); far maturare il senso di appartenenza ad un organismo diverso e più ampio rispetto alla cerchia della *res publica* in crisi; 'strutturare' dall'interno, al tempo stesso, la 'nuova' auspicata comunità con l'articolazione delle dinamiche sulla falsariga di una giuridica doverosità, di cui vincoli e obblighi nascenti nella stipulazione del contratto societario costituiscono esempio e modello.

Una funzione, in certa misura, 'deontologica' verrebbe dunque assegnata alla *societas* consensuale, per riprendere l'aggettivo con cui lo stesso Mancuso definisce (e spiega) l'applicazione della figura contrattuale alla *civitas*: varrebbe in altre parole come «modello operativo non dissimile dalle modalità che guidano l'operare dei singoli *socii* nella *societas*».<sup>91</sup> Con la differenza, nel nostro caso, di non inferire da tale 'presa a prestito' dal diritto privato conseguenze in merito ad una visione contrattualista dell'origine dello 'strato'.

Lo schema tratto dal diritto privato, e gli strumenti logico-giuridici che lo accompagnano, servirebbero invece (soltanto) ad esporre e 'tradurre' ai Romani concetti derivati dalla filosofia greca e ad argomentare in favore di una nuova condizione partecipativa di ciascun *vir bonus* alla gestione della cosa pubblica: in quest'ottica lo schema giuridico della *societas* definisce in termini giuridici, di 'diritti' e 'doveri', la posizione dell'uomo rispetto sia all'ampio cerchio dell'umanità sia a quello, più ristretto, della *res publica*.

<sup>91</sup> MANCUSO, *Sulla definizione* cit., 612.