

Giuseppe Falcone

**La ‘*vera philosophia*’ dei ‘*sacerdotes iuris*’.
Sulla raffigurazione ulpiana dei giuristi
(D.1.1.1.1)***

* L’interpretazione che propongo del passo di Ulpiano è stata presentata, nei suoi contenuti, nella Relazione *Iustitia*, “*vera philosophia*”, *interpretatio*, esposta l’11 ottobre 2004 in occasione del *Symposium* “*Interpretatio, ius praetorium, consuetudo*” in onore di Filippo Gallo, svoltosi presso l’Università degli Studi di Reggio Calabria.

La sua pubblicazione in questo volume che contiene anche gli ultimi tre studi di Bernardo Albanese è per me di particolare significato emotivo. Nel luglio del 2004, in uno dei pomeriggi nei quali mi recavo nell’abitazione del Maestro per mettere per iscritto al computer il testo dei tre contributi che Egli, con ormai flebile voce, mi andava dettando, ebbi occasione di accennarGli che, in vista del *Symposium* di ottobre, stavo studiando le affermazioni di Ulpiano sul *ius* e sulla dedizione alla *iustitia* e all’*aequum* da parte dei giuristi. Con sguardo di approvazione e però, al contempo, di affettuosa apprensione per l’onerosità del tema che avevo scelto, si limitò a commentare che le parole di Ulpiano “toccano altezze vertiginose”. Appena tre giorni dopo lo svolgimento del *Symposium*, il Professore Albanese ci ha lasciati. Non so se le pagine che seguono – le prime che non sono passate dalla Sua lettura – Gli sarebbero piaciute. Resta, comunque, il conforto che Egli, che in vita ha coltivato la *iustitia* in orizzonti ancora più alti e misteriosi, ha potuto sapere che a quelle parole di Ulpiano mi ero appassionato.

1. Il deciso affermarsi, negli ultimi decenni, di un interesse per la personalità e la cultura dei singoli giuristi doveva inevitabilmente attribuire particolare rilievo al brano d'apertura delle *Institutiones* di Ulpiano (e dell'intero Digesto giustiniano):

D.1.1.1pr. (Ulp. 1 *inst.*) *Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi. [1] Cuius merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profiteamur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nisi fallor philosophiam, non simulatam, affectantes.*

Nell'attuale temperie storiografica lo squarcio ulpiano si è imposto non solamente in quanto veicolo della celebre definizione celsina del *ius*, ma anche in ragione dell'accattivante richiamo conclusivo alla *philosophia*. E invero, tanto il cenno al *philosophiam affectare* da parte dei giuristi quanto, al suo interno, il dualismo 'vera – simulata *philosophia*' hanno ormai prodotto una serie ragguardevole di studi specifici e di importanti riferimenti nel quadro di ricerche concernenti l'intellettuale-Ulpiano e l'Ulpiano teorico del diritto.¹

Anche la proposta interpretativa che presentiamo nelle pagine che seguono si incentra, specificamente, sul rilievo conclusivo di D.1.1.1.1. E però essa non può non

¹ Cfr., *praecipue*, P.FREZZA, *La cultura di Ulpiano*, in *SDHI* 34, 1968, 368ss.; ID., *La persona di Ulpiano (a proposito del volume di Tony Honoré)*, in *SDHI* 49, 1983, 416ss.; D.NÖRR, *Iurisperitus sacerdos*, in □□□□□□. *Fest. Zepos*, 1973, 555ss.; ID., *Rechtskritik in der römischen Antike*, 1974, 59 nt. 14; 60; 137 e nt. 26; ID., *Ethik von Jurisprudenz in Sachen Schatzfund*, in *BIDR* 75, 1972, 37ss.; M.ISNARDI PARENTE, *Techne*, in *La Parola del Passato*, 1961, 295s.; G.LANATA, *Legislazione e natura nelle Novelle giustiniane*, 1984, 214ss.; A.MANTELLI, *Un illustre sconosciuto tra filosofia e prassi giuridica. Eufrate d'Epifania*, in *Sodalitas. Scritti in onore di A.Guarino*, II, 1984, 963ss.; ID., *Il sogno, la parola, il diritto. Appunti sulle concezioni giuridiche di Paolo*, 1993, 60ss.; U.V. LÜBTOW, *Die Anschauungen der römischen Jurisprudenz über Recht und Gerechtigkeit*, in *St. Sanfilippo* VI, 1985, 520ss.; V.MAROTTA, *Multa de iure sanxit. Aspetti della politica del diritto di Antonino Pio*, 1988, 128ss.; M.BRETONE, *Storia del diritto romano*,⁶ 1992, 271ss.; S.TONDO, *Profilo di storia costituzionale romana*, II.2, 1993, 485s.; W.WALDSTEIN, *Römische Rechtswissenschaft und wahre Philosophie*, in *INDEX* 22, 1994, 31ss.; ID., *Zum Problem der vera philosophia bei Ulpian*, in *Collatio iuris romani. Etudes A.Ankum*, II, 1995, 607ss.; M.SCHERMAIER, *Ulpian als 'wahrer Philosoph'*. *Notizen zum Selbstverständnis eines römischen Juristen*, in *Ars boni et aequi. Fest. W.Waldstein*, 1993, 301ss.; V.SCARANO USSANI, *L'ars dei giuristi. Considerazioni sullo statuto epistemologico della giurisprudenza romana*, 1997, 125ss.; L.WINKEL, *Le droit romain et la philosophie grecque. Quelques problèmes de méthode*, in *TR* 66, 1997, 378ss.; T.HONORE, *Ulpian. Pioneer of Human Rights*, 2002, 76ss.; A.SCHIAVONE, *Giuristi e principe nelle Istituzioni di Ulpiano. Un'esegesi*, in *SDHI* 69, 2003, 3ss.

estendersi al contempo anche all'intera presentazione ulpiana del *ius* e dei suoi *sacerdotes*, e finisce per coinvolgere un enunciato ulteriore quale la definizione di *iuris prudentia* formulata da Ulpiano in altra sede. Ciò, da un lato, in quanto la notazione sul *philosophiam affectare* costituisce, non già semplicemente l'ultimo tassello, sibbene, in sostanza, la sintesi e il coronamento dell'intero discorso da cui la stessa è preceduta; dall'altro lato, in quanto è possibile riconoscere una piena identità di vedute e di ascendenza culturale (e, forse, una convergenza di intenti specifici) tra la rivendicazione del '*veram philosophiam affectare*' e la descrizione della *prudentia* che riguarda il *ius*.

E' opportuno compiere subito alcune brevissime precisazioni sul complessivo dettato di D.1.1.1.1, preliminari e utili allo svolgimento dell'indagine.

Anzitutto, pare senz'altro da ammettere l'assoluta genuinità del testo così come a noi pervenuto. In questa direzione, osservazioni decisive, alle quali rinviamo, sono già state compiute da Filippo Gallo.² Per parte nostra, aggiungiamo soltanto che la portata di ciascun segmento del discorso e il collegamento con un precedente modello, che constateremo noi stessi nelle pagine che seguono, confermano in modo pieno la lettura integralmente conservativa.

In secondo luogo, occorre tener presente che Ulpiano si mostra scrittore particolarmente accurato nel congegnare le proprie affermazioni. Con riguardo al § 1 (quello che più direttamente interessa), ciò è rivelato dalla circostanza che il giurista costruisce le frasi con puntuale simmetria, facendole iniziare, tutte, con una categoria o concettualizzazione eulogica (*aequum, licitum, bonos, veram*) e chiudendole, tutte, con un verbo al participio presente; e dal fatto che, in questo modo, egli dà vita ad un incisivo incalzare di forme verbali che rende assai bene l'idea del concreto e diuturno operare dei giuristi.³ Ma già prima, nel *principium*, questa abilità di Ulpiano si era manifestata (oltre che nella capacità di fissare in brevissime battute il coordinamento, e in sostanza la coincidenza, tra *ius, iustitia* e *bonum et aequum*) nel modo in cui l'indicazione etimologica è articolata. In proposito ci troviamo di fronte a due fenomeni di *unus casus* che è ben difficile ritenere non volutamente funzionali ad un preciso disegno compositivo. Da un lato, l'autore, anziché indicare direttamente, come fa di solito, l'etimologia del termine, avverte appositamente dell'opportunità di considerare la derivazione del vocabolo ('*Iuri – descendat*'): una circostanza, questa, che in modo efficace prepara ed enfatizza l'indicazione-chiave (e cioè il nesso '*ius-iustitia-bonum et aequum*') che Ulpiano si

² F.GALLO, *Diritto e giustizia nel I titolo del Digesto*, in *SDHI* 54, 1988, 619s. (= *Opuscula selecta* [a cura di F.Bona e M.Miglietta], 1999, 618ss.; nel seguito citeremo da *SDHI*).

³ Efficacemente A.SCHIAVONE, *Giuristi e principe* cit., 27 parla di «quotidianità del fare».

appresta a comunicare; dall'altro lato, l'*apax* costituito dal ricorso al verbo '*descendere*' ('...unde nomen iuris descendat') in relazione ad una spiegazione etimologica⁴ richiama immediatamente all'attenzione il fatto che questo verbo è utilizzato da Ulpiano nello stesso settore iniziale delle sue *Institutiones* su un piano contenutistico, per indicare l'insieme degli istituti che *descendit* dal *ius naturale* (D.1.1.1.3: *maris et feminae coniunctio, liberorum procreatio, educatio*) e per precisare che il *precarium*, in quanto atto di *liberalitas*, '*ex iure gentium descendit*' (D.43.26.1.1): si direbbe, allora, che Ulpiano, prima ancora che attraverso la ontologizzante citazione celsina ('*nam ... ius est ars boni et aequi*'), già tramite la scelta del verbo '*descendere*' abbia voluto riempire di sostanza il dato lessicale, al fine di instaurare tra i due elementi collegati, la *iustitia* e il *ius* ('*et est a iustitia appellatum*'), un rapporto che non è di mera provenienza terminologica, bensì anche di trasmissione di valori.

Quanto al contenuto del complessivo discorso svolto nel § 1, è agevole constatare l'assoluta centralità del ricorso all'immagine dei *sacerdotes*: è questa che determina le successive scansioni dell'argomentare ulpiano. Il giurista, infatti, subito dopo aver autorizzato a considerare i giuristi quali 'sacerdoti', giustifica il ricorso a questa qualifica. Tale giustificazione viene direttamente affidata, tramite il '*nam*', alle due brevi frasi '*iustitiam colimus*' e '*boni et aequi notitiam profitemur*'; e queste due frasi, a loro volta, vengono seguite da una serie di frasi costruite tutte con il verbo al participio ('*separantes*', '*discernentes*', '*cupientes*', '*affectantes*'), le quali, come pare innegabile, hanno la funzione di svolgere le due indicazioni rette dal '*nam*', tendono, cioè, ad esplicitare in cosa consistono e come si dispiegano il '*colere iustitiam*' e il '*boni et aequi notitiam profiteri*'. Del resto, almeno per le prime tre frasi al participio ciò emerge esplicitamente dal dato formale esteriore: le coppie '*aequum/iniquum*' e '*licitum/illicitum*' si ricollegano evidentemente alla *notitia boni et aequi* e alla *iustitia*, come pure il '*bonos efficere*' della terza frase, sol che si pensi al valore pregnante della qualifica '*bonus vir*' in relazione a chi possiede ed esercita la virtù-*iustitia*. (*infra*, n. 6.4). Dunque, l'iniziale trovata di qualificare i giuristi come *sacerdotes* segna il seguito del discorso, che consiste, tutto, in una serie di svolgimenti di quella idea di apertura.

Sempre con riguardo all'immagine dei *sacerdotes*, precisiamo che è nostra ferma convinzione che ad esser richiamato tramite il pronome '*cuius*', con il quale si apre

⁴ Negli altri casi (citazione dei testi, ultimamente, in A.SCHIAVONE, *Giuristi e principe* cit., 7 nt. 9; nemmeno questo studioso, peraltro, segnala la singolarità del '*descendere*') Ulpiano usa stilemi quali '*inde dicitur*', '*ex eo dictum*', '*dicitur* (o *dicimus*) *a*', '*appellatus ex*', '*est de...*' e simili.

il § 1, sia il termine ‘*ius*’. Riteniamo, cioè, che Ulpiano dicesse: «del quale *ius* (o: rispetto al quale *ius*) ben a ragione qualcuno ci chiami *sacerdotes*». In teoria, il pronome ‘*cuius*’ potrebbe riferirsi anche alla coppia ‘*bonum et aequum*’ o ad ‘*ars*’⁵ (assai poco probabile, ancorché spesso sostenuto in dottrina, è un collegamento con ‘*iustitia*’: è, questo termine, troppo lontano dal pronome ‘*cuius*’ e, per di più, costituisce un semplice compartecipe, non l’oggetto centrale e diretto del discorso che viene prima del pronome). Ma da un punto di vista logico non può che riferirsi, a nostro avviso, a ‘*ius*’. E’ quest’ultimo, infatti, ad esser plasticamente messo in risalto, con insistenza, nell’intero tratto che immediatamente precede: è il *ius* oggetto del ‘*dare operam*’; è il *nomen* del *ius* che ‘discende’; è il *ius* che è ‘*appellatum*’; infine, è il *ius* che ‘*est ars boni et aequi*’. Non solo; ma le due frasette che immediatamente dopo spiegano e specificano l’immagine dei *sacerdotes* (‘*iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profitemur*’) contengono proprio i due segni, *iustitia* e *bonum et aequum*, sui quali subito prima Ulpiano ha costruito la presentazione del *ius*. Dunque, la descrizione di Ulpiano riguarda i giuristi raffigurati quali *sacerdotes iuris*. Naturalmente, il collegamento tra i *sacerdotes* e la *iustitia* è, nella sostanza, presente ed anzi assai forte; ma è un collegamento indiretto, derivante dal fatto che il *ius*, del quale i giuristi sono *sacerdotes*, è assunto come intimamente connesso, nella sua essenza, alla *iustitia* e al *bonum et aequum*.⁶

Infine, è necessario segnalare tre precisi dati testuali che costituiscono le prime, fondamentali coordinate per l’interprete che voglia provare a decifrare il riferimento conclusivo al *philosophiam affectare* da parte dei giuristi.

A) Come abbiamo poc’anzi constatato con riguardo alle prime tre frasi espresse nel § 1 al participio presente (‘*aequum – separantes*’; ‘*licitum – discernentes*’; ‘*bonos – efficere cupientes*’), anche per l’affermazione conclusiva ‘*veram nisi fallor philosophiam, non simulatam, affectantes*’ occorre ritenere che si tratti di un’indicazione interna rispetto all’operare dei giuristi, che, cioè, esprima anch’essa una modalità con cui si svolgono il ‘*colere iustitiam*’ e il ‘*boni et aequi notitiam profiteri*’. In altri termini, anche il cenno al ‘*philosophiam affectare*’ deve avere a che fare in modo diretto con quelle due attività. Di conseguenza, è in immediata connessione con i valori della *iustitia* e del *bonum et aequum* che va colto il significato della *vera philosophia*.

⁵ V. SCARANO USSANI, *L’ars dei giuristi* cit., 126 nt. 56 reputa «difficile pensare che Ulpiano potesse alludere all’esistenza di sacerdoti di un’*ars* (come assume, invece, ad es., M. BRETONE, *Storia* cit., 271); ma in tal modo trascura attestazioni esplicite quali Cic., *de orat.* I.202 (‘*eius artis antistes*’) e Sen., *dial.* 10.14.5 (‘*dicendi artis antistes*’), su cui *infra*, ntt. 112 e 137.

⁶ Sull’immagine dei *sacerdotes* cfr., altresì, specificamente *infra*, nn. 6.4 e 7.

B) Ulpiano dice che i giuristi, nel loro operare imperniato sul *iustitiam colere* e sul *boni et aequi notitiam profiteri*, “si impegnano con zelo nella direzione” (è questo il valore di ‘*affectare*’)⁷ della *vera*, non della *simulata philosophia*. Il tenore letterale della notazione mostra che l’accento è posto su una contrapposizione tra *vera* e *simulata philosophia*. Ciò significa che l’intento specifico da cui Ulpiano è stato mosso non era quello di rivendicare alla scienza giuridica l’essenza e la dignità di filosofia e di sostenere che i giuristi sono filosofi, come pure si è sovente ipotizzato.⁸ Che i giuristi orientano il loro operato verso un tipo di filosofia, e che, dunque, ciò che essi coltivano è filosofia,⁹ viene, infatti, presupposto nella frase in

⁷ L’idea di ‘movimento’ e di ‘direzione’ espressa dal verbo è stata, in particolare, messa in risalto da A.MANTELLI, *Un illustre sconosciuto* cit., 984; *Il sogno* cit., 61 nt. 99 e da W.WALDSTEIN, *Zum Problem* cit., 610 (seppur nell’ambito di ricostruzioni che non ci sentiamo di accogliere: *infra*, rispettivamente ntt. 57 e 45). Il ricorso al verbo ‘*affectare*’ (anziché, poniamo, alla locuzione ‘*tendere ad*’ o simili) potrebbe essere non casuale, bensì appositamente calibrato sul sostantivo ‘*philosophia*’, sulla scia, ad es., di un’importante attestazione come quella di Seneca, il quale, in un’*epistula* appositamente dedicata alla nozione di *philosophia* e alla distinzione tra le sue *partes*, distingue tra *sapientia* e *philosophia*, definendo quest’ultima come *adfectatio sapientiae*: Sen., *ep.* 89.4 *Primum... dicam inter sapientiam et philosophiam quid intersit. Sapientia perfectum bonum est mentis humanae; philosophia sapientiae amor est et adfectatio: haec eo tendit quo illa pervenit. Philosophia unde dicta sit apparet; ipso enim nomine fatetur quid amet.* [5] *...Philosophiam... fuerunt qui aliter atque aliter finirent: alii studium illam virtutis esse dixerunt, alii studium corrigendae mentis; a quibusdam dicta est adpetitio rectae rationis.* [6] *Illud quasi consistit, aliquid inter philosophiam et sapientiam interesse; neque enim fieri potest ut idem sit quod adfectatur et quod adfectat. Quomodo multum inter avaritiam et pecuniam interest, cum illa cupiat, haec concupiscatur, sic inter philosophiam et sapientiam. Haec enim illius effectus ac praemium est; illa venit, ad hanc itur.*

⁸ In quest’ordine di idee, ad es., si sono posti, con diverse sfumature, M.ISNARDI PARENTE, *Techne* cit., 295s.; EAD., *Posidonio in Seneca, epist.* 88.20ss., in *La Parola del Passato*, 48, 1993, 286s. e nt. 13; D.NÖRR, *Ethik von Jurisprudenz* cit., 38s.; P.FREZZA, *La persona di Ulpiano* cit., 416ss. (Ulpiano «ha qualificato il giurista, ossia se stesso, vero filosofo», al fine di «persuadere sia se stesso che i suoi scolari della pari legittimazione degli studi giuridici di fronte agli studi che disponevano del titolo di nobiltà che loro dava l’antica tradizione della *paidèia*»; «Ulpiano, che cerca di affrancare la sua scuola, nuova arrivata in Siria, dall’ombra e dall’albagia delle scuole di retorica e di filosofia, sfrutta il ... tema della *vera philosophia* ..., prendendolo dalla tradizione delle scuole cristiane, per presentare a un uditorio educato al rispetto dei valori della *paidèia* la giurisprudenza ... come vera filosofia»); G.LANATA, *Legislazione e natura* cit., 214ss.; M.BRETONE, *Storia* cit., 272s.; M.SCHERMAIER, *Ulpian als ‘wahrer Philosoph’* cit., spec. 310ss.; da ultimo A.SCHIAVONE, *Giuristi e principe* cit., 23ss. (Ulpiano vuole «integrare saldamente la scienza giuridica all’interno della filosofia», «afferma che i giuristi sono direttamente filosofi, i veri filosofi», in quanto «la giustizia [e il diritto che ne discende] sono verità» e la ‘*vera philosophia*’ è quella che ricerca la verità, che è testimone della verità; in particolare, poi, con la contrapposizione ‘*vera-simulata*’ il giurista severiano «tentava di opporre la superiorità dell’impegno e della milizia civile al servizio dell’impero» all’attrazione che, nella formazione delle *élites* siriane, giocava «un platonismo con derive mistiche ed esoteriche...mescolato a contaminazioni neopitagoriche» che portava con sé un messaggio di distacco e di fuga dal mondo»).

⁹ Sul punto, ci sembra abbia ragione A.SCHIAVONE, *Giuristi e principe* cit., 24 nt. 50 in risposta all’obiezione di A.MANTELLI, *Il sogno* cit., 61 nt. 99, secondo cui l’impiego del verbo ‘*affectare*’

esame come un dato scontato e fuori discussione.¹⁰ Piuttosto, al centro della notazione ulpiana è la ‘qualità’ della filosofia coltivata dai giuristi: a costituire l’*apposito obiettivo* dell’intervento di Ulpiano non è l’affermazione che la scienza giuridica è filosofia, bensì la precisazione che la filosofia professata dai giuristi è quella ‘vera’, e non quella ‘simulata’ (nel senso che vedremo).

C) Tra le due qualifiche ‘*vera*’ e ‘*non simulata*’ Ulpiano inserisce l’espressione ‘*nisi fallor*’. Anche a noi sembra che questo inciso sia una spia di un atteggiamento in qualche modo polemico.¹¹ Ciò porta a pensare che Ulpiano avvertisse un’esigenza di scagionare i giuristi da un’accusa di orientare il loro operato verso una ‘*simulata philosophia*’.

2.1. Ciò premesso, la ricerca sul significato delle parole conclusive di Ulpiano non può prescindere dalla lettura di alcune testimonianze letterarie, disposte lungo un arco che si estende dal I secolo a.C. al II d.C., che contengono l’espressione ‘*vera philosophia*’ e ‘*verus philosophus*’, e di altre, che vanno da epoca ben più antica fino agli anni immediatamente successivi alla scrittura del testo ulpiano, che parlano di ‘*alethés philosophia*’ e di ‘*alethinòs philòsophos*’. Si tratta di fonti – curiosamente, invece, generalmente trascurate in dottrina – che restituiscono, tutte, un medesimo concetto di ‘vera filosofia’ e di ‘vero filosofo’; e questo concetto è il solo di cui ci è giunta traccia.

Vengono in questione, anzitutto, due testi ciceroniani.

In un passo del IV libro delle *Tusculanae disputationes* Cicerone parla dell’introduzione a Roma, tramite la famosa ambasceria del 155 dello stoico Diogene e dell’accademico Carneade, della ‘*bene vivendi disciplina*’:¹²

sarebbe incompatibile con l’idea che i giuristi coltivino la (vera) filosofia e possano ritenersi ‘filosofi’.

¹⁰ Ciò, del resto, trova piena conferma nella circostanza che, come vedremo più avanti (n. 8), lo stesso Ulpiano rappresenta la *iuris prudentia* in chiave squisitamente filosofica e indica quali ‘preetti del *ius*’ alcuni principi elaborati in materia di diritto dalla filosofia morale.

¹¹ In questo senso F.GALLO, *Diritto e giustizia* cit., 613 nt. 17 (‘ironia’); A.MANTELLI, *Un illustre sconosciuto* cit., 978; V.SCARANO USSANI, *L’ars dei giuristi* cit., 141; implicitamente, A.SCHIAVONE, *Giuristi e principe* cit., 26 («...Ulpiano sferrava il suo attacco...»). Intende, invece, come una ‘esitazione’ L.WINKEL, *Le droit romain et la philosophie grecque* cit., 378. Eccessivo appare il collegamento suggerito da D.NÖRR, *Ethik von Jurisprudenz* cit., 39, con le parole di Seneca (citato in Lact., *Div. inst.* 3.19.1) ‘... *n o n e r r a b i m u s s i d i x i m u s p h i l o s o p h i a m e s s e l e g e m b e n e h o n e s t e q u e v i v e n d i . . .*’.

¹² Questo brano è considerato anche da S.TONDO, *Profilo* cit., 486 (il quale, però, ne trae la conclusione che ‘*vera philosophia*’ sarebbe quella «orientata alla ragion sociale»); da W.WALDSTEIN, *Römische Rechtswissenschaft* cit., 36 (su cui cfr. *infra*, nt. 45); e, ultimamente, da T.HONORÉ, *Ulpian* cit., 79, che lo adduce come ‘possibile fonte’ dell’impiego ulpiano: per lo

Cic., *Tusc.* 4.5 ... *Sapientiae studium vetus id quidem in nostris, sed tamen ante Laeli aetatem et Scipionis non reperio quos appellare passim nominatim. Quibus adolescentibus Stoicum Diogenem et Academicum Carneadem video ad senatum ab Atheniensibus missos esse legatos, qui ... numquam profecto scholis essent excitati neque ad illud munus electi, nisi in quibusdam principibus temporibus illis fuissent studia doctrinae. Qui cum cetera litteris mandarent, alii ius civile, alii orationes suas, alii monumenta maiorum, hanc amplissimam omnium artium, bene vivendi disciplinam, vita magis quam litteris persecuti sunt. [6] Itaque illius verae elegantisque philosophiae, quae ducta a Socrate in Peripateticis adhuc permansit et idem alio modo dicentibus Stoicis... nulla fere sunt aut pauca admodum Latina monumenta ... cum interim illis silentibus C.Amafinius exstitit dicens, cuius libris editis commota multitudo contulit se ad eam potissimum disciplinam, sive quod erat cognitu perfacilis, sive quod invitabantur inlecebris blandis voluptatis...*

L'Arpinate qualifica la *'bene vivendi disciplina'* come *'vera elegansque philosophia'*, introdotta da Socrate e continuata dai Peripatetici, dagli Stoici, dagli Accademici. Già da sola questa prima parte dello squarcio fornisce un'indicazione in sé compiuta e preziosa: *'vera philosophia'* è la *'bene vivendi disciplina'*, e quest'ultima espressione, conformemente ad una costante terminologia ciceroniana, indica la parte della filosofia che riguarda il comportamento e i *boni mores*, in una parola l'etica.¹³ Non solo; ma nel seguito del discorso (§ 6) Cicerone contrappone questa *bene vivendi disciplina* (=vera philosophia) all'insegnamento degli epicurei: racconta infatti Cicerone che, prima dell'ambasceria, attecchiva a Roma l'epicureismo, in quanto gli illustri uomini del tempo praticavano la *bene vivendi disciplina* direttamente con il proprio comportamento, senza dedicarvi appositi scritti, e mentre essi tacevano Gaio Amafinio aveva pubblicato alcuni libri con i quali divulgava le idee epicuree, che seducevano la moltitudine sia per la loro semplicità

studioso inglese «Ulpian's view that lawyers aim at the true philosophy goes ... beyond a concern with right and wrong and a rejection of philosophy that is unpractical, dishonest, or irrational» (condivisibile per quel che concerne la qualificazione *'vera'*, l'interpretazione di Honoré non coglie nel segno con riguardo alla contrapposta indicazione *'simulata'*: sul punto v., infatti, *infra*, nn. 2.3-3).

¹³ Cfr. *fin.* 5.11 (*'bene vivendi praecepta'*); *leg.* 1.58 (*'vivendi doctrina'*); 2.11 (*'honeste beateque vivere'*); 32 (*'recte vivendi ratio'*); *off.* 1.19 (*'de rebus honestis et pertinentibus ad bene beateque vivendum'*); 2.6; 3.5 (*'...de officiis, a quibus constanter honesteque vivendi praecepta ducuntur'*); *parad.* 15 (*'nihil est aliud bene et beate vivere nisi honeste et recte vivere'*); *de orat.* 1.212 (*'bene vivendi ratio'*).

sia per l'attrattiva del piacere. Ora, il Leit-Motiv della critica ciceroniana all'epicureismo, con riguardo alle problematiche morali, ha per oggetto proprio il tema della *iustitia*. Solo a titolo di esempio, si consideri che già nelle battute iniziali del *De officiis* (1.5-6) Cicerone afferma che gli epicurei non hanno il diritto di parola in tema di *honestum* e che i loro seguaci non possono 'colere *iustitiam*' e che, se nel I libro del *De legibus* (come vedremo: n. 6.4) compare una lunga sezione dedicata alla *iustitia* da ricercare per se stessa, è proprio in risposta alle difformi posizioni degli epicurei.¹⁴ Dunque, nella rappresentazione ciceroniana la qualifica 'vera *philosophia*' ha anche direttamente a che fare, all'interno dell'etica, con lo specifico valore della *iustitia*.

La seconda testimonianza proviene da un'*epistula* di raccomandazione indirizzata a Catone, nella cui parte conclusiva Cicerone spera di far presa invocando la comune esperienza dello studio e dell'applicazione della 'vera *philosophia*':

Cic., *ad fam.* 15.4.16 'Extremum illud est, ut, quasi diffidens rogationi meae, philosophiam ad te allegem, qua nec mihi carior ulla umquam res in vita fuit, nec hominum generi maius a dis munus ullum est datum. Haec igitur, quae mihi tecum communis est – societas studiorum atque artium nostrarum, quibus a pueritia dediti et devincti, soli propemodum nos philosophiam illam veram et antiquam, quae quibusdam otii esse ac desidiae videtur, in forum atque in rempublicam atque in ipsam aciem paene deduximus – tecum agit de mea laude, cui negari a Catone fas esse non puto...'

Sono decisive alcune indicazioni che Cicerone offre in aggiunta alla qualifica 'vera'. Anzitutto, l'idea che la filosofia di cui l'autore sta parlando costituisce il dono più prezioso dato agli uomini dagli dei. Si tratta, infatti, del medesimo concetto che nel *De legibus* e negli *Academica* viene riferito alla filosofia morale.¹⁵ In secondo luogo, l'affermazione che ad alcuni la '*philosophia vera*' appare come occupazione

¹⁴ E' significativo, peraltro, che in uno dei più incisivi riscontri della polemica antiepicurea con riguardo alla *virtus-iustitia* Cicerone ricorra ad uno schema dualistico che potrebbe esser stato coniato proprio sulla scorta di una contrapposizione in termini di filosofia. Alludiamo a Cic., *fin.* 2.76, in cui l'Arpinate, contestando agli epicurei di insegnare che non si deve commettere ingiustizia solo per evitare conseguenze svantaggiose, afferma: 'pro vera certaue iustitia si multa non nobis iustitiae traditis'.

¹⁵ Leg. 1.58 '....sapientia, a cuius amore Graeco verbo philosophia nomen invenit, qua nihil a dis immortalibus uberius, nihil florentius, nihil praestabilius hominum vitae datum est' (per il contesto del discorso cfr. *infra*, n. 6.5); *Acad.* 1.7: 'Totum illud philosophiae studium mihi quidem ipse sumo et ad vitae constantiam quantum possum et ad delectatione animi, nec ullum arbitror, ut apud Platonem est, maius aut melius a dis datum munus homini'.

propria dei tempi di ozio e di inattività. E' la stessa osservazione che compare, ad es., nel *De oratore* con riguardo alla filosofia morale e, segnatamente, con specifico richiamo ai temi della *iustitia* e della *fides*. In particolare, Antonio, criticando Crasso a detta del quale l'oratoria può essere esercitata solo da chi abbia studiato a fondo la filosofia morale, afferma che nello studio di quest'ultima sono state consumate vite intere di uomini 'otiosissimi' (I.219), e aggiunge che l'oratore farà bene a riservarsi i libri dei filosofi per i giorni di riposo e ozio in villa ('*libros reservet sibi ad huiusce modi Tusculani requiem atque otium*'), per evitare che, dovendo un giorno parlare in tribunale di *iustitia* e *fides*, finisca per fare come Platone, che ha inventato una *civitas* nuova, a tal punto le sue idee sulla *iustitia* si allontanavano dalle consuetudini e dai costumi di qualsiasi Stato (I.224).¹⁶ In terzo luogo, infine, è indicativa la qualifica 'antiqua', abbinata a 'vera'. Nel *De officiis*, infatti, Cicerone considera 'antiquissima nobilissimaque philosophia' quella che riguarda gli *officia* e, quindi, i 'praecepta honeste vivendi'.¹⁷ Del resto, nella visione ciceroniana l' 'antichità' dell'etica è legata alla circostanza – che abbiamo constatata poc'anzi, a proposito in *Tusc.* 4.5-6 – che l'introduzione della filosofia morale (e cioè, già in quel brano, la 'philosophia vera') è fatta risalire a Socrate ('ducta a Socrate': v. a. *Tusc.* 5.10; *de orat.* I.42; *Brutus* 31). In conclusione, da queste tre indicazioni risulta evidente che anche nel testo di *ad fam.* 15.4.16 Cicerone adotta la concettualizzazione 'philosophia vera' per riferirsi alla riflessione che concerne l'etica, e segnatamente l'*honestum* e la *iustitia*.

A queste due testimonianze, peraltro, possiamo senz'altro aggiungere un'affermazione del *De finibus bonorum et malorum*, che, se pur non contiene il sintagma 'vera philosophia', presenta però una locuzione che esprime il medesimo ordine di idee. Si tratta di *fin.* 1.52: 'Invitat ... vera ratio bene sanos ad iustitiam, aequitatem, fidem'. La dottrina 'vera' (che 'ratio' indichi 'dottrina' si desume dal più ampio contesto) invita a coltivare i valori dell'*honestum*, tra i quali, in primo piano, la *iustitia*.

Consideriamo, adesso, due attestazioni di Seneca filosofo.

¹⁶ Il passo dell'*epistula* che stiamo esaminando nel testo sembra quasi la puntuale risposta a siffatta posizione di Antonio, dal momento che Cicerone afferma che la filosofia in questione, da taluni ritenuta attività oziosa, è stata portata da Cicerone stesso e da Catone nei tribunali e nella gestione della *res publica*, cioè l'esatto opposto di quanto sostenuto da Antonio sul confinamento dei concetti di *iustitia* in un foro e in una *civitas* ideali.

¹⁷ Invero, in *off.* 2.8 Cicerone afferma che il figlio Marco si è dedicato sotto la guida di Cratippo alla 'antiquissima nobilissimaque philosophia'; in *off.* 3.5, poi, ripeterà la stessa cosa, affermando che il figlio ha assiduamente ascoltato da Cratippo gli insegnamenti riguardanti la parte più feconda e fertile della filosofia, e cioè gli *officia*, 'a quibus constanter honesteque vivendi praecepta ducuntur'.

La prima consiste nell'*epistula* 111 *ad Lucilium*. Riportiamo di seguito i passaggi che più direttamente rilevano:

§ 1: Tu vuoi sapere come si chiamano in latino i *sophismata*. § 2: Credo che il nome più appropriato sia quello utilizzato da Cicerone, e cioè '*cavillationes*'. Chi si diletta di tali '*quaestiunculae*' non migliora la propria condotta di vita: non diventa né più forte né più temperante né più grande d'animo. Al contrario, chi coltiva la filosofia come rimedio per il proprio spirito diventa elevato d'animo. § 3: Costui è come il '*verus et rebus, non artificiis philosophus*'. Questi sta ritto con la propria reale, ammirevole altezza, non cammina sulle punte dei piedi per apparire più alto con l'inganno. § 4: Questi è superiore alle vicende umane ed è sempre uguale a se stesso in ogni condizione: siffatta *constantia* non la possono procurare le *cavillationes* di cui parlavo poc'anzi. Con le *cavillationes* l'animo gioca, non migliora, e trascina la filosofia dal suo fastigio ad un basso livello. § 5: Tali attività attirano l'animo con la parvenza di acutezza ('*specie subtilitatis*') e lo distolgono da una questione ben più importante: apprendere a disprezzare la vita.¹⁸

Per quel che interessa specificamente in questo momento, ci limitiamo ad osservare che Seneca, con assoluta chiarezza e con insistenza, riferisce la qualità di '*philosophus verus*' a colui che coltiva le virtù, che riflette e si esercita sulla formazione dell'animo e sulla condotta di vita: in altri termini, *verus philosophus* è chi si dedica alle questioni morali (e non alle *cavillationes* e alle sottigliezze della dialettica).

La seconda attestazione senechiana consiste in:

¹⁸ Sen, ep. 111. 1 *Quid vocentur Latine sophismata quaesisti a me...* [2]. *Aptissimum ... videtur mihi quo Cicero usus est: "cavillationes" vocat. Quibus quisquis se tradidit quaestiunculas quidem vafras nectit, ceterum ad vitam nihil proficit: neque fortior fit neque temperantior neque elatior. At ille qui philosophiam in remedium suum exercuit ingens fit animo, plenus fiduciae, inexcuperabilis et maior adeunti.* [3]. *...Talis est, mi Lucili, verus et rebus, non artificiis philosophus. In edito stat, admirabilis, celsus, magnitudinis verae; non exurgit in plantas nec summis ambulat digitis eorum more qui mendacio staturam adiuvant longioresque quam sunt videri volunt...*[4]. *...et supra humana est et par sibi in omni statu rerum ...: hanc constantiam cavillationes istae de quibus paulo ante loquebar praestare non possunt. Ludit istis animus, non proficit, et philosophiam a fastigio suo deducit in planum.* [5] *...dulcedinem quandam sui faciunt et animum specie subtilitatis inductum tenent ac morantur, cum tanta rerum moles vocet, cum vix tota vita sufficiat ut hoc unum discas, vitam contemnere...*

Sen., *de brev. vitae* 10.1: ‘*Solebat dicere Fabianus, non ex his cathedrariis philosophis, sed ex veris et antiquis, «contra affectu impetu, non subtilitate pugnandum, nec minutis vulneribus sed incursu avertendam aciem». Non probabat cavillationes: «enim contundi debere, non vellicari»*’.

Seneca riferisce una posizione sostenuta da Fabiano, uno dei propri maestri, che viene presentato come appartenente ai ‘*philosophi veri et antiqui*’. La sostanza di codesta posizione («contro le passioni occorre combattere con impeto, non con la sottigliezza, e l’esercito va sconquassato non con piccole ferite ma con un assalto vero e proprio»; «occorre infatti abbattere, non punzecchiare»),¹⁹ il commento di Seneca ‘*non probabat cavillationes*’ e la precisazione che Fabiano non faceva parte dei ‘*philosophi cathedrarii*’ (cioè di quei filosofi che siedono come in una scuola offrendosi di rispondere a qualsivoglia domanda gli venga posta dall’uditorio, per il puro piacere della disputa)²⁰ ci riportano immediatamente alla contrapposizione espressa nell’*ep.* 111, appena esaminata, tra la figura del ‘*philosophus verus*’, in quanto impegnato nella riflessione etica, e colui che, invece, frequenta i sofismi e le sottigliezze della dialettica. Questa circostanza già di per sé induce a supporre che anche in questo brano la qualificazione ‘*philosophus verus*’ sia stata utilizzata da Seneca con il medesimo significato. E che sia così appare anche dalla coppia ‘*verus et antiquus*’, che riflette, quasi come una qualificazione stereotipa, quella presente nell’*epistula* ciceroniana (*ad fam.* 15.4.16) poc’anzi esaminata. Tutto ciò, del resto, è confermato dall’apposito ritratto di Fabiano che Seneca compie nell’*epistula* 100, nella quale costui compare come un filosofo che si è occupato esclusivamente dell’educazione morale (§ 11: ‘*ad profectum omnia tendunt, ad bonam mentem*’).

La medesima indicazione offerta da Cicerone e da Seneca si rinviene in un luogo delle *Notti Attiche* di Gellio (10.22.2-24). Questo autore riporta un passo del *Gorgia*, in cui Platone, attraverso le parole di Callicle, uomo non di particolare cultura, critica

¹⁹ Il riferimento è alle punture, agli aculei della dialettica: per questa immagine, impiegata soprattutto nei confronti degli Stoici, cfr. per tutti G.MORETTI, *Acutum genus dicendi*, 1995.

²⁰ Su questo modello negativo di filosofo – consacrato nel *Gorgia* platonico – è sufficiente leggere il passo di Cic., *de orat.* I.102-103, nel quale Crasso, posto di fronte alla domanda “cosa è l’*ars dicendi*”, afferma risentito: ‘*Quid? mihi vos nunc ... tamquam alicui Graeculo otioso et loquaci quaestiunculam, de qua meo arbitrato loquar, ponitis? Quando enim me ista curasse aut cogitasse arbitramini et non semper inrasisse potius eorum hominum impudentiam, qui cum in schola adsedissent, ex magna hominum frequentia dicere iuberent, si quis quid quaereret? [103] Quod primum ferunt Leontinum fecisse Gorgiam ..., cum se ad omnia, de quibus quisque audire vellet, esse paratum denuntiaret; postea vero vulgo hoc facere coeperunt hodieque faciunt, ut nulla sit res neque tanta neque tam improvisa neque tam nova, de qua se non omnia, quae dici possint, profiteantur esse dicturos*’.

coloro che continuano ad applicarsi alla filosofia anche da adulti (§§ 3-23). La critica platonica è, in realtà, rivolta solo all'esercizio dell'arte della dialettica, alla sofistica, ma Callicle parla genericamente di filosofi, estendendo le accuse (*inhonesta indignaque*) alla filosofia *tout-court*. La ragione di questa indistinta, e per ciò infondata, accusa è rivelata da Gellio in due passaggi che precedono e, rispettivamente, seguono la citazione del brano del *Gorgia* (§§ 2 e 24) e che sono quelli per noi più preziosi:

Gell. N.A. 10.22.2 *Etsi Callicles, quem dicere hac facit, verae philosophiae ignarus inhonesta indignaque in philosophos confert, proinde tamen accipienda sunt, quae dicuntur, ... ne ipsi quoque culpationes huiusmodi mereamur neve inertes inanique desidiosi cultum et studium philosophiae mentiamur.* [24] *Haec Plato sub persona quidem ... disseruit non de illa ... philosophia, quae virtutum omnium disciplina est quaeque in publicis simul et privatis officiis excellit civitatesque et rempublicam, si nihil prohibeat, constanter et fortiter et perite administrat, sed de ista futtili atque puerili meditatione argutiarum.*

Il fatto è che Callicle era 'verae philosophiae ignarus' (§ 2); e Platone ha inteso riferirsi, per bocca di Callicle, alla "vana e puerile riflessione sulle arguzie" della dialettica, non «a quella filosofia che è *virtutum omnium disciplina*, che eccelle con riguardo agli *officia* pubblici e privati, che, se nulla lo impedisce, regge le *civitates* e lo stato con *constantia*, fermezza e perizia» (§ 24). Ne risulta, ancora una volta, un'equivalenza tra la 'vera philosophia' e la *philosophia* che riguarda l'ambito etico, l'ambito delle *virtutes* e dell'*officium*.²¹

Infine, un riferimento alla filosofia morale è da ammettere anche per l'espressione «ϕιλοσοφία» filosof...a che compare in un brano della *Vita di Apollonio* di Filostrato di Lemno, opera che risale, a quel che pare, a pochi anni dopo la composizione delle *Institutiones* ulpianee.²² Secondo il racconto di Filostrato (§

²¹ Opportunamente su questo brano di Gellio ha richiamato l'attenzione L. WINKEL, *Die stoische oike...w sij-Lehre und Ulpian's Definition der Gerechtigkeit*, in *ZSS* 105, 1988, 671s.; *Droit romain et philosophie grecque* cit., 381ss.; *Parerga et paralipomena ad errorem iuris*, in *Fest. Mayer-Maly*, 2002, 907s., il quale, tuttavia, non ha apprezzato lo specifico riferimento alle *virtutes* e all'*officium* (cfr. *infra*, nt. 37).

²² Le *Institutiones* di Ulpiano, infatti, sarebbero state scritte durante il principato di Caracalla, probabilmente negli anni 213-214, secondo la datazione di Honoré (*Ulpian*, 1982, 171s.; 2^a ed., p. 195s.), generalmente accolta in dottrina (cfr., recentemente, V. SCARANO USSANI, *L'ars dei giuristi* cit., 122; A. SCHIAVONE, *Giuristi e principe* cit., 3); mentre lo scritto di Filostrato sarebbe apparso con ogni verosimiglianza dopo la morte di Caracalla (dunque, dopo il 217; secondo E. LYALL

8.7.3), nel corso dell'orazione difensiva indirizzata a Domiziano quale giudice del processo in cui era accusato di magia, Apollonio afferma che, ad eccezione della $\epsilon\lambda\eta\kappa\upsilon\omicron\iota$ filosof...a, tutte le tecna... operano al fine di ottenere, in maggiore o minor misura, un guadagno.²³ Ora, che l' $\epsilon\lambda\eta\kappa\upsilon\omicron\iota$ filosof...a consista, anche in questo caso, nella filosofia morale appare chiaro ove si consideri il contesto e la finalità tattica in vista della quale la sistemazione delle sofa... è compiuta. Apollonio, infatti, chiamato a difendersi dall'accusa di praticare la magia, afferma subito dopo che, oltre ai sgfo... e agli $\text{Øp}\text{Øsofoi}$, vi sono gli yeudØsofoi e gli $\epsilon\gamma\epsilon\text{...rontej}$, maghi e questuanti,²⁴ i quali sono tutti dediti al denaro (filocr»matoi) e organizzano le loro imposture proprio allo scopo di far fortuna. Ebbene, a questo punto – ecco la mossa difensiva – Apollonio domanda all'imperatore-giudice: «Mi trovi così ricco da credere che io sia dedito ad una yeudØsof...a?»; e incalza riferendo il contenuto di una lettera che il padre dell'imperatore stesso gli aveva indirizzato, con la quale lo ammirava per la dedizione alla filosofia coniugata ad un assoluto disinteresse per il denaro. E' evidente che Apollonio esclude la $\epsilon\lambda\eta\kappa\upsilon\omicron\iota$ filosof...a dalle arti professate in vista di un guadagno in quanto è lui stesso, dedito alla riflessione sui problemi morali,²⁵ che si propone al giudice come filosofo disinteressato alle ricchezze.²⁶

Questa rappresentazione tralatizia, attestata da Cicerone, da Seneca, da Gellio²⁷ e ancora da Filostrato, risale addirittura a Platone. Per quel che ci risulta, è questo

BOWIE, *Apollonius of Tyana: Tradition and Reality*, in ANRW II.16.2, 1978, 1669s., anzi, tra il 222 e il 235).

²³ Tra le tecna... Filostrato-Apollonio considera, quali sofa..., la poesia, la musica, l'astronomia, l'arte dei sofisti e dei retori, quali $\text{Øpos}\text{Øfoi}$, la pittura, l'arte plastica, la scultura, la navigazione e l'agricoltura.

²⁴ «Profeti da strapazzo» traduce efficacemente D.Del Corno (Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, Milano 1978).

²⁵ Questa caratterizzazione di Apollonio traspare in tutto lo scritto filostrato (cfr. lo studio di J.-J. Flinterman citato *infra*, nt. 143). Sembra utile citare almeno il riscontro contenuto nel § 2.39. Apollonio viene assunto dal re come consigliere in relazione ad una causa nella quale sul piano strettamente giuridico le posizioni di entrambi i contendenti apparivano degne di considerazione e portavano, dunque, ad una situazione di stallo: Apollonio suggerisce che, per giudicare secondo giustizia, si sarebbe dovuto valutare la condotta morale e religiosa delle due parti, talché la questione fu risolta attraverso un giudizio sulla probità dei litiganti. Cfr., ampiamente, D.NÖRR, *Ethik von Jurisprudenz* cit., 11ss.

²⁶ Sul rapporto tra professione delle *virtutes* (vera filosofia) e disinteresse per il denaro cfr. *infra*, nt. 57.

²⁷ Per vero, i dati testuali pervenutici lasciano scorgere una differenza, quanto alla prospettiva con cui è utilizzata la qualifica 'vera philosophia', tra Cicerone, da un lato, e Seneca e Gellio, dall'altro. Questi ultimi, come vedremo meglio tra breve, usano questa qualifica in relazione alla filosofia morale esclusivamente come contrappunto rispetto all'apparenza di sapienza che è nella dialettica e nella sofistica; Cicerone, invece, vi ricorre a prescindere da un'antitesi rispetto ad una filosofia 'apparente'. Il dato può, certo, essere meramente casuale, e dipendere soltanto dai residui testuali di cui disponiamo. Ad ogni modo, è interessante notare che in Cicerone la semantica del

pensatore ad aver utilizzato per primo le espressioni ‘ϕlhq»j filosof...a’, ‘ϕlhqin» filosof...a’, ‘ϕlhqinÒj filÒsofoj’ e proprio per alludere alla riflessione indirizzata verso il sommo Bene e, conseguentemente, verso la saggia condotta di vita. E – quel che è più importante –, se in *Epist. X*, 358c ‘ϕlhq»j filosof...a’ è espressione che indica, unitariamente, le virtù della saldezza d’animo, della fedeltà e della sincerità,²⁸ nella *Repubblica* Platone ha ripetutamente impiegato questi concetti nella prospettiva della conoscenza e applicazione della giustizia.

Com’è noto, l’intera *Repubblica* è organizzata intorno alla difesa della virtù-giustizia,²⁹ che Socrate decide di impostare considerando per prima la giustizia rispetto allo Stato nella sua totalità e poi quella rispetto all’individuo (368c-369a). Segnatamente, nella parte centrale del dialogo Socrate espone e argomenta l’idea che lo Stato debba esse retto dai filosofi, i quali sono adatti a governare secondo giustizia.³⁰ In questa prospettiva, Socrate precisa che idonei a svolgere questo compito sono coloro che esercitano la filosofia ‘veramente e seriamente’ (‘gnhs...wj ka^ fkanîj’: 473d), gli ‘ϕlhqino... filÒsofoi’ (475e); e ne indica quali segni distintivi il fatto che essi desiderano la sapienza nel suo complesso (475b) e la contemplazione della verità (475e; 485c-d), che la loro anima è «tutta tesa ad abbracciare la totalità e l’interesse del divino e dell’umano» e pertanto non può ritenere la vita umana di grande importanza (486a) né avere paura della morte, giacché «una natura vile e ignobile non ha nulla in comune con la ϕlhqin» filosof...a » (486b). Già quest’ultima notazione mostra chiaramente come la ‘vera filosofia’ consista nella conoscenza del divino e dell’umano che si traduce in progresso sul piano dell’etica. Una conferma si

‘*verum*’ è adottata per indicare l’attinenza del valore della *iustitia* ad un determinato concetto o, comunque, l’esistenza di un rapporto tra un concetto e l’ambito della *iustitia* e del *iustum* (onde potrebbe supporre una identica motivazione alla base dell’impiego della locuzione ‘*vera philosophia*’ in *Tusc.*, 4.5-6 e in *ad fam.* 15.4.16 e ‘*vera ratio*’ in *fin.* 1.52, esaminati in apertura di paragrafo). Così, in *off.* 2.33 la ‘*vera prudentia*’ è quella ‘*coniuncta cum iustitia*’; in *off.* 2.12 la ‘*vera gloria*’ è quella che si può conquistare da colui che ‘*iustitiae fungatur officiis*’; in *off.* 3.69 (‘*Sed nos veri iuris germanaeque iustitiae solidam et expressam effigiem nullam tenemus*’) il ‘*verum ius*’ è quello che si alimenta dei valori della *fides* e dell’*aequitas* (dei quali Cicerone ha parlato subito prima e parlerà subito dopo nel testo) e rispetto a siffatto *ius* la ‘*iustitia*’ è ‘*germana*’; in *leg.* 2.10 la ‘*lex vera atque princeps*’ è la *recta ratio* (teorizzata dall’autore in tutto il I libro del trattato) che distingue tra *recte facere* e *delinquere*, tra *honestum* e *turpe*, tra *vitia* e *virtutes*; e poco oltre (*leg.* 2.11) Cicerone aggiunge che nel nome stesso di *lex* è racchiuso il significato di scelta del *iustum* e del *verum*.

²⁸ «...fra le persone portate alla filosofia sei quello che ha maggiori attitudini per la sapienza, perché son proprio la saldezza d’animo, la fedeltà, e la sincerità quelle che io chiamo vera filosofia» (tr. R.Radice).

²⁹ Cfr., ad es., già il § 330c e le esplicite affermazioni dei §§ 368a-b.

³⁰ Virtù più importante ancora delle altre pur necessarie alla vita dello Stato, e cioè prudenza, coraggio e temperanza, in quanto dà loro «la possibilità di essere, e ... una volta nate le conserva, finché vive in esse» (433b).

ha poco più avanti, là dove Socrate afferma che per poter essere kalòj k è g a q Òj (qualità che attiene al profilo morale) occorre farsi guidare dalla verità, e cioè seguire la ‘èlhqin» filosof...a’ (490a).³¹ Ma soprattutto, il confluire della ricerca della verità verso le prospettive etiche risulta con ancora maggior chiarezza dalle affermazioni del § 500c (il filosofo «veramente preso nella contemplazione di ciò che è, ... guardando e contemplando cose armonicamente ordinate e sempre identiche a se stesse, che non commettono né subiscono ingiustizia fra loro, bensì sono tutte in ordine e secondo ragione, queste egli imita e a queste quanto più possibile si conforma») e dallo squarcio costituito dai §§ 501-517, nel quale la conoscenza dell’essere e della verità si risolve nell’attingere al sommo Bene. In particolare, Socrate, compiuta la descrizione dei veri filosofi, si domanda quali obiezioni, a questo punto, potrebbero sollevare quanti ritengono che i filosofi sono inadatti a governare lo Stato: «che i filosofi non siano amanti dell’essere e della verità?... o che la loro natura, quale l’abbiamo esaminata, non sia vicina al sommo Bene?... che siffatta loro natura, ..., non sarà perfettamente buona e saggia quanta altra mai?» (501d). Del resto, più avanti afferma che l’idea del Bene è l’oggetto della conoscenza più alta e che da questa idea «la giustizia e tutte le altre virtù divengono utili e benefiche» (505a); che il Bene è necessario per conoscere il giusto e l’onesto (506a); e che l’idea del Bene, che soltanto dopo lunga fatica si riesce a conoscere, deve essere punto di riferimento per chiunque nella vita voglia agire saggiamente, sia in pubblico che in privato (517c). Infine, il nesso tra conoscenza della verità e dell’Essere, formazione etica e concetto di ‘vera filosofia’ trova un ultimo esplicito riscontro nella sezione costituita dai §§ 520-537. Dopo aver affermato che i filosofi governeranno meglio proprio per il fatto che sono coloro che meno di tutti hanno il desiderio del comando e che sono ricchi di virtù e di sapienza (520d-521a), Socrate si occupa appositamente del modo con cui uomini simili si formeranno (521c-535): l’operazione non è semplice, giacché è questione di convertire l’anima «da un giorno fatto di oscurità al vero giorno, un’ascesa effettiva verso l’essere, che noi diremo essere la vera filosofia (èlhq»j filosof...a)» (521c).³² E che si tratta di un percorso filosofico che ha come meta la

³¹ Cfr. anche 490a-b: «colui che ama veramente il sapere dovrebbe per sua stessa natura tendere tutto verso l’Essere, e ... senza venir meno al suo amore se non prima d’aver colto la natura di ciascuna cosa in sé con quella parte dell’anima la cui attività è volta appunto a cogliere le essenze..., e con questa parte dell’anima avvicinandosi e unitosi all’Essere in sé, procreando intellesione e verità, riucire a conoscere in atto, vivere una vera vita, avere un nutrimento vero...» (tr. Adorno).

³² E’ questo il solo brano dell’opera che viene citato da A.SCHIAVONE, *Giuristi e principe* cit., 24 nt. 50, il quale non indaga su quale fosse l’effettivo significato con cui Platone impiega il

perfezione etica (da applicare, poi, per governare con giustizia lo Stato) è ulteriormente confermato – se ve ne fosse bisogno, a questo punto – dalle battute del dialogo riguardanti l'individuazione delle persone a cui assegnare gli studi necessari per compiere il percorso stesso:³³ il criterio selettivo all'uopo sostenuto da Socrate ha a che fare, infatti, con il profilo delle virtù (fermezza di carattere: 535b; amore per il lavoro: 535d; odio per la menzogna: 535e; temperanza, coraggio e grandezza d'animo: 536a).

In conclusione, il modello di 'vera filosofia' che la *Repubblica* di Platone consegna alle epoche successive³⁴ consiste in una ricerca della verità, dell'Essere e del sommo Bene, funzionale a conoscere il giusto e l'onesto e a vivere saggiamente, che può esser realizzata da chi ne ha predisposizione in quanto possiede le virtù; in ragione, poi, della specifica finalità dell'opera, la 'vera filosofia' viene raffigurata come massimamente collegata alla virtù-giustizia, essendo indicata quale preparazione che serve a forgiare i buoni governanti che devono reggere lo Stato secondo giustizia.³⁵

concetto di $\phi\lambda\eta\kappa\upsilon\omicron\varsigma$ filosof...a (e perviene, di conseguenza, ad una interpretazione inaccettabile delle parole ulpiane in esame: *supra*, nt. 8). Lo stesso dicasi per il fugace richiamo a questo brano in O.BEHREND, *Fremdbestimmte und eigenverantwortliche Arbeit*, in *Fest. Mayer-Maly*, 2002, 44 nt. 60. Schiavone richiama anche *Phaedo* 67c-d e 80d-81a, ma in questi passi non compare la concettualizzazione ($\phi\lambda\eta\kappa\upsilon\omicron\varsigma$ (o $\phi\lambda\eta\kappa\iota\omicron\varsigma$)) filosof...a', oggetto del nostro interesse, sibbene si parla di 'coloro che filosofano veramente' (o 'rettamente', 'bene'): '*of* filosofoàntej $\tilde{\eta}\tilde{\rho}\tilde{\alpha}\tilde{\iota}\tilde{\tau}\tilde{\eta}\tilde{\nu}$ ' (cfr., analogamente, *Phaedo* 83b '*æj* $\phi\lambda\eta\kappa\iota\omicron\varsigma$ filÒsofoj'; *Soph.* 253e; *Epist.* VII, 326b; nonché ripetutamente nel corso della stessa *Repubblica*).

³³ In particolare, le scienze che hanno la capacità di attrarre «l'anima dal mondo del divenire al mondo dell'Essere» (521d) sono l'aritmetica, la geometria, l'astronomia, la musica, le quali sono necessarie in quanto propedeutiche alla scienza più importante, quella che abbraccia tutte le altre in unità e che consente di raggiungere l'obiettivo su indicato, e cioè la dialettica (522-535).

³⁴ Com'è noto, questa rappresentazione concettuale viene trasmessa anche alla riflessione dell'apologetica cristiana, trovando esplicita utilizzazione in Filone l'Ebreo (*De post. Caini*, 30,102; *De somn.* 1.126), Origene (*Hom. in Genesim* XI.2: '*vera philosophia Christi*'), Clemente Alessandrino (*Strom.* I.5.32.4; I.19.90.1; VI.11.89.3; v. anche *Protr.* XI, 87 ['vera saggezza']), Gregorio Nysseno (*Vita Greg. Thaum.*, PG 46, 908 B), Crisostomo (*Hom. in Jo.* 2.4), Nilo Ancyrano (*Exerc.* I). Questi autori hanno accolto l'idea platonica secondo cui la 'vera filosofia' è quella che si indirizza alla ricerca della verità, del sommo Bene e della retta condotta; solo che, per loro, la verità e il sommo Bene sono il Signore, il Verbo di Dio (sul punto cfr., per tutti, A.M.MALINGRAY, "*Philosophia*". *Etudes d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, 1961, 52; 67; 88 nt. 94; 239). Del resto, con riguardo a Clemente la piena consapevolezza del ruolo dell'insegnamento platonico con specifico riferimento alla 'vera filosofia' è esplicitamente testimoniata in *Strom.* I.19.92.3-94.3.

³⁵ Si aggiunga la testimonianza di *Teeteto* 176c, in cui la contrapposizione tra 'sapere vero' ($\phi\lambda\eta\kappa\iota\omicron\varsigma$ sof...a') e 'saperi apparenti' ('*dokoàsai* sof...ai') è imperniata sul valore della giustizia: essa, infatti, si fonda sul discrimine costituito dalla conoscenza o meno del fatto che Dio è massimamente giusto e che niente è più simile a lui di quello tra gli uomini che, sul suo modello, è divenuto il più giusto possibile.

2.2. Dalle attestazioni fin qui considerate deriva un primo e già forte fascio di luce sulla scrittura di Ulpiano.

In particolare, come si ricorderà, la prima, fondamentale premessa tra quelle da noi indicate in apertura di discorso (n. 1, *sub A*) riguardava il fatto che anche le parole ‘*veram philosophiam affectantes*’, come le tre precedenti affermazioni espresse da Ulpiano al participio presente, devono collegarsi direttamente, nei contenuti, al *iustitiam colere* e al *boni et aequi notitiam profiteri*. Ebbene, le testimonianze che abbiamo appena esaminate si combinano con questo assunto, giacché in esse la *philosophia* qualificata ‘vera’ è la ‘*pars ethica*’, quella che si occupa (anche) della *iustitia* e dell’*aequum*.

In sostanza, l’idea, suggerita dalla strutturazione dell’intero paragrafo, che il riferimento ulpiano alla *vera philosophia* abbia a che fare con i valori della *iustitia* e dell’*aequum* aveva bisogno di una conferma esterna. Aver trovato che, per tradizionale raffigurazione, risalente addirittura a Platone, la concettualizzazione ‘vera filosofia’ indica, appunto, la filosofia morale che concerne, tra l’altro, codesti due valori rinsalda siffatta interpretazione (specie ove si tenga conto della sicura consapevolezza culturale, anche nello specifico ambito filosofico, di Ulpiano).³⁶

2.3. La notazione di Ulpiano è però costruita su una correlazione, su un contrappunto tra *vera* e *simulata philosophia*: il giurista non si limita a parlare di un’aspirazione dei giuristi verso la *vera philosophia*, ma fa emergere anche, per contrasto, l’opposta nozione di ‘*simulata philosophia*’. Evidentemente, se quanto fin qui detto ha solidità, è questa complessiva correlazione, e non solo la qualificazione positiva, che deve coordinarsi bene con il *colere iustitiam* e con il *boni et aequi notitiam profiteri*.

Ora, nei due brani di Seneca (*ep.* 111; *de brev. vitae* 10.1) e nel brano di Gellio (*N.A.* 10.22.2 e 24) che abbiamo considerati poc’anzi la ‘*vera philosophia*’ è contrapposta ad un’altra occupazione: l’esercizio delle *cavillationes*, dei sofismi, dei

³⁶ Basti pensare, a questo proposito, all’evidente impostazione filosofica dei *praecepta iuris*, della definizione di *iustitia* e, più ancora, di quella di ‘*iuris prudentia*’ (cfr. specificamente *infra*, n. 8); alle ascendenze culturali della nozione di *ius naturale* come diritto comune a tutti gli *animalia* (rinviamo, per tutti, alla recente apposita indagine di P.ONIDA, *Studi sulla condizione degli animali non umani nel sistema giuridico romana*, 2002, 95ss.); e, più in generale, alla risaputa conoscenza, da parte di Ulpiano, delle opere filosofiche di Cicerone, massime il *De re publica*, il *De legibus* e il *De officiis*.

sillogismi. Si tratta degli strumenti della dialettica, dei suoi aculei e delle sue sottigliezze. La contrapposizione, oltre ad apparire con chiarezza dai rispettivi contesti, è espressa in modo assai reciso: Seneca parla di un *'verus et rebus, non ex artificiis philosophus'*, e oppone il *verus* al *cathedrarius philosophus*, cioè al sofista; Gellio, addirittura, contrappone *'vera philosophia'* a *'futilis et puerilis meditatio argutiarum'*.³⁷

Questi due autori, peraltro, ci hanno lasciato anche altri importanti riscontri che riguardano l'opposizione tra riflessione etica e trappole dialettiche, e che, pur non contenendo l'esplicita menzione di una *philosophia 'vera'*, sono comunque assai interessanti in quanto testimoni di una preoccupazione diffusa negli ambienti intellettuali del tempo.

Particolarmente ricco è, al riguardo, l'epistolario seneciano *ad Lucilium*. Fra tutte le attestazioni³⁸ è il caso di menzionare qui appositamente almeno le *epistulae* 49 e 108. Nella prima delle due, infatti, Seneca contrappone all'*'acuta deliratio'* dei dialettici il discutere *de iustitia*, oltre che di altre *virtutes*.³⁹ Nella seconda, egli afferma (§ 23) che coloro che insegnano non a *vivere* bensì a *'disputare'* (insegnando

³⁷ Non ci sembra che nel brano di Gellio la contrapposizione sia, genericamente, tra riflessione teorica, avulsa da applicazioni pratiche («philosophie dans l'isolation splendide») e filosofia utile alla comunità («philosophie qui sert à la solution de problèmes de la vie quotidienne»), come intende L. WINKEL, *Droit romain et philosophie grecque* cit., 381s. (v. *supra*, nt. 21): l'accento del discorso cade, piuttosto, sull'opposizione tra sofistica e *pars philosophiae* che riguarda le *virtutes*.

³⁸ Oltre alle due di cui diciamo nel testo, sono illuminanti le *epistulae* 45, 48, 102, 106, 117. In particolare, in *ep.* 45. Seneca deplora che i filosofi hanno perso molto del loro tempo a esercitare sterilmente l'ingegno attraverso la *cavillatio verborum*, le *captiosae disputationes*, a creare nodi legando un significato ambiguo alle parole per poi scioglierlo (§ 5), perdendo tempo ad evitare di essere ingannati dalle parole quando non si sa discernere le cose cattive da quelle buone (§ 6), e impegnandosi in sottilissime argomentazioni (*'suptilissima collectio'*), in *'captiones'* e *'sophismata'* (§ 8). In *ep.* 102.20 Seneca, di fronte ad alcune osservazioni compiute dai dialettici, afferma che a codesti *cavillatores* risponderà ampiamente, pur se non vuol rendersi complice nel *'philosophiam in has angustias ex sua maiestate detrahere'*, indugiando in *disputationes* che null'altro sono che giochi di persone che si intrappolano tra loro abilmente (*'inter se perite captantium lusus'*). In *ep.* 106.11 l'autore afferma che la *subtilitas* si esercita in cose inutili, che *'non faciunt bonos ... sed doctos'*. Un'asserzione, questa, che si salda con l'esortazione di *ep.* 117.25 ad occupare ed educare l'animo con argomenti seri, per raggiungere la saggezza, la quale non consiste nell'*'esercitare con vuote disputatiunculae una subtilitas vanissima'*. Per la preziosa testimonianza offerta dell'*ep.* 48 cfr. *infra*, nt. 137.

³⁹ Ecco alcuni passaggi essenziali dell'*epistula*. «Anche se avessi il doppio della vita non avrei tempo per leggere i dialettici» (§ 5); « Non ho tempo per soffermarmi sulle parole di significato ambiguo e per sperimentare su esse la mia acutezza d'ingegno» (§ 7); il celebre paradosso megarico del cornuto («Ciò che non hai perso hai; non hai perso le corna; dunque, hai le corna») è qualificato *'quaestiuncula'*, *'acuta deliratio'* (§ 8); «Discuti piuttosto sulla *iustitia*, sulla *pietas*, sulla frugalità, sul pudore; per gli animi che aspirano a grandi cose nulla si addice meno che questa *'subdola calliditas'*» (§ 12).

le ambiguità, i sillogismi e le *cavillationes*, anziché l'*honestum* e il *rectum*: cfr. § 12) trasformano la *philosophia* in *philologia*.

Quanto a Gellio, in un brano delle *Noctes Atticae* (1.2.7) l'autore, introducendo la citazione di un passo delle *dissertationes* di Epitteto, afferma che questi in sostanza distingue tra il '*verus et sincerus stoicus*', che si caratterizza per la perfezione raggiunta in ambito morale (costui è 'invincibile', 'non costretto', 'indipendente', 'libero', 'ricco' e 'felice', secondo i canoni dell'etica stoica), e coloro che si ritengono stoici e che si perdono nelle arguzie della dialettica (cfr. il § 4), «falsificando in tal modo il nome di una santissima disciplina» ('*sanctissimae disciplinae nomen ementirentur*').⁴⁰

A cavallo tra II e III secolo, del resto, Massimo di Tiro – filosofo medioplatonico appartenente allo stesso ambiente d'origine di Ulpiano – in una delle sue orazioni filosofiche (Max. Tyr. 26 K.), dopo aver affermato che la filosofia è «una dettagliata conoscenza delle cose divine e umane, la fonte delle virtù e dei nobili pensieri e un armonioso stile di vita» (§ 1), deplora che col passar del tempo i filosofi «hanno reso la filosofia disarmata e vituperata ... e portata assolutamente alla conversazione disputatoria, il nome solo di nobile occupazione vagando in orribili sofismi» ('*Ônoma mÒnon œrgou kaloà planèmenon TMn dust»noij sof...smasin*'). Dunque, anche Massimo rivendica, insofferente, il valore della filosofia che si occupa delle virtù e dei *mores* a fronte della filosofia dedita alle dispute e ai sofismi, ed aggiunge che quest'ultima ha soltanto il nome di una nobile occupazione.

Infine, merita di esser segnalato il pensiero di Plutarco, il quale in alcuni passaggi del *De profectibus in virtute*, parlando di coloro che studiano la filosofia, contrappone due stadi: un primo livello, nel quale gli allievi «vanno dritto alle contese, alle aporie, ai sofismi; si immergono nella dialettica, si approvvigionano agli argomenti della sofistica» (78E-F): in questa fase, gli studenti vanno in giro pieni di alterigia e disprezzo (81B); in una fase successiva, invece, «essi, cessando di insuperbire in nome della barba e del mantello, trasferiscono la pratica filosofica all'anima, e riservando il mordente e il pungente soprattutto a sé stessi ... non si appropriano indebitamente come prima il nome della filosofia e l'apparenza di praticare filosofia» (81C), «cominciano a realizzare un progresso vero e ad avanzare senza superbia» (79A-B). Plutarco, dunque, contrappone la passione per la

⁴⁰ Gell. *N.A.* 1.2.7 ... *Epictetus ... seiunxit atque divisit a vero atque sincero Stoico, qui esset procul dubio akòlutos, ananànkastos, aparapòdistos, eleùtheros, euporòn, eudaimonòn, volgus aliud nebulonum hominum, qui se Stoicos nuncuparent atraque verborum et argutiarum fuligine ab oculos audientium iacta sanctissimae disciplinae nomen ementirentur.*

dialettica, per i sofismi, per le dispute, all'impegno nella riflessione etica, che porta al progresso nelle virtù.⁴¹

In tutti i brani che abbiamo richiamato la contrapposizione tra etica e dialettica/sofistica⁴² non è tradotta, è vero, in termini di esplicita contrapposizione tra *philosophia vera* e *philosophia simulata*. Ma quando Seneca (*ep.* 108.23), di fronte al dilagare dei sillogismi e delle *cavillationes* a scapito dei discorsi sull'*honestum*, deplora che «quella che fu la *philosophia*⁴³ è divenuta *philologia*»;⁴⁴ quando Gellio afferma che coloro i quali, anziché coltivare le virtù, si perdono nelle sottigliezze verbali della dialettica «falsificano il nome di un santissima disciplina» (1.2.7) e che le affermazioni, pur infondate, di Calicle vanno comunque considerate, per evitare che noi stessi cadiamo nelle stesse colpe e «fingiamo il culto e la passione per la filosofia» (10.22.24: '*cultum et studium philosophiae mentiamur*'); quando Massimo di Tiro lamenta che la conversazione disputatoria della nobile occupazione filosofica ha soltanto il nome; quando, infine, Plutarco contrappone il progresso nelle virtù all'esercitazione sofistica che si appropria indebitamente il nome di filosofia, praticando la filosofia solo apparentemente: ebbene, in tutti questi casi, di fatto, i due poli del dualismo '*vera – simulata philosophia*' trovano evidente, ancorché non formalizzata, espressione.

Anche in questo caso, come per la qualifica 'vera filosofia', ci troviamo di fronte ad una rappresentazione che ha radici assai illustri e lontane. Già Wolfgang

⁴¹ E si consideri, peraltro, che nella dottrina platonica, ripresa nel II secolo, il progresso verso le virtù è esso stesso virtù: cfr., ad es., Albin., *Didaskalikòs* XXX (p. 60 Wittaker).

⁴² Un altro efficace esempio di contrapposizione tra l'occuparsi di etica e il perdersi nei sofismi, nelle interrogazioni e nei trabocchetti è in Lucian., *Herm.* 1 e 79, dove, però, non compare, nemmeno semplicemente adombrato, un dualismo tra vera e apparente filosofia.

⁴³ Che '*philosophia*' senza ulteriori determinazioni fosse, per Seneca, la filosofia morale è un dato che, oltre ad apparire con evidenza assoluta dal contesto dell'epistola, risponde ad una convinzione generale dell'autore. E' sufficiente richiamare *ep.* 90.3 '*Huius (scil.: philosophia) opus unum est de divinis humanisque verum invenire; ab hac numquam recedit religio, pietas, iustitia et omnis alius comitatus virtutum consertarum et inter se cohaerentium*' (ma cfr. anche Lact., *Inst. Div.* 3.19.1 '*Philosophia, inquit [scil.: Seneca], nihil aliud est quam recta ratio vivendi vel honeste vivendi scientia vel ars rectae vitae agenda: non errabimus, si dixerimus philosophiam esse legem bene honesteque vivendi*': Lattanzio dovette attingere la citazione, con ogni verosimiglianza, dai perduti libri di Seneca specificamente dedicati alla *philosophia moralis*).

⁴⁴ Il riscontro di Seneca è tanto più importante in quanto proprio gli Stoici, alla cui scuola l'autore di Cordova si riporta, erano i più versati e specializzati nella *pars dialectica*, fino ad essere intesi come i Dialettici per antonomasia (basti citare, testi quali Cic., *De orat.* I.42-43; *Brut.* 117-119; Quint., *inst.* 12.2.25; Tac., *Dial. de orat.*, 5-7). Significativamente, anche lo stoico Epitteto deplora che i filosofi contemporanei lasciano da parte la disciplina riguardante il dovere e si occupano degli argomenti capziosi, ipotetici, falsi (III.2.6).

Waldstein⁴⁵ ha segnalato che il concetto di una semplice parvenza di filosofia in relazione alla sofistica ha riscontro nel pensiero di Aristotele, il quale aveva asserito che i dialettici e i sofisti possiedono una sapienza solo apparente (*Met.* 1004b)⁴⁶ e che la sofistica è una sapienza apparente ma non reale (*Soph. elench.* I.165a e 183b).⁴⁷ Quel che occorre aggiungere è che nella sostanza questa

⁴⁵ W.WALDSTEIN, *Römische Rechtswissenschaft* cit., 36; ID., *Zum Problem* cit., 614. In particolare, nel primo dei due studi l'Autore ha ben visto che l'impiego ulpiano della qualifica 'simulata philosophia' ha contatti con la rappresentazione aristotelica sulla sofistica come sof...a apparente espressa in *Met.* 4.2 e 1004b; tuttavia, quanto al contrapposto concetto di 'vera philosophia' ritiene che si tratti della filosofia definita da Aristotele come «Wissenschaft der Wahrheit»: ciò sulla scorta di Cic., *Tusc.* 4.6, in cui come cultori della vera philosophia sono indicati Socrate, Platone, i Peripatetici e gli Stoici e cioè, secondo Waldstein, pensatori aventi tra loro in comune l'idea che «der Mensch grundsätzlich die Fähigkeit hat, Wahrheit zu erkennen» (in realtà, nel testo ciceroniano la specifica contrapposizione con gli epicurei rivela che la vera philosophia è quella che riguarda le virtutes e, più particolarmente, la iustitia: supra, n. 2.1 su nt. 14). Questa conclusione viene implicitamente ribadita nel successivo contributo *Zum Problem der vera philosophia* cit., 614, nonostante che l'Autore, questa volta, prenda in considerazione (p. 612s.) anche il testo di Gell., *N.A.* 10.22.2 e 24, nel quale evidente è il collegamento tra 'vera philosophia' e virtutes. In tal modo, il Waldstein, pur avendo rettamente colto il significato di uno dei due membri della correlazione, si preclude la possibilità di riconoscere il valore (che risulta anche dalle altre fonti che abbiamo citate, e che non vengono considerate dallo studioso austriaco) del complessivo contrappunto ulpiano con riguardo all'opposizione 'sofistica – filosofia morale', nel senso e nella prospettiva che preciseremo meglio nel testo. D'altra parte, in *Römische Rechtswissenschaft* cit., 35 il Waldstein (come già G.CRIFÒ, *Ulpiano. Esperienze e responsabilità del giurista*, in *ANRW* II.15, 1976, 784; V.MAROTTA, «*Multa de iure sanxit*» cit., 135; M.BRETONE, *Storia* cit., 273) segnala anche Quint., *inst. or.* 12.3.12 'philosophia enim simulari potest, eloquentia non potest', che, però, con la notazione di Ulpiano non ha nulla a che vedere: cfr., ad es., la giusta critica di M.TALAMANCA, *Per la storia della giurisprudenza romana*, in *BIDR* 80, 1977, 247 nt. 91.

⁴⁶ Arist., *Met.* 1004b: «Dialettici e sofisti, volendo fare la stessa figura del filosofo, sebbene la loro sapienza sia solo apparente, ragionano di tutte le cose e dell'essere che è comune a tutte, evidentemente perché questo è l'oggetto proprio della filosofia. Infatti, la dialettica e la sofistica s'aggirano intorno alla stessa sfera di oggetti della filosofia, ma questa differisce dall'una per il modo di impiegare la facoltà conoscitiva, dall'altra per il tenore di vita da quella prescelto. La dialettica si esercita saggiando intorno a quelle cose di cui la filosofia si sforza di avere conoscenza; la sofistica si contenta di un sapere apparente, non reale» (tr. A.Russo).

⁴⁷ Arist., *Soph. elench.* 164a: «Parliamo ora delle confutazioni sofistiche e delle confutazioni che sembrano tali, ma sono paralogismi, non già confutazioni. Cominceremo, secondo la natura delle cose, dagli elementi primi. Anzitutto, è evidente che alcuni sillogismi sono veramente tali, e altri invece sembrano tali senza esserlo. In effetti, come negli altri casi la confusione tra realtà e apparenza si verifica a causa di una certa somiglianza, così avviene appunto a proposito dei discorsi... [164b.] Orbene, allo stesso modo sillogismo e confutazione possono o sussistere veramente, oppure non sussistere, ma apparire tali per l'inesperienza di qualcuno... [165a.] In realtà, il sillogismo deriva ed è costituito da alcuni elementi, posti in modo tale che si debba dire per necessità, attraverso le premesse stabilite, alcunché di diverso da tali premesse; la confutazione invece è un sillogismo che deduce la proposizione contraddittoria da una certa conclusione. Orbene, i sofisti non compiono né l'una né l'altra cosa, eppure sembrano compierle, per molte cause. Tra gli schemi che si possono usare contro di loro, il meglio fondato e il più popolare è quello che

concettualizzazione risale, ancora prima, a Platone e che, soprattutto, questo filosofo l'ha formulata proprio in contrapposizione alla $\phi\lambda\eta\kappa\upsilon\eta$ filosof...a, nel già richiamato contesto della *Repubblica*.

In particolare, dopo aver descritto i 'veri filosofi' (§§ 475a-490a, su cui *supra*, n. 2.1), Socrate si sofferma ad esaminare la figura dei sofisti (491ss.), e cioè di coloro che hanno corrotto la filosofia

con il loro modo di operare (cfr., in particolare, 493a-c, 495a-c), attirando su di essa le critiche (e, di conseguenza, la diffusa idea che i filosofi non sono adatti a governare lo Stato). Interessano qui specificamente tre passaggi di questa sezione del dialogo: subito in apertura di trattazione (491a), i sofisti vengono indicati come soggetti che 'imitano' la natura di coloro dei quali, subito prima (490d), si era detto che filosofano ' $\phi\lambda\eta\kappa\iota\eta$ '; nel § 496a vien detto che essi producono semplicemente 'sofismi', e cioè « nulla che si possa avvicinare a quella che è la $\phi\lambda\eta\kappa\iota\eta$ »; infine, nei §§ 498e-499a Socrate afferma: «un uomo ... in rapporto e conformità con la virtù quanto più perfettamente è possibile ..., e che governi in uno Stato simile al nostro, non l'ha mai veduto né uno né più... Né mai ... i più hanno ascoltato abbastanza quei nobili e liberi discorsi, nei quali con tutte le forze si cerca la verità allo scopo di conoscerla, salutando invece da lontano le sottigliezze e capziosità che a null'altro tendono se non all'apparenza dell'opinione (' $\delta\omicron\chi\alpha$ ') ed alle dispute, sia in tribunale che nelle conversazioni private». I difetti della dialettica sì come applicata dai sofisti saranno, poi, denunciati nuovamente nei §§ 537e-539, subito dopo che Socrate ha descritto gli studi che occorre compiere nella direzione della vera filosofia (535-537): in particolare, egli deplora che ormai la dialettica è usata solo come arma per contraddire a mo' di gioco e non per discutere alla ricerca della verità (539b). Ed è

argomenta attraverso la denominazione degli oggetti. Dato infatti che non è possibile discutere presentando gli oggetti come tali, e che ci serviamo invece dei nomi, come di simboli che sostituiscono gli oggetti, noi riteniamo che i risultati osservabili a proposito dei nomi si verifichino altresì nel campo degli oggetti, come avviene a coloro che fanno calcoli usando dei ciottoli. Eppure le cose non stanno allo stesso modo nei due casi: in effetti, limitato è il numero dei nomi, come limitata è la quantità dei discorsi, mentre gli oggetti sono numericamente infiniti. E' dunque necessario che un medesimo discorso esprima parecchie cose e che un unico nome indichi più oggetti. E allora, ... coloro che non hanno esperienza della forza e del significato dei nomi inceppano in ragionamenti errati, sia discutendo essi stessi che ascoltando altri discutere. A causa di ciò...sussistono dunque tanto un sillogismo quanto una confutazione che sembrano tali, ma non lo sono. Poiché d'altronde ritengono che il sembrar di essere saggi sia più vantaggioso che l'esserlo e non sembrarlo (la sofistica è infatti una sapienza apparente ma non reale, ed il sofista è un individuo che cerca di trarre un guadagno da una sapienza apparente ma non reale), sarà pure evidentemente necessario per costoro il sembrar di esercitare il compito di saggio, piuttosto che non l'esercitarlo senza averne l'apparenza» (tr. G.Colli). Nel § 183b Aristotele dice che «la dialettica, per la sua affinità con la sofistica, è costituita ... per fornire a chi discute l'apparenza del sapere».

appena il caso di esplicitare che, essendo intesa la ricerca della verità e dell'Essere come un tutt'uno con la ricerca del sommo Bene e con l'applicazione di una condotta saggia e ispirata alle virtù (massime, della giustizia: *supra*, n. 2.1), la sofistica disputatoria,⁴⁸ non essendo finalizzata alla ricerca della verità, non punta alla conoscenza e all'applicazione delle virtù.

Dunque, nelle fondamentali pagine della *Repubblica*, appositamente dedicate alla individuazione di coloro che possono governare lo Stato applicando la virtù-giustizia, la fissazione della nozione di 'vero filosofo' e di 'vera filosofia' è strettamente intrecciata al contrapposto modello dei sofisti, che 'imitano' la vera filosofia e, con il gusto per la disputa dialettica, tendono all'apparenza e alle opinioni, anziché alla verità e all'essere e, quindi, alle virtù (tra le quali, in primo piano, la giustizia).⁴⁹

3. Esisteva, in sostanza, nei circuiti intellettuali di I e II secolo una corrente contrapposizione, di antica e nobile ascendenza, tra la riflessione etica che si occupa, tra gli altri temi, della *iustitia* e dell'*aequitas*, e che è qualificata 'vera philosophia', e la dialettica fine a se stessa, la sofistica, una riflessione che, anziché cimentarsi con l'*honestum* e con le *virtutes*, è impegnata nelle *cavillationes* e nei sillogismi e, per ciò, della filosofia reca solo il nome. Doveva, certo, trattarsi negli ambienti colti di una sorta di luogo comune: originato dall'insegnamento di Platone, nel quale questi due tipi di attività si trovano esplicitamente contrapposti, questo *tòpos* era verosimilmente rinfocolato, per così dire, dall'ampio diffondersi nei primi due secoli dell'Impero della cd. seconda sofistica,⁵⁰ che non solo permeava di sé le correnti di

⁴⁸ Com'è noto, Platone riconosceva l'esistenza di una 'sofistica di nobile stirpe' (*Sofista* 231b), non animata dal solo gusto per il contraddittorio, ma anch'essa mirante alla ricerca della verità.

⁴⁹ Un'eco della contrapposizione tra filosofo e cultore della disputa verbalistica, che Platone riprende e sviluppa dall'insegnamento socratico, si ha in Cic., *de orat.* III.55ss. Crasso, fautore della figura elevata dell'*orator-sapiens*, afferma che in origine la *doctrina bene dicendi* fu tenuta in pari conto rispetto alla *doctrina recte faciendi* e che, anzi, i *praeceptores vivendi* erano al contempo *praeceptores dicendi* (§ 57); e lamenta (§§ 59-61) che, disgraziatamente, a partire da Socrate (il cui pensiero fu "immortalato" da Platone: § 60) fu compiuta una scissione tra la *scientia dicendi* e lo studio della sapienza e che si tolse alla *exercitatio dicendi* il comune nome di *philosophia* che, prima, abbracciava entrambe le attività (cfr. anche i §§ 72-73). Correlatamente, nel I libro Antonio, l'antagonista di Crasso nel dialogo, aveva precisato invece di intendere per filosofo colui che si dedica allo studio della natura e dell'etica, omettendo, per l'appunto, la *scientia dicendi*: '*Philosophi denique ipsius, qui de sua vi ac sapientia unus omnia paene profitetur, est tamen quaedam descriptio, ut is, qui studeat omnium rerum divinarum atque humanarum vim naturam causasque nosse et omnem bene vivendi rationem tenere et persequi, nomine hoc appelletur*' (§ I.212).

⁵⁰ Su questo fenomeno culturale cfr., per tutti, V.SIRAGO, *La seconda sofistica come espressione culturale della classe dirigente del II sec.*, in *ANRW* II.33.1, 1989, 36ss.

pensiero e la produzione letteraria, ma entrava con le sue *captiones* anche nei conversarii e nell'intrattenimento mondani, diveniva occasione di svago e di sfide impegnate,⁵¹ svilendo così la filosofia: di fronte a questo stato di cose, voci autorevoli rivendicavano la dignità e le altezze della filosofia che si occupa di *honestum*, di *virtutes*, di *iustitia*, del sommo Bene, rimarcavano cioè la nobiltà dell'etica, riprendendo l'antica accusa alla sofistica di avere soltanto l'apparenza della filosofia.

E' nostra opinione che Ulpiano abbia mutuato la correlazione '*vera-simulata philosophia*' da questo sfondo culturale. Del resto, quella evocata da Ulpiano in modo così ellittico, per poter essere compresa e afferrata dai lettori, doveva certo essere, per l'appunto, una contrapposizione in qualche modo codificata, usuale e di immediata intellegibilità anche senza ulteriori precisazioni.

Peraltro, esiste una interessante testimonianza di Apuleio, tratta dallo scritto *De Platone et eius dogmate*, che – sia per la collocazione cronologica, sia per la finalità e i contenuti dossografici dell'opera – funge quasi da anello di congiunzione tra la predetta rappresentazione e la sua adozione sul terreno giuridico da parte di Ulpiano:

Apul., *Plat.* II.8 *Hinc rhetoricae duae sunt apud eum partes, quarum una est disciplina contemplatrix bonorum, iusti tenax, apta et conveniens cum secta eius qui politicus vult videri; alia vero adulandi scientia est, captatrix verisimilium, usus nulla ratione collectus quae persuasum velit quod docere non valeat.... 9. Haec eadem utilitati animae procurat duobus modis; altera namque legalis est, iuridicialis altera. Sed prior consimilis est exercitationi, per quam pulchritudo animae et robur adquiritur, sicut exercitatione validudo corporis gratiaque retinetur; iuridicialis illa medicinae par est, nam morbis animae medetur sicut illa corporis. Has disciplinas vocat plurimumque earum curationem commoditatis adferre profitetur. Harum imitatrices esse coquinam et unguentariam et artem sophisticam professionemque iuris blandas et adsentationum inlecebris turpes profitentibus, inutiles cunctis. Quarum sophisticam coquinae coniungit; nam ut illa medicinae professione interdum opinionem imprudentium captat, quasi ea quae agit cum morborum medela convenient, sic sophisticamente imitata iuridicalem statum dat opinionem stultis, quasi iustitiae studeat, quam iniquitati favere constat. Unguentariam vero professio iuris imitatur; nam sicut illa <dum> remedio vult esse, per quod species corporibus ac validudo servantur, non modo utilitatem corporum minuit, sed robur*

⁵¹ Cfr., specificamente, V. SCARANO USSANI, *L'utilità e la certezza. Compiti e modelli del sapere giuridico in Salvo Giuliano*, 1987, 166ss.

etiam viresque frangit et verum colorem ad desidiam sanguinis mutat, sic haec scientiam imitata iuris simulat quidem virtutem se animis augere, enervat autem, quod in illis nativae fuerit industriae.

La dottrina alla quale Apuleio si riferisce in questo brano è quella esposta da Platone in *Gorgia* 464b-466a. Ma è degno di nota il fatto che Apuleio diverge, nel punto che qui interessa, dal suo modello. Infatti, Platone divideva la politik», in quanto arte che riguarda l'anima, in legislazione (nomoqetik») e giustizia (dikaiosÚnh); e distingueva retorica e sofistica, nel senso che la retorica è una contraffazione della giustizia (come, per il corpo, la culinaria è contraffazione rispetto alla medicina), mentre la sofistica è una contraffazione della legislazione (come, per il corpo, la toilette è contraffazione rispetto alla ginnastica). Per contro, Apuleio: inserisce, anzitutto, nello schema platonico l'elemento nuovo della *professio iuris*, sostituendo la coppia 'retorica-sofistica' con quella '*sophistica-professio iuris*'; riferisce la sofistica alla giustizia ('*sophistice imitata iuridicalem statum*'), e, correlatamente, parla di *professio iuris* in relazione alla legislazione (evidentemente, con riferimento al patrocinio forense riguardante, specificamente, l'interpretazione di testi di legge); accosta la *professio iuris* alla cosmetica,⁵² nel senso che come questa è un preteso rimedio per preservare l'aspetto fisico del corpo, e invece svilisce il suo vigore e la sua forza, così la *professio iuris* imitando la *scientia iuris* simula di aumentare la virtù negli animi, ma in realtà indebolisce quella che gli animi avevano dalla nascita; infine, introduce la raffigurazione della *professio iuris* come contraffazione della *scientia iuris*. La testimonianza di Apuleio è particolarmente significativa in quanto la critica alla sofistica quale 'simulazione' dell'interesse alla *iustitia*, che abbiamo osservato nelle fonti esaminate nel § precedente, viene proiettata da un orizzonte eminentemente filosofico all'ambito più propriamente giuridico. Invero, Apuleio assume una piena coincidenza tra vuoto esercizio della retorica, sofistica ed esercizio della *professio iuris* forense, e sottolinea il distacco di queste discipline e occupazioni dalla cura dei valori della *iustitia* e dell'*aequitas* (una circostanza, questa, che lo stesso Apuleio avrà personalmente sperimentato nella

⁵² Il testo giuntoci suona così: '*Unguentariam vero professiones iuris imitantur*', comunemente emendato in '*professio iuris imitatur*'. Cioè, letteralmente, la *professio iuris* imita la cosmetica. Tuttavia, poco prima Apuleio aveva detto che *coquina*, *culinaria*, *ars sophistica* e *professio iuris* sono imitatrici dei due tipi di retorica; concetto che, infatti, viene riproposto correttamente con riguardo alla coppia *coquina/ars sophistica*. Adesso, invece, l'autore affermerebbe che la *professio iuris* imita la *unguentaria*: cosa che ha poco senso e che contraddice le affermazioni che precedono. Sembra preferibile pensare che, anteriormente ad una corruzione nella tradizione manoscritta, il testo dicesse che l'*unguentaria* e la *professio iuris* imitano la retorica *legalis*.

proprie formazione e attività retoriche); e sottolinea la distanza di valori tra la coppia sofistica/retorica e la scienza giuridica, alla quale ultima è attribuita una funzione di ‘rafforzamento della virtù’.⁵³ La circolazione che opere divulgative del pensiero platonico come quella di Apuleio dovevano avere nella formazione culturale delle *élites* in qualche modo preparava e rendeva meno arduo l’innesto, da parte di Ulpiano, del motivo del dualismo ‘filosofia simulata – filosofia vera’ con riguardo all’operato dei giuristi.

In sostanza, riteniamo che con le parole ‘*veram ..., non simulatam philosophiam affectantes*’ Ulpiano abbia aggiunto un’ultima precisazione (dopo le frasi ‘*aequum – separantes*’, ‘*licitum – discernentes*’, ‘*bonos – efficere cupientes*’) circa il modo in cui i giuristi ‘coltivano la giustizia’ e ‘*profitentur*’ la ‘*boni et aequi notitia*’ (giusta la portata per dir così esplicitiva che tutte le frasi al participio presente rivestono rispetto alle prime due proposizioni: *supra*, n. 1). In particolare, egli asserisce che i giuristi svolgono quelle due attività cercando, sforzandosi di (per)seguire la *vera philosophia*, di applicare i precetti e i valori della riflessione etica che riguardano la *iustitia* e l’*aequum*, e non indirizzando la propria attività verso le sottigliezze argomentative della sofistica, proprie di schermaglie disputatorie.⁵⁴ Fosse (come

⁵³ Non è possibile sapere da dove possa esser derivata siffatta rappresentazione della scienza giuridica. Può forse congetturarsi una relazione con luoghi ciceroniani appresi da Apuleio nel corso dei propri studi retorici (sulla generale formazione retorico-giuridica di Apuleio rimangono interessanti le pagine di F.NORDEN, *Apulejus von Madaura und das römische Privatrecht*, 1912, 9ss.). Penseremmo, ad es., alla ‘definizione’ di *ius civile* presente in Cic., *Top.* 2.9. Il testo ciceroniano è notissimo: ‘*Ius civile est aequitas constituta eis qui eiusdem civitatis sunt, ad res suas obtinendas; eius autem aequitatis utilis est cognitio; utilis est ergo iuris civilis scientia*’. E’ lecito presumere che l’opera ciceroniana – che appositamente si proponeva (per il destinatario Trebazio, per espressa dichiarazione di Cicerone e per l’impostazione e i contenuti) di raccordare retorica e giurisprudenza – fosse nota ad Apuleio attraverso gli studi di retorica in precedenza compiuti; e, d’altra parte, la ‘definizione’ di *ius civile* segnava l’inizio della vera e propria trattazione, una volta esaurite le battute iniziali di presentazione. Inoltre, può essere interessante osservare che la coppia ‘*ars sophistica/professio iuris*’ non solo viene presentata da Apuleio come portatrice di *iniquitas*, pur dando ad intendere di perseguire la *iustitia*, ma altresì, proprio per questo, è qualificata ‘*inutile a tutti*’: parrebbe riconoscibile un intenzionale capovolgimento dei segni ‘*aequitas*’ e ‘*utilis*’ su cui si reggeva la ‘*definitio*’, che Cicerone aveva congegnato proprio per enucleare il fatto che la *scientia iuris* è *utilis*.

⁵⁴ Da questo punto di vista, peraltro, la notazione ulpiana si pone sul solco di una sperimentata disposizione dei giuristi verso l’attuazione del *bonum et aequum* anche mediante il rifiuto e il superamento delle tecniche argomentative e delle soluzioni messe a disposizione dalla dialettica. E’ noto, infatti, che i giuristi classici, pur non disdegnando talvolta di interessarsi con qualche specificità all’universo della dialettica (per tutti, cfr. S.TONDO, *Profilo di storia costituzionale* cit., 458ss.; tra le testimonianze antiche la più esplicita, ancorché generica, è quella di Gell., *N.A.* 13.10.1, su Labeone, il quale ‘*in grammaticam sese atque diaclecticam ...penetraverat*’), hanno fatto anche leva, nel loro operato interpretativo, sulla prevalenza del *bonum et aequum* rispetto alla *ratio disputandi*, al *cavillare*, alla *subtilitas* dialettica. Così, Giuliano – del quale, peraltro, è

riterranno) o meno consapevole del fatto che la dicotomia era stata fissata da Platone proprio in chiave di esaltazione della virtù-giustizia, certo è che Ulpiano non poteva non essere a conoscenza della portata con cui essa, per univoca tradizione, circolava negli ambienti culturali, da Cicerone fino ai suoi giorni.

attestata la precisa conoscenza di una delle figure più emblematiche della dialettica megarica, il sorite, che egli chiama *'natura cavillationis'* (D.50.17.65) – in un noto testo in tema di responsabilità *ex lege Aquilia* afferma che molte soluzioni sono state recepite dai giuristi *'contra rationem disputandi'* in nome della *utilitas communis* (espressione, quest'ultima, che forse allude ai valori della *iustitia* e dell'*aequum*, sulla scia di *Auct. ad Her.* 2.13.20 *'Ex aequo et bono ius constat, quod ad veritatem <et utilitatem> communem videtur pertinere...'*; e di Cic., *inv.* 2.160 *'Iustitia est habitus communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitate...'*: cfr., per tutti, V.SCARANO USSANI, *L'utilità e la certezza* cit., 21s.; A.SCHIAVONE, *Giuristi e principe* cit., 35), e prospetta egli stesso, per una fattispecie di *furtum*, una soluzione che si contrappone e prevale sulla *subtilis ratio* (D.9.2.51.2 [Iul. 86 dig.] *'...Multa autem iure civili contra rationem disputandi pro utilitate communi recepta esse innumerabilibus rebus probari potest: unum interim posuisse contentus ero. Cum plures trabem alienam furandi causa sustulerint, quam singuli ferre non possent, furti actiones omnes teneri existimantur, quamvis subtili ratione dici possit neminem eorum teneri, quia neminem verum sit eam sustulisse'*). Altrove, lo stesso Giuliano contrappone, sulla scia di Celso, l'*humanitas* che porta a valorizzare la *voluntas testatoris*, alla *suptilis iuris regula* (D.28.2.13pr.: cfr., per tutti, P.CERAMI, *La concezione celsina del ius* cit., 40ss.). Africano mostra come l'approccio interpretativo dei giuristi volto a far emergere la *voluntas testatoris* può risolvere situazioni che, nell'orizzonte della dialettica, costituiscono un *aporon*, una questione insolubile (D.35.2.88pr. [Afr. 5 *quaest.*] *'Qui quadringenta habebat, trecenta legavit: deinde fundum tibi dignum centum aureis sub hac condicione legavit, si legi Falcidia in testamento suo locus non esset: quaeritur, quid iuris sit. dixi twm aporwn hanc quaestionem esse, qui tractatus apud dialecticos tou pseudomenou dicitur. etenim quidquid constituerimus verum esse, falsum repperietur. namque si legatum tibi datum valere dicamus, legi Falcidia locus erit ideoque deficiente condicione non debebitur. rursus si, quia condicio deficiat, legatum valiturum non sit, legi Falcidia locus non erit: porro si legi locus non sit, existente condicione legatum tibi debebitur. cum autem voluntatem testatoris eam fuisse appareat, ut propter tuum legatum ceterorum legata minui nollet, magis est, ut statuere debeamus tui legati condicionem defecisse'*). Cfr., per tutti, V.SCARANO USSANI, *L'utilità e la certezza* cit., 177ss.). E lo stesso giurista nella celebre discussione con Favorino sulle disposizioni decemvirali non soltanto esorta il proprio interlocutore ad abbandonare la sua abitudine accademica di discutere secondo gli schemi disputatori (N.A. 20.1.21: *'...Sed quaeso tecum tamen, degrediare paulisper e curriculis istis disputationum vestrarum academicis omissoque studio, quicquid lubitum est, arguendi tuendique...'*), ma oppone, nel corso del dibattito, un'interpretazione (del dato legislativo) basata proprio su argomenti tratti dall'*honestum* e dell'*officium*: N.A. 20.1.39 *'Omnibus quidem virtutum generibus exercendis colendisque populus Romanus e parva origine ad tantae amplitudinis instar emicuit, sed omnium maxime atque praecipue fidem coluit sanctamque habuit tam privatim quam publice... [40]. Hanc autem fidem maiores nostri non modo in officiorum vicibus, sed in negotiorum quoque contractibus sanxerunt maximeque in pecuniae mutuaticae usu atque commercio: adimi enim putaverunt subsidium hoc inopiae temporariae, quo communis omnium vita indiget, si perfidia debitorum sine gravi poena eluderet... [47]. ...Tertiis autem nundinis capite poenas dabant aut trans Tiberim peregre venum ibant. [48]. Sed eam capitis poenam sancienda, sicut dixi, fidei gratia horrificam atrocitatis ostentu novisque terroribus metuendam reddiderunt... [53] ... Acerbitas plerumque ulciscendi maleficii bene atque caute vivendi disciplinast'*.

D'altra parte, l'ipotesi che sosteniamo appare ancora più plausibile in ragione della circostanza che essa consente di riconoscere il perfetto richiudersi dell'intero discorso introduttivo ulpiano a mo' di cerchio. E invero, la presentazione del *ius* si era aperta in chiave di *iustitia* e di *bonum et aequum* (con l'etimologia e con la definizione celsina), proseguiva con la *iustitia* oggetto di culto e con il *bonum et aequum* oggetto di *profiteri*, e si conclude con un riferimento all'impegno e allo sforzo interpretativo dei giuristi verso la *iustitia* e l'*aequitas*. Da questo punto di vista, è particolarmente degna di nota la corrispondenza che si instaura con la citazione delle parole di Celso. Questa citazione ha, evidentemente, lo scopo di fissare le coordinate dell'intera rappresentazione ulpiana: ebbene, quale che fosse l'originaria portata dell'affermazione celsina, certo è che il *bonum et aequum* di Celso viene trasferito da Ulpiano in un mondo più rarefatto (come ha detto efficacemente Antonio Mantello)⁵⁵ di valori ideali etici, ponendosi all'inizio di un itinerario descrittivo che culmina con il richiamo alla *philosophia vera* in quanto riguardante la *iustitia* e l'*aequum*. Ma soprattutto, va rilevato che, se, come pare, l' 'ars' di Celso è da intendere in senso teleologico, come ricerca che tende all'applicazione del *bonum et aequum*,⁵⁶ ne discende anche una identità di prospettiva con la chiusura del discorso ulpiano, nel quale i giuristi vengono rappresentati come soggetti che 'affectant', che tendono, si dirigono verso la *iustitia* e l'*aequum*, ambiti teorico-applicativi della *vera philosophia*.

In definitiva, l'ipotesi che Ulpiano abbia voluto alludere all'opposizione 'iustitia/bonum et aequum – cavillationes sofistiche' è, da un lato, indotta da fonti esterne, le quali offrono un'autorevole e univoca rappresentazione della 'vera philosophia', 'ϕιλοσοφία' e del suo contrapposto; dall'altro lato, appare essenziale alla compattezza e alla coerenza strutturale nonché alla compiuta circolarità del complessivo brano ulpiano (che risulta, così, unitariamente focalizzato, dall'inizio alla fine, sui due valori della *iustitia* e del *bonum et aequum*).⁵⁷

⁵⁵ A.MANTELLI, *Il sogno* cit., 60.

⁵⁶ Come opportunamente sostengono P.CERAMI, *La concezione celsina del ius* cit., spec. 7ss.; e A.MANTELLI, *Il sogno* cit., 57ss. (= *Un'etica per il giurista? Profili d'interpretazione giurisprudenziale nel primo Principato*, in *Per la storia del pensiero giuridico romano. Da Augusto agli Antonini* [Atti del Seminario - S. Marino 1996], 1997, 175).

⁵⁷ Le diverse interpretazioni della frase conclusiva di D.1.1.1.1 proposte fin qui in dottrina, oltre a mancare di solidità per non essersi misurate con le fonti che abbiamo addotte nelle quali si parla di 'vera filosofia' e del suo contrapposto, urtano già contro l'andamento interno del complessivo discorso ulpiano e contro il tenore dell'affermazione conclusiva, quali abbiamo indicati in apertura d'indagine (n. 1).

Così, si è pensato che Ulpiano, riallacciandosi al motivo della uniformità tra predicazione filosofica e personale condotta privata (su cui cfr., per tutti, V.MAROTTA, «*Multa de iure sanxit*» cit., 121ss.), volesse affermare che i giuristi non assumono semplicemente le parvenze esteriori, sibbene autenticamente vivono e applicano i valori che proclamano: cfr., ad es., in una prospettiva particolare, P.FREZZA, *La cultura di Ulpiano* cit., 368 («Il tema della vera e della falsa filosofia è caro all'insegnamento di Origene; Gregorio Taumaturgo ... loda nel suo maestro la corrispondenza fra l'insegnamento e l'esempio di vita, e contrappone questa coerenza al vuoto suono delle parole non conformi alle opere, vizio che caratterizza la simulata filosofia ... Non sembrerà strano che Ulpiano il cui insegnamento in Siria doveva competere con la pericolosa concorrenza... delle scuole di filosofia, abbia voluto chiamare il suo proprio insegnamento *veram non simulatam philosophiam*, raccogliendo implicitamente la sfida, ed esplicitamente la parola dei filosofi»); o che Ulpiano intendesse alludere al '*vere philosophare*' di cui parla, ad es., Papiniano (D.50.5.8.4) a proposito dell'attività filosofica disinteressata, non compiuta in vista di un compenso in denaro (ad es., V.MAROTTA, «*Multa de iure sanxit*» cit., 128ss., spec. 133ss; V.SCARANO USSANI, *L'ars dei giuristi* cit., 130s.; 147 [nello sfondo di una pretesa polemica con Filostrato di Lemno]; cfr. anche T.HONORÉ, *Ulpian* cit., 78s.). Ma queste ipotesi non si conciliano con il fatto che la precisazione '*veram, non simulatam philosophiam affectantes*' ha direttamente a che fare, al pari delle tre indicazioni che la precedono, con il *iustitiam colere* e con il *boni et aequi notitiam profiteri*. Né si vede per quale ragione Ulpiano si sarebbe espresso in termini di 'tendere a' e, per di più, avrebbe dovuto far ricorso al filtro concettuale della 'filosofia'. Si consideri, peraltro, che, se Ulpiano avesse voluto dire che i giuristi sono animati da una sincera vocazione non diretta ad ottenere un guadagno, il richiamo alla filosofia avrebbe costituito una doppia mediazione concettuale (e apparirebbe, dunque, una scelta descrittiva ancora più curiosa). Infatti, le locuzioni '*vera philosophia*' e '*verus philosophus*' non esprimono in se stesse l'idea di esercizio di riflessione filosofica disinteressata per il denaro; questa caratterizzazione è, per dir così, un corollario, che discende dalla natura della *vera philosophia*: se 'vero filosofo', come risulta dalle fonti, è colui che coltiva e pratica le virtù, egli non può che essere, al contempo e per conseguenza, distaccato dai beni materiali e dalle ricchezze (conformemente ai dettami di una delle virtù fondamentali, la *fortitudo*: si pensi, solo a titolo di esempio, a Cic., *off.* 1.62ss. o a Plato, *Resp.* 485d, in cui il rifiuto della cupidigia e delle ricchezze è ricondotto al dualismo 'falsi-veri filosofi', ma, appunto, in chiave di corollario rispetto alla caratterizzazione 'vero filosofo'; e lo stesso dicasi per Philostr., *Vita Apoll.* 8.7.3 [diversamente da come interpreta V.SCARANO USSANI, *L'ars dei giuristi* cit., 147]: il fatto che l'autore dica che, ad eccezione dell'*ἐληκτὸς* filosof...a, tutti i saperi sono volti ad ottenere un guadagno non significa che la qualifica '*ἐληκτὸς*' di per sé indichi proprio il disprezzo per il denaro).

Dell'interpretazione secondo la quale Ulpiano avrebbe rivendicato alla scienza giuridica la qualità di filosofia abbiamo già detto (*supra*, n. 1 su nt. 8).

Ancora, alla luce delle osservazioni fin qui svolte non ci pare sostenibile nemmeno che le parole di Ulpiano fossero una reazione a chi (Origene) aveva affermato che anche il sapere giuridico va subordinato e finalizzato al cristianesimo, inteso come '*vera philosophia (Christi)*'. E' questa l'ipotesi di A.MANTELLI, *Un illustre sconosciuto* cit., spec. 982-985; ID., *Il sogno* cit., 60 e nt. 99 (i testi in questione sono Orig., *Ep. Ad Greg.* [PG 11, 87 A-B] e Greg. Thaum., *In Orig. or. Pan.* [PG 10, 1069 B-C]). Invero, nel complessivo discorso ulpiano (ivi inclusa la notazione di chiusura) vengono indicate le intrinseche modalità con cui il *iustitiam colere* e il *boni et aequi notitiam profiteri* vengono praticati dai giuristi: l'operato di costoro non viene, per dir così, assunto dall'esterno, né, di conseguenza, è questione di posizione della scienza giuridica rispetto ad altri saperi o attività. Oltretutto, nel testo di Origene che dovrebbe costituire lo spunto per la presa di posizione ulpiana, la funzionalità alla lettura delle Sacre Scritture è esplicitamente invocata con riguardo alla filosofia e agli ἑκτακτά μαθηματά, non anche per la scienza giuridica. Quest'ultima è menzionata soltanto all'inizio del discorso: «Il tuo ingegno può fare di te un perfetto giurista

4. Rimangono, tuttavia, da spiegare sia la presenza dell'inflexione polemica che traspare dall'inciso '*nisi fallor*', sia il motivo per il quale Ulpiano, anziché esprimere l'opposizione tra dedizione alla *iustitia* ed esercizio dei cavilli disputatori con esplicito e immediato riferimento terminologico-concettuale al *ius*, abbia, per dir così, importato nel proprio discorso giuridico il modulo concettuale dell'opposizione '*vera-simulata philosophia*'.

Le due questioni sono tra loro strettamente intrecciate, come constateremo meglio in seguito; e trovano una spiegazione unitaria. Ma occorre affrontarle separatamente, cominciando dal primo dei due interrogativi: perché Ulpiano è intervenuto con accento sarcastico-polemico? A nostro avviso, la risposta risiede nell'esistenza di una presa di posizione antica, sì, ma viva e in qualche modo pericolosa, alla quale Ulpiano avrà ritenuto opportuno replicare fermamente.

romano o un filosofo greco delle migliori scuole. Ma io volevo che tutta la forza del tuo ingegno sia impiegata come fine ultimo verso il cristianesimo»; ma nemmeno con queste parole, ci pare, Origene intendeva dire che il sapere e l'attività del giurista devono esser funzionali al cristianesimo. Né questo concetto si trova espresso nel brano di Gregorio il Taumaturgo: ciò che vi compare è la notizia che Origene criticava coloro che si danno da fare per ottenere la gloria, il denaro e gli onori presso il popolo, e indicava come strumenti a ciò idonei l'arte militare, l'arte forense e lo studio delle leggi, le quali rendono gli uomini ignari della *ratio* (la Verità cristiana) che deve dominare in loro. Per altro verso, la circostanza in sé che altri autori (Filone l'ebreo, Clemente Alessandrino) parlassero di '*vera philosophia*' a proposito di una diversa materia (la Parola di Cristo; per le fonti cfr. *supra*, nt. 34) non sembra sufficiente a giustificare la preoccupazione di Ulpiano di escludere che i giuristi operino nella direzione di una *philosophia simulata*: questa precisazione 'in negativo' presuppone, piuttosto, una critica o, comunque, una presa di posizione che esplicitamente raffigurava i giuristi come impegnati nel loro lavoro verso una *philosophia simulata*.

Infine, non trovano appiglio né in altre fonti né all'interno dello stesso brano ulpiano le interpretazioni di G.CRIFÒ, *Ulpiano cit.*, 782ss. (la 'filosofia vera' sarebbe quella «non ristretta alla coscienza del singolo e a un mondo metafisico, bensì tale da sapersi tradurre in prassi sociale, direzione dell'anima e delle cose, cioè, ed organizzazione della società»); T.MAYER-MALY, *Recht und Philosophie*, in *Fest. Baltl*, 1978, 338 ('*vera ph.*' = "praktische und wirkliche Philosophie"); U.VON LÜBTOW, *Die Anschauungen cit.*, 520 (contrapposizione tra "praktische Weltweisheit" e "theoretische Philosophie"); F.GALLO, *Diritto e giustizia cit.*, 621 nt. 35; 632 ('*vera*' = "realistica", "aderente alla realtà"; '*simulata*' = "non aderente alla realtà, campata in aria"); ID., *Un nuovo approccio per lo studio del ius honorarium*, in *SDHI* 62, 1996, 50 [= *Opuscula selecta cit.*, 996] nt. 134 («Ulpiano criticò come *philosophia simulata* la pretesa di attingere ... ad un'idea assoluta di giustizia ed ai precetti da essa tratti [*honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*]); peraltro, lo stesso preteso rifiuto da parte di Ulpiano dei *praecepta iuris* è sostenuto da Gallo in modo aprioristico) e P.CERAMI, v. '*Giurisprudenza-Scienza giuridica nel diritto romano*', in *Digesto IV, IX (Civile)*, 1993, 16 estr. ('*vera ph.*': "concreta concezione della vita"; '*simulata ph.*': "astrazione ipostatizzata", "sovrastruttura della realtà").

Per l'interpretazione del Waldstein (posta in un ordine di idee non molto lontano da quello qui sostenuto) cfr., *supra*, nt. 45.

Spetta a Dieter Nörr⁵⁸ il merito di aver intuito (pur senza un adeguato supporto argomentativo)⁵⁹ che siffatta presa di posizione potrebbe essere quella contenuta nel passaggio dell'orazione *pro Murena* (§ 30) in cui Cicerone rivolge ai giuristi l'accusa di praticare una '*verbosa simulatio prudentiae*'.⁶⁰

L'accusa ciceroniana costituisce il momento culminante di un crescendo di critiche ai giuristi⁶¹ incentrato sulla loro pretesa esclusiva attenzione per i *verba*.⁶² tra le altre affermazioni irraguardose, spiccano, in particolare, la caratterizzazione delle

⁵⁸ D.NÖRR, *Iurisperitus sacerdos* cit., 557 nt. 12; *Rechtskritik in der römische Antike* cit., 59 nt. 14; *Cicero-Zitate bei den klassischen Juristen*, in *Ciceroniana. Atti del III Colloquium Tullianum* (Roma, 1976), 1978, 135 e nt. 91.

⁵⁹ In particolare, lo studioso tedesco – il quale, peraltro, non ha tenuto conto dell'importante, combinata testimonianza di Cic., *off.* 1.33 e 3.95 – non ha preso in considerazione la prospettiva nella quale l'accusa è stata formulata da Cicerone né, di conseguenza, le ragioni per le quali Ulpiano doveva sentire il bisogno di replicare.

⁶⁰ L'ipotesi di Nörr ha trovato accoglienza (ma senza apposito vaglio critico) in T. MAYER-MALY, *Recht und Philosophie* cit., 1978, 338. Possibilisti si mostrano G.LANATA, *Legislazione e natura* cit., 219 e W.WALDSTEIN, *Römische Rechtswissenschaft und wahre Philosophie* cit., 34s. (pur preferendo altre strade, non incompatibili con l'idea di Nörr). Si limita a registrarla M.BRETONE, *Storia* cit., 273 nt. 82. «Improbabile» la ritiene, invece, M.SCHERMAIER, *Ulpian als «wahrer Philosoph»* cit., 310 (ma senza specifici argomenti in contrario). A nostra conoscenza, una presa di distanza sostenuta sulla base di apposite motivazioni è solo in V.SCARANO USSANI, *L'ars dei giuristi* cit., 141 e in A.MANTELLI, *Un illustre sconosciuto* cit., 989 nt. 46: tuttavia in nessuno dei due casi le obiezioni possono ritenersi fondate. Il primo ha osservato che quella compiuta da Cicerone era «una polemica vecchia di 250 anni»: è noto, però, che Ulpiano comunemente dialogava anche con i giuristi repubblicani e che, d'altra parte, in un luogo dei commentari *ad edictum* si dà cura appositamente di confutare proprio Cicerone a proposito del significato di '*latitare*' (D.42.4.7.4 – 52 *ad ed.*: '*Quid sit autem latitare, videamus. latitare est non, ut Cicero definit, turpis occultatio sui...*'); il secondo ha affermato che «l'espressione della *pro Murena* sa troppo di schermaglia processuale e che faremmo forse torto ad Ulpiano se pensassimo che egli volesse prenderla veramente sul serio»: ma, come diremo nel testo, la posizione ciceroniana doveva, invece, apparire anche politicamente pericolosa, e dunque meritevole di replica, agli occhi del giurista severiano. Che l'affermazione di Ulpiano sia «in part a reply to Cicero's reproach in *Pro Murena*» è, ultimamente, sostenuto da T.HONORÉ, *Ulpian* cit., 79, il quale, però, non menziona Nörr.

⁶¹ In generale, sull'atteggiamento di Cicerone manifestato in quest'orazione nei confronti dei giuristi rimane fondamentale A.BÜRGE, *Die Juristenkomik in Ciceros Rede Pro Murena. Übersetzung und Kommentar*, 1974, *passim*.

⁶² Già nel § 25 la *scientia iuris* è qualificata '*tenuis*' in quanto si occupa di cose insignificanti ('*parvae*'), riguardanti quasi '*singulae litterae atque interpunctiones verborum*'; nel § 26 i *verba* escogitati dai giuristi, come quelli del *lege agere sacramento*, una volta divulgati e usati comunemente si sono rivelati '*ineptiis fucata*', '*inanissima prudentiae, ... fraudis autem et stultitiae plenissima*'; nel § 27 si afferma che i giuristi "*in omni iure civili aequitatem reliquerunt, verba ipsa tenuerunt*" (come esempio è addotta la circostanza che avendo i giuristi trovato in alcuni scritti il nome 'Gaia' in relazione alla *coemptio*, ritennero che tutte le donne che compivano *coemptio* dovessero chiamarsi così; e ancora dopo tanti anni non si sono messi d'accordo sul punto se occorra dire '*diem terium an perendinum*', '*iudicem an arbitrum*', '*rem an litem*'); nel § 29 la complessiva attività dei giuristi è richiamata con le parole '*formulae atque actiones*'; e, molto più avanti nel corso dell'orazione, ai giuristi ci si riferisce come l'espressione '*verborum interpretes*' (§ 38).

escogitazioni formalistiche dei giuristi come «assolutamente prive di *prudencia*, e pienissime di inganno e di stoltezza» (§ 26) e il rimprovero di «aver tralasciato l'*aequitas*» (§ 27). Peraltro, la locuzione '*simulatio prudentiae*' usata nel § 30 in relazione all'*interpretatio* rigidamente ancorata ai *verba* ha una precisa portata, che si rivela attraverso una notazione del *De officiis*. In quest'opera, Cicerone dedica quasi tutta la sezione riguardante la *iustitia* (1.20-41) all'illustrazione dei comportamenti contrari alla *iustitia* stessa (*iniuriae*: §§ 23-41), e tra questi segnala il caso dell'*interpretatio* capziosamente legata ai *verba*: questo tipo di atteggiamento – lo stesso, dunque, deriso nella *pro Murena* – viene qualificato come '*calumnia*', '*malitiosa iuris interpretatio*' (§ 33).⁶³ Ebbene, proprio la *malitia* è considerata, nel III libro dello stesso *De officiis*, quale opposto della *prudencia* (3.71)⁶⁴ e, addirittura, quale '*simulatio prudentiae contra iustitiam*' (3.95),⁶⁵ ove peraltro l'espresso richiamo della contrarietà alla *iustitia* corrisponde pienamente alla correlazione di *Mur.* 27 '*in omni ... iure civili aequitatem reliquerunt, verba ipsa tenuerunt*'. Del resto, sempre nel *De officiis*, in una incisiva pagina dedicata al rapporto tra *prudencia* e *iustitia* (2.33-34), la *prudencia* accompagnata dalla *iustitia* è qualificata '*vera prudentia*': una qualifica che richiama subito alla mente l'opposta concettualizzazione '*simulatio prudentiae*'. In sostanza, la '*verbosa simulatio prudentiae*' di *Mur.* 30 è l'esatto contrario del perseguimento della *iustitia* e dell'*aequitas* (tanto enfaticamente attribuito, invece, da Ulpiano ai giuristi).

Orbene, in favore dell'eventualità che nella notazione conclusiva di D.1.1.1.1 si debba riconoscere una replica all'accusa formulata nella *pro Murena*⁶⁶ depone il convergere di più circostanze.

⁶³ '*Existunt etiam saepe iniuriae calumnia quadam et nimis callida, sed malitiosa, iuris interpretatione. Ex quo illud 'summum ius summa iniuria' factum est iam tritum sermone proverbium*'.

⁶⁴ '*...astutiae tollendae sunt eaque malitia, quae vult illa quidem videri se esse prudentiam, sed abest ab ea distatque plurimum; prudentia est enim locata in dilectu bonorum et malorum, malitia, si omnia, quae turpia sunt, mala sunt, mala bonis ponit ante*'.

⁶⁵ '*... de iis quidem, quae videntur esse utilitates contra iustitiam simulatione prudentiae, satis arbitror dictum*'. E nel successivo § 96 Cicerone ribadisce di aver appena parlato '*de prudentia, ... quam vult imitari malitia*'.

⁶⁶ Che il testo della *pro Murena* fosse circolante ancora all'epoca di Ulpiano è senz'altro da ammettere. Il suo apprezzamento e la sua utilizzazione si svolgono lungo una linea ininterrotta che va da Quintiliano a Plinio a Plutarco, e che prosegue presso maestri di retorica e grammatica anche dopo gli anni ulpiani: cfr. C.J.CLASSEN, *Diritto, retorica, politica. La strategia retorica di Cicerone*, tr. it. 1998, 125s.

I - Come abbiamo ripetutamente osservato, ogni interpretazione della precisazione ‘*veram nisi fallor, non simulatam philosophiam affectantes*’ deve misurarsi con quello che ci sembra un dato di partenza oggettivo, e cioè con il fatto che queste parole ulpianee si presentano come una replica ad una precedente presa di posizione secondo la quale i giuristi si muoverebbero nella direzione di una *philosophia simulata*. Collegare la chiusura di D.1.1.1.1 alla critica espressa in *pro Mur.* 30 soddisfa pienamente questo postulato interpretativo. Cicerone, infatti, raffigura i giuristi (§ 27) come soggetti che, per dedicarsi esclusivamente ai *verba*, hanno tralasciato l’*aequitas* – oggetto, come sappiamo, della *vera philosophia* – e praticano una *simulatio prudentiae*. La corrispondenza sembra riguardare anche il profilo lessicale, dato che Ulpiano, anziché contrapporre alla qualifica ‘*vera*’ l’attributo ‘*falsa*’, ha fatto ricorso al segno ‘*simulata*’, che innegabilmente richiama la locuzione ‘*simulatio prudentiae*’.

II - Un ruolo determinante è giocato dalla prospettiva e dalla finalità per le quali Cicerone aveva compiuto nella *pro Murena* la critica dell’attività giurisprudenziale. Ci riferiamo alla circostanza che la derisione della *scientia iuris* è formulata nel contesto di una *contentio studiorum atque artium* (§ 22) ai fini della idoneità a legittimare l’accesso al consolato,⁶⁷ e che, specificamente, nel quadro di questa *contentio* l’attività dei giuristi viene svilita e ridicolizzata nei confronti sia dell’arte militare sia dell’arte oratoria. Segnatamente, la *dignitas* in vista della carica consolare è considerata *summa* nell’arte militare, *gravis* in quella oratoria, amplissima in entrambe, nulla nella scienza del diritto (§ 23: ‘*Summa dignitas est in eis qui militari laude antecellunt...*’; ‘*... Gravis etiam est et plena dignitatis dicendi facultas...*’; § 25 ‘*...dignitas in tam tenui scientia [scil. iuris] non potest esse*’; § 30 ‘*Duae sint artes igitur quae possint locare homines in amplissimo gradu dignitatis, una imperatoris, altera oratoris boni...*’). Di conseguenza, ‘*... non solum illa gloria militaris vestris formulis atque actionibus anteponenda est verum etiam dicendi consuetudo longe et multum isti vestrae exercitationi ad honorem antecellit*’ (§ 29). In codesta ottica, l’attività dei giuristi veniva sottoposta da Cicerone a due irrispettose comparazioni, una con l’arte militare (§ 22), l’altra con l’oratoria (§ 29). Nella prima, il quotidiano e concreto operare del giurista usciva ridicolizzato dal confronto con quello del comandante militare.⁶⁸ Nella seconda, l’attività del giurista era,

⁶⁷ Su questa *contentio dignitatum* cfr., per tutti, C.J.CLASSEN, *Diritto, retorica, politica* cit., 139ss.

⁶⁸ Cic., *Mur.* 22 ‘*...qui potest dubitari quin ad consulatum adipiscendum multo plus adferat rei militaris quam iuris civilis gloria? Vigilas tu de nocte ut tuis consultoribus respondeas, ille ut eo*

addirittura, indicata come un ripiego per coloro che non riuscivano ad applicarsi all'oratoria.⁶⁹ E in mezzo a questi due raffronti (§§ 23-28), si consumava la nota denigrazione dell'attività dei giuristi quali inventori di carmina 'absurda', 'ridicula', 'ineptis fucata',⁷⁰ quali corruttori della disciplina introdotta dalle leggi,⁷¹ quali interpreti formalistici che in nome dei *verba* disattendono l'*aequitas*.⁷²

La specifica locuzione '*vestra verbosa simulatio prudentiae*' compare proprio in un contesto nel quale sono chiamate in causa, al contempo, sia l'arte oratoria che l'arte militare, assunte entrambe come superiori. In particolare, Cicerone afferma che tutte le attività (forensi) 'cadono via dalle mani' appena un evento improvviso fa suonare la tromba di guerra;⁷³ e adduce a tal fine alcuni versi di Ennio, inframezzandoli con proprie parole di commento: '*omnia nobis studia de manibus excutiuntur, simul atque aliqui motus novus bellicum canere coepit. Etenim, ut ait ingeniosus poeta et auctor valde bonus, « proeliis promulgatis pellitur e medio » non solum ista vestra verbosa simulatio prudentiae sed etiam ipsa illa domina rerum, « sapientia; vi geritur res, spernitur orator » non solum odiosus in dicendo ac loquax verum etiam « bonus; horridus miles amatur », vestrum vero studium totum iacet. « Non ex iure manum consertum, sed mage ferro » inquit « rem repetunt »*' (§ 30). Dunque, la pseudo-*prudentia* dei giuristi, invischiata nei *verba*, viene rappresentata

quo intendit mature cum exercitu perveniat; te gallorum, ille bucinarum cantus exsuscat; tu actionem instituis, ille aciem instruit; tu caves ne tui consultores, ille ne urbes aut castra capiantur; ille tenet et scit ut hostium copiae, tu ut aquae pluviae arceantur; ille exercitatus est in propagandis finibus, tuque in regendis'.

⁶⁹ Cic., Mur. 29 '*Quapropter non solum illa gloria militaris vestris formulis atque actionibus anteponebatur verum etiam dicendi consuetudo longe et multum isti vestrae exercitationi ad honorem antecellit. Itaque mihi videntur plerique initio multo hoc maluisse, post, cum id adsequi non potuissent, istuc potissimum sunt delapsi. Ut aiunt in Graecis artificibus eos auloedos esse qui citharoedi fieri non potuerint, sic nos videmus, qui oratores evadere non potuerint, eos ad iuris studium devenire. Magnus dicendi labor, magna res, magna dignitas, summa autem gratia. Etenim a vobis salubritas quaedam, ab eis qui dicunt salus ipsa petitur. Deinde vestra responsa atque decreta et evertentur saepe dicendo et sine defensione orationis firma esse non possunt*'.

⁷⁰ Segnatamente, queste qualifiche (§ 26) riguardano alcuni schemi verbali che facevano parte del complessivo esperimento rituale della *rei vindicatio*.

⁷¹ Cic., Mur. 27 '*...cum permulta praeclare legibus essent constituta, ea iure consultorum ingeniis pleraque corrupta ac depravata sunt*'.

⁷² Cic., Mur. 27 '*...In omni ... iure civili aequitatem reliquerunt, verba ipsa tenuerunt...*'.

⁷³ Si tratta di un concetto già espresso nel § 22: '*... omnes urbanae res, omnia haec nostra praeclara studia et haec forensis laus et industria* (Cicerone si riferisce all'attività forense dei giuristi e degli oratori, impersonati, rispettivamente, da Servio e da Cicerone stesso) *latet in tutela ac praesidio bellicae virtutis. Simul atque increpuit suspicio tumultus, artes ilico nostrae contiscunt*'. Su questo motivo nel contesto dell'arringa di Cicerone cfr., in generale, il recente contributo di E.NOÉ, *Cedat forum castris: esercito e ascesa politica nella riflessione ciceroniana*, in *Athenaeum* 83, 1995.1, 67ss.

come qualità inferiore per importanza sia alla virtù dell'*orator bonus*, che per Cicerone è la *sapientia* ('*domina rerum*'),⁷⁴ sia al valore militare.

Ecco che, allora, agli occhi di Ulpiano l'accusa rivolta ai giuristi nella *pro Murena* di coltivare una *verbosa simulatio prudentiae*, lungi dall'apparire come una lontana e innocua provocazione, doveva sembrare senz'altro meritevole di replica, e per due ragioni tra loro concomitanti.

Da un lato, la derisione della *scientia iuris* era compiuta da Cicerone allo scopo di svilire l'attitudine di un giurista (Servio Sulpicio) alla carica consolare, e cioè ad uno dei più alti livelli della gestione dello Stato, per la quale, invece, veniva consacrato come massimamente idoneo l'esercizio del comando militare: ciò doveva certo risultare, non che sgradito, addirittura pericoloso ad Ulpiano, che incarnava il giurista strutturato nell'apparato politico-amministrativo dello Stato⁷⁵ e che, per di più, assisteva alla sempre crescente e preoccupante affermazione proprio dell'elemento militare nelle vicende della guida dell'Impero.⁷⁶

Dall'altro lato, alla ridicolizzazione della *scientia iuris*, in quanto legata ad una astrusa opera di creazione e interpretazione di *verba*, corrispondeva anche l'elogio dell'oratoria giudiziaria: non soltanto vien detto che i *responsa* e i *decreta* dei giuristi non possono considerarsi '*firma*' senza l'intervento dell'oratore (§ 29), ma alle escogitazioni dei giuristi intese come 'del tutto prive di *prudentia*' (§ 26: '*inanissima prudentiae*') e al complessivo operato dei giuristi assunto come '*simulatio prudentiae*' (§ 30) viene contrapposta l'oratoria quale manifestazione di *sapientia* (§ 30).

⁷⁴ La coincidenza tra la *virtus-eloquentia* e la *sapientia* appare particolarmente nitida nelle affermazioni che Cicerone fa pronunciare a Crasso nel *De oratore* (basti considerare, ad es., i §§ III.55ss.); ma si vedano anche i §§ conclusivi del I libro del *De legibus*, su cui cfr. *infra*, nn. 6.5 e 7.

⁷⁵ Com'è noto, alla presumibile data di composizione delle *Institutiones* (*supra*, nt. 22) Ulpiano era già stato *assessor* del *magister a libellis* Papiniano.

⁷⁶ Da questo punto di vista, si consideri, peraltro, che in una parte successiva dell'orazione (§ 38) Cicerone, sempre nel quadro di una esaltazione degli onori che, in vista del consolato, provengono dall'attività militare, sottolinea l'importanza della volontà dei soldati ai fini dell'attribuzione del comando della *civitas*: '*Num tibi haec parva videntur adiumenta et subsidia consulatus, voluntas militum, quae cum per se valet multitudine, cum apud suos gratia, tum vero in consule declarando multum etiam apud universum populum Romanum auctoritatis habet? Imperatores enim comitiis consularibus, non verborum interpretes deliguntur*'. Un passo del genere si prestava, in epoca severiana, ad evocare lo spettro delle recenti e preoccupanti designazioni imperiali da parte degli eserciti (si noti, peraltro, che Cicerone usa proprio il termine '*imperatores*' per indicare i capi supremi della *civitas*).

Sulla crescente rilevanza dell'elemento militare nel corso del II secolo e, in particolare, sulla situazione all'epoca dei Severi ci sia consentito di limitarci a citare J.B.CAMPBELL, *The Emperor and the Roman Army (31 BC – AD 235)*, 1996, spec. 365ss.

Oltretutto, simili affermazioni, per quanto in sé prese chiaramente consistessero in trovate avvocatistiche e fossero formulate con accento caricaturale, potevano trovare eco nei fermenti e nei dibattiti culturali riguardanti l'organizzazione dei saperi, della loro dignità e utilità, che avevano attraversato il secolo e gli anni immediatamente precedenti la composizione delle Istituzioni ulpiane, e che avevano prodotto prese di posizione anche sulla retorica e sul diritto, difformi rispetto alla visione sostenuta da Ulpiano. Si pensi, ad esempio, che intorno alla metà del II secolo Elio Aristide componeva un apposito scritto per affermare, in risposta alle critiche di Platone (PrŌj Plŕtwna per^ ·htorikÁj, degli anni 145-147 circa), che la retorica è autentica custode della giustizia.⁷⁷ Più ancora, si pensi al fatto che, pochissimi anni prima della scrittura del manuale ulpiano, Galeno – personaggio di particolare rilievo e prestigio non solo nella generale scena culturale del tempo, ma anche, specificamente, nell'entourage imperiale,⁷⁸ – aveva accorpato la scienza giuridica insieme con quella dei *calculatores*, dei geometri, dei matematici, degli astronomi, degli architetti, dei grammatici, dei musicisti e dei retori,⁷⁹ sulla base della considerazione che si tratta di scienze basate su un rigoroso metodo analitico-geometrico (logik» o ε̅podeiktik» mšqodoj, esemplificato da Galeno con il funzionamento dell'orologio idraulico): in tal modo, anche la scienza giuridica veniva intesa come fondata su una serie di coordinate esatte, dalle quali discendono inevitabilmente conclusioni rigorosamente consequenziali, che portano a risultati certi attraverso percorsi deduttivi infallibili.⁸⁰ Siffatta immagine dell'operato del

⁷⁷ Sulla posizione di Aristide cfr., per tutti, J.WALKER, *Rhetoric and Poetic in Antiquity*, 2000, 111ss.

⁷⁸ Sulla figura di Galeno, sul suo prestigio all'interno degli ambienti di corte e nel circuito intellettuale del tempo, cfr., per tutti, G.BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, 1969, 59ss.; P.L.DONINA, *Galeno e la filosofia*, in *ANRW* II.36.5, 1992, 3484ss.; P.DESIDERI, *Galeno come intellettuale*, in AA.VV., *Studi su Galeno* (Atti Seminario – Firenze 1998), 2000, 13ss.

⁷⁹ *De animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione* (Kühn V.103).

⁸⁰ Prima di Galeno, già Cicerone aveva menzionato il *ius civile*, nel *De officiis*, accanto ad astrologia, geometria e dialettica, e nel *De oratore* accanto a musica, geometria, astrologia e grammatica; ma in prospettive completamente differenti. In particolare, nel *De officiis* (1.15; 18; 153; 155) quelle *artes* venivano messe insieme in quanto rivolte tutte alla *veritas* come oggetto di conoscenza (*investigatio veri, cognitio veri*), in contrapposizione alle virtù che riguardano il *societatem tueri*, quali la *iustitia*, la *beneficentia*, la *liberalitas*; nel *De oratore* (1.187s.) l'accostamento alle altre scienze è compiuto per sostenere che, come è avvenuto in quelle, anche con riguardo al *ius civile* occorrerebbe intervenire con i criteri della dialettica sui dati e sulle nozioni, di per sé “dispersi e disordinati” (*dispersa et dissipata*), organizzandoli in sistema. Lo stesso Galeno in un'altra occasione (*Adhortatio ad artes addiscendas*, Kühn I.39) ha menzionato la *tèchne nomikè* accanto alla medicina, alla retorica, alla musica, alla geometria, all'aritmetica, all'astronomia e alla grammatica, quali *technai loghikai* contrapposte a quelle manuali, e sotto il comune denominatore della idoneità a procurare un guadagno onesto e della esercitabilità anche in età senile. In generale, sugli accorpamenti tra le varie discipline proposti da Galeno cfr., per tutti,

giurista (ridotto, in sostanza, ad un montaggio di precisione, quale può essere la costruzione di uno strumento meccanico) comprimeva, fino ad eliminarli, la flessibilità, il respiro, la duttilità di una ricerca applicativa della *iustitia* e del *bonum et aequum*; e peraltro, proprio in quanto intesa come basata su argomentazioni di natura squisitamente logico-razionalistica, la scienza giuridica era posta da Galeno sullo stesso piano (anche) della retorica. Si trattava, è appena il caso di rilevare, dell'esatto opposto della raffigurazione ulpiana del *ius* e dei suoi *sacerdotes*; e rispetto a simili prese di posizione una testimonianza come quella della *pro Murena* avrebbe potuto *praestare* una decisiva *auctoritas*.

III - Infine, uno specifico indizio di natura terminologico-concettuale in favore di un preciso collegamento tra la chiusura di D.1.1.1.1 e Cic., *Mur.* 30 proviene dalla presenza delle parole '*huius studii duae sunt positiones...*', con le quali si apre il discorso di D.1.1.1.2.⁸¹

Si sarebbe portati, istintivamente, ad attribuire al sostantivo '*studium*' il significato corrispondente al nostro termine 'studio', nel senso di attività conoscitiva, apprendimento, preparazione; e ciò anche sulla spinta dell'interpretazione dei giustiniani, i quali hanno trascritto il frammento in esame anche nelle *Institutiones* imperiali (J.1.1.4), senza però conservare al contempo il passo che immediatamente precede nell'opera ulpiana e, per di più, introducendo poco prima (J.1.1.2) un discorso, da loro stessi confezionato,⁸² sul criterio in base al quale le nozioni devono essere fornite ai giovani *s t u d e n t i*.⁸³

L.T.PEARCY, *Medicine and Rhetoric in the Period of the Second Sophistic*, in *ANRW* II.37.1, 1993, spec. 450ss.

⁸¹ D.1.1.1.2 '*Huius studii duae sunt positiones, publicum et privatum. publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem: sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim. publicum ius in sacris, in sacerdotis, in magistratibus consistit. privatum ius tripartitum est: collectum etenim est ex naturalibus praeceptis aut gentium aut civilibus*'.

⁸² Più particolarmente, è verosimile che il paragrafo, e probabilmente l'intero mosaico del titolo I del manuale, si debba alla mano di Triboniano: cfr. G.FALCONE, *Il metodo di compilazione delle Institutiones di Giustiniano*, in *AUPA* 45.1, 1998, 263 nt. 82.

⁸³ J.1.1.2 '*His generaliter cognitis et incipientibus nobis exponere iura populi Romani ita maxime videntur posse tradi commodissime, si primo levi ac simplici, post deinde diligentissima atque exactissima interpretatione singula tradantur. Alioquin si statim ab initio rudem adhuc et infirmum animum studiosi multitudine ac varietate rerum oneravimus, duorum alterum aut desertorum studiorum efficiemus aut cum magno labore eius, saepe etiam cum diffidentia, quae plerumque iuvenes avertit, serius ad id perducemus, ad quod leniore via ductus sine magno labore et sine ulla diffidentia maturius perducere potuisset*'.

Che le cose non stiano così è stato, però, opportunamente sostenuto da Giuseppina Anselmo Aricò,⁸⁴ la quale ha affermato che la parola ‘*studium*’, partecipando dell’enfasi che aveva caratterizzato il discorso subito prima svolto da Ulpiano (§ 1), assume il significato di « ‘fervida applicazione’, ‘appassionata dedizione’ o, per dirla con Cicerone, *animi assidua et vehemens ad aliquam rem applicata magna cum voluntate occupatio*»: ⁸⁵ in sostanza, le parole ‘*huius studii*’ – nelle quali il segno ‘*huius*’ è da intendere come aggettivo dimostrativo e non come pronome facente le funzioni del genitivo ‘*iuris*’ – riassumono i compiti ai quali si applicano i giuristi secondo la descrizione fatta nel § 1 (‘*aequum ab iniquo separare*’, ‘*licitum ab illicito discernere*’ etc.), ⁸⁶ e si pongono sullo stesso piano dell’espressione ‘*iuri operam dare*’ del *principium*, la quale significa non ‘studiare il diritto’, bensì «dedicare al *ius* il proprio lavoro, fare del *ius* la propria cura assorbente». ⁸⁷ Questa interpretazione, successivamente condivisa dal Kaser,⁸⁸ si fonda sulle seguenti considerazioni: ‘*huius*’ va direttamente collegato alle affermazioni che immediatamente precedono, nelle quali è, appunto, delineata la missione dei giuristi; un esplicito riferimento al *ius* è troppo distante, giacché il segno *ius* compare soltanto nel *principium*; ⁸⁹ le «dimesse prospettive scolastiche» appaiono ben lontane dalla «orgogliosa magnificazione della professione del giurista» compiuta da Ulpiano. ⁹⁰ Ci sembra che queste osservazioni siano da condividere pienamente. Aggiungiamo soltanto che nella descrizione del § 1 l’incalzante succedersi dei verbi al participio presente rende bene l’idea del quotidiano impegno e sforzo dei giuristi (*supra*, n. 1), cosa che ottimamente si presta ad essere richiamata subito dopo in modo unitario con le parole ‘*hoc studium*’ nel senso ciceroniano di ‘*assidua et vehemens occupatio*’; e che proprio le ultime due indicazioni del § 1, ‘*efficere cupientes*’ e (ancor più) ‘*philosophiam affectantes*’, già in sé prese sono connotate proprio dall’idea dello sforzo e dell’applicazione verso un obiettivo.

Riteniamo, dunque, che Ulpiano, scrivendo ‘*huius studii duae sunt positiones, publicum et privatum*’, non abbia voluto alludere all’esistenza di due branche nello

⁸⁴ G.ANSELMO ARICÒ, *Ius publicum – Ius privatum in Ulpiano, Gaio e Cicerone*, in *AUPA* 37, 1983, 454 e 473ss.

⁸⁵ G.ANSELMO ARICÒ, *op. cit.*, 454. La citazione ciceroniana è tratta da *inv.* 1.36.

⁸⁶ G.ANSELMO ARICÒ, *op. cit.*, 454 e 477.

⁸⁷ G.ANSELMO ARICÒ, *op. cit.*, 475 nt. 35.

⁸⁸ M.KASER, ‘*Ius publicum*’ und ‘*ius privatum*’, in *ZSS* 103, 1986, 7s. e nt. 17, il quale, peraltro, non esclude che il discorso ulpiano coinvolgesse anche il punto di vista scolastico.

⁸⁹ G.ANSELMO ARICÒ, *op. cit.*, 474 nt. 52.

⁹⁰ G.ANSELMO ARICÒ, *op. cit.*, 477.

studio del diritto, bensì abbia precisato che lo sforzo⁹¹ e la dedizione dei giuristi alla *iustitia* e all'*aequum* – realizzantisi nei modi che egli ha appena descritti nel § 1 – si esplicano nei due ambiti del *ius publicum* e del *ius privatum*.⁹²

Ebbene, non crediamo che possa ritenersi una semplice coincidenza il fatto che proprio nel complessivo squarcio della *pro Murena* ripetutamente si parla di '*studium*', e non nel senso di 'apprendimento' e simili, bensì per indicare le fervide attività, le intense occupazioni e l'appassionato impegno (del giurista, dell'oratore, del comandante militare) complessivamente assunti, tra i quali viene instaurata quella *contentio dignitatum* che culmina nell'accusa di '*verbosa simulatio prudentiae*'.⁹³ E peraltro, l'utilizzazione, da parte di Ulpiano, di '*studium*' per indicare unitariamente la passione dei compiti e degli impegni dei giuristi subito prima descritti tanto più appare desunta (consapevolmente o meno) dall'insistente presenza del medesimo termine nella *pro Murena*, in quanto proprio al culmine di tali impieghi, ove si considerino nel loro insieme le varie battute del § 30, risulta chiaramente posta una coincidenza tra le parole incriminate '*vestra verbosa simulatio prudentiae*' e l'espressione '*vestrum studium*'.

In conclusione, è nostra opinione che dietro l'orgogliosa sottolineatura del fatto che i giuristi si muovono nella direzione di una '*vera, non simulata philosophia*' vi sia la lettura dello squarcio dell'orazione *pro Murena*, nel quale l'attività dei giuristi viene derisa e svilita, quale '*verbosa simulatio prudentiae*', nel quadro di un

⁹¹ Anche T.HONSELL, *Gemeinwohl und öffentliches Interesse im klassischen römischen Recht*, in ZSS 95, 1978, 100, intende '*studium*' nel senso di 'Bemühen', e collega l'apertura del § 2 alla descrizione dell'impegno dei giuristi appena compiuta in D.1.1.1.1.

⁹² Tenuto conto dello stretto collegamento con la produzione politico-filosofica di Cicerone, di cui diremo nel seguito dell'indagine, risulta interessante la circostanza che non soltanto il contenuto, ma altresì lo stesso significato di fondo di opere ciceroniane quali il *De legibus*, il *De re publica*, il *De officiis* è proprio la raccomandazione che occorre coltivare la *iustitia* sia nella sfera dei rapporti privati che nell'amministrazione della *res publica*.

⁹³ In particolare: all'inizio del § 22 si parla di una '*studiorum atque artium contentio*', e in chiusura dello stesso § Cicerone ricomprende le attività del giurista e dell'oratore nelle espressioni '*nostra studia*', '*forensis ... industria*'; nel § 29 il sintagma '*iuris studium*' richiama l'espressione '*exercitatio*', poco prima utilizzata nello stesso § per riassumere le attività di creazione di formulari e interpretazione; e proprio nel § 30, che contiene le parole '*verbosa simulatio prudentiae*', il termine '*studium*' ricorre, nella medesima accezione, ben tre volte: nella frase '*nunc de studiis ad honorem appositis ... disputo*', che corrisponde al concetto espresso in apertura di § '*duae sint a r t e s igitur quae possint locare homines in amplissimo gradu dignitatis...*', nell'affermazione che «tutti gli *studia* cadono dalle mani non appena insorge un evento bellico», e infine nell'esemplificazione di quest'ultima notazione attraverso la trascrizione e il commento di alcuni versi di Ennio, là dove Cicerone fa precedere le parole '*non ex iure manum consertum, sed mage ferro rem repetunt*' dall'affermazione '*vestrum ...studium totum iacet*' (da cui si evince che '*studium*' allude in modo onnicomprensivo all'operato del giurista).

raffronto con l'oratoria e con l'arte militare: ragioni interne allo statuto professionale ma anche esigenze politiche, legate al delicatissimo e malcerto equilibrio d'età severiana tra apparato politico (del quale il giurista di Tiro faceva parte) e apparato militare, dovettero spingere Ulpiano a replicare, rivendicando l'altissimo impegno dei giuristi, il loro *studium*, nella direzione della *iustitia* e dell'*aequum*.

5. Occorre, tuttavia, riconoscere che questo collegamento con il testo della *pro Murena* non è, da solo, sufficiente a spiegare il complessivo tenore della chiusura di D.1.1.1.1. Se Ulpiano avesse avuto davanti agli occhi esclusivamente questa testimonianza, non si spiegherebbe per qual motivo abbia risposto in termini di '*philosophia*' ad un'accusa che era stata formulata, invece, in termini di '*prudencia*'. Certo, di primo acchito, lo scarto tra i due lessemi potrebbe giustificarsi considerando che, in effetti, Ulpiano, come vedremo più avanti (n. 8), definiva la *prudencia iuris* in chiave squisitamente filosofica (D.1.1.10.2). E tuttavia, questa risposta non sarebbe risolutiva: infatti, essa semplicemente mostra che tra l'accusa di *simulatio prudentiae* e la replica '*vera, non simulata philosophia*' vi è compatibilità e congruenza, ma non spiega la precipua ragione per la quale Ulpiano ha preferito utilizzare proprio il concetto di *philosophia* anziché di *prudencia*.

In sostanza, ci sembra che, se l'inflessione polemica dell'affermazione conclusiva di D.1.1.1.1 e forse anche il ricorso alla qualifica '*simulata*' (anziché '*falsa*') si spiegano alla luce dell'aspra critica della *pro Murena* (massime del § 30), la presenza di un riferimento alla '*philosophia*' piuttosto che alla '*prudencia*' dovette, invece, esser suggerita da un testo ulteriore rispetto alla predetta orazione, nel quale il discorso era esplicitamente impostato in termini di filosofia. Questo presumibile testo consiste nella fonte che, a nostro avviso, Ulpiano ha avuto direttamente presente nel congegnare l'intero svolgimento di D.1.1.1pr.-1. Questa fonte, diciamo subito, è il I libro del *De legibus* ciceroniano.

Non si tratta di una generica ispirazione o di echi di alcune idee che, espresse nello scritto ciceroniano, si sono sedimentate nella complessiva cultura di Ulpiano. Piuttosto, il giurista severiano dovette avere costantemente davanti agli occhi il *De legibus* come apposito modello, e organizzare la propria scrittura esattamente (staremmo per dire: fedelmente) sulla falsariga del testo di Cicerone.

L'idea che tra il discorso ulpiano e lo scritto ciceroniano vi sia un preciso contatto, non occasionale né situato a livello di generale educazione di Ulpiano, appare senz'altro ammissibile in ragione del fatto che questi, allorché congegnava,

nell' immediato seguito del discorso (§ 2),⁹⁴ la tripartizione ‘*sacra-sacerdotes-magistratus*’, si è direttamente ispirato alla sistematica seguita nel trattato ciceroniano, come ha dimostrato, ci sembra in maniera definitiva, Giuseppina Anselmo Aricò.⁹⁵ Ora, è certamente legittimo immaginare che Ulpiano, come ha attinto, segnatamente, ai libri II e III del *De legibus* per la fissazione dell' articolazione interna al *ius publicum*, così abbia avuto presente lo stesso trattato ciceroniano anche in occasione della prima parte del proprio discorso introduttivo, quella riguardante la nozione del *ius* e la figura dei giuristi.

Ma, al di là di siffatta circostanza che si colloca sul piano dell' ammissibilità, l' esistenza di uno stretto collegamento con il *De legibus* nei termini accennati è specificamente rintracciabile. In proposito, la dimostrazione si può articolare in due sezioni: una (nn. 6.1-3) che riguarda l' intero discorso introduttivo di Ulpiano e un' altra (nn. 6.4-5) che riguarda in modo immediato proprio le singole affermazioni di D.1.1.1.1.

Affrontiamo, dunque, la prima sezione argomentativa.

6.1. Da questo punto di vista, è già significativa l' intima connessione tra *ius* e *iustitia* che regge l' intero discorso di Ulpiano, costituendone l' impalcatura: dalla rovesciata derivazione etimologica (‘*ius*’ da ‘*iustitia*’, anziché ‘*iustitia*’ da ‘*ius*’) che il giurista instaura tra i due concetti all' indicazione, quale primo compito dei *sacerdotes iuris*, del ‘*iustitiam colere*’ (che, come si è visto, fissa le coordinate dell' intero discorso successivo). Invero, la contiguità e anzi la sovrapposizione e quasi la coincidenza tra *ius* e *iustitia* è un motivo ciceroniano che, oltre a serpeggiare all' interno di opere quali il *De officiis* e il *De re publica*,⁹⁶ si manifesta con incisività proprio nel I libro del *De legibus*. Basti considerare, ad es., l' immediata equivalenza tra l' ‘*explicare naturam iuris*’ e il ‘*tradere iustitiam*’ (§§ 17-18); affermazioni quali ‘*nos ad iustitiam esse natos, neque opinione, sed natura constitutum esse ius*’ (§ 26) o ‘*per se ... ius est expetendum et colendum; quod si ius, etiam iustitia*’ (§ 48); e il

⁹⁴ L' intero D.1.1.1.2 è trascritto *supra*, in nt. 81.

⁹⁵ *Ius publicum – ius privatum* cit., 696ss.; 740ss. Uno spunto già in P.CATALANO, *La divisione del potere in Roma*, in *St. Grosso*, VI, 1977, 670; 676; ID., *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*, in *ANRW* II.16.1, 1978, 448 nt. 12; e, in adesione, in F.SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, 1983, 213. Nella stessa direzione, successivamente allo studio dell' Anselmo Aricò, cfr. P.CERAMI, *Potere e ordinamento nell' esperienza costituzionale romana*,³ 1996, 39.

⁹⁶ Cfr., ad es., *off.* 1.33; 2.41-42; 2.85; 3.69; sostanzialmente, 3.95 e 3.104; *rep.* 1.2; 1.49 (qui, come in altri casi, il collegamento *ius-iustitia* è indirettamente mostrato dal richiamo all' *aequitas*, la quale per Cicerone è ‘*iustitiae maxime proxima*’ (*off.* 1.64; cfr., ad es., anche *Top.* 23; *Lael.* 22).

confronto tra l'idea che *'nulla sit omnino iustitia, si neque natura est'* (§ 42) e il seguente ragionamento: *'si natura confirmatura ius non erit, virtutes omnes tollentur; ... haec nascuntur ex eo, quia natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est'* (§ 43).

6.2. Le stesse considerazioni possono compiersi, a nostro avviso, per il dato in sé costituito dall'esordio del discorso tramite la derivazione etimologica: *'Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi'*. Di per sé, la scelta di spiegare il significato di un termine tramite la sua etimologia non avrebbe un particolare rilievo probatorio, poiché, notoriamente, Ulpiano ricorre spesso alle etimologie allo scopo di far emergere il valore di un concetto o di un istituto.⁹⁷ Tuttavia, nel nostro caso l'indicazione è costruita in modo peculiare: Ulpiano, infatti, non si limita a riferire direttamente un'etimologia, come fa di solito, bensì appositamente dichiara che intende fornire l'etimologia (*supra*, n. 1) e, soprattutto, ne sottolinea la necessità ai fini dell'approccio con il fenomeno-*ius*; e ancora, anziché contentarsi di aver indicato la provenienza del termine, Ulpiano aggiunge un dato ulteriore che serve a confermare la stessa e che attiene alla sostanza del concetto, ne caratterizza l'essenza: la definizione di Celso, che, appunto, si lega all'etimologia tramite un *'nam'*.

Ebbene, queste particolarità trovano un parallelo nel I libro del *De legibus*. Infatti, allorché Marco, esauriti gli scambi preparatori del dialogo, intraprende la vera e propria trattazione dei *iuris principia* (§ 18: *'...nunc iuris principia videamus'*), esordisce, proprio come nell'apertura ulpiana, con una complessiva indicazione unitaria, ma articolata in due dati, anch'essi concernenti l'uno l'essenza del fenomeno, l'altro l'etimologia, e che si sorreggono anch'essi a vicenda:

Cic., *leg. 1.18* *'Nunc iuris principia videamus. Igitur doctissimis viris proficisci placuit a lege, haut scio an recte, si modo, ut iidem definiunt, lex est ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibet contraria. Eadem ratio cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est. [19] Itaque arbitrantur prudentiam esse lege, cuius ea vis sit, ut recte facere iubeat, vetet delinquere, eamque rem illi Graeco putant nomine <a> suum cuique tribuendo appellatam, ego nostro a*

⁹⁷ Cfr., da ultimo, A.SCHIAVONE, *Giuristi e principe cit.*, 7 nt. 9.

legendo; nam ut illi aequitatis, sic nos dilectus vim in lege ponimus, et proprium tamen utrumque legis est.....?

Si noti, peraltro, che Cicerone attribuisce particolare peso al passaggio etimologico quale momento di presentazione della propria dottrina, affrontandolo sia con riguardo al termine greco ('*nòmoj*') utilizzato dagli stoici sia con riguardo al corrispondente latino '*lex*'.

Non meno interessante è, del resto, la frase ulpiana '*unde nomen iuris descendat*'. Abbiamo già osservato (*supra*, n. 1), quale riscontro dell'abilità compositiva di Ulpiano, che il ricorso al verbo '*descendere*' costituisce un *apax* in relazione alle indicazioni etimologiche e che esso attribuisce una sfumatura contenutistica che difficilmente può ritenersi casuale. Adesso aggiungiamo la constatazione che tramite questo verbo il segno '*ius*' viene presentato come qualcosa che scaturisce da una fonte sita in più alta posizione (la *iustitia*). Ancora una volta, nell'avvio della trattazione ciceroniana troviamo un fenomeno analogo. In *leg.* 1.18, infatti, Quinto commenta l'affermazione di Marco, secondo cui la *natura iuris* deve esser attinta dalla *natura hominis* ('*natura iuris explicanda nobis est eaque ab hominis repetenda natura*': § 17) con le seguenti parole: '*Alte vero et ... a capite, frater, repetis, quod quaerimus*'; e per di più, completa questa esclamazione con un riferimento alla *iustitia* ('*et qui aliter ius civile tradunt, non tam iustitiae quam litigandi tradunt vias*') che mostra come sia proprio la *iustitia* (parte essenziale della *natura hominis*, posto che, per Cicerone, gli uomini sono '*ad iustitiam nati*': § 28) a risiedere in quel livello alto e in quel *caput* da cui Marco fa di-scendere il *ius*.

6.3. Ancora, nella complessiva impostazione di D.1.1.1pr.-1 si avverte l'eco di un messaggio formulato da Cicerone nelle battute iniziali della trattazione. Ci riferiamo alla nota affermazione di Attico: «non, dunque, dalle XII Tavole, come si faceva in antico, né dall'editto pretorio, come fanno oggi *plerique*, bensì '*ex intima philosophia*' ritieni che occorre attingere la *iuris disciplina*'» (*leg.* 1.17).

In questa affermazione compaiono due espressioni-chiave, '*iuris disciplina*' e '*intima philosophia*', le quali, però, a quanto ci risulta, non hanno mai ottenuto dalla dottrina una adeguata attenzione.

Quanto a *'iuris disciplina'*, si è pensato che queste parole indichino la *'scienza del diritto'*, o la *iuris prudentia*, o la *'teoria del diritto'* o, direttamente, il *'diritto'*.⁹⁸ Ma dall'immediato contesto nel quale l'affermazione in esame è inserita si evince che Cicerone vuol dire che «*ex intima philosophia* occorre attingere l'insegnamento del diritto, l'educazione al diritto». E' opportuno avere direttamente sott'occhio siffatto contesto:

Cic., leg. 1.16 MARCUS ... *nullo in genere disputando posse ita patefieri, quid sit homini a natura tributum, quantam vim rerum optimarum mens humana contineat, cuius muneris colendi efficiendique causa nati simus, quae sit coniunctio hominum, quae naturalis societas inter ipsos; his enim explicatis fons legum et iuris inveniri potest.*

[17] ATTICUS. *Non ergo a praetoris edicto, ut plerique nunc, neque a duodecim tabulis, ut superiores, sed penitus ex intima philosophia hauriendam iuris disciplinam putas.*

MARCUS. *Non enim id quaerimus hoc sermone, Pomponi, quem ad modum caveamus in iure aut quid de quaque consultatione respondeamus.... Natura enim iuris explicanda nobis est eaque ab hominis repetenda natura...*

[18] QUINTUS. *Alte vero et, ut oportet, a capite, frater, repetis, quod quaerimus; et qui aliter ius civile tradunt, non tam iustitiae quam litigandi tradunt vias.*

Attico, infatti, con le parole in questione sta commentando il programma di spiegazioni indicato di Marco, il quale ha subito prima parlato di *'explicare'* (§ 16), seguendo, del resto, l'invito dello stesso Attico;⁹⁹ e subito dopo, in adesione, Quinto (§ 18) considera l'impostazione di Marco come una modalità di *'tradere ius civile'*, cioè di un *'insegnare'*.¹⁰⁰ Del resto, molto più avanti, agli inizi del II libro la proposta di Marco di ripetere, in sintesi, le proprie idee circa la *lex* e la *recta ratio* prima di procedere con le *leges de religione e de magistratibus* viene salutata come *'recta docendi via'* (§ 2.8). Ciò, peraltro, è conforme ad un frequente, ancorché non esclusivo, impiego del termine *'disciplina'* nel lessico ciceroniano nell'accezione più fedele alla formazione del vocabolo da *'discere'*, e dunque con riguardo all'ambito dell'apprendimento: così, *'disciplina'* ricorre spesso nel significato di

⁹⁸ Per una rassegna delle opinioni cfr. K.GIRARDET, *Die Ordnung der Welt. Ein Beitrag zur philosophischen und politischen Interpretation von Ciceros Schrift De legibus*, 1983, 49 nt. 43, il quale, dal canto suo, erroneamente pensa che *iuris disciplina* equivalga a *iuris prudentia*. Successivamente a questo scritto cfr., ad es., U.LÜBTOW, *Die Anschauungen* cit., 521 ('das Recht').

⁹⁹ Cic., leg. 1.13 *'Quin igitur ista ipsa explicas nobis...?'*; 1.14 *'...Sed iam ordire explicare, quaeso, de iure civili quid sentias'*.

¹⁰⁰ Che il verbo *'tradere'* indichi *'trasmettere l'insegnamento'*, *'docere'*, risulta, ad es., da *fin.* 3.66; 4.9; *off.* 1.4; 5; 6; 60; *Tusc.* 2.9; *acad.* 1.32; 2.2.

‘insegnamento’ (o ‘insieme di insegnamenti’), ‘istruzione’, ‘formazione’, ‘educazione’;¹⁰¹ e, per quel che più interessa, questa accezione è attestata proprio nei sintagmi ‘*iuris civilis disciplina*’ di *de orat.* 1.180 e di *Brutus* 264.¹⁰² Dunque, quel che deve essere attinto, derivato dalla ‘*intima philosophia*’ è l’insegnamento del diritto.¹⁰³

Ma cosa significa ‘*ex intima philosophia*’? Anche questo problema non è stato affrontato in modo specifico. In dottrina ci si è per lo più limitati a leggere in questa

¹⁰¹ Cfr., ad es., *rep.* 1.2; 4.3; *off.* 1.5; 6; 118; 2.6; 3.20; *fin.* 3.11; *Tusc.* 4.5-7; 5.5; 84; *Acad.* 2.98; *de orat.* I.85; III.74; 188; *Brutus* 112; 163; 236; 245; 263; 268; 272; *or.* 115; 191.

¹⁰² *De orat.* 1.180 ‘*Q. Scaevola, ... homo omnium et disciplina iuris civilis eruditissimus et ingenio prudentiaque acutissimus*’ (per la qualifica ‘*eruditissimus*’ in relazione all’apprendimento e alla formazione delle conoscenze basta il cfr. con *off.* 1.155-156 e con *Brutus* 129); *Brutus* 264 ‘*Visellius Varro, ... perfectus in litteris iurisque civilis iam a patre Aculeone traditam tenuit disciplinam*’ (per il significato di *tradere* cfr. *supra*, nt. 100).

¹⁰³ Naturalmente, questa spiegazione del termine ‘*disciplina*’ comporta che sia le XII Tavole sia l’editto pretorio vengano assunti anch’essi, nel ragionamento ciceroniano di *leg.* 1.17, come test-base non già per la scienza giuridica, bensì per l’apprendimento, per l’educazione giuridica. E infatti, due volte nel seguito dello stesso *De legibus* le XII Tavole compaiono proprio come oggetto di antico apprendimento: ‘*A parvis ... didicimus «si in ius vocat»...*’ (*leg.* 2.9) e ‘*discebamus pueri XII ut carmen necessarium; quas iam nemo discit*’ (2.59: questa testimonianza, peraltro, collima con le parole di Attico del § 1.17 anche in relazione al fatto che le XII Tavole erano materiale di apprendimento in passato: ‘*...ut superiores...*’). Quanto all’editto pretorio, non disponiamo di riscontri interni alla scrittura del *De legibus*; ma dalle schermaglie tra Crasso e Antonio nel *De oratore* si deduce che l’editto affisso nel foro (insieme con i testi delle *leges* e con pochi *volumina*) è inteso da Cicerone come uno dei documenti sui quali si forma la conoscenza del diritto. In particolare, Crasso afferma che – pur se non è stata ancora raggiunta un’adeguata arte sistematrice della materia giuridica – è ben possibile raccogliere qua e là i dati e formarsi così una conoscenza del *ius* (§ 1.191) e ciò deriva dal fatto che ‘*omnia sunt ... posita ante oculos, conlocata in usu quotidiano, in congressione hominum atque in foro; neque ita multis litteris aut voluminibus magnis continentur*’ (§ 192). Le parole di Crasso che abbiamo trascritte alludono, ci sembra, ai testi delle *leges* e all’editto, che si trovano ‘*ante oculos*’ in quanto esposte nel comizio e nel foro (‘*in congressione hominum*’ può alludere sia al ‘luogo’ del comizio, sia all’attività deliberativa del comizio in relazione alle *leges*); e sono ‘*conlocata in usu quotidiano*’ in quanto poste a disposizione di tutti come base dell’operare processuale e negoziale dei privati. A queste parole di Crasso va coordinato uno dei più celebri passaggi della veemente replica di Antonio (§ 236): questi afferma che l’idea di Crasso, secondo cui il *iuris consultus* può limitarsi a conoscere il *ius* (e fare a meno dell’eloquenza), finisce per raffigurare un *iuris consultus* che in realtà altro non è che un ‘*leguleius cautus et acutus*’, un ‘*praeco actionum*’, un ‘*cantor formularum*’, un ‘*auceps syllabarum*’. Vi è una precisa corrispondenza con le indicazioni del § 192: gli epiteti usati da Antonio si rapportano, con ogni evidenza, ad un operare sulla scorta dei testi delle *leges* e dell’editto. Tutto ciò è confermato da Quintiliano (*inst. or.* 12.3.11), il quale, nel deplorare il fatto che, per pigrizia, molti giovani che hanno iniziato a studiare per divenire oratori si fermano all’editto nel loro percorso di studio, si richiama evidentemente al suddetto discorso di Antonio: ‘*taedio laboris ... se ad album ac rubricas transtulerunt et formularii vel, ut Cicero ait, legulei quidam esse maluerunt, tamquam utiliora elegendes ea, quorum solam facilitatem sequebantur*’.

locuzione un generico riferimento alla filosofia o alla ‘filosofia del diritto’;¹⁰⁴ talvolta, in modo un po’ meno vago, un’idea di ‘fondamento scientifico’ del diritto;¹⁰⁵ o ancora, un richiamo alla filosofia giusnaturalista;¹⁰⁶ e in alcuni casi questa espressione è stata accostata all’ *‘affectare philosophiam’* di D.1.1.1.1,¹⁰⁷ ma come semplice traccia di possibili precedenti ciceroniani dell’interesse di Ulpiano per la filosofia. Ora, un’apposita verifica porta ad affermare che *‘intima philosophia’* è, per Cicerone, la filosofia morale.

Occorre anzitutto tener presente che proprio *‘ex intima philosophia’* è locuzione usata da Cicerone anche in *Acad.* I.8. In questo brano Varrone, rispondendo alla rammaricata domanda di Cicerone sul perché non abbia mai scritto di filosofia, precisa che egli, in realtà, nelle *Saturae Menippeae* ha mescolato molte cose prese dalla *‘intima philosophia’* e ha detto molte cose in chiave dialettica: *‘...in illis veteribus nostris, quae Menippum imitati, non interpretati, quadam hilaritate conspersimus, multa admixta ex intima philosophia, multa dicta dialectice...’*. Ebbene, il risaputo contenuto delle *saturae Menippeae* – una critica, talora anche in tono scherzoso, dei costumi del tempo – porta ad attribuire senz’altro al sintagma *‘intima philosophia’* quel significato di riflessione filosofica sui *mores* e sull’*honestum* che, poco più avanti, Cicerone richiamerà come *‘ratio philosophandi de vita et moribus’*, *‘pars (scil. philosophiae) bene vivendi’* (§ 19), *‘morum institutio’* (§ 23), *‘maxime necessaria pars philosophiae, quae posita est in virtute et in moribus’* (§ 34). D’altra parte, la medesima indicazione viene da un passo del *De oratore* (I.87), nel quale il filosofo neoplatonico Carmada sostiene che i precetti sulla *iustitia*, sull’*aequitas*, sulla *fides*, sui *mores* sono *‘penitus ex media philosophia retrusa et abdita’*.

A prescindere, comunque, da questi due riscontri esterni, è già decisivo, ancora una volta, l’immediato contesto nel quale l’espressione *‘ex intima philosophia’* di *leg.* 1.17 si trova inserita. Subito prima, nel § 16, Marco aveva precisato che attraverso la programmata discussione sul *ius* apparirà chiarissimo «cosa sia attribuito all’uomo dalla natura, quanta ricchezza di ottime doti la mente umana contenga, per coltivare e realizzare quale compito siamo nati e venuti alla luce, quale sia il legame fra gli uomini, quale società naturale vi sia tra loro; spiegate infatti queste cose si può

¹⁰⁴ Cfr., ad es., M.VILLEY, *Leçons d’histoire de la philosophie du droit*, 1957, 175; M.DUCOS, *Les romains et la loi*, 1984, 226; F.CANCELLI, in M.T.Cicerone, *Le leggi* (Centro studi ciceroniani. Tutte le opere di Cicerone, 19-bis, 1969) traduce come ‘più intima e profonda filosofia’.

¹⁰⁵ M.VILLEY, *loc. cit.*

¹⁰⁶ J.BLEICKEN, *Lex publica. Gesetz und Recht in der römischen Republik*, 1975, 428.

¹⁰⁷ Ad es., G.ANSELMO ARICÒ, *Ius publicum – Ius privatum* cit., 736 (come uno degli esempi di presenza ciceroniana nel pensiero di Ulpiano); A.SCHIAVONE, *Giuristi e principe* cit., 24.

trovare la fonte del delle leggi e del diritto». Si tratta, evidentemente, di questioni proprie della filosofia morale, le quali verranno poi affrontate specificamente nei §§ 22ss. E' proprio in riferimento a questa precisazione di Marco che Attico compie l'affermazione in esame, e cioè trae la deduzione che Marco ritiene debba attingersi la *iuris disciplina* 'penitus ex intima philosophia'. Come se non bastasse, subito dopo, nello stesso § 17, Marco ribadisce che il compito prefissato è quello di spiegare la *natura iuris* e questa va fatta derivare dalla *natura hominis*, cioè, ancora una volta, da una materia di riflessione che è propria della filosofia morale. E', dunque, evidente che l' 'intima philosophia' di cui parla Attico è la *philosophia moralis*, il cuore della filosofia, la 'parte più necessaria' della filosofia (*Acad.* 1.34).

Se, poi, vogliamo verificare quali siano in particolare i contenuti di questa riflessione filosofica che funge da scaturigine per la *iuris disciplina* non abbiamo che da leggere quei §§ 22ss. del *De legibus* nei quali, come si è detto, le tematiche accennate da Marco vengono appositamente affrontate. Così, vi troveremo sostenute, insieme con altre, le seguenti tesi: 'nos ad iustitiam esse natos'; 'natura constitutum esse ius' (§ 20); 'est unum ius, quo devincta est hominum societas'; 'nulla sit omnino iustitia, si neque natura est' (§ 42); 'si natura confirmatura ius non erit, virtutes omnes tollentur; ... haec nascuntur ex eo, quia natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est' (§ 43); 'nec solum ius et iniuria natura diiudicatur, sed omnino omnia honesta et turpia' (§ 44); 'per se ... ius est expetendum et colendum; quod si ius, etiam iustitia' (§ 48). Vi troveremo, cioè, codificata una strettissima connessione tra il *ius* e la *iustitia*, che ben ci fa comprendere per qual motivo Quinto, già nel § 18, approvando il programma di attingere la spiegazione della *natura iuris* dalla *natura hominis* (e cioè, l'insegnamento del *ius* dalla *intima philosophia*), aveva osservato che coloro che insegnano in modo diverso il *ius civile* «non insegnano le vie della *iustitia*».

Da quanto si è fin qui osservato sul significato dei sintagmi 'iuris disciplina' e 'intima philosophia' possiamo, dunque, trarre la conclusione che Cicerone, nelle battute iniziali della trattazione sul *ius*, compie un'esplicita affermazione programmatica sull'insegnamento del diritto: egli afferma espressamente che occorre costruire l'insegnamento, l'educazione giuridica attingendo alla filosofia morale, e cioè a quella parte della filosofia che riguarda la *bene vivendi disciplina*, l'*honestum*, le *virtutes* e, tra queste, massimamente la *iustitia*, giacché il *ius* è, per sua natura, inseparabile dalla *iustitia*.

Ebbene, non riteniamo che possa essere una semplice coincidenza il fatto che proprio nelle battute d'esordio di un testo di insegnamento¹⁰⁸ Ulpiano compia un complessivo discorso di respiro filosofico-etico, interamente imperniato sui valori della *iustitia* e dell'*aequum*, e che contiene, addirittura, un esplicito riferimento alla 'vera philosophia' e cioè ad una concettualizzazione coincidente con la nozione di 'intima philosophia'.

6.4. Affrontiamo, adesso, la seconda sezione argomentativa in favore di un diretto collegamento tra l'esordio ulpiano e il *De legibus*.¹⁰⁹ Da questo punto di

¹⁰⁸ Quali che fossero, poi, il precipuo significato dell'insegnamento e il pubblico di destinatari delle *Institutiones* ulpianee. La questione non può essere affrontata in questa sede. Per qualche accenno cfr., intanto, G.ANSELMO ARICÒ, *Ius publicum – Ius privatum* cit., 475 nt. 54; 476 nt. 56 (scettica sulla necessaria equivalenza tra 'instituere' e prospettive scolastiche); M.BRETONE, *Storia* cit., 273 (per il quale non è detto che le *Institutiones* ulpianee fossero opera destinata all'insegnamento elementare); A.SCHIAVONE, *Giuristi e principe* cit., 20 (che parla di «pubblico di apprendisti funzionari che si preparavano a entrare nella macchina di governo severiana»).

¹⁰⁹ Per vero, sul piano generale un ulteriore indizio, indiretto ma significativo, potrebbe aggiungersi ove si ritenga, con B.ALBANESE (*Brevi studi di diritto romano* (II) - *Sull'introduzione di Gaio al suo commento delle XII Tavole* (D.1,2,1), in *AUPA* 43, 1995, 11s.) e A.SCHIAVONE (*Giuristi e principe* cit., 4ss.), che Ulpiano abbia tratto ispirazione, per il complessivo tenore solenne e per alcuni dati lessicali, dall'esordio del commento gaiano alle XII Tavole (D.1.2.1 [Gai. 1 ad l. XII tab.]: 'F a c t u r u s legum vetustarum interpretationem necessario prius ab urbis initiis repetendum existimavi, non quia velim verbosos commentarios facere, sed quod in omnibus rebus animadverto id perfectum esse, quod ex omnibus suis partibus constaret: et certe cuiusque rei potissima pars principium est. Deinde si in foro causas dicentibus nefas ut ita dixerim videtur esse nulla praefatione facta iudici rem exponere: quanto magis interpretationem promittentibus inconveniens erit omissis initiis atque origine non repetita atque illotis ut ita dixerim manibus protinus materiam interpretationis tractare? Namque nisi fallor istae praefationes et libentius nos ad lectionem propositae materiae producant et cum ibi venerimus, evidentior praestant intellectum'). Non sapremmo se le circostanze all'uopo segnalate (e cioè: il ricorso, in apertura, al participio futuro; la presenza delle parole 'prius nosse oportet' in Ulpiano e di quelle 'necessario ... prius existimavi' in Gaio; la comune espressione 'nisi fallor', per il resto assente sia dal materiale gaiano che da quello ulpiano) siano realmente probanti. In caso affermativo, occorrerebbe spiegare per quale ragione Ulpiano si fosse rivolto, restandone influenzato, alla scrittura gaiana. Sul punto, i due predetti autori non hanno toccato il nocciolo della questione: dire, infatti, che Ulpiano è rimasto colpito dalla solennità del discorso gaiano (B.ALBANESE, *op. cit.*, 12) o che egli ha voluto rendere un omaggio al giurista antonino (A.SCHIAVONE, *op. cit.*, 6 nt. 6) è senz'altro ammissibile, ma non spiega perché Ulpiano abbia pensato di prendere in mano il *volumen* gaiano sulle XII Tavole dovendo fissare l'avvio di uno scritto di tutt'altro tipo. Bisognerebbe, piuttosto, chiedersi come mai il giurista severiano, dovendo congegnare l'introduzione delle proprie *Institutiones*, anziché tener presente, tra gli scritti di Gaio, il tipo di opera corrispondente e cioè il manuale istituzionale, abbia pensato di rivolgersi al commento alle XII Tavole. Ora, a nostro avviso, la risposta non potrebbe che essere la seguente: nella mente di Ulpiano dovette profilarsi qualcosa che lo rinvitava ad un'opera sulle XII Tavole. Ebbene, la scrittura del *De legibus* non soltanto era puntellata da frequenti richiami alle *leges*

vista, si può constatare che vi è una precisa corrispondenza tra ogni singola affermazione che nel nostro § 1 precede il richiamo al *philosophiam affectare* e taluni contenuti del *De legibus*.

Cominciamo con il senso della raffigurazione dei giuristi quali *sacerdotes*.¹¹⁰

E' facile rintracciare – e in dottrina non si è mancato di farlo – possibili precedenti o spunti per siffatta rappresentazione.¹¹¹ Ma il punto non è questo.¹¹² Quel che rileva, piuttosto, è l'apposita angolazione della scrittura ulpiana: cioè il modo in cui il nostro giurista specificamente giustifica e fonda l'appellativo '*sacerdotes*'.

Questa giustificazione è affidata da Ulpiano alle due frasi rette dal '*nam*': '*iustitiam colimus et notitiam profiteremur*'. Ora, è evidente che entrambe le frasi dovettero esser congegnate sul presupposto che calzassero per la figura e l'attività del sacerdote (oltre che, s'intende, per il giurista); anzi, sul presupposto che rendessero possibile il ricorso all'immagine del sacerdote. E' questa una constatazione ovvia, ma che può ulteriormente esser confortata da alcune circostanze. Anzitutto, abbiamo già avuto modo di constatare (n. 1) che Ulpiano è particolarmente attento nel congegnare le proprie affermazioni. In secondo luogo, una scelta ponderata e meditata delle parole e dei concetti tanto più dobbiamo presumerla per le frasi

decemvirali ma, soprattutto, come abbiamo visto poc'anzi, richiamava le XII Tavole proprio nelle battute introduttive (§ 1.17) e, soprattutto, proprio in quanto oggetto di studio e apprendimento (nell'opposizione con l'insegnamento '*ex intima philosophia*'): da questa circostanza Ulpiano sarà stato facilmente indotto a consultare il testo gaiano che riguardava le XII Tavole, e cioè il solo scritto specifico dopo quello che risaliva a Labeone e, per di più, composto da un giurista che si era anch'egli appositamente prodotto in un'opera di insegnamento.

¹¹⁰ Su questa raffigurazione di Ulpiano cfr., già, *supra*, n. 1, e *infra*, n. 7.

¹¹¹ Al riguardo, in aggiunta all'eventualità che Ulpiano riproponga, più o meno consapevolmente, l'originaria attribuzione del sapere e dell'operare giuridici ai pontefici, è possibile richiamare, con la generalità degli studiosi, le parole dello stesso Ulpiano '*sanctissima civilis sapientia*' e '*ingressus sacramenti*'; o la qualifica '*antistes iuris*' da parte di Quintiliano (*inst. or.* 11.1.69); o ancora, l'esistenza di un'epigrafe recante proprio l'espressione '*sacerdos iuris*' (*CIL.* VI.2250: cfr. *Diz. Epigr. Antichità romane*, 4.1, 1946, 315). Per conto nostro, aggiungiamo anche il famoso passo del *De oratore* (I.200) in cui la casa del *iuris consultus* è indicata da Cicerone come '*oraculum totius civitatis*'; la qualificazione della *iustitia* in Sen., *ep.* 113.31 come '*sacra res*'; o ancora, le parole di Valerio Massimo (6.5): '*Tempus est iustitiae quoque sancta penetralia adire, in quibus semper aequi ac probi facti respectus religiosa cum observatione versatur et ubi ... nihil utile, quod parum honestum videri possit, ducitur*'.

¹¹² E nemmeno è sufficiente osservare che è un fenomeno comune ai cultori di ogni disciplina cercare di accreditare se stessi come 'sacerdoti' della disciplina stessa. Cfr., ad es., per l'oratoria Cic., *de orat.* I.202: '*eius artis antistes*'; Sen., *dial.* 10.14.5: '*dicendi artis antistes*'; per la poesia: Hor., *carm.* III.1: '*Musarum sacerdos*'; per la filosofia: Sen., *de vita beata* 26.7 '*suscipite virtutem, credite iis qui illam diu secuti magnum quiddam ipsos et quod in dies maius appareat sequi clamant, et ipsam ut deos ac professores eius ut antistites colite et, quotiens mentio sacrarum litterarum intervenerit, favete linguis*'; *ep.* 52.15 '*antistes*'; Plin., *Nat. hist.* 7.110: '*Platoni sapientiae antistiti...*'.

‘*iustitiam – profitemur*’ in quanto la presenza dell’immagine dei *sacerdotes* è, in questa vicenda narrativa, una iniziativa personale di Ulpiano: questi, infatti, non prende atto di un appellativo corrente, non dice «qualcuno ci chiama ‘*sacerdotes*’», ma è lui stesso ad escogitare appositamente questa raffigurazione e ad incoraggiarne l’uso: «ben a ragione qualcuno ci chiami pure ‘*sacerdotes*’». Infine, può notarsi come anche il modo in cui la frase è congegnata mette in particolare risalto proprio l’immagine sacerdotale: anziché dire, poniamo, ‘*merito quis nos appellet sacerdotes iuris*’, Ulpiano afferma ‘*cuius merito quis nos sacerdotes appellet*’, ricorrendo, così, ad una struttura che ha l’apposita finalità di isolare ed enfatizzare proprio la qualifica ‘*sacerdotes*’.

Ciò premesso, è agevole constatare che con riguardo al ‘*colere iustitiam*’ (locuzione, peraltro, consueta proprio nel lessico ciceroniano)¹¹³ l’accezione anche in chiave sacerdotale è palese: il verbo ‘*colere*’ è, notoriamente, utilizzato anche con riguardo all’ambito del sacro, e, d’altra parte, la *Iustitia* era anche una divinità nel *Pantheon* romano. Giocando sulla duplicità di valori del verbo, Ulpiano rappresenta i giuristi come coloro che coltivano sia la virtù-*iustitia* sia la divinità-*Iustitia*. Meno evidente è la cosa in relazione all’altra frase, ‘*boni et aequi notitiam profitemur*’, che però, ripetiamo, doveva esser suscettibile di venire assunta anche in termini sacerdotali. Ora, che ‘*profiteri*’ fosse stato utilizzato nel senso generico di ‘divulgare’ o di ‘insegnare’¹¹⁴ ci sembra senz’altro da escludere, dal momento che non si tratta certo di attività tipiche dei sacerdoti. D’altra parte, non può pensarsi ad un uso, altrettanto generico, del verbo nel senso di ‘professiamo la conoscenza del *bonum et aequum*’, perché nemmeno in questo caso avremmo un’indicazione che possa dirsi caratterizzante, tale, cioè, da legittimare l’impiego dell’immagine dei *sacerdotes*.

Ebbene, a questo punto deve compiersi una constatazione semplice ma di grande rilievo. Nel § 2, e cioè nel brano che immediatamente segue questo testo e che a questo testo è direttamente legato a mo’ di prosecuzione del discorso tramite l’aggettivo dimostrativo (‘*Hu i u s autem studii...*’), Ulpiano parla di ‘*sacerdotes*’ in relazione agli elementi costitutivi, diciamo così, del *ius publicum*, prendendo a modello, come già ricordato, il *De legibus* ciceroniano (*supra*, n. 5). A noi sembra estremamente improbabile che il giurista usasse, nel volgere di poche righe e per di più nel corso di una trama narrativa continua, lo stesso termine ‘*sacerdotes*’ assumendone una nozione differente nel primo caso rispetto a quella tenuta presente

¹¹³ Cfr., ad es., *leg.* 1.48; *off.* 1.5; 35; 2.48; *fin.* 3.73; *Tusc.* 2.31.

¹¹⁴ Come intendono, ad es., S.TONDO, *Profilo costituzionale* cit., 484 e W.WALDSTEIN, *Römische Rechtswissenschaft* cit., 33.

ed adottata nel secondo caso. Riteniamo, allora, che occorra osservare in qual modo viene caratterizzata nel *De legibus* la figura dei *sacerdotes*, per verificare se per caso essa si coordini o, addirittura, collimi con la doppia indicazione (*'iustitiam colimus'* e *'boni et aequi notitiam profitemur'*) di D.1.1.1.1.

Ora, nel II libro del trattato ciceroniano, all'interno della cd. *lex de religione*, i *sacerdotes* in quanto tali sono ricondotti fondamentalmente a due funzioni. Una consiste nell'esercizio del culto e delle cerimonie: *'unum (scil. genus), quod praesit caerimoniis et sacris'*; l'altra consiste nell'interpretazione (*leg. 2.20-21; 30*). In particolare, questo secondo tipo di attività è richiamata da Cicerone in relazione, anzitutto, a quei sacerdoti che hanno il compito – si badi – di rendere manifeste le indicazioni nascoste e misteriose dei vati (2.20: *'...alterum, quod interpretetur fatidicorum et vatium ecfata incognita'*), e ulteriormente, in relazione agli Auguri, *interpretes Iovis optumi maximi*, i quali, decifrando *'signa et auspicia'*, possono dichiarare attività o situazioni come *'iniustae, nefariae, vitiosae, dirae'* (§ 21).¹¹⁵ Ecco che allora si profila una corrispondenza tra le competenze attribuite da Cicerone ai *sacerdotes* – l'esercizio del culto e la rivelazione, mediante *interpretatio*, della volontà divina – e le due attività con cui Ulpiano fonda la qualifica di *sacerdotes* attribuita ai giuristi: il *colere iustitiam* e il *boni et aequi notitiam profiteri*, e cioè il rivelare, attraverso l'*interpretatio*, quel che essi hanno acquisito e (ri)conosciuto come *bonum et aequum*. Del resto, che (anche) l'*interpretatio* giurisprudenziale consista in un 'disvelare' qualcosa che non è alla vista degli altri è un fatto che, significativamente, Cicerone richiama proprio per caratterizzare l'attività dei giuristi: nel *De oratore* (I.244) Antonio – in polemica con Crasso sul ruolo e il peso della *scientia iuris* rispetto all'oratoria – accenna sprezzante all'operato del giurista Quinto Mucio nella famosa *causa Curiana*, chiedendo: *'Quid patefecit dicendo, quod fuisset imperitis occultius?'*

Passiamo, adesso, alle affermazioni che contengono i verbi al participio presente.

Le prime due frasi, *'aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes'*, raffigurano i giuristi impegnati nel compito di separare e discriminare tra equo e iniquo e tra lecito e non lecito. In queste notazioni ulpianee non è difficile avvertire un'eco della martellante insistenza, lungo tutto il I libro del *De legibus* e nella parte iniziale del II (§§ 8-13), sulla distinzione tra giusto e ingiusto, consentito e proibito, suggerito e vietato. E' questo, nel sistema ciceroniano, il punto su cui poggia l'intera teoria del *ius* secondo i canoni della *'intima philosophia'* nel senso più

¹¹⁵ Con riguardo agli Auguri, poi, Cicerone aggiunge anche la specifica competenza in relazione ad una serie di attività fondamentali per la sussistenza e il funzionamento del governo della *res publica* (§ 31).

su visto: la discriminazione in questione è tra ‘*recte facere*’ e ‘*delinquere*’, tra ‘*ius*’ e ‘*iniuria*’, tra ‘*iustum*’ e ‘*iniustum*’, ‘*honestum*’ e ‘*turpe*’, ‘*bonum*’ e ‘*malum*’, ‘*vitia*’ e ‘*virtutes*’. Ebbene, il parallelismo con la scrittura ulpiana si evidenzia se consideriamo le due seguenti circostanze: l’attitudine a discriminare nel senso anzidetto è attribuita da Cicerone non soltanto alla *lex*, alla *recta ratio* discendente dalla *natura*, bensì, congiuntamente, alla *mens prudentis*, al *prudens*; e la fusione tra *lex* e *mens prudentis*, e dunque la figura del *prudens* che discrimina tra *ius* e *iniuria*, è fissata immediatamente da Cicerone nelle prime battute della trattazione (§§ 1.18-19).¹¹⁶

Consideriamo, adesso, il terzo segmento, ‘*bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes*’.¹¹⁷ Più di un

¹¹⁶ Cic., *leg.* 1.18 ‘...nunc iuris principia videamus. Igitur doctissimis viris proficisci placuit a lege, ..., si modo, ut iidem definiunt, lex est ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est. [19] Itaque arbitrantur prudentiam esse legem, cuius ea vis sit, ut recte facere iubeat, vetet delinquere, eamque rem illi Graeco putant nomine a suum cuique tribuendo appellatam, ego nostro a legendo; nam ut illi aequitatis, sic nos dilectus vim il lege ponimus, et proprium tamen utrumque legis est. Quod si ita recte dicitur, ut mihi quidem plerumque videri solet, a lege ducendum est iuris exordium; ea est enim naturae vis, ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula...’.

¹¹⁷ Sulla genuinità di queste parole non hanno ragione di sussistere i dubbi avanzati dalla dottrina meno recente: cfr., per tutti, le giuste osservazioni di G.LURASCHI, *Il “praemium” nell’esperienza giuridica romana*, in *St. Biscardi*, IV, 1983, 246ss., con bibl. (v. anche A.CARCATERRA, *L’analisi del ‘ius’ e della ‘lex’ in elementi primi (Celso, Ulpiano, Modestino)*, in *SDHI* 46, 1980, 272). In particolare, le parole in questione riflettono una concezione premiale e, come è stato detto, incentivante, radicata nel sentire giuridico e nella rappresentazione comune sin da epoca repubblicana; un punto di vista, del resto, adottato dallo stesso Ulpiano in altra sede e a proposito di una questione particolare (D.47.10.5.11 - Ulp. 56 *ad ed.*): cfr. G.LURASCHI, *Il “praemium” cit.*, 249s. Con riguardo, poi, alle pene, si tenga presente che nel secondo secolo dell’Impero era vivo un dibattito, in campo filosofico e giuridico, circa la funzione della pena (per tutti, O.DILIBERTO, *Materiali per la palingenesi delle XII Tavole*. I. 1992, 255ss., con bibl.), e che in questo sfondo culturale la posizione ulpiana, per la quale il timore delle pene è idoneo a ‘*bonos efficere*’, trova conforto: si pensi, ad esempio, all’idea platonica, sostenuta nel *Gorgia* e richiamata da Gellio in *N.A.* 7.14.6-7, di una funzione di ‘prevenzione generale’, nel senso che la pena, in chiave paradigmatica, fa sì che gli altri che osservano diventino migliori per il timore della pena stessa; o all’affermazione del giurista Africano – riferita sempre nelle *Notti Attiche* (20.1.53) – secondo cui la gravità della punizione dei malefici “*b e n e atque caute vivendi disciplina est*”. Si aggiunga che tanto più una notazione come quella sul binomio ‘*poenae-praemia*’ si prestava ad esser ricompresa in un discorso introduttivo sul *ius* e sui suoi cultori ove si consideri che già Tacito negli *Annales* aveva presentato come concernente i ‘*principia iuris*’ (3.25.2) una digressione sulla questione delle pene e dei premi (§§ 26-28), divenuti col tempo strumenti necessari per la realizzazione dell’*honestum* (3.26.1: ‘*Vetustissimi mortalium, nulla adhuc mala libidine, sine probro scelere eoque sine poena aut coercionibus agebant. Neque praemiis opus erat, cum honesta suoapte ingenio peterentur; et ubi nihil contra morem cuperent, nihil per metum vetabantur....*’).

elemento riporta, ancora una volta, al *De legibus*:¹¹⁸ la presenza in sé di questa notazione, la sua collocazione nello svolgimento del discorso, il suo tenore interno.

Quanto ai primi due punti, si deve tener presente che nel I libro del *De legibus*, subito dopo la parte dedicata alla *lex, recta ratio, mens prudentis, prudentia* quali discrimini tra giusto e ingiusto e tra consentito e proibito, e cioè, subito dopo il settore che, come abbiamo appena visto, avrebbe costituito la base per le due frasi ulpianee che immediatamente precedono quella che stiamo ora considerando, la trattazione si incentra (§§ 40-56) sulla seguente questione: la *iustitia*, proprio perché costituisce un valore ed una virtù derivanti dalla natura attraverso la *recta ratio*, va perseguita per sé e non per il timore delle pene né in vista del raggiungimento di premi o vantaggi. Particolarmente emblematici, in aggiunta ad altri passaggi (§§ 42-43), sono le seguenti affermazioni con riguardo al timore delle pene:

Cic., *leg.* 1.40 ‘...quodsi homines ab iniuria poena, non natura arcere deberet, quatenam sollicitudo vexaret impios sublato suppliciorum metu?... Quodsi poena, si metus supplicii, non ipsa turpitudine deterret ab iniuriosa facinerosaque vita, nemo est iniustus...; [41] tum autem, qui non ipso honesto movemur, ut boni viri simus, ...callidi sumus, non boni; nam quid faciet is homo in tenebris, qui nihil timet nisi testem et iudicem?’;

e il denso e forte discorso compiuto con riguardo ai premi in:

leg. 1.48 ‘... et ius et omne honestum sua sponte esse expetendum; etenim omnes viri boni ipsam aequitatem et ipsum ius amant ...; per se igitur ius est expetendum et colendum; quod si ius, etiam iustitia; sin ea, reliquae quoque virtutes per se colendae sunt. Quid, liberalitas gratuitane est an mercennaria? si sine praemio benignus est, gratuita, si cum mercede, conducta; nec est dubium, quin is, qui liberalis benignusve dicitur, officium, non fructum sequatur; ergo item iustitia nihil expetit praemii,

¹¹⁸ Ultimamente, A.SCHIAVONE, *Giuristi e principe* cit., 21, ha affermato che la frase in esame «riprende uno spunto classico della filosofia morale greca (lo ritroviamo, per esempio, nel primo libro della *Rhetorica* di Aristotele)...». Ma nei due brani all'uopo indicati non sembra che possano cogliersi antecedenti o spunti per la notazione ulpianea. In particolare, in *Rhet.* 1374a Aristotele dice che “degli atti non previsti dalle leggi ci sono due specie: gli uni sono gli eccessi di virtù e di vizio, ai quali si applicano biasimi e lodi, disonori, onori e ricompense (ad esempio, rendere riconoscenza ai benefattori, essere d'aiuto agli amici e altre cose del genere); gli altri corrispondono ad una lacuna della legge scritta”; in 1375a osserva: “E' grave anche ciò che uno compì per primo o ... il peccare ripetutamente; e sono gravi le azioni per le quali sono state ricercati e trovati dei mezzi preventivi e delle pene”.

nihil pretii; per se igitur expetitur. Eademque omnium virtutum causa atque sententia est. [49] Atque etiam, si emolumentis, non suapte vi virtus expetitur, una erit virtus, quae malitia rectissime dicitur; ut enim quisque maxime ad suum commodum refert, quaecumque agit, ita minime est vir bonus, ut, qui virtutem praemio metiuntur, nullam virtutem nisi malitiam putent. Ubi enim beneficis, si nemo alterius causa benigne facit? ... ubi illa sancta amicitia, si non ipse amicus per se amatur toto pectore, ut dicitur? qui etiam deserendus et abiciendus est desperatis emolumentis et fructibus; quo quid potest dici immanius? Quod si amicitia per se colenda est, societas quoque hominum et aequalitas et iustitia per se expetenda; quod ni ita est, omnino iustitia nulla est; id enim iniustissimum ipsum est, iustitiae mercedem quaerere’.

La duplice corrispondenza di tematica e di posizione topografica non ci sembra casuale. Riteniamo che Ulpiano, consultando lo scritto ciceroniano, si sia imbattuto nell’ideale di *iustitia* ricercata e perseguita per sé stessa¹¹⁹ e abbia inteso contrapporre, con un approccio più pragmatico,¹²⁰ la consapevolezza del giurista che per la realizzazione concreta della *iustitia* è anche necessario sia il timore delle sanzioni che l’incentivo dei premi. L’ipotesi è, del resto, confortata da un dato testuale. La qualifica/categoria ulpiana ‘*bonos*’ – che, come in tutte le frasi espresse al participio, è messa in particolare rilievo in apertura di notazione¹²¹ – trova un perfetto *pendant* nella circostanza che, rispetto a tutto il primo libro del *De legibus*, è proprio soltanto nella parte dedicata al perseguimento della *iustitia* per sé che ricorre con insistenza la qualifica ‘*bonus*’ e ‘*bonus vir*’ (§§ 40; § 41: tre volte; § 48: due volte; § 49), conformemente, del resto, alla risaputa connessione tra queste qualifiche e la virtù-*iustitia*.¹²² In sostanza, l’obiettivo di ‘*bonos efficere*’ tramite il timore delle pene e l’*exhortatio praemiorum* appare una presa di distanza rispetto ad un ideale di *bonus* quale soggetto che coltiva la *iustitia* per sé, senza considerazione per le pene da evitare o per i premi da ottenere.¹²³

¹¹⁹ Analoghe prese di posizione, per lo più in critica agli insegnamenti degli epicurei, si trovano sparse soprattutto nel *De finibus bonorum et malorum*: cfr. 2.45 (l’*honestum* ricercato ‘*sine ullis praemiis fructibusve*’); 53; 71; 73 (per gli epicurei le virtù ‘*poenae aut infamiae metu coercebuntur*’, per Cicerone, invece, esse ‘*sanctitate sua se tuebuntur*’); 3.21; 36; 38; 70; 5.20; 61; 64-65.

¹²⁰ Lo stesso che si coglie nel già citato D.47.10.5.11 (*supra*, nt. 117; cfr. il commento di G.LURASCHI, *Il “praemium”* cit., 249s.).

¹²¹ *Supra*, n. 1.

¹²² Cfr., ad es., Cic., *off.* 1.20; 31; 2.38-39; 3.75; *Lael.* 19; *Caec.* 78.

¹²³ Peraltro, Ulpiano tanto più avrà sentito il bisogno di intervenire sulla questione in quanto quella di Cicerone non era certo rimasta una posizione isolata. Dopo di lui – per citare almeno un

Quanto all'indizio fornito dal tenore interno alla notazione di Ulpiano, viene in considerazione la circostanza che il giurista, anziché dire “sia con il timore delle pene sia con l'*exhortatio* dei premi”, afferma “non solo con..., ma anche con...”. La diversa sfumatura concettuale che la costruzione impiegata da Ulpiano ha rispetto all'altra è evidente: il timore delle pene viene assunto dal giurista come uno scontato punto di partenza, e l'incentivazione dei premi appare un dato che vi si aggiunge.¹²⁴ Se coordiniamo questa circostanza con il fatto che Ulpiano stava descrivendo l'operato e i compiti dei *sacerdotes (iuris)*,¹²⁵ si configura in astratto l'eventualità che il giurista avesse in mente, e volesse superare, una rappresentazione che assumeva la minaccia delle *poenae* quale unico strumento al quale facevano ricorso i sacerdoti. Ebbene, esiste un dato che dà concretezza a siffatta vicenda. Come abbiamo poc'anzi rilevato, anche l'immagine dei *sacerdotes* deriva da una consultazione ulpiana del *De legibus*, e precisamente del II libro. Ora, nella lettura di questo libro Ulpiano poteva constatare quanto segue: Cicerone, nel proemio alle *cd. leges de religione*, affermava che il timore delle punizioni allontana dall'illecito (*'multos divini supplicii metus a scelere revocarit'*); alcune delle *leges* che riguardano l'attività dei *sacerdotes* erano congegnate come previsione di una *poena* per il trasgressore della prescrizione in questione (§ 2.22: *'Periurii poena divina exitium, humana dedecus'*; *'Incestum pontifices supremo supplicio sanciunt'*; *'Caute vota reddunt; poena violati iuris esto'*); e dopo l'esposizione di queste *leges*, Cicerone commentava che *'poenae metu religio confirmari videtur'*. L'idea che prende concreta forma, allora, è che Ulpiano, avendo davanti agli occhi un modello nel quale risulta che i *sacerdotes* rinsaldano la cura dei culti unicamente con il ricorso alla minaccia e al timore di punizioni, abbia affermato che, diversamente, i *sacerdotes*-giuristi si adoperano per il culto della *iustitia* (*'... iustitiam colimus ...'*)

intellettuale 'di punta', che Ulpiano ben potrebbe aver frequentato – anche Seneca, informato allo stesso filone di pensiero di Cicerone, avrebbe insistito sulla *iustitia* ricercata per sé: cfr., ad es., Sen., *ep.* 80.19: *'virtutum omnium pretium in ipsis est. Non enim exercentur ad praemium: recte facti fecisse merces est'*; 94.11: *'Omnia ista mihi de iustitia locus tradit: illic invenio aequitatem per se expetendam, nec metu ad illam cogi nec mercede conduci, non esse iustum cui quidquam in hac virtute placet praeter ipsam'*; 113.31: la *iustitia* è una *res sacra* *'nihil ex se petens nisi usum sui: ... sibi placeat. Hoc ante omnia sibi quisque persuadet: me iustum esse gratis oportet.... Non est quod spectes quod sit iustae rei praemium: maius in iusto est'*.

¹²⁴ Ciò, se ve ne fosse bisogno, è pienamente confermato dall'altro brano ulpiano in cui compare la stessa identica correlazione *'non solum – verum etiam ... quoque'*: D.38.16.1.11 *'Non solum autem naturales, verum etiam adoptivi quoque iura consanguinitatis habebunt cum his qui sunt in familia vel in utero vel post mortem patris nati'*.

¹²⁵ I verbi espressi al participio sono, sì, direttamente, prolungamenti del *'colimus'* e del *'profitemur'*, ma questi due a loro volta si riportano, tramite il *'nam'*, all'osservazione iniziale secondo cui i giuristi possono ben essere appellati *'sacerdotes'*. Cfr. *supra*, n. 1.

non solo con la minaccia delle pene, ma anche con l'incentivazione dei premi. Con il che, peraltro, può spiegarsi anche la curiosa circostanza che gli strumenti delle *poenae* e dei *praemia*, nella realtà messi in campo dalle *leges*, vengono invece riferiti da Ulpiano ai giuristi.¹²⁶

In conclusione, dopo l'immagine dei *sacerdotes* intenti a '*iustitiam colere*' e a '*boni et aequi notitiam profiteri*' e dopo l'attività di separazione tra *aequum* e *iniquum* e tra *licitum* e *illicitum*, anche il segmento del discorso ulpiano riguardante il rapporto tra perseguimento della *iustitia* e la coppia pena/premio trova corrispondenza (contenutistica e topografica) in una sezione fondamentale del *De legibus*, seppure assunta, questa volta, come posizione da cui il giurista severiano si allontana: Ulpiano, cioè, ha desunto dal suo modello il problema, la tematica, offrendo però una soluzione opposta, e ragionando, questa volta, più da operatore del diritto positivo che da teorico della '*natura iuris*', per usare terminologia del *De legibus* (*leg.* 17; 18; 28).¹²⁷

6.5. Ed eccoci, finalmente, all'affermazione '*veram nisi fallor non simulatam philosophiam affectantes*'. Siamo giunti alle soglie di questa notazione dopo aver constatato che, come il complessivo tenore dell'intera introduzione e come le singole battute e l'articolazione del *principium* (nn. 6.1-6.3), così pure ciascuna singola affermazione di D.1.1.1.1 trae spunto dal I libro del *De legibus* (n. 6.4). Stando così le cose, in definitiva è naturale attendersi che anche questa notazione conclusiva si riallacci al I libro del *De legibus*: diremmo che diventa quasi una esigenza metodologica verificare se per caso anche il riferimento al *philosophiam affectare* sia originato da quello scritto.

¹²⁶ Il problema non è stato specificamente posto in dottrina. Vi accenna fugacemente, per contestare la genuinità del testo, B.BIONDI, *Il diritto romano cristiano*. 2, 1952, 111 («E' forse compito del giurista rendere gli uomini più buoni per mezzo dei premi?»); ma l'Autore si concentra, poi, su altre obiezioni (nei confronti delle quali cfr. le giuste repliche di G.LURASCHI, *Il "praemium"* cit., 244ss.). Dal canto suo, D.NÖRR, *Rechtskritik* cit., 137 ha inteso le parole di Ulpiano come una «Reaktion auf den Vorwurf der ethischen Bedeutungslosigkeit der Gesetze», richiamando in proposito la posizione critica del filosofo Demonatte riferita in Lucian., *Demon.* 59: «le leggi rischiano di essere inutili sia che vengano fatte per i disonesti che per gli onesti: questi, infatti, non hanno bisogno di leggi, quelli non sono migliorati da esse» (tr. it. Longo). Ma così non si spiegherebbe l'attribuzione, da parte di Ulpiano, di una '*Erziehungsfunktion*' ai giuristi, anziché alle leggi o al diritto in generale; tanto meno, poi, in relazione agli strumenti delle *poenae* e dei *praemia* che, come abbiamo detto, sono oggetto di disposizioni legislative.

¹²⁷ Sul possibile risvolto propagandistico dell'affermazione '*bonos – cupientes*' cfr. *infra*, n. 7.

Ebbene, nella parte conclusiva del I libro (§§ 58-61)¹²⁸ Cicerone, dopo che le riflessioni sulla *iustitia* da ricercare per sé lo hanno portato fino a discutere sulle contrapposte nozioni di *bonum* e *malum* (§§ 51-57), indica la strada per la formazione del *bonus vir*, del *prudens*.¹²⁹

Secondo il programma vagheggiato da Cicerone, può dirsi ‘*bonus vir*’ colui che, guidato dalla *sapientia*, apprende le *virtutes*, stabilisce con gli altri uomini una *societas caritatis*, comprende che è congiunto con tutti dalla *natura*, acquisisce la *prudencia*, e cioè la capacità di scegliere i *bona* e fuggire i *contraria*.¹³⁰ Si tenga

¹²⁸ Cic., *leg.* 1.58 ‘.....*Ita fit ut mater omnium bonarum rerum <sit> sapientia, a cuius amore Graeco uerbo philosophia nomen inuenit, qua nihil a dis immortalibus uberius, nihil florentius, nihil praestabilius hominum uitae datum est. Haec enim una nos cum ceteras res omnes, tum, quod est difficillimum, docuit, ut nosmet ipsos nosceremus, cuius praecepti tanta uis et tanta sententia est, ut ea non homini cuipiam, sed Delphico deo tribueretur.* [59] *Nam qui se ipse norit, primum aliquid se habere sentiet diuinum ingeniumque in se suum sicut simulacrum aliquod dicatum putabit, tantoque munere deorum semper dignum aliquid et faciet et sentiet, et quom se ipse perspexerit totumque temptarit, intellet quem ad modum a natura subornatus in uitam uenerit, quantaque instrumenta habeat ad obtinendam adipiscendamque sapientiam, quoniam principio rerum omnium quasi adumbratas intellegentias animo ac mente conceperit, quibus inlustratis sapientia duce bonum uirum et, ob eam ipsam causam, cernat se beatum fore.* [60] *Nam quom animus cognitis perceptisque uirtutibus a corporis obsequio indulgentiaque discesserit, uoluptatemque sicut labem aliquam dedecoris oppresserit, omnemque mortis dolorisque timorem effugerit, societateque caritatis coierit cum suis, omnesque natura coniunctos suos duxerit, cultumque deorum et puram religionem susceperit, et exacuerit illam, ut oculorum, sic ingenii aciem ad bona seligenda et reicienda contraria (quae uirtus ex prouidendo est appellata prudentia), quid eo dici aut cogitari poterit beatius?* [61] *Idemque quom caelum, terras, maria rerumque omnium naturam perspexerit, eaque unde generata quo recursura, quando, quo modo obitura, quid in iis mortale et caducum, quid diuinum aeternumque sit uiderit, ipsumque ea moderantem et regentem <deum> paene prenderit, seseque non omnino circumdatum moenibus popularem alicuius definiti loci, sed ciuem totius mundi quasi unius urbis agnouerit, in hac ille magnificentia rerum, atque in hoc conspectu et cognitione naturae, dii inmortales, quam se ipse noscet! [quod Apollo praecepit Pythius] Quam contemnet, quam despiciet, quam pro nihilo putabit ea quae uolgo dicuntur amplissima!*

¹²⁹ Il passaggio che funge da ponte per questa scansione conclusiva del I libro è andato perduto. Ma è certo che Marco aveva fatto riferimento ad alcune singole legislazioni positive, come mostra l’obiezione di Quinto (§ 57), secondo il quale ciò di cui Marco deve parlare non sono le leggi di Licurgo o di Solone o di Caronda o le XII Tavole, bensì le *leges vivendi* (‘*te existimo ... odierno sermone leges vivendi et disciplinam daturum*’). Di fronte a questa obiezione, Marco si giustifica osservando che «dal momento che occorre che la *lex* positiva (s’intende, quella modellata sulla *natura*) sia emendatrice dei vizi e raccomandi le virtù, consegue che da essa deve esser desunta la *vivendi doctrina*», cioè i precetti e la formazione etica. L’idea che le statuizioni positive ispirate alla *summa lex* (*natura, recta ratio*), filtrata dal *prudens*, hanno una funzione educatrice si trova espressa anche in *leg.* 2.11. E’ questo, del resto, l’ordine di idee sotteso al celebre elogio delle XII Tavole formulato in *de orat.* 1.194-195, le quali sono considerate da Crasso superiori ad intere biblioteche di filosofi che si sono occupati della *pars ethica*.

¹³⁰ Per vero, tra i gradini che portano al raggiungimento della qualità di *bonus vir* Cicerone menziona anche il distacco dal corpo e dai piaceri, come pure dalla paura della morte e del dolore. Ma si tratta, anche in questo caso, di aspetti che attengono alla questione della *virtus-iustitia*, come

presente che i segmenti e il risultato di questa progressione sono tutti imperniati sulla *iustitia*. Del collegamento tra la qualifica ‘*bonus vir*’ e la *iustitia* si è detto poc’anzi (n. 6.4); quanto alle *virtutes*, valgono per tutte le parole di Cic., *off.* 1.20 (‘...*iustitia*, *in qua virtutis splendor est maximus*’) o di *off.* 3.28 (‘*haec – la iustitia – una virtus omnium est domina et regina virtutum*’); l’idea, poi, che tra gli uomini vi sia una *societas caritatis* e una congiunzione derivante dalla *natura* è espressa nello stesso I libro del *De legibus* proprio con riferimento alla *iustitia* e al *fundamentum iuris* (§§ 35 e 42-43);¹³¹ e la *prudentia*, oltre che comparire in apertura di trattazione quale separazione tra *ius* e *iniuria* (§ 19), è idealizzata, nel *De officiis*, proprio per la sua connessione con la *iustitia* (*off.* 2.33: ‘*vera prudentia*’).¹³² Dunque, si tratta di un percorso interamente finalizzato all’acquisizione della virtù-*iustitia*.

Ora, secondo Cicerone, il *bonus vir*, dopo essersi così formato secondo gli insegnamenti sulle *virtutes* e sulla *iustitia* provenienti dalla *philosophia moralis* (a sua volta, preparata, per dir così, dalla *philosophia naturalis*: § 61),¹³³ nel suo agire quotidiano deve impegnarsi nella dialettica (‘*ratio disserendi*’, ‘*veri et falsi iudicandi scientia*’,¹³⁴ ‘*suptilis disputatio*’) e, ulteriormente, nell’eloquenza. La prima consentirà di rinsaldare e cingere quasi con una fortificazione¹³⁵ il raggiungimento della qualità di *bonus vir*; la seconda svolge la funzione di educazione, sostegno e guida della comunità civile (*infra*, n. 7).

In altri termini, la *iustitia*, marchio del *bonus vir* e del *prudens*, va rafforzata attraverso l’impiego della *suptilis disputatio* della dialettica e l’utilizzazione dell’eloquenza, della quale, naturalmente, è parte anche il filone giudiziario. Si trattava, certamente, di una visione ‘alta’ della dialettica e dell’oratoria, che, al tempo

mostra il fatto che proprio su di essi si alimenta la discussione sul perseguimento della *iustitia* in sé, non per timore delle pene o per ottenere un guadagno: una discussione impostata in termini di critica alle dottrine epicuree. Lo stesso deve dirsi per l’ultimo tra gli elementi della formazione del *bonus vir*, e cioè il ‘*suscipere cultum deorum et puram religionem*’: da un lato, si tratta del motivo della unione tra uomini e dei alla base del *ius* ‘confermato’ dalla *natura* e, quindi, coincidente con la *iustitia*; dall’altro lato, viene richiamato il motivo della *religio* non contaminata dal timore delle punizioni divine, in uno stesso ordine di idee, cioè, dell’ideale di *iustitia* perseguita per sé.

¹³¹ Cic., *leg.* 1.35 ‘...*omnes inter se naturali quadam indulgentia et benivolentia, tum etiam societate iuris contineri...*’; 42 ‘...*est enim unum ius, quo devincta est hominum societas, et quod lex constituit una; quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi; ...ita fit, ut nulla sit omnino iustitia, si neque natura est...*’; 43 ‘*Atque, si natura confirmatura ius non erit, virtutes omnes tollentur; ...natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est...*’.

¹³² *Supra*, nt. 27.

¹³³ Sul rapporto tra queste due parti della filosofia cfr. specificamente *infra*, n. 8.

¹³⁴ Per la dialettica quale *scientia veri et falsi iudicandi* cfr., ad es., Cic., *acad.* II.91 ‘*dialecticam inventam esse dicitis veri et falsi quasi disceptatricem et iudicem*’.

¹³⁵ Si tratta di un’immagine presente già in Diogene Laerzio (VII.40): cfr. P.BOYANCÉ, *Cicéron et les parties de la philosophie*, in *REL* 1971, 144.

di Cicerone, erano strumenti di partecipazione diretta alla vita politica. Ma siffatta caratterizzazione dell'oratoria era scomparsa con il venir meno della *libera res publica*, e aveva lasciato il posto alla retorica delle scuole, delle *declamationes*, delle *controversiae fictae*.¹³⁶ un esercizio di retorica nella quale non vi era più spazio per la *iustitia*, l'*aequitas*, l'*honestum*, ma solo per le *captiones* sofistiche, e che produceva come avvocati figure di *cavillatores*.¹³⁷

¹³⁶ Su questa vicenda storica dell'oratoria, legata alle trasformazioni politiche, cfr. le recenti pagine G.A.KENNEDY, *A new History of classical rhetoric*, 1994, 186ss.; J.WALKER, *Rhetoric and Poetic in Antiquity* cit., spec. 83ss.

¹³⁷ E' opportuno richiamare almeno la testimonianza di alcune fonti – isagogiche, morali, filosofiche – che, lungo i primi due secoli dell'Impero, denunciano l'esclusiva attenzione dei retori verso l'armamentario della dialettica a scapito dei valori dell'*honestum* e della *iustitia*.

Già Cicerone, nel *De oratore*, aveva opposto la formazione che offrono i 'ridicolissimi' ('*perridiculi*') maestri di retorica alla preparazione in materia etica che occorre al serio oratore (*de orat.* III.54; 75; 93-94); quest'ultimo, proprio in forza di siffatta preparazione (per la quale v. anche i §§ II.67-68; III.107; 122; nonché *or.* 118-120), è un 'sacerdote dell'oratoria' ('*antistes eius artis*') e si contrappone al *causidicus*, al *clamator*, al *rabula* (*de orat.* I.202).

Dal canto suo, Quintiliano lamenta che coloro che insegnano l'*ars dicendi* nulla trasmettono *de virtute* (*inst.* 12.2.7); e afferma che l'avvocato che non è lui stesso portatore di virtù non può fregiarsi del 'sacro nome di *orator*': è, piuttosto (come già per Cicerone), un semplice '*causidicus*'. Più esplicitamente, poi, osserva (12.2.13-14) che la *pars dialectica* o *disputatrix* è, sì utile per separare, risolvere *ambiguitates*, distinguere, dividere, ma se rivendica a sé l'intero agone forense, lasciando spazio unicamente alle *cavillationes*, sarà di ostacolo a cose "migliori" e di "maggior peso": e cosa intenda Quintiliano con queste qualifiche risulta chiaro sol che si consideri l'affermazione dello stesso, secondo cui la trattazione dell'*aequum et bonum* è presente in quasi ogni controversia ("*maximam partem orationis in tractatu aequi bonique consistere*": 12.1.8; 12.2.15).

Ancora più esplicita è l'*epistula* 48 di Seneca. Essa è impostata, come le altre che abbiamo in precedenza richiamate (*ep.* 45, 49, 102, 106, 108, 117, sulle quali *supra*, n. 2.3; ed *ep.* 111, su cui *supra*, n. 2.1), sulla opposizione tra le sottigliezze della dialettica e le questioni trattate dalla filosofia morale (nel caso specifico: il *vinculum* dell'*amicitia* e i doveri che ne derivano, il modo di affrontare i casi della vita, la via per arrivare al sommo bene). Ma questa volta siamo in presenza di un motivo che alle altre manca, e che per noi è prezioso: l'esplicita proiezione di questa polarità nell'ambito di una vicenda processuale. In particolare, Seneca – dopo aver ironizzato sul *distorquere verba* dei dialettici (§ 4), sulle interrogazioni astutissime ('*interrogationes vaferrimae*') e sulle 'conclusioni false da premesse vere' (§ 5), bollandole quali '*pueriles ineptiae*' e ricordando che, piuttosto, quel che la filosofia promette agli uomini è la saggezza (§ 7) – nel passo che maggiormente rileva (§ 10) afferma di vergognarsi di dire quali armi i dialettici offrano a coloro che intendono lottare contro la fortuna e si chiede: «Per questa via si giunge al sommo bene? Attraverso la formuletta "sia che, sia che non" e attraverso eccezioni turpi e infamanti anche per coloro che siedono ai piedi dell'editto? Cos'altro fate, quando consapevolmente traete in inganno colui che interrogate, se non fare in modo che appaia che costui ha perso la causa? Ma come il pretore, così la filosofia compie *in integrum restitutio*». Rinfaccia, quindi, ai dialettici di aver tradito il compito proprio della filosofia (e cioè l'insegnamento della saggezza): « Perché abbandonate le cose straordinarie che avete promesso e, dopo aver parlato di grandi cose, ... scendete alle nozioni dei grammatici? » (§ 11). E conclude, rivolto a Lucilio: « Tienti lontano più che puoi da queste *exceptiones* e *praescriptiones* dei filosofi » (§ 12). Dunque, Seneca afferma che lo schema '*sive – nive*' e le eccezioni escogitate dai dialettici appaiono disdicevoli pure a coloro che "siedono ai

pie di dell'editto" ('*etiam ad album sedentibus*'). Non pare dubbio che questa locuzione si riferisca agli avvocati. Il suggerimento e la richiesta, nella vicenda processuale, di eccezioni e prescrizioni è compito dell'avvocato, come risulta espressamente, a tacer d'altro, dalla nota attestazione del *De oratore* sulla *exceptio* improvvidamente invocata da un avvocato per palese ignoranza dello stesso (I.167-168: cfr. l'analisi di questi §§ compiuta da B. ALBANESE, *La vetus atque usitata exceptio di Cic., De orat. 1,37,168*, in questo stesso volume degli *Annali*); come pure è compito dell'avvocato rivolgere domande alla parte avversaria. D'altra parte la stessa formuletta '*sive – nive*' cui accenna Seneca è espressamente attribuita da Cicerone all'operato cavillatorio degli avvocati in *Caec.* 65. In particolare, i '*sedentes ad album*', evidentemente considerati in termini negativi dall'autore (cfr. '*etiam – perfino – ad album sedentibus*'), sembrano da identificare con quei *causidici* di cui parlano Cicerone o Quintiliano, se non anche con quei *pragmatici*, sempre indicati da codesti due autori, che hanno il compito ausiliario di fornire ai veri oratori i dati e le formule su cui impostare il discorso (Cic., *de orat.* I.198 e Quint., *inst.* 12.3.4) e che, dice Quintiliano, '*velut a d arculas s e d e n t et tela agentibus subministrant*' («siedono come presso le casse delle munizioni e porgono le armi ai combattenti»). Ora, quel che più di ogni altra cosa per noi rileva è l'affermazione seneciana che, da un lato, la peculiare tecnica delle interrogazioni capziose (cfr. anche Cic., *de orat.* I.43) si risolve in una *fraus* nei confronti dell'avversario e comporta che questo appare al giudice come soccombente, e che però, dall'altro lato, soccorre la *philosophia* con una *in integrum restitutio* simile a quella che compie il pretore in favore di chi è tratto in frode. In sostanza, attraverso un discorso compiuto con terminologia rigorosa ('*exceptiones*', '*praescriptiones*', '*formula cadere*', '*praetor*', '*in integrum restituere*'), Seneca trasferisce sul piano dell'esperimento processuale la dicotomia tra *philosophia* morale e disciplina dialettica, talché quello che, ad es., in *ep.* 49.12 è il contrasto tra il ricorrere alla '*subdola calliditas*' da parte dei dialettici e il discutere sulla *iustitia* da parte dei *philosophi* (*supra*, n. 2.3) diventa qui, con perfetta corrispondenza, opposizione tra sottigliezze agonistiche dei dialettici, che si risolvono in una *fraus* e che appaiono indecorose pure agli avvocati di modesta levatura, ed *aequitas* (sottesa all'intervento dell'*in integrum restitutio*). E del resto, è significativo che proprio una delle armi della retorica richiamate da Seneca, la formuletta '*sive – nive*', viene esplicitamente indicata da Cicerone come un esempio di tattica avvocatizia contro il *bonum et aequum* (*Caec.* 65).

Nel *Dialogus de oratoribus*, Tacito espressamente parla dell'insegnamento dei retori, là dove, per bocca di Messalla, contrappone le declamazioni delle scuole dei retori all'antica formazione dell'oratore, imperniata sulle questioni dell'*honestum*, del *iustum*, e dell'*aequitas*: 31.1 '*Hoc sibi illi veteres persuaserant, ad hoc efficiendum intellegebant opus esse, non ut in rhetorum scholis declamarent, nec ut fictis nec ullo modo ad veritatem accedentibus controversiis linguam modo et vocem exercerent, sed ut iis artibus pectus implerent, in quibus de bonis et malis, de honesto et turpi, de iusto et iniusto disputatur; haec enim est oratori subiecta ad dicendum materia*'. Coloro che vengono formati dalle scuole del tempo non sono, per Tacito, degni del nome di oratori, e devono esser chiamati, piuttosto, '*causidici*', '*advocati*', '*patroni*' (§ 1.1). E mentre l'antico oratore (idealizzato da Messalla-Tacito nella figura di Cicerone) studiava anche la filosofia intera (§ 30.4) i giovani del tempo, condotti nelle scuole dei retori (§ 35), ne escono così malamente formati che non soltanto sconoscono e deridono il diritto, ma aborriscono altresì la filosofia e segnatamente i precetti morali (§ 32.3: '*ignorent leges, non teneant senatus consulta, ius huius civitatis ultro derideant, sapientiae vero studium et praecepta prudentium penitus reformident*').

Infine, nello stesso II secolo nel quale, come abbiamo visto, compare la forte testimonianza di Apuleio sulla coppia *sophistica/professio iuris* che 'simula' di impegnarsi nella *iustitia* (Apul., *Plat.* II.8-9, su cui *supra*, n. 3), una dura e serrata critica contro la legittimità stessa della retorica forense viene sferrata da Sesto Empirico nel trattato *Adversus Mathematicos*. Per quel che qui direttamente rileva, segnaliamo – a parte l'assunto che la tecnica retorica è «contraria alle leggi» in conseguenza delle specifiche tecniche di interpretazione dei testi normativi (*adv. Math.* II.31-38) – che per Sesto

Nella mutata temperie politica e di fronte alla conseguente trasformazione della realtà forense, Ulpiano si allontana dal suo modello, come già, del resto, aveva fatto a proposito del rapporto tra la *iustitia*, i premi e le pene. Interessato a riservare al giurista-uomo di governo il ruolo di guida e custode della presenza della *iustitia* e dell'*aequum* nella *civitas* (che Cicerone aveva, invece, assegnato al *bonus orator*), Ulpiano puntualizza che, in realtà, i giuristi – proprio in quanto votati alla *iustitia* e perciò, in termini ciceroniani, *boni viri* e *prudentes* – si indirizzano, nel loro quotidiano operare, non già verso il campo della dialettica e della sofistica (*simulata philosophia*), che ormai viziavano l'oratoria giudiziaria, bensì verso il campo dell'*aequum*, del *iustum*, dell'*honestum* ('*vera philosophia*').

A questo punto si spiega, finalmente, il ricorso ad una rappresentazione in termini di *philosophia*, e cioè la scelta di Ulpiano di tradurre il dualismo tra ricerca del *iustum* e del *bonum et aequum* e impegno verso le *cavillationes* disputatorie nello schema '*philosophia vera – philosophia simulata*'. Il fatto è che, nelle battute che concludono il I libro del *De legibus*, il discorso sulla edificazione del *bonus vir* (e cioè del cultore della *virtus-iustitia*) era condotto proprio in chiave di *philosophia*, la quale veniva messa in particolare rilievo. Infatti, Cicerone, parlando della *sapientia* quale '*mater omnium bonarum rerum*' e quale guida nel cammino verso il raggiungimento della qualità di *bonus vir*, aggiunge appositamente che « dall'amore della sapienza ha derivato il proprio nome, con parola greca, la *philosophia* » (§ 58): onde l'enfatico elogio che l'Arpinate tesse della *sapientia* (§§ 58-61)¹³⁸ è, al contempo, enfatico elogio della *philosophia*. E del resto, con ogni evidenza, come i diversi aspetti e gradini dell' 'amore per la *sapientia*' che, nei §§ 58-61, portano alla formazione del *prudens* corrispondono alla *pars naturalis* e alla *pars moralis* della *philosophia*,¹³⁹ così la '*veri et falsi iudicandi scientia*', che per Cicerone deve esser praticata dal *prudens* al fine di rinsaldare e difendere la maturazione interiore raggiunta (§§ 62-63), altro non è che la *pars dialectica philosophiae*.

Ma è anche agevole riconoscere l'esistenza di una completa corrispondenza tra l'articolazione interna al discorso ulpiano e il succedersi delle scansioni interne al I libro del *De legibus*. Infatti: in apertura di trattazione, Cicerone presenta quell'intimo collegamento tra *ius* e *iustitia* (§§ 17-19: '*explicare naturam iuris*' =

Empirico l'oratore giudiziario, per le peculiarità del suo operare, è lui stesso ingiusto, dal momento che dovrà praticare discorsi contrastanti tra i quali vi è anche quello ingiusto (II.46-47), e offusca la mente dei giudici cavillando sui contrari (§§ 95-99); e, sul presupposto che ogni arte ha un fine (§ 60), afferma che la retorica giudiziaria non può certo considerarsi un'arte avente come fine il giusto (§§ 93-94).

¹³⁸ L'intero squarcio è riportato *supra*, nt. 128.

¹³⁹ Cfr. specificamente *infra*, n. 8.

‘*tradere iustitiam*’) anche tramite il ricorso alla spiegazione etimologica, come si osserva in D.1.1.1*pr.*; quindi, appaiono i rilievi sulla ‘*lex/recta ratio/mens prudentis*’ quale separazione e scelta tra giusto e ingiusto, tra ‘*recte facere*’ e ‘*prohibere delinquere*’ (§§ 18-19; ma, nella sostanza, il discorso si proietta fino al § 33), ai quali corrispondono le notazioni ulpianee sul ‘*separare aequum ab iniquo*’ e ‘*discernere licitum ab illicito*’; quindi, la trattazione si concentra sul rapporto tra perseguimento della *iustitia* e i premi e le pene (§§ 34-57), tema che trova rispondenza nelle successive parole di Ulpiano sul ‘*bonos efficere*’ tramite *poenae* e *praemia*; infine, il discorso ciceroniano si chiude con la precisazione sulle *partes philosophiae* nella formazione e nell’attività del *bonus vir/prudens* (§§ 58-61), così come la presentazione ulpiana si conclude con il richiamo al ‘*philosophiam affectare*’. In definitiva, non sembra azzardato immaginare che Ulpiano abbia costruito l’esordio delle *Institutiones* lavorando con il I libro del *De legibus* sul tavolo, e che abbia congegnato il dipanarsi del proprio discorso punto per punto sulla falsariga dello svolgersi del testo ciceroniano, con la sola eccezione dell’immagine dei *sacerdotes*, attinta, per quanto riguarda l’apposita caratterizzazione, dal II libro di quello scritto. Ottimamente si spiega, dunque, la posizione del riferimento alla *philosophia* in coda all’intera presentazione sul *ius* e sui giuristi.

In conclusione, secondo la nostra ricostruzione Ulpiano ha organizzato l’intera presentazione del *ius* e dei suoi *sacerdotes* avendo direttamente davanti agli occhi il *De legibus*, e segnatamente i libri I e II. Con specifico riguardo, poi, all’affermazione ‘*veram nisi fallor, non simulatam philosophiam affectantes*’, crediamo che essa risenta delle battute finali del I libro del trattato ciceroniano: in particolare, dai §§ 1.58-62 Ulpiano deriva il richiamo alla *philosophia* coltivata dai *prudentes*; ma, dissentendo dalla presa di posizione ivi espressa, precisa che i giuristi sono dediti alla *pars moralis*, concernente i valori della *iustitia* e dell’*aequum*, mentre non si applicano alla *pars dialectica* (raccomandata, invece, al *prudens* da Cicerone), che è ormai intesa come esercizio disputatorio disinteressato alla *iustitia*.¹⁴⁰

7. Ricapitoliamo brevemente. La struttura di D.1.1.1.1 in sé considerata porta a ritenere che anche il ‘*veram philosophiam affectare*’, come le altre attività precedentemente indicate col participio presente, abbia a che fare in modo immediato con la *iustitia* e il *bonum et aequum* (n. 1). Questa deduzione è confortata dal fatto che, per antica e costante tradizione (da Platone fino a Filostrato di Lemno, passando

¹⁴⁰ Cfr. le testimonianze riportate *supra*, al n. 2.3 e, con riguardo alla dialettica forense, in questo stesso paragrafo, nt. 137.

per Cicerone, Seneca, Gellio) ‘vera filosofia’ è concettualizzazione che si trova riferita alla filosofia morale, la quale si occupa, tra l’altro, proprio di *iustitia* e di *aequum* (n. 2.1-2.2). In alcune fonti, poi, tale qualifica compare in contrapposizione all’ambito della dialettica e della sofistica, le quali ‘falsificano il nome di *philosophia*’, ‘della *philosophia* hanno solo il nome’ (n. 2.3). L’ipotesi che si è in tal modo affacciata è che Ulpiano abbia voluto precisare che i giuristi, giusta la connessione tra *ius*, *iustitia* e *bonum et aequum*, indirizzano il loro quotidiano sforzo verso i valori e i precetti della *philosophia moralis* concernente, tra altre, la virtù-*iustitia* (n. 3). L’inflessione polemica espressa dall’inciso ‘*nisi fallor*’ e, probabilmente, la stessa qualifica negativa ‘*simulata (philosophia)*’ si spiegano con la circostanza che Ulpiano ha inteso replicare alle sprezzanti critiche contro i giuristi formulate nell’orazione ciceroniana *pro Murena*, e in particolare all’affermazione (§ 30) che lo *studium* dei giuristi, il loro impegno e la loro applicazione altro non sarebbero che ‘*simulatio prudentiae*’ risolvendosi in una mera *interpretatio verborum* (n. 4). D’altra parte, l’insieme di precise coincidenze e simmetrie tra l’introduzione ulpiana (sia nel suo complesso che nelle singole affermazioni) e il I libro del *De legibus* ciceroniano induce a considerare il testo dell’Arpinate come il modello sul quale il giurista severiano ha costruito, battuta dopo battuta, il proprio discorso (nn. 5.-6.5): fino, appunto, alla conclusione sul ‘*veram philosophia affectare*’ da parte dei giuristi, che segna una presa di distanza anche dall’idea proclamata in chiusura da Cicerone (§ 62), secondo la quale il *vir bonus*, portatore di *iustitia*, deve impegnarsi nella *pars dialectica philosophiae* e nell’oratoria.

Che la notazione conclusiva di D.1.1.1.1 si ponesse in critica, contemporaneamente, a Cic., *leg.* 1.62 e a Cic., *Mur.* 30 è ben comprensibile, dal momento che, a ben guardare, questi due luoghi ciceroniani sono accomunati dal fatto di contenere una medesima idea di fondo: la conservazione e il rafforzamento del *ius*, la guida e l’educazione morali della *civitas* sono prerogative del *bonus orator*.

Nel brano del *De legibus* l’affermazione è esplicita: l’oratoria è strumento per «guidare i popoli, dare stabilità alle leggi, punire i malvagi, proteggere i buoni, lodare gli uomini insigni, dare ai propri concittadini precetti di salute e di encomio adatti a persuadere, esortare al decoro, trattenere dalla colpa, consolare gli afflitti, tramandare in eterni monumenti le gesta e le decisioni dei forti e dei saggi insieme con l’ignominia dei disonesti». ¹⁴¹ Nel testo della *pro Murena* il ruolo assegnato al *bonus*

¹⁴¹ Cic., *leg.* 1.62 ‘...*Quomque se ad ciuilem societatem natum senserit, non solum illa subtili disputatione sibi utendum putabit sed etiam fusa latius perpetua oratione, qua regat populos, qua stabiliat leges, qua castiget improbos, qua tueatur bonos, qua laudet claros uiros, qua praecepta salutis et laudis apte ad persuadendum edat suis ciuibus, qua hortari ad decus, reuocare a flagitio,*

orator è indicato in modo ellittico, ma non per questo meno deciso: all'inizio del § 30 l'*ars oratoria* è indicata come avente una *dignitas* di altissimo grado in quanto è il mezzo con il quale "si conservano i tesori della pace" (*pacis ornamenta retinentur*). E peraltro, come abbiamo visto (n. 4), nei §§ 29-30 viene enfatizzata la superiorità dell'*orator* rispetto al giurista: «si sono risolti ad applicarsi al diritto coloro che non sono riusciti a diventare oratori»; « i responsi dei giuristi spesso vengono ribaltati dagli oratori e *'firma esse non possunt'* senza la difesa dell'oratore» (§ 29); alla figura dell'*orator bonus* si allude, anche attraverso la citazione dei versi enniani, con il richiamo alla *sapientia*, la quale viene contrapposta alla *simulatio prudentiae* dei giuristi (§ 30). Non solo; ma nella *pro Murena*, come si ricorderà, questa derisione della figura dei giuristi compiuta a vantaggio dell'*orator bonus* è, al contempo, diretta a svilire la *dignitas* del giurista rispetto a quella del comandante militare in relazione alla legittimazione al governo della *civitas*. Invero, l'oratore e l'*imperator* vengono accomunati dalla superiorità di dignità rispetto alla *scientia iuris*, e i rispettivi operati vengono lapidariamente scolpiti in una stretta correlazione volta a mostrarne l'importanza per la *civitas*: *'Duae sint artes quae possint locare homines in amplissimo gradu dignitatis, una imperatoris, altera oratoris boni. Ab hoc enim pacis ornamenta retinentur, ab illo belli pericula repelluntur'* (§ 30). Si trattava di una complessiva tesi che, lo abbiamo in precedenza rilevato, era certo assai scomoda e pericolosa per un giurista, come Ulpiano, direttamente inserito nell'apparato burocratico dell'Impero in un periodo nel quale proprio l'elemento militare si andava affermando con pericolosa invadenza nella gestione dello Stato.

Da quanto precede deriva che è estremamente probabile che le parole di Ulpiano – e non solo quelle poste a chiusura di D.1.1.1.1, bensì l'intera trama dell'esordio delle *Institutiones* – non siano da leggere esclusivamente in chiave teoretica; e che esse, piuttosto, abbiano anche un risvolto e un obiettivo propagandistico-politici.

La presenza di un intendimento ideologico nel testo ulpiano è stata ultimamente additata con efficacia, da un diverso punto di vista e ad altro proposito, da Aldo Schiavone:¹⁴² la sottolineatura della contiguità tra *ius* e *iustitia*, da un lato, e l'esaltazione dell'impegno dei giuristi sul terreno della *iustitia* sarebbero funzionali alla raffigurazione dei giuristi come custodi e garanti della giustizia, i quali, esercitando in questa veste un controllo sulla corrispondenza tra la produzione del diritto (ormai saldamente nelle mani del *princeps* e della sua cancelleria) e la *iustitia*,

consolari possit adflictos, factaque et consulta fortium et sapientium cum improborum ignominia sempiternis monumentis prodere. Quae quom tot res tantaeque sint, quae inesse in homine perspiciantur ab iis qui se ipsi uelint nosse, earum parens est educatrixque sapientia'.

¹⁴² A.SCHIAVONE, *Giuristi e principe* cit., 32-34.

controllavano la stessa «legittimità sostanziale dell'impero». Crediamo che accanto a questo messaggio, attinente al rapporto tra giuristi e principe-legislatore, la scrittura d'esordio delle *Institutiones* volesse trasmettere anche un'altra indicazione, non meno importante e certamente, alla luce della tragica fine di Ulpiano, più emblematica: l'altissimo prestigio e il ruolo primario che riveste il giurista, ormai «giurista di governo», a fronte di altri possibili poteri (e particolarmente, le gerarchie militari) concorrenti o antagonisti nella gestione dello Stato.

In quest'ottica potrebbe apprezzarsi, ad esempio, l'affermazione che i giuristi svolgono anche una funzione educatrice dei *cives* ('*bonos efficere*'), tramite il duplice strumento del *metus poenarum* e della *exhortatio praemiorum*. Abbiamo in precedenza osservato che con codesto rilievo Ulpiano contrappone la visione più pragmatica del giurista all'ideale, vagheggiato nel I libro del *De legibus*, di una *iustitia* perseguita per sé, non in vista di premi o per timore di punizioni (n. 6.4). Aggiungiamo adesso che Ulpiano potrebbe aver attribuito ai giuristi anche il compito etico-sociale di rendere i *cives* '*boni*' (cioè, portatori di *iustitia*) allo scopo di sottrarre siffatto ufficio civile all'oratore, al quale era stato enfaticamente assegnato da Cicerone (e proprio con riferimento alla punizione dei malvagi e all'encomio dei buoni) nel brano di *leg. 1.62* poc'anzi riportato, e, anche per questa via, allo scopo di riscattare l'operato dei giuristi dalla pretesa inferiorità rispetto all'*ars oratoria* e all'*ars bellica*, abbinata nella *pro Murena* nella prospettiva che abbiamo visto.

Un altro dato interpretabile in chiave propagandistica potrebbe consistere in ciò, che la descrizione della missione dei giuristi viene conclusa con il rilievo che costoro professano la *vera philosophia*. Questa circostanza potrebbe esprimere la volontà di accreditare il giurista come filosofo-consigliere del *Princeps*, e dunque come principale collaboratore all'esercizio del potere imperiale, secondo un modello diffuso nella cultura e nell'ideologia dei secoli I-III, dal *De Clementia* di Seneca ai discorsi *Sulla Regalità* di Dione di Prusa, dal *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* o dai *Praecepta gerendae rei publicae* di Plutarco alla '*Vita di Apollonio*' di Filostrato, per citare soltanto alcuni esempi:¹⁴³ l'ultimo dei quali¹⁴⁴ è

¹⁴³ Con riguardo agli autori che abbiamo citato cfr., essenzialmente: per Seneca, M.BELLINCIONI, *Potere ed etica in Seneca*, 1984; per Dione, P.DESIDERI, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'Impero romano*, 1978, 283ss.; per Plutarco, i numerosi contributi raccolti in *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco* (Atti Convegno – Certosa di Pontignano 1993), 1995; per Filostrato, J.-J. FLINTERMAN, *Power, paideia & Pythagoreanism. Greek Identity, conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs and political Ideas in Philostratus' Life of Apollonius*, 1995 (v. a. A.BILLAULT, *L'Univers de Philostrate*, «Coll. Latomus», 252, 2000, pp. 19ss.).

tanto più significativo in quanto si alimenta e si rivolge allo stesso ambiente della corte severiana al quale Ulpiano si propone come consigliere e uomo politico, nonché come ‘institutore’ di coloro che si apprestano a divenire funzionari imperiali. Né si trascuri che Ulpiano, in ragione della sua confidenza con la tradizione filosofica, era con ogni probabilità consapevole della ripetuta (e, a quel che sappiamo, originaria) presenza del concetto di φιλοσοφία nella *Repubblica* di Platone, e cioè proprio in uno scritto appositamente volto a promuovere la partecipazione dei filosofi al governo dello Stato.

Ma soprattutto, riteniamo che la mossa più importante in questa prospettiva politico-propagandistica sia consistita nella escogitazione della stessa dell’immagine dei giuristi quali ‘*sacerdotes (iuris)*’.

Si ricordi: Ulpiano non ha importato nel proprio discorso una rappresentazione corrente, bensì è lui stesso che esorta a considerare i giuristi come ‘*sacerdotes*’ (*supra*, n. 6.4). Ora, che la riconduzione in sé ai sacerdoti servisse a circondare la figura dei giuristi di un’aura prestigiosa è circostanza ovvia e scontata; e lo stesso vale, a maggior ragione, per l’accostamento giuristi-sacerdoti-(veri) filosofi che risulta dalla complessiva trama di D.1.1.1.1.¹⁴⁵ Ma – ecco il punto – l’introduzione di questo elemento portante del ritratto dei giuristi¹⁴⁶ non può essere intesa, a nostro avviso, restando entro i confini del § 1. Proprio perché frutto di una personale iniziativa di Ulpiano, è inverosimile che il ricorso a questa immagine non fosse coordinato alla presenza dello stesso termine ‘*sacerdotes*’ nel successivo § 2, che, peraltro, come abbiamo visto (n. 4), è strettamente collegato al discorso che precede. In questo § 2 Ulpiano precisa, per quel che qui interessa, che il *ius publicum* è ‘*quod ad statum rei Romanae spectat*’; e che esso si articola (‘*consistit in*’) nella triade ‘*sacra, sacerdotes, magistratus*’.¹⁴⁷ Dunque, Ulpiano (su ascendenze ciceroniane)¹⁴⁸

¹⁴⁴ Della *Vita di Apollonio* si ricordi, ad es., il § 2.39, richiamato *supra* in nt. 25. Riterremmo che Ulpiano avesse presente il modello del filosofo che coltiva la giustizia, scolpito in questi scritti, e che a questo modello intendesse ricondurre il giurista. Diversamente, V. SCARANO USSANI, *L’ars dei giuristi* cit., 148, più che ad una omologazione, per dir così, pensa ad una contrapposizione: «al filosofo-sofista consigliere del principe ... Ulpiano opponeva il giurista e il suo sapere» (peraltro, nel quadro di una pretesa polemica con Filostrato che non ci sentiamo di condividere).

¹⁴⁵ Non può escludersi che Ulpiano fosse a conoscenza del brano del *De vita beata* di Seneca, nel quale era compiuto un incisivo raccordo tra sacerdoti e filosofi: ‘...*suscipite virtutem, credite iis qui illam diu secuti magnum quiddam ipsos et quod in dies maius appareat sequi clamant, et ipsam ut deos ac professores eius ut antistites colite et, quotiens mentio sacrarum litterarum intervenerit, favete linguis*’ (Sen., *de vita beata* 26.7).

¹⁴⁶ Si ricordi quanto abbiamo osservato *supra*, n. 1, circa la centralità dell’immagine dei *sacerdotes* nella struttura complessiva di D.1.1.1.1.

¹⁴⁷ Il testo di D.1.1.1.2 è trascritto *supra*, in nt. 81.

considera i *'sacerdotes'* come uno degli elementi che costituiscono l'ambito del *ius publicum*, di quel *ius* che attiene all'assetto dello Stato.

Ebbene, crediamo che proprio dall'impiego di questo schema sistematico nel § 2 dipenda l'assimilazione dei giuristi ai *sacerdotes* compiuta nel § 1: Ulpiano l'avrà congegnata allo scopo precipuo di ingenerare l'idea che i giuristi, in quanto *sacerdotes*, sono uno degli assi portanti dello *status rei Romanae*.¹⁴⁹

Probabilmente, peraltro, in questa direzione Ulpiano si è spinto più in là. Al riguardo, occorre tener presente che, se il segno *'status'* utilizzato da Ulpiano nella definizione di *ius publicum* ricorre nel *De legibus* per lo più in un significato corrispondente, grosso modo, ad *'assetto'*, *'organizzazione'*, *'forma organizzativa'* e simili, tuttavia proprio nei due paragrafi dello scritto ciceroniano nei quali è indicata l'importanza e la stessa ragion d'essere dei *sacra*, dei *sacerdotes* e dei *magistratus* il sostantivo *'status'* e il verbo *'stare'* vengono utilizzati con una sfumatura diversa, più fedele al senso proprio del lessema: essi esprimono, infatti, l'idea dello *'stare fermamente'*, *'reggersi saldamente'*, *'sussistere stabilmente'* e simili. In particolare, in *leg. 1.30* Cicerone – introducendo il commento ad alcune *leges de religione* – afferma: *'quod sequitur vero, non solum ad religionem pertinet, sed etiam ad civitatis statum, ut sine iis, qui sacris publice praesint, religioni privatae satis facere non possint'*; e che *'status'* indichi la salda sussistenza della *civitas* è rivelato dalla notazione esplicativa immediatamente successiva: *'continet enim rem publicam, consilio et auctoritate optimatum semper populum indigere'*; segue, a questo punto, l'indicazione della *descriptio sacerdotum*, la distribuzione delle competenze dei vari tipi di *sacerdotes*.¹⁵⁰ L'altro riscontro è offerto dalle affermazioni di *leg. 3.3* sulla *'naturalità'* dell'*imperium*: *'Nihil porro tam aptum est ad ius condicionemque naturae ... quam imperium; sine quo nec domus ulla nec civitas nec gens nec hominum universum genus stare nec rerum*

¹⁴⁸ Per la tripartizione *'sacra, sacerdotes, magistratus'* cfr. *supra*, n. 5; ma è l'intera definizione di *ius publicum* che appare desunta da una consapevole lettura del *De legibus*: cfr. G. ANSELMO ARICÒ, *Ius publicum – Ius privatum* cit., *passim*.

¹⁴⁹ Né può escludersi che la stessa importazione dal *De legibus* della tricotomia *'sacra-sacerdotes-magistratus'* fosse preordinata proprio al complessivo disegno di presentare i giuristi come sacerdoti e, per questa via, come una delle leve fondamentali dell'organizzazione politica dello Stato. Diversa è la recente lettura della tricotomia in chiave politica proposta da P. STEIN, *Ulpian and the distinction between Ius publicum and Ius privatum*, in *Collatio Iuris Romani* cit., II, 503: Ulpiano, il quale scriveva le *Institutiones* all'indomani della *Constitutio Antoniniana*, avrebbe inteso rassicurare i neo-cittadini dell'Impero che il *Princeps* si sarebbe occupato soprattutto di questioni attinenti alla religione ufficiale e all'apparato burocratico, senza interferire sulla regolamentazione riguardante i loro beni e i loro crediti con imposizioni dall'alto (del tipo del provvedimento di attribuzione della cittadinanza).

¹⁵⁰ Su cui cfr. *supra*, n. 6.4.

natura omnis nec ipse mundus potest’; si tratta di una notazione compiuta in connessione immediata con la presentazione della figura dei *magistratus*, come rivelano sia la stessa presenza nell’ambito del cd. *proemium* delle *leges de magistratibus* sia le parole del § 5 ‘*Magistratibus igitur opus est, sine quorum prudentia ac diligentia esse civitas non potest...*’.¹⁵¹ Ora, il ricorrere di questo valore di ‘*status/stare*’ nei due luoghi nei quali viene sottolineato il significato stesso della presenza dei *sacra*, dei *sacerdotes* e dei *magistratus* ci induce a congetturare che proprio a questo valore Ulpiano si sia richiamato nel congegnare la definizione di *ius publicum* (che, appunto, ‘*in sacris, sacerdotibus, magistratibus consistit*’): scrivendo ‘*status rei Romanae*’ il giurista avrebbe pensato non già all’ ‘assetto’ o alla ‘struttura organizzativa’ dello Stato romano, sibbene al suo ‘reggersi saldamente’, alla sua ‘salda sussistenza’. Se così fosse, come riterremmo preferibile, Ulpiano avrebbe voluto addirittura lasciare intendere che la figura dei giuristi, in quanto *sacerdotes*, è essenziale alla stessa stabile esistenza dell’Impero.

8. Per ultimo, osserviamo che sia la fondatezza del significato di ‘*veram philosophiam affectare*’ come locuzione esprimente la dedizione dei giuristi alla *iustitia*, sia il convincimento che il tenore dell’intero D.1.1.1.1 provenga dalla consultazione del *De legibus*, sia, ancora, l’idea (intrecciata al predetto convincimento) che esista un preciso legame tra la riflessione di Ulpiano sui profili generali del *ius* e taluni cardini del pensiero ciceroniano, trovano un motivo di conforto nella celebre definizione di *iuris prudentia* coniata dallo stesso Ulpiano.

La definizione proviene dal libro I *regularum*¹⁵² ed è conservata in D.1.1.10.2 e in J.1.1.1: ‘*Iuris prudentia est divinarum humanarumque rerum notitia, iusti atque iniusti scientia*’.¹⁵³

¹⁵¹ Siffatto valore di ‘*stare*’ è indirettamente comprovato dall’affermazione di *leg. 2.69*, che segna il ponte dalla conclusa trattazione sulle *leges* (o *constitutio*) *de religione* all’incipiende trattazioni sui magistrati: ‘...dicam de magistratibus; id enim est profecto, quod constituta religione rem publicam continet maxime’; e dalle parole del § 3.12: ‘magistratibus iisque qui praesint contineri rem publicam’.

¹⁵² Attualmente prevale in dottrina, con ragione, l’idea che i *libri regularum* provengano direttamente dalla mano di Ulpiano o, comunque, siano stati confezionati mettendo insieme materiale genuinamente ulpiano: cfr., da ultimo, A.SCHIAVONE, *Giuristi e principe* cit., 15 e nt. 28 con bibl.

¹⁵³ Al di là di frequenti, e spesso importanti, cenni in più ampi contributi (da ultimo, ad es., cfr. M.SCHERMAIER, *Ulpian als “wahrer Philosoph”* cit., 317ss.), cfr. le apposite indagini di F.SENN, *Les origines de la notion de jurisprudence*, 1926, *passim*; DONATI, *La definizione della “iuris prudentia” e la interpretazione del Vico*, in *AG* 98, 1927, 51ss.; PIERI, *Ius et iurisprudentia*, in *Arch. de phil. du droit*, 30, 1985, 53ss.; F.GALLO, *Diritto e giustizia* cit., 634ss.; D.DALLA, *Scientia*

Per prima cosa, occorre difendere la genuinità di questo dettato, del quale in tempi recenti Filippo Gallo ha negato in modo netto e reciso la paternità ulpiana e, più in generale, la classicità. In sintesi, gli argomenti addotti dallo Studioso torinese sono i seguenti: a) «Se la *prudentia* è una virtù, una qualità dell'uomo, non è agevole riferirla al diritto»; b) «la concezione, accettata da Ulpiano, del *ius* come *ars boni et aequi* impedisce di vedere nel medesimo l'oggetto della *prudentia*, che costituisce al contrario essa stessa un elemento di tale *ars*, e quindi del diritto così inteso»; c) «all'infuori del passo in esame» non si trova «il sintagma *iuris prudentia*, nel senso di scienza del diritto, in alcun altro testo giuridico a noi pervenuto dall'epoca classica»; anche nell'epoca postclassica «*prudentia* veniva riferita all'uomo e non al diritto»; d) la visuale della *scientia* non coincide con quella dell'*ars*» accettata da Ulpiano; e) per Ulpiano «il fine-oggetto dell'azione (e quindi anche del sapere) del giurista non è costituito dal *iustum*, bensì dall'*aequum* (dal *bonum et aequum*)»; in D.1.1.1.1 «non si fa menzione di *iustum* e *iniustum*, ma si chiarisce che i giuristi sceverano l'*aequum* dall'*iniquum* e discernono il *licitum* dall'*illicitum*».

Riteniamo che nessuna delle predette osservazioni possa essere accolta. Anzitutto, il ragionamento sembra caratterizzato da una certa rigidità per quel che riguarda il rapporto tra la descrizione in termini di *iuris prudentia* e l'adesione, da parte di Ulpiano, alla definizione celsina del *ius*, giacché non tiene conto del fatto che uno stesso giurista ben poteva osservare un medesimo fenomeno (il *ius*, appunto) da diverse angolazioni, evidenziandone di volta in volta aspetti e visuali differenti. Più in particolare, poi, è espressamente attestata – limitandoci a considerare il *corpus* ciceroniano – la piena compatibilità tra i profili dell' '*ars*' e della '*prudentia*' in relazione ad un medesimo ambito,¹⁵⁴ e la stessa virtù-*prudentia* viene assunta e definita ora in termini di *ars* ora in termini di *scientia*.¹⁵⁵

D'altra parte, non è probante la constatazione che in D.1.1.1*pr.*-1 l'operato del giurista viene caratterizzato, anziché in termini di '*iustum*', in chiave di '(*bonum et aequum*'. Invero, dal *pr.* si desume agevolmente che Ulpiano organizza l'intera presentazione del *ius* assumendo il *iustum* come equipollente del *bonum et aequum*:

e notitia nella definizione di iuris prudentia (D.1,1,10,2), in Scritti in onore di F.Gallo, I, 1997, 157ss. Non abbiamo potuto consultare S.CRUIZ, Jurisprudentia. Ulpianus D.1.1.10.2, 1979.

¹⁵⁴ Cfr., ad es., Cic., *fin.* 5.16 e 18: *prudentia=ars vivendi*; *off.* 1.151: '*inesse prudentiam artibus*'; *fin.* 4.76: '*omnibus artibus volumus attributam esse eam quae communis appellatur prudentia*'; *div.* II.13: '*ars atque prudentia*'.

¹⁵⁵ Così, da un lato la *prudentia* è '*scientia*' in Cic., *off.* 1.153 ('*prudentia ... est rerum expetendarum fugiendarumque scientia*') e in *nat. deor.* 2.38 ('*scientia bonorum et malorum*'); dall'altro lato è '*ars*' in *fin.* 5.16 e 18 ('*ars vivendi*'). Lo stesso fenomeno si constata, ad es., per la *sapientia*, la quale, costantemente descritta da Cicerone in termini di *scientia* (v. i testi riportati *infra*, nt. 161), è però al contempo rappresentata come '*ars*' (*vivendi*): *fin.* 1.42.

lo rivela in modo irrefutabile il fatto che le parole ‘*ius est ars boni et aequi*’ sono addotte come riprova (‘*nam*’) dell’idea che il *ius* è così chiamato ‘*a iustitia*’. Il fatto, poi, che nel corso del § 1 non compare esplicitamente l’alternativa ‘*iustum-iniustum*’ e che, invece, il ‘*separare*’ e il ‘*discernere*’ attengono alle coppie ‘*aequum-iniquum*’ e ‘*licitum-illicitum*’ non è, certo, d’ostacolo al fatto che, in altra sede, Ulpiano descrivesse la *prudentia iuris* in relazione al binomio ‘*iustum-iniustum*’. Il fatto è che, nella scrittura di D.1.1.1.1, per Ulpiano era sufficiente il contrappunto ‘*aequum-iniquum*’, data la rilevata coincidenza con la sfera del *iustum*; e, d’altra parte, la scelta di aggiungere, piuttosto, la correlazione ‘*licitum-illicitum*’ ben si spiega, oltre che come riflesso dell’alternativa ciceroniana tra *recte facere* e *delinquere* (*supra*, n. 6.4), con l’opportunità di preparare efficacemente il successivo riferimento all’obiettivo di ‘*bonos efficere*’ (anche) attraverso il timore delle pene: il riferimento alla pene, evidentemente, si collega agli ambiti concettuali del *licitum* e dell’*illicitum*.¹⁵⁶

Quanto, poi, al fatto che la virtù-*prudentia* è da Ulpiano riferita al *ius* anziché all’uomo, si tratta, in realtà, di un problema che si rivela inesistente sol che si attribuisca, come pare necessario, al genitivo ‘*iuris*’ la funzione di un genitivo di relazione, e si legga, dunque, l’apertura ‘*iuris prudentia est...*’ nel seguente modo: “con riguardo al *ius* la *prudentia* è...”. L’impiego di questo tipo di genitivo (del resto, assai frequente proprio nella lingua del diritto) ha la funzione di riferire la *prudentia* (qualità dell’uomo) ad un particolare ambito,¹⁵⁷ il *ius*. Allo stesso modo, ad es., Cicerone parla di una ‘*imperi prudentia*’ (*ad Att.* 1.2.3) e Livio di una ‘*prudentia rei bellicae*’ (4.41.2) per indicare la *prudentia* (dell’uomo) che attiene, rispettivamente, alla gestione del governo e alla conduzione dell’attività bellica. Altre volte, il genitivo, con questa portata, compare nella forma verbale: ad es., Cic., *part. or.* 81.9 ‘*prudentia disputandi*’. E, dal momento che la medesima funzione è affidata anche alla struttura ‘*in + ablativo*’, vale la pena di segnalare attestazioni che riguardano proprio il *ius*, quali Cic., *Lael.* 6 ‘*prudens in iure civili*’ e (pur senza la semantica della *prudentia*) Cic., *de orat.* 1.40, nel quale sono promiscuamente

¹⁵⁶ Ciò, tuttavia, non significa, a nostro avviso, che l’affermazione ‘*bonos – cupientes*’ fosse stata aggiunta solo allo scopo di indicare l’obiettivo pratico del ‘*licitum ab illicito separare*’, come sembrerebbe intendere W.WALDSTEIN, *Römische Rechtswissenschaft und wahre Philosophie* cit., 40 nt. 16.

¹⁵⁷ Su questo tipo di genitivo cfr., per tutti, J.B.HOFMANN-A.SZANTYR, *Lateinische Syntax und Stilistik*, 1965, 74ss. (Genitiv des Sachbetroffs [auch Gen. der Beziehung, relationis bzw. respectus genannt’]), con abbondanza di esempi.

utilizzati il genitivo e l'ablativo preceduto da 'in': 'ignarus legum', 'rudis in iure civili', 'iuris ignarus'.¹⁵⁸

In ogni caso, e soprattutto, occorre tener presente che proprio il sintagma 'prudentia iuris' è attestato almeno in Cic., *de orat.* I.256.¹⁵⁹ Il testo si inserisce nel quadro della ricorrente polemica tra Crasso e Antonio circa la formazione e le capacità del perfetto oratore. Nel § 201 Crasso aveva detto che, in aggiunta ad altre cognizioni (tra le quali quelle riguardanti il *ius civile*), '*...publica quoque iura, quae sunt propria civitatis atque imperi, tum monumenta rerum gestarum et vetustatis exempla oratori nota esse debere. Nam ut in rerum privatarum causis atque iudiciis ... oratori iuris civilis scientia necessaria est, sic in causis publicis iudiciorum, contionum, senatus omnis et antiquitatis memoria et publici iuris auctoritas et regendae rei publicae ratio atque scientia tamquam aliqua materies eis oratoribus, qui versantur in re publica, subiecta esse debet*'. A questo assunto Antonio replicherà nel § 256 in questione, affermando che '*reliqua vero etiam si adiuvant, historiam dico et prudentiam iuris publici et antiquitatis memoriam et exemplorum copiam, si quando opus erit, a viro optimo et istis rebus instructissimo, familiari meo Congo mutuabor...*'. Dunque, in questo brano 'prudentia iuris publici' è locuzione che riassume ciò che, nelle parole di Crasso, era la conoscenza dei *publica iura*, la padronanza della *ratio* e della *scientia regendae rei publicae*. Del resto, già in un precedente passaggio del discorso di Crasso (§ 85) la preparazione e l'attitudine in codesto articolato ambito tematico era stata indicata proprio in termini di *prudentia*: '*... esse quandam prudentiam, quae versaretur in perspiciendis rationibus constituendarum et regendarum rerum publicarum*'.¹⁶⁰

In conclusione, non sussistono elementi per rifiutare la genuinità della definizione di *iuris prudentia* né, specificamente, l'attribuzione della stessa ad Ulpiano. Fino a fondata prova contraria, tale definizione va ritenuta autenticamente ulpiana.

Ciò posto, è agevole notare che la coppia '*divinae et humanae res*' presente nel primo tratto della definizione è l'elemento che contraddistingue la tradizionale

¹⁵⁸ Per la forma verbale cfr., con analoga portata, Cic., *Caec.* 78: '*prudentia in cavendo*'; e Cic., *phil.* X.12: '*prudentia in iudicando*'.

¹⁵⁹ Curiosamente la testimonianza non è nemmeno segnalata in L.CIFERRI, *Le concept de prudentia par rapport à la loi chez Cicéron*, in *RIDA* 40, 1993, 209ss. (studio che, pure, appositamente si propone di verificare se esiste un legame specifico tra *prudentia* e *ius*).

¹⁶⁰ In cosa consista, poi, siffatta *prudentia* è possibile ricostruire attraverso il seguente accenno di Cic., *rep.* 2.45: '*Id ... est caput civilis prudentiae, in qua omnis haec nostra versatur oratio, videre itinera flexusque rerum publicarum, ut, cum sciatis, quo quaeque res inclinet, retinere aut ante possit occurrere*'.

descrizione della virtù-*sapientia*,¹⁶¹ così come il secondo sintagma ‘*iusti atque iniusti scientia*’ chiama in causa l’elemento che costituisce il consueto fulcro delle definizioni della virtù-*prudencia*, e cioè l’opposizione tra due concetti antitetici (corrispondenti a due direzioni tra le quali il *prudens* è chiamato a scegliere).¹⁶²

Ora, un primo dato che qui interessa rilevare consiste nella circostanza, di immediata evidenza, che la maggior parte delle attestazioni riguardanti, nei predetti termini, le nozioni di *sapientia* e di *prudencia* provengono dal *corpus* ciceroniano.¹⁶³

Ma soprattutto, è preziosa la circostanza che in non poche testimonianze filosofiche di Cicerone, tra le quali, peraltro, proprio lo squarcio finale del I libro del *De legibus*, la conoscenza della natura e dell’universo interi, e cioè delle *divinae et humanae res*, viene assunta come funzionale al conseguimento della capacità di discernere ciò che deve essere perseguito da ciò che deve esser fuggito (il *bonum* dal *malum*, l’*honestum* dal *turpe*, le *virtutes* dai *vitia*, etc.). In altri termini, la conoscenza delle *divinae et humanae res* è intesa come preparatoria e strumentale

¹⁶¹ Si vedano in proposito: *Stoici veteres* (II.35-36); Cic., *off.* 1.153: ‘*rerum divinarum et humanarum scientia*’; 2.5: ‘*rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia*’; *Tusc.* 4.57: ‘*sapientiam esse rerum divinarum et humanarum scientiam cognitionemque quae cuiusque rei causa sit*’; 5.7: ‘*rerum divinarum et humanarum, tum initiorum causarumque cuiusque rei cognitio*’; *fin.* 2.37: ‘*divinarum humanarumque rerum scientia*’; Sen., *ep.* 89.5: ‘*sapientia divinarum et humanarum scientia (et horum causas nosse)*’; Apul., *Plato* II.228: ‘*sapientia disciplinam vult videri divinarum humanarumque rerum, ...*’; Albinus, *Didaskalikòs* I.5 (H 152): ‘sof...a^{TMst}n^{TMpist}mh qe...wf ka[^] çnqrwp...nwn pragmfwtwn’. Per il precedente platonico di questa consolidata raffigurazione cfr., ad es., *Repubblica* 486a: l’anima del (vero) filosofo è «tutta tesa ad abbracciare l’insieme e l’universalità del divino e dell’umano»; v. anche *Gorgia* 508a.

¹⁶² Cfr. Auct. ad Her. 3.2.3: ‘*prudencia est calliditas quae ratione quadam potest dilectum habere bonorum et malorum*’ (cfr. anche il § 3.3.4); Cic., *off.* 1.153: ‘*prudencia ... est rerum expetendarum fugiendarumque scientia*’; *off.* 3.71: ‘*prudencia est locata in dilectu bonorum et malorum*’; *leg.* 1.19: ‘*prudenciam esse legem, cuius ea vis sit, ut recte facere iubeat, vetet delinquere*’; 1.44-45: è in base alla *natura* che possiamo distinguere tra *lex bona* e *lex mala*, tra *ius* e *iniuria*, tra *honestia* e *turpia*, onde è dall’intrinseco *habitus* interiore derivante dalla *natura* che qualcuno è considerato *prudens*; 1.60: ‘*ingenii acies ad bona eligenda et reicienda contraria, quae virtus ex providendo est appellata prudencia*’; *nat. deor.* 2.38: ‘*scientia rerum bonarum et malarum*’; *fin.* 3.31: *prudencia* come ‘*selectio ab iis rebus quae contra naturam sint, earum rerum quae sint secundum naturam*’; 5.18: collegamento tra *prudencia* e ‘*officium aut fugiendi aut sequendi*’; 5.67: ‘*prudencia in dilectu bonorum et malorum (scil. cernatur)*’; Apul., *Plato* II.228: ‘*prudenciam ... scientiam esse intelligendorum bonorum et malorum*’; Albinus, *Didaskalikòs* XXIX.27 (H 182): ‘fr^{Onesij}^{TMst}n^{TMpist}mh çgaqîn ka[^] kakif ka[^] oUdetšrwn’.

¹⁶³ Sorprende, quindi, la posizione di P.FREZZA, *La cultura di Ulpiano* cit., 372 e *La persona di Ulpiano* cit., 416s., il quale, con decisione, fa derivare la definizione ulpiana di *iuris prudencia* unicamente dalla definizione di sof...a formulata, sulla scia della dottrina platonica, da Albinoo (addirittura, l’A. afferma che Ulpiano ha «plagiato» Albinoo). Lo stesso dicasi per la recentissima posizione di A.SCHIAVONE, *Giuristi e principe* cit., 22 e nt. 46, il quale, pur rinviando ad altre fonti (e avvertendo che è da tener presente Sen., *ep.* 89.5), afferma in modo assoluto che «Ulpiano riprende da Alcinoò la definizione della *iuris prudencia*, riferita nell’originale alla *sofia*».

all'acquisizione della virtù-*prudencia*. E, quel che massimamente rileva, questa rappresentazione si trova espressa anche con specifico riferimento alla *iustitia*, nel senso che la conoscenza della natura degli dei e degli uomini è funzionale anche al '*iustitiam colere*'. E' importante avere sott'occhio specificamente queste attestazioni.

Cominciamo proprio dal *De legibus*. Il già richiamato contenuto complessivo dei §§ 1.58-61¹⁶⁴ rivela chiaramente (pur in mancanza dell'esplicita locuzione '*divinarum et humanarum rerum scientia*') che la *sapientia* consiste nella conoscenza della *natura hominis* (§§ 59-60) e di ciò che è *divinum* (§ 61), e che questa conoscenza porta a conoscere se stessi. In siffatta cornice concettuale, il confronto tra i §§ 58-59, da un lato, e il § 60, dall'altro, mostra l'attitudine della *sapientia* a condurre alla *prudencia*. Cicerone, infatti, dopo aver affermato, nel § 58, che la *sapientia* insegna a conoscere noi stessi e dopo aver aggiunto, nel § 59, che colui che conosce se stesso si rende conto, sotto la guida della *sapientia*, di essere *bonus vir* (cioè, *iustus*) e *beatus*, nel successivo § 60, nel quale svolge ulteriormente queste riflessioni, utilizza proprio la qualifica 'beato' per indicare il soggetto che ha maturato una crescita interiore culminante con l'acquisizione della *prudencia* (e cioè dell'acutezza dell'intelletto '*ad bona seligenda et reicienda contraria*').

In *off.* 2.5 Cicerone elogia la *sapientia* quale '*rerum divinarum et humanarum scientia*' ('*Quid...est...optabilis sapientia, quid praestantius, quid homini melius, quid homine dignius? Hanc igitur qui expetunt philosophi nominantur, nec quicquam aliud est philosophia, si interpretari velis, praeter studium sapientiae; sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia*'); e subito dopo prosegue (§ 6) formulando una domanda che rivela come lo *studium* di tale *sapientia*, e cioè la *philosophia*, altro non sia che ricerca degli strumenti funzionali alla retta condotta etica: '*...quae conferri cum eorum studiis potest, qui semper aliquid anquirunt, quod spectet et valeat ad bene beateque vivendum?*'.¹⁶⁵ E che il *bene beateque vivere* costituisca l'oggetto della *prudencia* risulta dal confronto tra *off.* 1.13 e 15: infatti, come nel primo dei due paragrafi la '*veri inquisitio et*

¹⁶⁴ Il testo di questi §§ è trascritto *supra*, in nt. 128.

¹⁶⁵ Il complessivo concetto desumibile da *off.* 2.5-6 trova un perfetto *pendant* in *de orat.* I.212, là dove Cicerone, per bocca di Antonio, precisa che per *philosophus* deve intendersi '*qui studeat omnium rerum divinarum atque humanarum vim naturam causasque nosse et omne bene vivendi rationem tenere et persequi*'. Una corrispondenza nell'opera di Seneca si ha, ad es., in *epist.* 90.3 (prezioso anche per l'esplicito riferimento alla *iustitia*): '*Huius (scil.: la filosofia) opus unum est de divinis humanisque verum invenire; ab hac numquam recedit religio, pietas, iustitia et omnis alius comitatus virtutum consertarum et inter se cohaerentium*'.

investigatio’ è spiegata con l’affermazione che «noi uomini ... desideriamo vedere, ascoltare, apprendere, *cognitionemque rerum aut occultarum aut admirabilium ad beate vivendum necessariam ducimus*», così nel § 15 l’equipollente ‘*indagatio atque inventio veri*’ è indicata come quella parte dell’*honestum* ‘*in qua sapientia et prudentia ponimus*’.

Il medesimo rapporto tra la comprensione della natura e l’acquisizione della *prudentia* compare ripetutamente nel *De finibus bonorum et malorum*. Un riscontro specifico si ha, ad esempio, nel § 2.34, nel quale Cicerone riferisce, aderendovi, la posizione degli Stoici secondo cui l’ ‘*honeste vivere*’, consistendo in un ‘*consentire naturae*’, si basa sull’*intellegentia* dei fenomeni che avvengono per natura: ‘*vivere cum intellegentia rerum earum quae natura evenirent, eligentem ea quae essent secundum naturam, reicientemque contraria*’. Lo stesso concetto è espresso in 3.31, in cui è notevole l’esplicito riferimento al fatto che la conoscenza della natura è ‘adibita’ alla scelta-*prudentia*: ‘*vivere scientiam adhibentem earum rerum quae natura eveniant, seligentem quae secundum naturam et quae contra naturam sint reicientem*’.¹⁶⁶ Ma la rappresentazione in esame è particolarmente presente nel V libro, il cui svolgimento risulta incardinato proprio sul concetto che la *prudentia*, fonte dell’ ‘*officium aut fugiendi aut sequendi*’ (§ 18), consiste in un’*ars* il cui obiettivo, il *vivere*, deve essere ‘*aptum et accommodatum naturae*’ (§§ 16-17), e per questo al primo posto tra le attività *maximae* viene messo lo studio dei fenomeni celesti e della natura (§ 58).¹⁶⁷ E a tal punto la *sapientia* e la *prudentia* sono contigue, nel senso che la *sapientia* fornisce la conoscenza dei valori contrapposti necessaria per poter *bene vivere* guidati dalla *prudentia*, che non solo la *prudentia* (§§ 5.16 e 18) ma anche la stessa *sapientia* è definita come ‘*ars vivendi*’ (§§ 1.42-43).

In *Tusc.* 5.68-71 Cicerone dapprima indica i tre moti dell’anima che portano alla ricerca della verità, e cioè la *cognitio* ed *explicatio naturae*, quindi la distinzione tra le cose da perseguire e da evitare e la disciplina del vivere rettamente, infine l’arte di giudicare attraverso la disputa le conseguenze logiche di ogni cosa e il loro

¹⁶⁶ La prima parte di questa affermazione si ritrova anche in *fin.* 4.14 ‘*vivere adhibentem scientiam earum rerum quae natura evenirent*’.

¹⁶⁷ ‘...*consideratio cognitioque rerum caelestium et earum quas a natura occultatas et latentes indagare ratio potest*’. Che il sintagma ‘*res caelestes*’ si riferisca anche alle divinità è rivelato, ad es., da *fin.* 4.11 (*infra*, nel testo, su nt. 170) o dal confronto tra Cic., *leg.* 1.23 (‘...*Et quod in civitatibus ratione quadam...agnationibus familiarum distinguuntur status, id in rerum natura tanto est magnificentius tantoque praeclarior, ut homines deorum agnatione et gente teneantur*’) e 1.24 ‘...*vere vel agnatio nobis cum caelestibus vel genus vel stirps appellari potest*’.

contrario (vale a dire: lo studio della natura, dell'etica e della dialettica);¹⁶⁸ quindi spiega più distesamente in quale rapporto stanno queste tre attività. Per quel che qui interessa, Cicerone afferma (§§ 70-71) che colui che studia le questioni naturali è indotto a riflettere su se stesso conformemente al precetto delfico, e dalla meditazione sulla natura degli dei (*'cogitatio de vi et natura deorum'*) e sull'universo intero deriva la conoscenza delle *virtutes*, degli *officia*, della distinzione tra l'estremità del bene e del male e, quindi, trae il modello per la propria condotta di vita.¹⁶⁹ Il medesimo ordine di idee, del resto, era già apparso nel § 4.57 della stessa opera, là dove Cicerone aveva affermato che la conoscenza delle cose divine e umane da parte del sapiente porta questo all'imitazione delle cose divine e alla consapevolezza della pochezza di quelle umane, considerate inferiori alle virtù: *'sapientiam esse rerum divinarum et humanarum scientiam cognitionemque quae cuiusque rei causa sit; ex quo efficitur ut divina imitetur, humana omnia inferiora virtute ducat'*.

Particolarmente significativi, infine, sono altri due squarci del *De finibus bonorum et malorum*, nei quali il discorso coinvolge specificamente (anche) la *iustitia*. Nel § 3.73 Cicerone, accogliendo la dottrina stoica, spiega che la virtù che si chiama *physica* ha il compito di far sì che, attraverso la conoscenza della natura degli dei e degli uomini, si possa giudicare rettamente del bene e del male, e aggiunge che solo questa conoscenza è in grado di insegnare quanto la *natura* contribuisca *'ad iustitiam colendam'* (si noti la coincidenza terminologico-concettuale con il *'iustitiam colimus'* di D.1.1.1.1): *'Physicae quoque non sine causa tributus isdem est honos, propterea quod, qui convenienter naturae victurus sit, ei proficiscendum est ab omni mundo atque ab eius procuratione. Nec vero potest quisquam de bonis et malis vere iudicare, nisi omni cognita ratione naturae et vitae etiam deorum, et utrum conveniat necne natura hominis cum universa.... Atque etiam ad iustitiam colendam, ad tuendas amicitias et reliquas caritates quid*

¹⁶⁸ Cic., *Tusc.* 5.68 ...*triplex ille animi fetus existet, unus in cognitione rerum positus et in explicatione naturae, alter in discriptione expetendarum fugiendarumque rerum <et in ratione be>ne vivendi, tertius in iudicando, quid cuique rei sit consequens, quid repugnans, in quo inest omnis cum subtilitas disserendi, tum veritas iudicandi.*

¹⁶⁹ Cic., *Tusc.* 5.70 *Haec tractanti animo et noctes et dies cogitanti existit illa a deo Delphis praecepta cognitio, ut ipsa se mens agnoscat coniunctamque cum divina mente se sentiat; ex quo insatiabili gaudio completur. Ipsa enim cogitatio de vi et natura deorum studium incendit illius aeternitatem imitandi ... [71] Haec ille intuens atque suspiciens vel potius omnis partis orasque circumspiciens quanta rursus animi tranquillitate humana et citeriore considerat! Hinc illa cognitio virtutis existit, efflorescunt genera partesque virtutum, invenitur quid sit quod natura spectet extremum in bonis, quid in malis ultimum, quo referenda sint officia, quae degendae aetatis ratio deligenda....*

natura valeat, haec una cognitio potest tradere'. Analogamente, nel § 4.11 si afferma che (sempre secondo la dottrina stoica) chi studia la *natura* acquisisce attraverso la *cognitio rerum caelestium*, oltre alla moderazione e alla grandezza d'animo, anche la *iustitia*, «una volta che si comprende quale sia il volere del *summus rector ac dominus* ». ¹⁷⁰ La *sapientia*, quindi, fornisce gli strumenti conoscitivi funzionali anche, direttamente, all'acquisizione e applicazione della virtù-*iustitia*. ¹⁷¹

Orbene, alla luce di queste decise testimonianze, la definizione ulpiana della *prudentia iuris* ci appare, anziché come anacronistico retaggio della raffigurazione dell'antico sapere pontificale ¹⁷² o come presunta espressione di una superiorità della *prudentia* del giurista rispetto alla *sapientia* filosofica, ¹⁷³ quale enunciato costruito

¹⁷⁰ Su questo brano cfr. anche *infra*, nt. 190.

¹⁷¹ In questa direzione, ai due riscontri del *De finibus* può aggiungersi anche uno squarcio del *Laelius*. Cicerone, dopo aver affermato che l'*amicitia* non può che sussistere *inter bonos* (§ 18), si preoccupa di precisare chi sono i *virii boni*: si tratta di coloro che nella loro vita e nel loro comportamento sono animati da *fides*, *integritas*, *aequalitas*, *liberalitas*, in quanto seguono la *natura*, che è guida del *bene vivere* (§ 19). E', questo, uno fra i tanti riscontri del collegamento, che abbiamo già richiamato (n. 6.4, su nt. 122), tra la qualifica '*vir bonus*' e la *iustitia*, da un lato, e tra la *iustitia* e la *natura*, dall'altro. Ora, nel seguito del discorso (§ 20), Cicerone aggiunge una definizione dell'*amicitia*, che mette a frutto le notazioni sui *boni virii* poco prima compiute: '*Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio, qua quidem haud scio an, excepta sapientia, nihil melius homini sit a dis immortalibus datum*'. L'affermazione che l'*amicitia* è una '*consensio omnium divinarum humanarumque rerum*' è, certo, collegata alla menzione della *natura* quale fonte di conoscenza e di applicazione dei valori della *iustitia* (oltre che della *fides*, dell'*integritas*, della *liberalitas*), e pertanto, quale guida al *bene vivere*. Ebbene, questo riferimento alla coppia '*divinae humanaeque res*' (= *natura*) in connessione con la figura dei *boni virii* e della *iustitia* appare indotto proprio dalla rappresentazione, in questi termini, della *sapientia*, la quale, infatti, è esplicitamente richiamata da Cicerone ('...*excepta sapientia*...').

Oltre al tramite costituito dalle fonti ciceroniane fin qui considerate, la dottrina stoica è trasmessa anche in un paio di *epistulae* seneciane: *ep.* 74.29 (la *virtus* è munita di *exacta prudentia* e di *indeclinabilis iustitia*; pertanto è *beata*; e il *beatum* non può ottenersi '*sine scientia divinarum humanarumque*') e 90.3 (trascritta *supra*, nt. 43).

¹⁷² Sulla scia della definizione di *pontifex maximus*, presente nel lessico festino, quale '*iudex atque arbiter rerum divinarum humanarumque*' (Fest., v. '*Ordo sacerdotum*' [200 L.]): in tal senso, pur con diverse sfumature, S.RICCOBONO, *Lineamenti della storia delle fonti e del diritto romano*, 1949, 44s.; G.NOCERA, "*Iurisprudenzia*". *Per una storia del pensiero giuridico romano*, 1973, 11s.; F.SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica* cit., 180 nt. 6; F.WIEACKER, *Altrömische Priesterjurisprudenz*, in *Professio iuris. Festgabe f. Max Kaser*, 1986, 355; F.D'IPPOLITO, *Giuristi e sapienti in Roma arcaica*, 1986, 91 e nt. 26; da ultimo, giudica il collegamento con la definizione festina «sebbene arduo, non ... impossibile» V.SCARANO USSANI, *L'ars dei giuristi* cit., 134. A prescindere da quanto diremo nel testo, notiamo che un simile riferimento all'antica figura dei pontefici apparirebbe del tutto inutile e non conducente nel quadro di una lapidaria ed essenziale definizione, con portata attuale, della *prudentia iuris*. *Contra*, ma in diversa prospettiva, anche M.SCHERMAIER, *Ulpian* cit., 319.

¹⁷³ Il riferimento è alla recente lettura della definizione suggerita da D.DALLA, *Scientia e notitia nella definizione di iuris prudentia* cit., spec. 160ss. Questo studioso, partendo dall'idea che il

termine *'notitia'* abbia un significato affievolito rispetto al termine *'scientia'* (che ricorre con più frequenza nelle tradizionali definizioni della *sapientia*, la quale ha per oggetto il binomio *'divinae-humananae res'*), ha proposto di leggere la definizione nel senso di una «rivendicazione del ruolo prevalente della scienza del giurista ... sulla generica conoscenza filosofico-sapientziale» (p. 163): la definizione sarebbe una risposta polemica a Cicerone, il quale considerava la *sapientia* come *'princeps omnium virtutum'* (*off.* 1.153) e l'operato dei giuristi come *'verbosa simulatio prudentiae'* (*Mur.* 30), e, al contempo, potrebbe costituire un «irrigidimento di quel contrasto che induce Ulpiano a definire il giurista come colui che...pratica la vera filosofia» (p. 162). Anche a nostro avviso non può escludersi che la definizione di *iuris prudentia* sia da coordinare con l'operazione di precisazione polemica compiuta da Ulpiano in D.1.1.1.1 (v. *infra*, in questo stesso §); e però intendiamo questo eventuale specifico collegamento in un senso diverso. Ma soprattutto, quel che occorre rilevare è che non può dirsi dimostrato il presupposto della ricostruzione di Dalla, e cioè l'idea che *notitia* e *scientia* alludano a due diversi gradi o intensità di conoscenza. Invero, proprio con riguardo all'oggetto costituito dalle *'res divinae et humanae'* è possibile constatare un uso promiscuo e fungibile del sostantivo *'scientia'*, da un lato, e del termine *'cognitio'* e del verbo *'nosse'*, dall'altro (ai quali due ultimi è, evidentemente, collegato il vocabolo *'notitia'* usato da Ulpiano). Così, in Cic., *Tusc.* 4.57 la *sapientia* è definita come *'rerum divinarum et humanarum scientia cognitioque quae cuiusque rei causa sit'*; in *Tusc.* 5.7 si dice che la *sapientia* deriva il suo nome dalla *'cognitio rerum divinarum humanarumque, tum initiorum causarumque cuiusque rei'*; in *de orat.* 1.212 viene definito come filosofo *'qui studeat omnium rerum divinarum atque humanarum vim naturam causasque nosse'*; e in Sen., *ep.* 89.5 la nozione di *sapientia* come *'divinorum et humanorum scientia'* è assunta come equivalente all'idea di *'nosse divina et humana et horum causas'*.

La stessa obiezione è opponibile alla lettura di A.MANTELLO, *Un illustre sconosciuto* cit., 991 nt. 48, e, con maggior decisione, *Il sogno* cit., 61 nt. 99. Questo A. ha ipotizzato – sulla scorta della testimonianza di Cic., *Luc.* 10.30 – che possa scorgersi una graduazione nel rapporto tra *notitia* e *scientia*, nel senso che la prima costituirebbe una semplice conoscenza esteriore, mentre la seconda denoterebbe un'acquisizione più consapevole e profonda. Questa interpretazione, peraltro, consentirebbe di coordinare la definizione di *iuris prudentia* con l'affermazione conclusiva di D.1.1.1.1 sì come intesa da Mantello (*supra*, nt. 57), e cioè come alludente ad un dirigersi, in chiave gerarchica, dell'operato giurisprudenziale verso la (vera) filosofia: il complessivo enunciato di D.1.1.10.2, infatti, esprimerebbe l'idea di un progredire da una iniziale «mera approssimazione, da parte del giurista, alla superiore, compiuta forma di conoscenza delle cose divine e umane che costituiva appannaggio della sapienza intesa come scopo della elaborazione filosofica rettamente concepita» (*'vera philosophia'*). Sennonché, a parte il rilievo che abbiamo poc'anzi compiuto circa la fungibilità tra *'notitia'* e *'scientia'* in alcune fonti riguardanti proprio la coppia *'res divinae et humanae'*, l'interpretazione in esame non appare congrua allo stesso tenore interno della complessiva definizione di *iuris prudentia*. L'ipotesi, infatti, sarebbe plausibile se nella definizione ulpiana *'notitia'* e *'scientia'* avessero identico oggetto; ma per Ulpiano oggetto della *scientia* (dunque, di ciò che, per Mantello, costituirebbe manifestazione del successivo approdo filosofico del giurista) è diverso dall'oggetto della *notitia*: questa riguarda le cose divine e umane, quella il contrappunto *'iustum-iniustum'*. E ancora, è difficile pensare che Ulpiano avesse utilizzato *'notitia'* in senso debole (per dir così), dopo aver enfaticamente detto a proposito dei *sacerdotes*-giuristi, e dunque di se stesso, che *'boni et aequi notitia m profitemur'* (lo stesso Mantello, nel primo dei due contributi, riconosceva, ma da altro punto di vista, la difficoltà che alla sua interpretazione poteva provenire da questo riscontro testuale).

attraverso un consapevole adattamento al fenomeno-*ius* della predetta rappresentazione trasmessa da Cicerone.¹⁷⁴

In particolare, riteniamo che Ulpiano abbia accolto l'idea che la *sapientia*, conoscenza della *natura deorum* e della *natura hominis*,¹⁷⁵ consente di comprendere i contrapposti valori del *bonum* e del *malum*, dell'*honestum* e del *turpe*, del '*secundum naturam*' e del '*contra naturam*', etc., e di acquisire perciò la *prudentia*, vale a dire la capacità di distinguere quali siano, tra questi, i valori che bisogna *expetere* e quelli che occorre, invece, *fugire*; e che Ulpiano abbia applicato questa visione allo specifico ambito del *ius*, individuando come peculiare coppia di valori contrapposti il *iustum* e l'*iniustum*.

In altri termini, la definizione va letta nel senso che "con riguardo al diritto" ('*iuris*', genitivo di relazione)¹⁷⁶ la *prudentia* è l'insieme di conoscenza della natura divina e umana e di (conseguente) consapevolezza del *iustum* da perseguire e dell'*iniustum* da evitare. Evidentemente, si tratta di una considerazione della *iuris prudentia* in termini di *virtus* o *habitus* interiore: il sintagma '*iuris prudentia*' non è usato da Ulpiano per indicare la "scienza giuridica" in senso oggettivo, quale disciplina o settore del sapere che si occupa del giusto e dell'ingiusto, bensì indica quella virtù che consiste nella consapevolezza ('*scientia*', resa possibile dalla conoscenza delle *res divinae et humanae*) del giusto e dell'ingiusto, assunti come valori tra i quali il (*iuris*-) *prudens* è chiamato ad operare una scelta di tipo ermeneutico-applicativo.

¹⁷⁴ Non ci nascondiamo, certo, l'eventualità che Ulpiano, anziché utilizzare gli scritti di Cicerone, avesse attinto direttamente al *corpus* letterario dello stoicismo. Un'eventualità, peraltro, che tanto più va tenuta in considerazione in quanto, ad es., Marciano di lì a poco avrebbe riportato testualmente nelle sue *Institutiones* un brano dello stoico Crisippo, che scolpiva proprio la concezione della legge quale discrimine tra giusto e ingiusto (D.1.3.2). Diciamo subito che, ove si preferisse pensare ad un diretto contatto tra Ulpiano e i testi degli stoici, senza l'intermediazione ciceroniana, si ridimensionerebbe, certo, l'influenza del pensiero giuridico dell'Arpinate con riguardo alla definizione di *iuris prudentia*; ma non verrebbe meno, comunque, l'ipotesi circa il significato della stessa né, soprattutto, la corrispondenza tra questa e il complessivo messaggio di D.1.1.1pr.-1 che indicheremo nel testo. Il fatto è, però, che le risultanze del collegamento tra il discorso di D.1.1.1pr.-2 e il del *De legibus* (come pure il coordinamento tra la chiusura di D.1.1.1.1 e i passaggi dell'orazione *pro Murena*) costituiscono, a nostro avviso, un dato troppo saldo ed esteso per pensare che le coincidenze che si riconoscono anche con riguardo alla nozione di *prudentia iuris* derivino da consultazioni di testi ulteriori rispetto agli scritti politico-filosofici di Cicerone.

¹⁷⁵ Non possiamo, dunque, seguire P.CERAMI, v. '*Giurisprudenza-scienza giuridica*' cit., 7 estr., il quale intende il primo tratto della definizione della *iuris prudentia* come alludente alla conoscenza «dei fatti e dei rapporti sociali nei loro aspetti laico-religiosi».

¹⁷⁶ *Supra*, su nt. 157.

Così intesa, peraltro, la definizione non riflette semplicemente le affermazioni finali del I libro del *De legibus* (e cioè, quei §§ 58-61 nei quali, come abbiamo visto poc' anzi, si trova riassunta l'idea che la *sapientia*, attraverso lo studio dell'universo divino e umano, porta all'acquisizione della *prudentia*), sibbene si riallaccia all'intero svolgimento del I libro.

Infatti, Cicerone, prendendo le mosse dall'idea che il *ius* e la *iustitia* derivano dalla *natura*¹⁷⁷ e che, di conseguenza, per *explicare* il *ius* occorre partire dalla *natura hominis*,¹⁷⁸ imposta interamente il I libro sul messaggio che è necessario studiare la *natura* per comprendere il fenomeno-*ius*;¹⁷⁹ d'altra parte, l' '*universus mundus*', e cioè la *natura*, altro non è che un'unica «*civitas communis deorum et hominum*» (§ 23): è questo che determina il binomio *divinae-humanae res*, quale oggetto di quella *scientia* che costituisce la *sapientia*.¹⁸⁰ Ecco che, allora, a ben guardare, tutto il I libro del *De legibus* tende a sottolineare la centralità dello studio del *divinum* e dell'*humanum* ai fini della formazione del *prudens-bonus vir* (e cioè del soggetto cultore della coppia *ius/iustitia*). Il che corrisponde pienamente alla sintetica formulazione della definizione ulpiana.

Ma c'è di più. Questo svolgimento espositivo del I libro si trova *in nuce* già nelle battute d'avvio della vera e propria trattazione. Cicerone, infatti, dopo aver affermato che la '*lex*' (o '*ratio summa insita in natura*': § 18) coincide con la *prudentia* (§ 19), definisce la *lex* nei seguenti termini: '*ea est ... naturae vis, mens ratioque prudentis, iuris atque iniuriae regula*' (*ibid*). Ebbene, in questi tre termini della definizione ciceroniana noi ritroviamo tutti gli elementi che saranno contenuti nella definizione ulpiana: la *natura*, oggetto di conoscenza (nel senso appena visto di insieme di *divinum* e *humanum*), la *prudentia*, e la capacità di discriminare tra *iustum* e *iniustum*.¹⁸¹ Ora, se dall'enunciato di *leg. 1.19* riguardante la *lex* nella predetta accezione asportiamo le parole '*mens ratioque prudentis*', in quanto equipollenti rispetto al termine che per Ulpiano costituiva il *definiendum* (la *prudentia*), rimane la sequenza '*naturae vis, iuris atque iniuriae regula*': e questa sequenza, convertita in termini di *virtutes*, corrisponde perfettamente alla doppia indicazione ulpiana '*divinarum et humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti*

¹⁷⁷ Cic., *leg. 1.18-19*; 28; 33-36; 42-44; 2.2; 13; 61-62; 3.3.

¹⁷⁸ Cic., *leg. 1.17*.

¹⁷⁹ Cic., *leg. 1.20*; 23-35; 42-56; 58-61.

¹⁸⁰ Il dato è esplicitamente espresso in *off. 1.153* '*... sapientia ... rerum est divinarum et humanarum scientia, in qua continentur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos...*'.

¹⁸¹ Che nel testo ciceroniano '*regula*' significhi 'criterio discriminante' non è dubbio: basta confrontare le affermazioni del § 44 '*... nos legem bonam a mala nulla alia nisi naturae norma dividere possumus; nec solum ius et iniuria natura diiudicatur, sed omnino omnia honesta et turpia*'; cfr. anche i §§ 45 e 46.

scientia'. Forse, la circostanza che Ulpiano ha congegnato la definizione sulla falsariga del testo di *leg.* 1.19, in cui i vari elementi si trovano semplicemente allineati, potrebbe addirittura anche spiegare perché, dal punto di vista formale, il giurista abbia collegato la *notitia* e la *scientia* attraverso una successione paratattica, anziché collegare i due elementi secondo una struttura del tipo 'la *prudentia* è la *d.e.h.r. notitia*, in vista (o 'al fine', 'in funzione') della *i.e.i. scientia....*' o altre simili.¹⁸²

In sostanza, la definizione di *iuris prudentia* costituisce una conferma della significativa presenza del pensiero ciceroniano nella riflessione di Ulpiano sui *principia iuris*. Più specificamente, ne deriva un rafforzamento del risultato al quale siamo in precedenza approdati, e cioè dell'ipotesi che il giurista severiano abbia consultato il I libro del *De legibus* in occasione del concepimento delle proprie affermazioni generali sul *ius* e sui suoi cultori.

In particolare, poi, è agevole constatare che la comune derivazione dallo svolgimento del I libro del *De legibus* determina un'assoluta corrispondenza di prospettiva e di concezione di fondo tra la definizione di *iuris prudentia* e la notazione conclusiva di D.1.1.1.1. Anzitutto, il cuore di entrambi gli enunciati è l'assunto che l'essenza del *ius* è data dalla *iustitia*: questo abbinamento, che abbiamo visto attraversare l'intero discorso di D.1.1.1pr.-1, si ritrova nella definizione, là dove l'alternativa oggetto della *prudentia* che riguarda il *ius* è la polarità '*iustum-iniustum*'. In secondo luogo, come la precisazione '*veram – affectantes*', così la definizione di *iuris prudentia* è condotta in termini squisitamente filosofici: la conoscenza della natura e dell'universo interi (*res divinae et humanae*) costituisce oggetto della *pars physica* o *naturalis* della filosofia, così come la questione della scelta tra *honestum* e *turpe* appartiene alla *pars moralis*, e lo stesso Cicerone definisce la *philosophia* come sintesi di questi due ambiti di riflessione.¹⁸³ E questa circostanza, come già accennammo (n. 5), rivela la perfetta congruità tra un'accusa formulata in chiave di '*simulatio prudentiae*' (Cic., *Mur.* 30) e una replica (D.1.1.1.1) calibrata in termini di *philosophia*. Infine, è immediatamente riconoscibile una piena simmetria tra l'idea che la *prudentia* dei giuristi si esplica nella distinzione e nella scelta tra *iustum* e *iniustum* e l'idea, espressa in chiusura di D.1.1.1.1, secondo la quale i giuristi indirizzano il loro operato verso la *philosophia*

¹⁸² Dunque, non occorre che uno dei due termini, *notitia* o *scientia*, venga inteso come un ablativo, come suggeriva la Glossa. Sul punto cfr., ultimamente, D.DALLA, *Scientia e notitia* cit., 159.

¹⁸³ Cfr., in particolare, *off.* 2.5-6 e *de orat.* I.212, citati *supra*, rispettivamente su e in nt. 165.

vera, e cioè verso la *philosophia moralis* che consente di enucleare ed applicare il *iustum* e il *bonum et aequum*.

Sul filo delle coincidenze tra la chiusura di D.1.1.1.1 e la definizione di *iuris prudentia* non può escludersi, peraltro, che anche quest'ultima mirasse a fissare una precisazione-distinzione rispetto ad altre concettualizzazioni. In effetti, potrebbe immaginarsi che Ulpiano abbia voluto appositamente mettere in risalto la peculiarità della *prudentia* che riguarda lo specifico ambito giuridico, con implicita contrapposizione rispetto alla *prudentia* che concerne altri campi.¹⁸⁴ Ulpiano, cioè, potrebbe aver voluto rimarcare che in relazione al *ius* la *prudentia* si esplica nella discriminazione tra il giusto e l'ingiusto, al fine di distinguere questa *prudentia* dalla capacità discriminatrice che riguarda altri ambiti o attività. E poiché una delle possibili ulteriori coppie di contrapposti valori tra i quali occorre *discernere* è quella '*verum-falsum*' che costituisce l'essenza della *pars dialectica philosophiae*,¹⁸⁵ ecco che la definizione in esame verrebbe a collimare perfettamente, quanto all'obiettivo perseguito, con la notazione conclusiva di D.1.1.1.1, sì come da noi intesa quale precisazione che i giuristi (e cioè, i *iuris prudentes*) sono dediti alla *vera philosophia* (che si occupa del *iustum* e dell'*iniustum*), e non alla *simulata philosophia* costituita dalla *dialectica*. Tanto più, poi, questa eventualità è da tener presente in quanto l'allusione alla dialettica quale '*veri et falsi iudicandi scientia*' compariva proprio in quel § 1.62 del *De legibus* dal quale Ulpiano, secondo la nostra ricostruzione, avrebbe preso le distanze attraverso l'affermazione conclusiva di D.1.1.1.1 (*supra*, n. 6.5).¹⁸⁶

In ogni caso, fondata o meno quest'ultima supposizione, possiamo senz'altro ribadire, in conclusione, quanto segue. La definizione di *iuris prudentia* attinge alla complessiva riflessione sui *principia iuris* fissata negli scritti filosofici di Cicerone e, più particolarmente, costituisce una lapidaria sintesi del messaggio fondamentale dell'intero I libro del *De legibus*, e cioè della tesi che lo studio della *natura* (= l'insieme di *res divinae et humanae*) costituisce la base per l'acquisizione della *prudentia* in relazione alla coppia *ius/iustitia*. Da questo punto di vista, essa

¹⁸⁴ A ciò potrebbe esser stata funzionale la stessa anticipazione del genitivo di relazione '*iuris*' rispetto al termine *prudentia*. Una analoga indicazione ci è parso di poter riconoscere nella sequenza '*iuris vinculum*' con cui si apre la definizione di *obligatio* di J.3.13pr.: cfr. G.FALCONE, "*Obligatio est iuris vinculum*" (*AUPA. Annali del Seminario Giuridico Univ. Palermo – Coll. Monografie*, 2), 2003, spec. 163ss.

¹⁸⁵ Cfr., ad es., Cic., *acad.* II.91 '*dialecticam ... veri et falsi quasi disceptatricem et iudicem*'; e, soprattutto, Cic., *leg.* 1.62 (cfr. la nt. seg.).

¹⁸⁶ In questo § 62, come si ricorderà, Cicerone afferma che la *veri et falsi iudicandi scientia* o *suptilis disputatio* o *disserendi ratio* devono costituire il coronamento e il rafforzamento della formazione etica raggiunta dal *prudens/bonus vir*.

conferma lo strettissimo collegamento, già emerso dallo studio di D.1.1.1pr.-1, tra l'educazione di Ulpiano con riguardo all'essenza del fenomeno-*ius* e la 'filosofia del diritto' di Cicerone; e, con maggior precisione, l'assoluta centralità del trattato ciceroniano sulle leggi. Per questa via, peraltro, la definizione conforta indirettamente la plausibilità dell'idea che anche la frase conclusiva di D.1.1.1.1 sia stata concepita in immediata connessione con le battute di Cic., *leg.* 1.58-61. Più specificamente, poi, la definizione sottende il medesimo ordine di idee espresso nel complessivo svolgimento di D.1.1.1pr.-1; e, per quel che concerne il 'messaggio' che abbiamo attribuito alla precisazione sull'*affectare veram philosophiam* da parte dei *sacerdotes iuris*, la definizione rafforza il convincimento che, con quelle parole, Ulpiano abbia voluto precisare che i giuristi indirizzano il loro operato verso i valori della *philosophia moralis*, e segnatamente verso i valori del *iustum* e dell'*aequum*.

Non è un caso che quanto precede trovi un perfetto *pendant* in un'altra celebre testimonianza tratta dal I libro *regularum* di Ulpiano, l'indicazione dei tre *praecepta iuris*: '*honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*' (D.1.1.10.1). E' fin troppo evidente che, ancora una volta, siamo di fronte ad una formulazione che risponde ad un approccio e ad un punto di vista eminentemente filosofico.¹⁸⁷ Ed è agevole riconoscere una presenza forte e ripetuta di questi stessi precetti negli scritti filosofici di Cicerone, e massimamente nel *De officiis*¹⁸⁸ (opera che è da ritenere senz'altro nota ad Ulpiano).¹⁸⁹ Ma soprattutto, va sottolineato che la fissazione di

¹⁸⁷ Il termine *praeceptum* nell'accezione parenetica, e non normativa, che fonde insieme i significati di 'principii', 'insegnamenti', 'ammonimenti', è comune e scontato negli scritti dedicati alla *pars moralis philosophiae* concernente gli *officia* e le *virtutes*: lo si incontra continuamente, ad es., nel *De officiis* ciceroniano o tra le *epistulae ad Lucilium* seneciane. La circostanza non richiederebbe un'apposita segnalazione, se non fosse che P.FREZZA, *La persona di Ulpiano* cit., 416s., come ha voluto leggere la definizione di *iuris prudentia* esclusivamente alla luce della definizione di *sophià* del *Didaskalikòs* di Albino (*supra*, nt. 163), così ha drasticamente ricondotto anche la fissazione dei *praecepta iuris* ad un contesto culturale orientale, semplicemente osservando che «anche alla scuola di Origene si parlava di precetti di vita».

¹⁸⁸ L'ideale dell' '*honeste vivere*' percorre tutto lo svolgimento del *De officiis*, come pure del *De finibus bonorum et malorum*; per qualche riscontro specifico v., comunque, *off.* 3.5 (la parte più feconda della filosofia è quella riguardante gli *officia* '*a quibus constanter honesteque vivendi praecepta ducuntur*'); *fin.* 1.34; 2.34; 3.29; 4.11-12 (*infra*, nt. 190); 4.45; *leg.* 2.11 (*infra*, nt. 190). Per il precetto '*alterum non laedere*' cfr., ad es., *off.* 1.20; 3.21-23; 25-26; 3.28; 30; 69-72; 75; *fin.* 3.71. Per '*suum cuique tribuere*' v., ad es., *off.* 1.15; 42; 2.73; 78; 85; *fin.* 5.65; 67; *rep.* 3.24; *nat. deor.* 2.38; v.a. *Top.* 2.1 ('*Ius civile est aequitas constituta eis qui eiusdem civitatis sunt, ad res suas obtinendas*').

¹⁸⁹ E' naturale che un autore impegnato a riflettere sulla *iustitia*, come nel nostro caso Ulpiano, consultasse il *De officiis* (un'opera che, del resto, doveva presumibilmente far parte del bagaglio culturale di qualsiasi giurista classico: ci permettiamo di rinviare a quanto abbiamo osservato in '*Obligatio est iuris vinculum*' cit., 113s.): non soltanto, infatti, di questa *virtus* si discorre insistentemente in tutti e tre i libri del trattato, ma, più specificamente, ad essa è anche riservata

questi precetti del *ius* rivela nuovamente quell'intima connessione tra il *ius* e la *iustitia* su cui si reggono sia il contenuto di D.1.1.1pr.-1 sia la definizione di *iuris prudentia*, posto che non soltanto il '*suum cuique tribuere*', che si ritrova nella definizione ulpiana di *iustitia*, ma anche l'*honeste vivere* e l'*alterum non laedere* sono intimamente collegati alla *iustitia* nella riflessione ciceroniana.¹⁹⁰ Ecco che, allora, il coordinamento tra l'esordio delle *Institutiones* e le concezioni espresse nei *libri regularum* è, nuovamente, perfetto: come il *ius* è *ars boni et aequi* e, di conseguenza, i giuristi coltivano la *iustitia* e indirizzano il loro operato verso la *vera philosophia* (avente ad oggetto il *iustum* e l'*aequum*), e come la '*prudentia* in relazione al *ius*' è la virtù che consente di discernere tra il giusto e l'ingiusto, così i *praecepta* del *ius* attengono alla *pars ethica* della filosofia e hanno tutti a che fare direttamente con la virtù-*iustitia*.¹⁹¹

un'apposita sezione del I libro, e nel III libro Cicerone se ne occupa diffusamente sia con riguardo a concreti istituti processuali romani (§§ 61-72) sia a proposito delle cd. '*controversiae iuris stoicorum*' (§§ 89-95).

Ultimamente U.MANTHE, *Beiträge zur Entwicklung des antiken Gerechtigkeitsbegriffes II: Stoische Würdigkeit und die iuris praecepta Ulpianis*, in *ZSS* 114, 1997, 1ss., spec. 12ss. ha sostenuto, sulla base di analogie con alcuni passi talmudici, che il giovane Ulpiano avesse attinto (anche) la visione del *ius* e dei suoi 'precetti' dalle concezioni che circolavano nell'insegnamento di ambiente semitico. Non possiamo pronunziarci su questa ricostruzione, giacché non abbiamo le necessarie competenze per poter compiere una diretta ed autonoma valutazione delle fonti in questione. Solo, ribadiamo che i contatti con la riflessione ciceroniana sui *principia iuris* che abbiamo richiamati nel corso dell'indagine è, almeno a nostro modo di vedere, innegabile: non è possibile non tener conto di questo dato testuale (anche per i *praecepta iuris* valgono le riflessioni che abbiamo compiute *supra*, in nt. 174); e, d'altra parte, lo stretto contatto con la produzione dell'Arpinate non esclude che in una fase giovanile della sua formazione Ulpiano avesse avuto presente anche le testimonianze indicate da Manthe.

¹⁹⁰ Per l' '*honeste vivere*' (non occorrono, certo, particolari riscontri per il collegamento, in generale, tra *honestum* e *iustitia*) si considerino, ad es., *fin.* 4.11-12 (Cicerone dapprima afferma che l'*explicitio naturae* consente di acquisire anche la *iustitia* [*supra*, su nt. 170], e nell'immediato seguito del discorso osserva, in termini più generali, che l'*explicitio naturae* mette nelle condizioni di '*honeste ac liberaliter vivere*') e *leg.* 2.11 (l' '*honeste beateque vivere*' è richiamato proprio in connessione diretta con l'attitudine della *lex* a distinguere il *iustum* [e il *verum*]). Per l' '*alterum non laedere*' cfr. *off.* 1.20 ('*iustitiae primum munus est, ut ne cui quis noceat...*'); 3.28; 3.69-72; 75 (l' '*homo iustus*, il *vir bonus* '*nihil cuiquam...detrahet*'). Per il '*suum cuique tribuere*' cfr. Cic., *fin.* 5.65 ('*...animi affectio, suum cuique tribuens ... iustitia dicitur*'); 5.67 ('*...cernatur...prudentia in dilectu bonorum et malorum, iustitia in suo cuique tribuendo*'); *nat. deor.* 3.38 ('*...iustitia, quae suum cuique distribuit...*'); *off.* 2.78 (l'*aequitas* – '*iustitiae maxime proxima*': *off.* 1.64 – '*tollitur omnis, si habere suum cuique non licet*'); 2.85 ('*iuris et iudiciorum aequitate suum quisque teneat*').

¹⁹¹ La stessa virtù-*iustitia* viene definita da Ulpiano nel libro I *regularum*: '*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*' (D.1.1.10pr.). Anche questo enunciato, come i *praecepta iuris* or ora considerati, meriterebbe un approfondimento che qui non possiamo soddisfare. Accenniamo soltanto che anche in questo caso esistono chiare tracce di derivazione ciceroniana, del resto unanimemente ammessa in dottrina, dal primo studio specifico di F.SENN, *De*

la justice e du droit. Explication de la définition traditionnelle de la justice, 1927, fino al recente contributo di A.SCHIAVONE, *Giuristi e principe* cit., 15ss. Così, proprio come negli scritti filosofici ciceroniani (di cui è superfluo richiamare singoli riscontri), nella definizione ulpiana la *iustitia* è assunta in termini soggettivi, quale *virtus* (analogamente, del resto, alla '*prudencia* riguardante il *ius*'). Ancora, l'elemento caratterizzante '*ius suum cuique tribuere*' appare costruito sulle notazioni generali di Cicerone in tema di *iustitia* (cfr. i testi citati alla nt. prec., ai quali va aggiunto *inv.* 2.160: '*iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem*', con la variante della *dignitas* che compare anche in *Auct. ad Her.* 3.2.3: '*iustitia est aequitas ius uni cuique retribuens pro dignitate cuiusque*'); e la doppia qualifica '*constans et perpetua*' si trova proprio nel I libro del *De legibus* (*leg.* 1.45: '*constans et perpetua ratio vitae, quae virtus est, item inconstantia, quod est vitium*'; ma cfr. anche *Parad.* 3.1.22: '*Una virtus est consentiens cum ratione et perpetua constantia...*'); nonché i cenni alla *constantia* in relazione alla *iustitia* in *off.* 1.23 '*fundamentum est iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas*'; 1.47 e 49, a proposito della *beneficentia*, la quale è contigua alla *iustitia* [*off.* 1.20; 42]; *fin.* 5.66: la condotta di vita improntata alle *virtutes*, tra le quali spicca proprio la *iustitia* [v. §§ 65-66], è '*recta et honesta et constans*'). E forse l'impiego del termine '*voluntas*' (che per F.GALLO, *Diritto e giustizia* cit., 628, Ulpiano probabilmente avrebbe preferito alla locuzione '*habitus animi*' di Cic., *inv.* 160 in quanto più consona al punto di vista di un giurista) potrebbe derivare dalla conoscenza, da parte di Ulpiano, delle pagine del *De finibus bonorum et malorum* (§§ 5.36-38) nelle quali Cicerone teorizza la distinzione tra le *virtutes* '*voluntariae*' (le più nobili) e le *virtutes* che non dipendono dalla *voluntas* e inserisce tra le prime (anche) la *iustitia*.