



**Università
degli Studi
di Palermo**

AREA RICERCA E TRASFERIMENTO TECNOLOGICO
SETTORE DOTTORATI E CONTRATTI PER LA RICERCA
U. O. DOTTORATI DI RICERCA

Dottorato in Studi Umanistici
Dipartimento di scienze umanistiche
Settore Scientifico Disciplinare L-FIL-LET/04

L'EMOZIONE DELLA MANCANZA, IL DESIDERIO DI FUTURO
Nostalgia e memoria nell'ultimo Cicerone

IL DOTTORE
Roberta Maria Ballacomo

IL COORDINATORE
Marina Calogera Castiglione

IL TUTOR
Rosa Rita Marchese

CICLO XXXVI
A.A. 2023/2024

Indice

Premessa	p. 4
Capitolo I. Pensare le “emozioni” antiche: nozioni e parole	p.14
I.1 “Emozioni”: osservazioni preliminari	p.14
I.2 Il πάθος in Grecia: una parola, molti concetti	p.17
I.2.1 Aristotele, tra retorica ed etica	p.19
I.2.2 Lo Stoicismo ed i πάθη come “moti dell’anima”	p.24
I.2.3 Al di là della classificazione: il pensiero scettico	p.31
I.2.4 Epicuro e i πάθη come criteri di giudizio	p.35
I.3 <i>Perturbatio</i> : una “traduzione” ciceroniana	p.42
I.3.1 Le definizioni teoriche di <i>perturbatio</i>	p.44
I.3.2 La classificazione delle <i>perturbationes</i> : cogliere le similitudini per evidenziare le differenze	p.50
I.3.3 Movimento e fissità	p.54
Capitolo II. Nostalgia e <i>desiderium</i>: una proposta di <i>script</i>	p.63
II.1 La nostalgia e il <i>desiderium</i> : origini semantiche	p.63
II.2 Fenomenologia del <i>desiderium</i> : la distanza dagli affetti	p.68
II.3 Fenomenologia del <i>desiderium</i> : la lontananza dalla patria	p.76
Capitolo III. Contrastare il silenzio. Il legame tra <i>desiderium</i> e <i>memoria</i> nel <i>Brutus</i>	p.88
III.1 Un lutto privato, una mancanza collettiva	p.88
III.2 Il ruolo della <i>memoria</i>	p.100

III.3 L'epilogo della mancanza, ovvero: il senso dell'operazione memoriale	p.111
Capitolo IV. <i>Cato maior</i>. Il <i>desiderium</i> nel percorso individuale di un uomo	p.123
IV.1 La vecchiaia, <i>multorum bene factorum recordatio</i>	p.123
IV.2 I presupposti: saper guardare al futuro	p.129
IV.3 Le forze, i piaceri	p.136
IV.4 L'ombra della morte	p.144
Capitolo V. Per un paradigma di <i>desiderium</i>. Protrarre la memoria di un amico nel <i>Laelius de amicitia</i>	p.151
V.1 Lelio: un nuovo ideale di saggio	p.152
V.2 Il <i>desiderium</i> , premessa all'operazione memoriale	p.156
V.3 Essere un vero amico: <i>concordia, similitudo animi, benevolentia, caritas</i>	p.162
V.4 <i>Vivit tamen semperque vivet</i>	p.169
Capitolo VI. Riabbracciare il <i>desiderium</i> nel discorso pubblico. Le <i>Philippicae</i>	p.173
VI.1 <i>Desiderium</i> del singolo, <i>desiderium</i> dei molti	p.174
VI.2 Antonio e la <i>memoria</i> : il valore di ricordare e dimenticare	p.190
VI.3 Ritornare alla <i>memoria</i> attraverso la parola	p.195
Conclusioni	p.215
Bibliografia	p.226

Premessa

La prima volta in cui mi sono consapevolmente imbattuta in una rappresentazione letteraria della “nostalgia” legata al mondo antico era il marzo del 2019. Le lezioni di Lingua e civiltà latina rivolte agli studenti del corso di laurea in Scienze dell’Antichità, dei quali allora facevo parte, prevedevano per quell’anno la lettura dei versi 294-505 del III libro dell’*Eneide*: un brano forse non troppo usuale da trovare in un corso universitario, ma certamente, almeno nella mia esperienza formativa, di grande impatto.

La vicenda in questione è abbastanza nota, e tuttavia, al fine di provare ad illustrare le domande, le curiosità, la ricerca di senso che essa ha stimolato in me, vale forse la pena di tornarvi su ancora una volta, non senza l’aiuto del magistrale saggio che Maurizio Bettini le ha dedicato¹. Ecco, dunque, i fatti, raccontati in prima persona da Enea nel momento in cui egli è ospite presso la corte della regina Didone.

Abbandonata la città di Troia in fiamme e salpati dalla vicina Antandro (*Aen.*, III, 1-12), il protagonista del poema ed i suoi compagni giungono dapprima in Tracia, regione che sono costretti a lasciare a seguito di funesti prodigi (III, 19-68), poi a Delo, dove l’oracolo di Apollo li invita a volgere verso quella terra che rappresenta per loro la *antiqua mater* (III, 73-97), e successivamente, sull’isola di Creta; il tentativo dei Troiani di fondare qui una nuova città viene però arrestato da una epidemia di peste (III, 131-142). Durante il viaggio di ritorno verso Delo, finalizzato a consultare nuovamente l’oracolo, i Penati rivelano in sogno ad Enea che la terra designata dal dio è l’Italia (III, 147-171). Il gruppo riprende dunque il viaggio in mare, che viene però ancora interrotto: una tempesta spinge infatti le navi presso le isole Strofadi, dove Enea e compagni vengono aggrediti dalle Arpie (III, 192-267); sfuggiti alle creature mostruose e fatta sosta ad Azio per celebrare i giochi di Apollo (III, 278-289), i Troiani giungono infine presso le coste dell’Epiro (III, 291- 505). Qui, ricevono una notizia del tutto inaspettata: Eleno, uno dei figli di Priamo, vi ha edificato, insieme ad altri Troiani sopravvissuti, una nuova città, ed ha inoltre sposato Andromaca, la vedova del fratello Ettore.

La donna, primo personaggio con il quale Enea si trova ad interloquire, diventa ben presto il fulcro intorno al quale ruota tutta la scena; ella, fa notare Bettini, si presenta infatti come una versione «reduced and degraded»² di se stessa: seppur rientrata nel ruolo che meglio definisce la sua identità,

¹ M. Bettini, *Ghosts of exile: doubles and nostalgia in Virgil's parva Troia (Aeneid 3.294 ff.)*, in «Classical Antiquity» XVI (1), 1997, pp. 8-31, poi ripubblicato e tradotto in italiano come *I fantasmi dell'esilio. Doppi e nostalgia nella parva Troia di Virgilio (Eneide 3, 294 sgg.)*, in Id., *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino 2000, pp. 209-237

² M. Bettini, *Ghosts of exile*, cit., p. 11.

quello di moglie troiana di un figlio di Priamo³, Andromaca risulta completamente ossessionata dai fantasmi del proprio passato. Al momento dell'arrivo dei Troiani, la donna è intenta a compiere un sacrificio sulla «falsa tomba»⁴ di Ettore, e viene perciò turbata dalla visione di Enea, che scambia per un'anima giunta dall'oltretomba; questo *qui pro quo* le offre tuttavia l'occasione per rievocare la memoria del marito defunto e domandare dove questi si trovi; anche dopo aver appreso che il nuovo arrivato è vivo, e si tratta di Enea, Andromaca non perde inoltre occasione per citare il nome di Ettore, chiedendo all'eroe troiano, ad esempio, se il piccolo Ascanio tragga dal ricordo dello zio un esempio di virtù⁵. Insomma: Andromaca, afferma Bettini, vive in un mondo fatto di “doppi”, di pallidi tentativi di rievocare la propria vita passata⁶, in una dimensione in cui il tempo non può andare avanti.

Ma non è la sola: anche gli altri Troiani trasferiti in Epiro sembrano inseguire fantasmi dell'esistenza precedentemente vissuta. La nuova città, presentata con il nome di *Buthrotum* ma presto denominata *parva Troia*, appare costruita a immagine e somiglianza della città distrutta dagli Achei: stessi fiumi (un «*falsus Simois*» ed un «*arens Xanthi cognomine rivus*»)⁷ ad attraversarla, stesse costruzioni, persino la tomba – ovviamente, vuota – di Ettore, caduto in sua difesa.

La costruzione virgiliana si articola, naturalmente, per contrasto: da un lato, i Troiani di Butroto, immobili nel tempo e, nonostante il cambiamento di sede, anche nello spazio; dall'altro, la missione divina di Enea, costretto, suo malgrado, a muoversi, a ricreare daccapo la propria identità. Due destini completamente diversi, originati però dalle medesime premesse, dalla medesima necessità di adeguarsi ad una vita che non appartiene più ai Troiani ed alla quale essi non appartengono più.

C'è qualcosa di sorprendentemente moderno in questo passo virgiliano, qualcosa con la quale il lettore contemporaneo non può fare a meno di empatizzare. Se a noi, fruitori del XXI secolo, fosse richiesto di dare un nome a questo “qualcosa”, se venissimo invitati a definire il tema intorno al quale la vicenda di Andromaca e dei Troiani fa perno, la nostra definizione sarebbe probabilmente, come Bettini stesso suggerisce, quella di “nostalgia”⁸. Come è tuttavia semplice immaginare, per l'antichista l'uso di una simile denominazione risulterebbe non poco problematica, per più di una ragione.

La prima, più strettamente lessicale: né i Greci né i Latini utilizzarono né possedettero mai il termine “nostalgia”. Di più: né i Greci né i Latini conobbero il lemma “emozione”, macrocategoria

³ Ivi, p. 11.

⁴ Verg., *Aen.*, III, 466.

⁵ Ivi, 343. Durante il congedo di Enea e del figlio Ascanio (vv. 486-505), Andromaca ribadirà l'evocazione dei “fantasmi” del proprio passato associando la figura di Ascanio a quella del figlioletto Astianatte, anch'egli, come Ettore, defunto.

⁶ M. Bettini, *Ghosts of exile*, cit., *passim*.

⁷ Ivi, 349; 302; 350. Cfr. M. Bettini, *Ghosts of exile*, cit., pp. 16 ss.

⁸ Cfr. M. Bettini, *Ghosts of exile*, cit., p. 26.

alla quale, istintivamente, tutti assegneremmo tale sfera del sentire. Si tratta di una questione dibattuta che non può certo essere sviluppata nello spazio di una premessa: per questo motivo, mi limito a formularla, per darle il giusto spazio nei capitoli I e II di questa trattazione.

La seconda ragione: Bettini (e non è l'unico, ma di questo parleremo, appunto, al capitolo II)⁹ individua nel sostantivo *desiderium* una sorta di corrispettivo, una parola che i Romani avrebbero potuto utilizzare per indicare qualcosa di simile alla nostra “nostalgia”¹⁰. In realtà, questo sostantivo non ricorre mai nel passo che abbiamo analizzato – e, per inciso, neanche nel resto dell'*Eneide*; eppure, la scena sopra descritta appare pienamente comprensibile in questo orizzonte semantico.

Vale allora la pena cercare di comprendere meglio tale corrispondenza correntemente istituita tra il termine *desiderium* e la nozione di nostalgia, provando a individuare e a collocare in una mappa, il più possibile coerente, comportamenti, azioni e valutazioni che, come nel caso dei Troiani di Butroto, rimandino all'orizzonte di senso che il latino esprime con *desiderium* e le lingue moderne come l'italiano designano con “nostalgia”. Sarà anche utile chiarire lo statuto che il *desiderium* assume, nell'antica Roma, in quanto emozione che implica per sua stessa natura un'azione retrospettiva, e dunque la sovrapposizione di differenti piani temporali, approfondendo quale funzione sia chiamata a svolgere, come costruzione culturale, in una società e in una letteratura già di per sé predisposta a dare grande spazio ai modelli del passato, alla memoria, ai *mores maiorum*.

Per fare ciò, è necessario guardare – liberandosi di qualunque meccanica associazione tra categorie antiche e categorie moderne che tenderebbe, necessariamente, a banalizzare le questioni trattate¹¹ – al modo in cui i Romani stessi, nel loro tempo e con i loro orizzonti culturali, pensavano il *desiderium*. Al fine di recuperare, nei limiti del possibile, la prospettiva di un antico romano, un buon punto di partenza ci viene offerto da una definizione del *desiderium* interna ai testi letterari latini, una definizione che rintracciamo in un'opera di Cicerone, il IV libro delle *Tusculanae Disputationes*. Facciamo, dunque, un breve passo indietro per dare un minimo di contestualizzazione.

Nella tarda estate del 45 a.C., all'indomani della sconfitta definitiva degli ultimi filopompeiani a Munda, nella Spagna meridionale, Cicerone è già da un paio di anni rientrato a Roma a seguito della disfatta di Pompeo a Farsalo, ed ha ottenuto il perdono di Cesare. Allontanatosi dalla vita politica, l'Arpinate si è ritirato nella propria villa a Tuscolo, dove si sta dedicando ad un'impresa a

⁹ Cfr. *infra*, §II, pp. 68 ss.

¹⁰ Cfr. M. Bettini, *Ghosts of exile*, cit., p. 26.

¹¹ Si tratta, cioè, di adottare una prospettiva che Bettini e Short (M. Bettini- W.M. Short (edd.), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna 2014, pp. 13-14), sulla base delle categorie formulate, in antropologia, da Pike (K.L. Pike, *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*, Mouton 1967², pp. 37-72), hanno definito «emica», ovvero volta ad impiegare non nozioni e classificazioni concettuali che appartengono a chi compie la ricerca, ma facenti capo alla cultura oggetto dell'osservazione. Tratterò il tema più nello specifico a §I, pp. 14-17, e §II, pp. 68-69.

dir poco eccezionale: raccogliere le conoscenze filosofiche acquisite nel corso di tutta una vita e riorganizzarle in una serie di opere che rendano atto di un apparato di pensiero coerente e sistematico¹², ma che non tralasci di farsi sostegno dell'impegno sociale dell'individuo, proprio nel momento in cui, data la totale assenza di libertà alla quale la vittoria dell'avversario politico lo ha costretto, egli sente fortissimo il bisogno di rivendicare, come avrebbe detto Fuchs, la propria «geistige Freiheit»¹³. E così, dopo essersi impegnato nella stesura degli *Academica*, dove egli chiarisce le linee della propria adesione, dal punto di vista metodologico, a «what he calls the “New Academy”, a skeptical stance which requires of him only that he study the views of others and accede to those which appear most plausible»¹⁴, ed al *De finibus bonorum et malorum*, dedicato alla complessa discussione sull'idea di sommo bene per come essa è pensata dalla scuola stoica, epicurea e peripatetica, Cicerone compone, tra l'estate e l'autunno del 45, un'opera tesa a valorizzare la filosofia in quanto «medicina dell'anima»¹⁵ contro tutto ciò che può turbare la vita di un essere umano: il pensiero della morte, il dolore fisico, il dolore morale, qualunque altro rivolgimento dell'animo. Nascono così le *Tusculanae disputationes*.

È in questo contesto che l'Arpinate ci fornisce la definizione di *desiderium*: si tratta della «brama di vedere chi ancora non c'è»¹⁶, iscritta tra l'altro all'interno del *genus* della *libido*, l'«opinione di un bene che deve arrivare, ma che si vorrebbe già disponibile e presente»¹⁷; una enunciazione certamente non originale ma, com'è risaputo – e come non mancheremo di approfondire¹⁸ –, desunta da modelli molto specifici, facenti capo alla filosofia stoica. È tuttavia interessante notare come l'Arpinate faccia completamente propria una classificazione che iscrive il *desiderium* tra i moti affettivi che hanno come referente il futuro; una scelta che prende certamente le mosse dal fatto che nella ripartizione stoica delle “emozioni” (πάθη) cui l'autore fa riferimento non ne esista nessuna che si ascriva al rapporto con il passato¹⁹, ma che oltrepassa, secondo la mia opinione, questo dato, e finisce per avere a che fare con il significato che Cicerone attribuisce a tale sfera del sentire.

¹² E. Lefèvre, *Philosophie unter der Tyrannis. Ciceros Tusculanae disputationes*, Heidelberg 2008, p. 11: «Das ist ein großes Unternehmen, zu dem er sich aufgrund der in Jahrzehnten erworbenen philosophischen Kenntnisse und sprachlichen Fähigkeiten in der Lage sieht».

¹³ H. Fuchs, *Ciceros Hingabe an die Philosophie*, in «Museum Helveticum» 16.1, 1959, p. 6.

¹⁴ M. Graver, *Introduction to Cicero, Cicero on the Emotions: Tusculan disputationes 3 and 4*, ed. M. Graver, Chicago 2002, p. XII.

¹⁵ E. Narducci, *Introduzione a Cicerone, Tuscolane*, edd. E. Narducci- L. Zuccoli Clerici, Milano 2001⁴, p. 17.

¹⁶ Cic., *Tusc.*, IV, 21: «*desiderium libido eius, qui nondum adsit, videndi (est, scilicet)*». Tutte le traduzioni dal latino, qui e altrove, sono di chi scrive.

¹⁷ Cic., *Tusc.*, IV, 14: «*opinio venturi boni, quod sit ex usu iam praesens esse atque adesse*».

¹⁸ Cfr. *infra*, §I, pp. 42 ss.; §II, p. 64.

¹⁹ Cfr. *infra*, §I, p. 29.

Non vi è d'altronde motivo di dubitare del fatto che il *desiderium* latino abbia a che fare con il passato, tanto da essere ricondotto in numerosissimi studi, nonché nei principali dizionari²⁰, alla nostra idea, appunto, di “nostalgia” o “rimpianto”. Ciò sarà, naturalmente, ampiamente riscontrabile attraverso i testi che esamineremo nel corso della trattazione; mi permetto in questa sede di fornire una piccola anticipazione, ai fini della quale dovremo tuttavia tornare ulteriormente indietro nel tempo.

Il 18 marzo del 49 Cicerone si trova a Formia, profondamente angosciato per una guerra civile che è ormai diventata realtà, inquieto nell’attesa di nuovi risvolti e, soprattutto, incerto, per la prima volta, su come muoversi dopo un tentativo di mediazione tra Pompeo e Cesare che risulta a questo punto al limite dell’utopia. In un simile clima di tensione, l’Arpinate si ritrova ancora una volta a comunicare con l’amico Attico, manifestando a lui i tormenti e le esitazioni che lo attanagliano: il risultato di questo sfogo è la lettera che noi conosciamo come *Ad Atticum*, IX, 10, uno scritto che già da tempo ha attirato le attenzioni di vari studiosi dell’*Epistolario* ciceroniano²¹. Eccone un estratto:

Amens mihi fuisse videor a principio et me una haec res torquet quod non omnibus in rebus labentem vel potius ruentem Pompeium tamquam unus manipularis secutus sim. Vidi hominem xiiii <K.> Febr. plenum formidinis. Illo ipso die sensi quid ageret. Numquam mihi postea placuit nec umquam aliud in alio peccare destitit. Nihil interim ad me scribere, nihil nisi fugam cogitare. Quid quaeris? Sicut ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς alienat immunde, insulse, indecore fit, sic me illius fugae neglegentiaeque deformitas avertit ab amore. Nihil enim dignum faciebat qua re eius fugae comitem me adiungerem. Nunc emergit amor, nunc desiderium ferre non possum, nunc mihi nihil libri, nihil litterae, nihil doctrina prodest. Ita dies et noctes tamquam avis illa mare prospecto evolare cupio. Do, do poenas temeritatis meae. Etsi quae fuit illa temeritas? Quid feci non consideratissime? Si enim nihil praeter fugam quaereretur, fugissem libentissime, sed genus belli crudelissimi et maximi quod nondum vident homines quale futurum sit perhorruui. (Att., IX, 10, 2)

Penso di essere stato un folle fin dall’inizio, ed un solo pensiero mi tormenta: il fatto che io non abbia seguito Pompeo, che stava scivolando (o forse piuttosto crollando) nella situazione, come fossi un soldato semplice. Lo incontrai il 17 gennaio, ed egli era sopraffatto dalla paura: in quello stesso giorno capii come si sarebbe comportato. Da quel momento non ha più incontrato

²⁰ Per la bibliografia, cfr. §II.

²¹ Mi riferisco a L. Canfora, *Giulio Cesare. Il dittatore democratico*, Bari 1999, pp. 191-193; G.O. Hutchinson, *Cicero's Correspondence: A Literary Study*, Oxford 1998, pp. 162-171; S. McConnell, *Philosophical life in Cicero's Letters*, Cambridge 2014, pp. 72-79; e, soprattutto, L. Traversa, *Nunc emergit amor. Do poenas temeritatis meae. Le emozioni di Cicerone nel dilemma politico del 49*, in «Ciceroniana on line» 2.2, 2018, pp. 265-292.

il mio consenso, ed ha sbagliato sempre di più. Nel frattempo non mi ha più scritto nulla, non pensava a nient'altro che alla fuga: cosa posso dirti? Come nelle vicende d'amore ci allontanano la trasandatezza, la povertà di spirito, la mancanza di decoro, così l'infamia della sua fuga e della sua negligenza mi ha allontanato dall'affetto nei suoi confronti. Comunque, non compiva niente di degno in funzione di cui mi sentissi di unirmi come compagno alla sua fuga. Ma adesso riaffiora l'affetto, adesso non riesco più a sopportare il rimpianto, adesso non mi sono per niente di aiuto i libri, la letteratura, la filosofia. Così di giorno e di notte, come il famoso uccello, osservo il mare e bramo di volare via. Pago, pago il fio della mia imprudenza. Ma è stata imprudenza? Che cosa ho fatto che non sia stato a lungo ponderato? Se non mi fosse stato richiesto altro che la fuga, sarei fuggito più che volentieri, ma sono terrorizzato da quanto sia crudele e sconfinata questa guerra: gli uomini ancora non si accorgono di quale sarà la sua portata.²²

Pur mostrandosi contrariato dalla scelta pompeiana di portare avanti il conflitto ed abbandonare l'Italia in una ignominiosa fuga, Cicerone non può fare a meno di «paragona(re) le sue reazioni altalenanti con Pompeo alle pene d'amore»²³: in effetti, quello che emerge dalla lettura dell'epistola è una relazione segnata dall'*amor*, ovvero da un legame profondamente etico, che Luciano Traversa rilegge²⁴ – giustamente – alla luce della visione della forma di *amor* più nobile di tutte, l'*amicitia*, cui l'Arpinate darà voce, di lì a qualche anno, attraverso la scrittura del *Laelius*²⁵. La fuga di Pompeo, la sua ostinazione e la sua cecità di fronte alla messa in atto di una guerra *crudelissima*, sono letti in *Att.* IX, 10 come una sorta di tradimento rispetto al patto di amicizia vigente tra i due; tuttavia, nella grande complessità dei piani temporali che, come ha già notato Hutchinson²⁶, vengono abbracciati dalla prima parte di questa lettera (il passato entro il quale Cicerone prende la decisione di non seguire Pompeo, il presente in cui ripensa alle scelte passate, il futuro in vista del quale si propone di rivedere tali scelte), un dato salta immediatamente all'occhio: una netta contrapposizione tra un “prima”, segnato dalla volontà di agire con ponderazione e riflessione, ed un “dopo”, evidenziato nel testo tramite l'avverbio *nunc* in triplice anafora²⁷, che vede riemergere prepotentemente l'*amor* per l'amico o, comunque, un senso di colpa, un rammarico, dovuto alla vergogna di non averlo seguito. Tra questi due piani temporali sta il *desiderium*: un moto affettivo che tiene legati il passato remoto – fatto di amicizia e condivisione con Pompeo, che adesso non c'è più ma viene nostalgicamente rievocato –, il passato recente – che ha segnato l'allontanamento tra i

²² Le traduzioni di tutti i testi in lingua latina sono di chi scrive.

²³ L. Traversa, *Nunc emergit amor*, cit., p. 284.

²⁴ Ivi, pp. 270 ss.

²⁵ *Infra*, §V, *passim*.

²⁶ G.O. Hutchinson, *Cicero's Correspondence*, cit., *passim*.

²⁷ Ivi, p. 163.

due –, il presente – “mancante” di questa importante prerogativa, ma entro il quale si comincia a prospettare un futuro recupero di essa. Pompeo è lontano nello spazio, in quanto non si trova più in Italia, ma, in un certo senso, è lontano anche nel tempo, giacché non appartiene più all’orizzonte di esperienze condivise e condivisibili di Cicerone. È come se a partire da questo frangente, a partire da questo allontanamento, l’Arpinate si rendesse per la prima volta conto non soltanto, come messo in luce da Traversa, di non riuscire più a prevedere le sorti dello stato²⁸, ma di non essere più capace di mettere sullo stesso piano la vita passata, quella antecedente alla guerra civile, e la vita presente, marcata da una situazione politica che si è definitivamente alterata. Da adesso in poi, la scrittura ciceroniana risulterà sempre più votata ad un recupero degli ideali e delle modalità di intessere relazioni degli anni d’oro dell’Arpinate; un recupero che è però a mio avviso, come cercherò di dimostrare, tutt’altro che illusorio o distaccato dalla realtà, ma piuttosto ben cosciente dei cambiamenti ai quali i grandi gruppi sociali devono andare incontro man mano che passa il tempo. I gruppi sociali, appunto: la storia che possiamo ricostruire attraverso gli scritti ciceroniani successivi alla guerra civile è certamente quella di un individuo, un *civis*, politicamente attivo, che trascorre gli ultimi anni della propria vita nel ruolo di membro di una *pars* sconfitta; ma è anche la storia di una *societas* attraversata da radicali cambiamenti, che, come ogni cambiamento, portano al sacrificio parziale di ciò che vi era prima.

L’ultimo Cicerone, dunque, da un lato riflette teoricamente sullo statuto del *desiderium*, lo definisce e definisce le implicazioni che esso ha rispetto a ciò che non c’è (ancora), dall’altro appare profondamente immerso nell’“emozione della mancanza”. Mi è parso quindi che le opere dell’Arpinate successive alla vittoria di Cesare nella guerra civile meritassero di diventare il campo di indagine privilegiato per illuminare la corrispondenza che gli interpreti moderni istituiscono tra la nozione di *desiderium* e quella di nostalgia.

Può la sfera affettiva del *desiderium*, agli occhi di un antico romano, essere un mezzo di salvaguardia e di trasformazione del “prima”? È possibile, in altre parole, che una *communitas* utilizzi il proprio passato per fondare il futuro, oppure l’unico scenario ipotizzabile è quello che Virgilio disegnerà intorno ad Andromaca ed ai Troiani di *Buthrotum*, costretti a rivivere in eterno il fantasma di una città che non esiste più? Dopo aver provato, come accennavo, a chiarire dal punto di vista lessicale i “significati”, i “concetti”, che stanno dietro al lessico delle *perturbationes* e del *desiderium*, ho appunto cercato una risposta a questa domanda individuando il *corpus* privilegiato dell’indagine nell’ultimo Cicerone. L’intero repertorio ciceroniano successivo alla vittoria di Cesare è dedicato ad una riflessione sugli aspetti più importanti della vita del *civis* romano, alla delimitazione ed al chiarimento dei capisaldi dell’azione conforme alla morale pubblica e privata.

²⁸ L. Traversa, *Nunc emergit amor*, cit., p. 266; cfr. *Att.* II, 22, 6: «*non provideo satis quem exitum futurum putem*».

Di conseguenza, ogni opera risalente a questo periodo, nel tentativo di «ricucire i significati di alcune parole importanti della vita individuale e sociale ormai chiaramente logorate da altre direzioni d'uso»²⁹, chiama in causa un – implicito o esplicito – confronto tra i valori tradizionali e la situazione politica contemporanea: come ha scritto Casale, «è il rammarico per la perdita di contatto con i significati fondanti rimessi sin dai primordi alla circuitazione nel senso comune»³⁰. Ai fini della stesura di questo elaborato, è stato tuttavia necessario vagliare gli scritti in cui l'emozione del *desiderium* risulta tematizzata: ciò significa che essa deve essere innanzitutto rilevabile, banalmente, a livello di attestazioni lessicali (del sostantivo *desiderium* o del verbo *desidero*). Inoltre, sono stati selezionati dei testi legati dal medesimo filo conduttore: la presenza di una “perdita”, un “venir meno” di qualcosa, che porta da un lato alla creazione di uno scompensato tra passato e presente, ma dall'altro conduce l'autore alla riflessione sul senso di questa mancanza e sulle azioni che si possono svolgere per “colmare” il vuoto appena creato.

Ciò avviene, innanzitutto, nei tre dialoghi sui quali la trattazione si soffermerà. Il mio punto di partenza non può che essere, in questo senso, il *Brutus*: quel dialogo, cioè, che prende avvio simbolicamente dal rammarico per la morte dell'oratore Ortensio, ma viene al contempo tradizionalmente associato ad un'altra “morte”, quella dell'eloquenza³¹, ovvero all'ufficiale presa di coscienza, da parte di Cicerone, della fine di un'epoca. Tenterò di indagare quale funzione abbiano, per l'Arpinate, non solo il *desiderium*, ma, in generale, le sfere affettive che hanno a che fare con il richiamo del passato, nella delicata fase della dittatura cesariana: il tutto, al di fuori della teorizzazione (e dei modelli filosofici) delle *Tusculanae disputationes*. Mi occuperò poi di tracciare le linee della definizione degli stessi *motus* nel contesto di due opere, il *Cato maior* ed il *Laelius*, ambientate in un passato comune fortemente idealizzato, e quindi atte a identificare, anche in ambito emotivo/affettivo, dei modelli virtuosi, rispettivamente riconducibili alla condotta individuale (quando la perdita, come nel caso del *Cato*, riguarda prerogative personali come le forze ed i piaceri giovanili) ed ai legami interpersonali (quando a mancare è un amico, ma nel quadro del sublimato passato repubblicano). Ritengo, infine, che a partire da queste riflessioni l'Arpinate fornisca un'interpretazione riguardo alla funzione delle “emozioni” retrospettive calate nel contesto dell'*Urbs* del passato, ed attribuisca loro un valore paradigmatico: per questo motivo, ho cercato di

²⁹ R.R. Marchese, *Uno sguardo che vede. L'idea di rispetto in Cicerone e Seneca*, Palermo 2016, p. 51. Cicerone si impegna infatti, in questa ultima fase della sua vita, a «interpretare in prospettiva l'eloquenza, la sua storia, la sua funzione (nel *Brutus*), discutere l'approccio migliore alla conoscenza (negli *Academica*), determinare i rapporti tra religione e responsabilità individuale (*de natura deorum*, *de divinatione*, *de fato*), classificare le idee di bene e di male (*de finibus*), definire natura e ruolo delle emozioni (*Tusculanae disputationes*), [...] rintracciare nel passato comune figure utili a incarnare modelli etici scalfiti dal trascorrere del tempo (*Laelius*, *Cato Maior*)» ed infine agli «*officia*, quelle azioni il cui compimento consente all'uomo la piena realizzazione individuale e sociale» (pp. 51-52).

³⁰ G. Casale, *Sport e mos maiorum. Esplorazioni nell'etica civile della romanità*, in «Gnosis» 4, 2022, p. 29.

³¹ *Infra*, §III, n. 389.

capire se e in che modo Cicerone utilizzi tale paradigma quando si trova a vestire nuovamente i panni dell'oratore, a tornare a parlare di fronte ad un uditorio; nell'ambito che offre cioè, più di ogni altro, la possibilità di valutare l'orizzonte di significati attribuiti ad *desiderium* in circostanze "pubbliche", per interpretare le veloci trasformazioni in atto durante la "tirannide" antoniana, nelle *Philippicae*.

In questa tesi non si troverà né un tentativo di approfondimento dell'etimologia di "*desiderium*" – il quale risulterebbe superfluo a fronte dei numerosi e validi contributi già dedicati al tema³² – né, appunto, un'indagine lessicologica sul termine stesso e sulla sua funzione; piuttosto, la ricerca verterà su un campo semantico e metaforico più vasto, una mappatura aperta alla possibilità di futuri ampliamenti. L'obiettivo non è quello di restituire un quadro completo dell'utilizzo di *desiderium*, quanto piuttosto di provare a capire il senso dell'operazione compiuta da Cicerone nel momento in cui chiama in causa il rapporto tra "emotività", memoria del passato ed azione in direzione del futuro. Allo stesso tempo, mi piacerebbe provare a trarre da questa operazione degli spunti di riflessione per l'interpretazione della realtà di cui poter usufruire, senza scadere in banalizzazioni o anacronismi, anche nella contemporaneità, per capire se la riflessione ciceroniana possa in qualche modo tornare utile in un'era in cui la nostalgia sembra necessariamente corrispondere alla "retrotopia"³³.

Insomma, come ho appreso da studiosi per me di riferimento e di ispirazione, spesso la soddisfazione più grande alla quale un antichista possa mirare non è fornire delle risposte, bensì contribuire a porsi ulteriori domande³⁴; frequentando quelle lezioni sul III libro dell'*Eneide*, ho potuto constatare, da studentessa, di essere d'accordo con tale affermazione: gli obiettivi che spero di raggiungere attraverso la mia trattazione sono i medesimi. Del resto, nel momento in cui ho cominciato a stilare una scaletta dei punti che avrei voluto discutere all'interno di questa premessa, mi sono ritrovata a riflettere sul fatto che forse, come ammette Vito Teti nella sua introduzione a *Nostalgia. Antropologia di un sentimento del presente* – un saggio che ha rappresentato, come si vedrà, un grande punto di riferimento per il confronto con l'attualità durante la stesura della mia tesi – dietro questa trattazione si nasconde il fatto che io stessa sia una nostalgica³⁵; credo però, dopo

³² Sulla bibliografia in proposito, rimando a §II, pp. 66-67.

³³ Il riferimento è al bellissimo saggio di Zygmunt Bauman (*Z. Bauman, Retrotopia*, tr. it. Roma-Bari 2017); con il neologismo "retrotopia", Bauman indica appunto la tendenza dell'uomo contemporaneo a rivolgere l'utopia verso il passato, a ricercare nel tempo trascorso una presunta società migliore; questa tendenza conduce spesso, secondo l'autore, a giustificare proposte politiche che portino a ridefinire la società moderna nei suoi aspetti "corrotti", ma a vantaggio di gruppi sociali ristretti e spesso già privilegiati.

³⁴ Intendo, in altre parole, pormi entro la linea di ricerca, di cui Giusto Picone è stato il primo promotore, che «individua come una responsabilità propria di tale ricerca la formulazione di domande sul significato e sulla funzione sociale e politica dei propri studi» (R.R. Marchese, *Presentazione della sezione "Orizzonti"*, in «ClassicoContemporaneo» n. 0, 2014, p. 6).

³⁵ V. Teti, *Nostalgia. Antropologia di un sentimento del presente*, Bologna 2020, p. 8.

averci pensato bene, che in realtà l'argomento di questo studio altro non sia che una grande metafora di ciò che per me è il lavoro dell'antichista: guardare al passato, metterlo in comunicazione col presente ed utilizzarlo per costruire il futuro.

Capitolo I.

Pensare le “emozioni” antiche: nozioni e parole

I.1 “Emozioni”: osservazioni preliminari

L’approccio ad una tematica come quella del *desiderium* comprende in sé, in quanto premessa logica, la necessità di avventurarsi lungo un terreno estremamente sdruciolevole: il dibattito sulle emozioni nel mondo antico. Un argomento riguardo al quale fiumi di inchiostro sono stati versati, soprattutto nel corso dell’ultimo trentennio³⁶: e tuttavia, ritengo che ricostruire una cornice orientativa entro la quale muoversi per interpretare il lessico affettivo ciceroniano sia un passaggio non solo utile, ma persino necessario.

Le motivazioni, naturalmente, sono molteplici. Innanzitutto, non è un mistero che Cicerone ci abbia lasciato, attraverso la stesura delle *Tusculanae disputationes*, quella che è con ogni probabilità la più completa riflessione teorica sulle “emozioni” in lingua latina (la più completa, s’intende, tra quelle in nostro possesso)³⁷. Una riflessione che, nata dalla necessità tipicamente ciceroniana di

³⁶Ad avviare l’interesse verso questo campo sono stati gli studi sul valore cognitivo delle “emozioni” compiuti da Nussbaum tra la fine del secolo scorso e l’inizio del secolo attuale (M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986 (ripubblicato nel 2001 in edizione rivista e corretta); *The therapy of desire*, Princeton 1994; *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*, Cambridge 2001), affiancati a saggi di carattere generale, da un lato dedicati al modo in cui le diverse correnti filosofiche si sono approcciate alla questione (J. Shivola- T. Engberg-Pedersen (edd.), *The emotions in Hellenistic philosophy*, Dordrecht 1998; R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000; D. Konstan, *The emotions of the ancient Greeks: Studies in Aristotle and classical literature*, Toronto 2006; M. Graver, *Stoicism and emotion*, Chicago 2007), dall’altro di stampo più letterario o antropologico (S. Morton Braund- C. Gill (edd.), *The passions in Roman thought and literature*, Cambridge 1997; J.T. Fitzgerald (ed.), *Passions and moral progress in Greco-Roman thought and literature*, London- New York 2008). Vi sono poi una serie di studi particolarmente incisivi che affrontano il tema “emozioni” in modo generico in fase introduttiva, per poi concentrarsi su singole emozioni (D.L. Cairns, *Aidōs: the psychology and ethics of honour and shame in ancient Greek literature*, Oxford 1993; W. Harris, *Restraining rage: the ideology of anger control in classical antiquity*, Cambridge 2001; D. Konstan, *Pity transformed*, London 2001; S. Braund- G.W. Most (edd.), *Ancient anger: perspectives from Homer to Galen*, Cambridge 2003; D. Konstan- K. Rutter (edd.), *Envy, Spite and Jealousy: the rivalrous emotions in ancient Greece*, Edinburgh 2003; R.A. Kaster, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford 2005; R.H. Sternberg (ed.), *Pity and power in ancient Athens*, Cambridge 2005; D. Konstan, *Before forgiveness: The origins of a moral idea*, Cambridge 2010). Tra i contributi più recenti, segnalo A. Chaniotis, *Unveiling emotions: sources and methods for the study of emotions in the Greek world*, Stuttgart 2012 e *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: Texts, Images, Material Culture*, Stuttgart 2013; E. Sanders, *Envy and jealousy in classical Athens: a socio-psychological approach*, New York, 2014; D.L. Cairns- L. Fulkerson, *Emotions between Greece and Rome*, London 2015; R.R. Caston- R.A. Kaster (edd.), *Hope, joy, and affection in the classical world*, Oxford 2016; D.L. Cairns (ed.), *A Cultural History of the Emotions in Antiquity*, London 2019; A. Bettenworth- J. Hammerstaedt (edd.), *Writing Order and Emotion. Affect and the Structures of Power in Greek and Latin Authors*, Hildesheim 2020.

³⁷ L’attenzione alle *Tusculanae disputationes* in quanto riflessione sulle “emozioni” risale già all’inizio del secolo scorso (basti pensare a studi quali E. Cianfardini, *Il dolore, la tristezza e le emozioni nel pensiero di Cicerone*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 15, 1923, pp. 196-215 e R. Miceli, *La classificazione stoica delle passioni nelle Tusculanae di Cicerone*, in «Sophia» 3, 1935, pp. 181-186). Allo stato attuale, lo studio più completo dedicato all’argomento è certamente la traduzione e commento ai libri III e IV di Graver (Cicero, *Cicero on the Emotions: Tusculan disputationes 3 and 4*, ed. M. Graver, Chicago 2002); ad essi si affiancano alcuni articoli più specifici (cito, tra i più significativi, S.A. White, *Cicero and the therapists*, in J.G.F. Powell (ed.), *Cicero the philosopher: twelve papers*, Oxford 1995, pp. 219-246; A. Erskine, *Cicero and the expression of grief*, in S. Morton Braund- C. Gill (edd.), *The*

ricercare una classificazione dei fenomeni analizzati ed una loro collocazione nella vita del *civis* romano, deve tuttavia, per esplicita ammissione dell'autore, molto al pensiero greco classico ed ellenistico. Ecco perché cercare di analizzare una serie di lemmi che hanno a che fare con la sfera dell'affettività senza tener conto di questa riflessione teorica risulterebbe, a dir poco, controproducente.

In secondo luogo, dal punto di vista metodologico, si presenta la necessità di motivare una serie di scelte lessicali compiute nel corso della trattazione, a partire dall'utilizzo stesso della parola "emozione", perché, come accennato prima, parlare di "emozioni" pone di fronte ad un non indifferente numero di ostacoli. Abbiamo innanzitutto l'oggettiva difficoltà di trovare una definizione univoca della parola stessa, considerato che «il discorso sulle emozioni non viene sempre elaborato dalle medesime discipline, ma c'è un avvicendamento»³⁸; non va inoltre tralasciato il fatto che, nell'approccio storico alla questione, vediamo affiancati due differenti filoni di ricerca: da un lato quello universalista, sostenuto dalle neuroscienze e fondato sull'idea di un funzionamento neuro-anatomico delle emozioni (per il quale, di conseguenza, esse hanno validità generale per tutti gli esseri umani), e dall'altro quello sociocostruttivista, portato avanti dall'antropologia, che rileva una variabilità di esse a seconda delle culture, dell'ambiente, del periodo storico³⁹. Come affermato da Plamper⁴⁰, questa dicotomia si è rivelata centrale, e soprattutto non superata, nelle ricerche contemporanee: come notavano, ad esempio, due studiosi come Peter e Carol Stearns, «one of the challenges of research in this field is to sort out the durable (animal) from the transient (culturally caused)»⁴¹.

Ma non è tutto. Il problema principale di chi si avventura lungo il terreno delle emozioni antiche è il fatto che il lemma "emozione", che usiamo come traduttore dell'anglosassone "emotion"⁴², nasce dalla modernità; in particolare, è moderna l'idea di una corrispondenza tra la parola "emozione" ed

passions in Roman thought and literature, cit., pp. 36-47; G. Petrone, *I turbamenti dell'oratore: Cicerone, l'«actio... vehemens» e il quarto libro delle Tusculanae*, in «Pan» 20, 2002, pp. 81-93; A. Garcea, *Le passioni presso gli antichi: un percorso attraverso le Tusculanae Disputationes di Cicerone*, in C. Bazzanella- P. Kobau (edd.), *Passioni, emozioni, affetti*, Milano 2002, pp. 1-18). Vi sono anche alcuni contributi che si occupano delle teorie ciceroniane in prospettiva, confrontandole con quelle di autori più tardi: vedi, ad esempio, J. Brachtendorf, *Cicero and Augustine on the passions*, in «Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques» 43.2, 1997, pp. 289-308; M.T. Messina, *Passio e perturbatio: Cicerone, Varrone e Girolamo*, in «Acme» 57.1, 2004, pp. 253-268; P. Schierl, *Seneca's tragic passions in context: transgeneric argumentation in Cicero's Tusculan Disputations*, in «Maia» 69.2, 2017, pp. 297-311.

³⁸ J. Plamper, *Storia delle emozioni*, tr. it. Bologna 2018, p. 21. Plamper indica, tra le discipline che nel mondo occidentale si sono approximate a tale questione, innanzitutto la filosofia e la teologia, seguite da retorica, medicina, letteratura e infine psicologia, neuroscienze e scienze della vita.

³⁹ Ivi, pp. 13 ss.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ P.N. Stearns- C.Z. Stearns, *Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards*, in «The American Historical Review» 90.4, 1985, p. 824.

⁴² J.M. Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, New York 1905, I, 316: «The use of the word emotion in English psychology is comparatively modern. It is found in Hume, but even he speaks generally rather of passions or affections. When the word emotion did become current its application was very wide, covering all possible varieties of feeling, except those that are purely sensational in their origin».

un vastissimo panorama di disposizioni mentali e affettive che sono però «morally disengaged, bodily, non cognitive and involuntary»⁴³. Per questo motivo, ci si pone davanti il più classico degli ostacoli non solo dell'antichista, ma di chi, in generale, studi questi problemi: la ricerca di una traduzione che possa rendere al meglio il concetto che si sta analizzando, esulando dal rischio di inquadrare le categorie utilizzate dagli scrittori – in questo caso, antichi – secondo una *forma mentis* appartenente alla cultura personale di chi traduce⁴⁴: una cultura diatopicamente e, per quanto riguarda la presente trattazione, anche diacronicamente, molto distante dall'argomento trattato. Il fatto stesso che ci si ponga un simile problema dimostra, tra l'altro, quanto anche nel nostro campo d'indagine il dibattito tra visione universalista e visione sociocostruttivista delle emozioni non possa essere ignorato⁴⁵, ma sia anzi portato alle sue estreme conseguenze, date dall'ovvia impossibilità di comunicare direttamente con il soggetto che prova l'emozione, ed operare dunque uno studio antropologico atto a restituirne la gestualità, le reazioni fisiche, l'espressione facciale⁴⁶. Per tale ragione, ci si chiede a volte non soltanto *come*, ma *se* sia possibile parlare delle “emozioni” degli antichi⁴⁷.

Questo primo capitolo ha dunque lo scopo principale di offrire, come si diceva, una cornice – che non ha nessuna pretesa di esaustività o risolutività – volta a chiarire a cosa farò riferimento ogni qualvolta utilizzerò la parola “emozione”: giacché, come osservato da studiosi che hanno dedicato

⁴³ T. Dixon, *From passions to emotions. The creation of a secular psychological category*, Cambridge 2003, p. 3.

⁴⁴ Si tratta però anche in questo caso – va ricordato – di una concezione di “traduzione” moderna ed occidentale. Si veda M. Bettini, Vertere. *Antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino 2012, ad esempio pp. IX-XIII; 37-40.

⁴⁵ È un problema che molti studiosi si sono posti, ma qui cito, a titolo esemplificativo, D.L. Cairns, *Ethics, ethology, terminology: Iliadic anger and the cross-cultural study of emotion*, in S. Braund- G.W. Most (edd.), *Ancient Anger*, cit., pp. 11-12: «It is thus the responsibility of the classicist who would study the emotional terminology of the Greeks or the Romans also to become familiar with current research on the nature of emotion in other disciplines and to situate the study of ancient terminology in a wider context in which full account is taken of aspects of emotion other than the sense and reference of particular linguistic markers. It has to be said that this is a responsibility that, more often than not, is shirked by the cultural determinists who currently dominate both classical studies and the humanities in general. Their approach assumes that all significant features of a culture are products of conditions specific to that culture; and since this holds both of the culture under investigation and of the investigator's own, it requires the investigator somehow to seek access to phenomena wholly specific to a society that is alien to his/her own experience. Thankfully, however, we do not have to strive for such an impossible goal: all cultures exhibit points of overlap and contact that make them mutually intelligible; and all cultures have been formed and inhabited by a species which evolved its capacity for the creation of culture under a broadly uniform set of environmental pressures. The possibility for dialogue between ancient cultures and our own exists; we must attempt it in a way which avoids both the naive assumption of shared humanity and unsustainable strategies of alienation».

⁴⁶ Come suggerisce C. Lutz, *Unnatural emotions. Everyday sentiments on a micronesia atoll and their challenge to Western theory*, Chicago 1988, pp. 8 ss.

⁴⁷ Alla fine del secolo scorso, la questione ha originato un dibattito tra Paul Griffiths e seguaci, i quali, a partire dalla più conosciuta monografia di Griffiths (P.E. Griffiths, *What the emotions really are. The Problem of Psychological Categories*, Chicago 1997) hanno confutato la possibilità di uno studio scientifico fondato delle emozioni perché non le ritengono ascrivibili a categorie psicologiche omogenee, e Martha Nussbaum e seguaci (M. Nussbaum, *The therapy of desire*, cit.), che sostengono, su base neostoica, l'idea di “emozione” in quanto “giudizio valutativo”. Un valido riassunto del dibattito si trova in R. Guerrini- M. Marraffa, *La natura delle emozioni. Il dibattito tra Martha Nussbaum e Paul E. Griffiths*, in «Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia» 17, 2015, pp. 81-99.

larga parte delle loro ricerche a tali questioni⁴⁸, una traduzione nella lingua di arrivo è pur necessario fornirla, anche nella consapevolezza critica che in essa «qualcosa si perda e qualcosa di diverso venga introdotto nel termine di partenza»⁴⁹. Si potrebbe obiettare che sarebbe stato più opportuno usare il sostantivo “passione” al posto di “emozione”; mi limito ad anticipare qui una delle motivazioni che mi hanno portata a escludere questa scelta, vale a dire la volontà di evitare confusione con un lemma latino, *passio*, il quale, a partire dall’epoca cristiana, è stato più che altro associato a motivi religiosi; i suoi diretti derivati delle lingue moderne (“passione”, “passion”, etc.), sono tra l’altro stati per secoli, come osserva Dixon⁵⁰, protagonisti indiscussi del linguaggio dell’affettività in ambito cristiano. Non si tratta dell’unico motivo, ma mi auguro di poter esplicitare gli altri, per maggiore chiarezza, nel corso della trattazione.

La nostra ricerca di corrispondenze tra parole e nozioni non può che iniziare dunque da πάθος: è questo, difatti, il lemma greco che più si avvicina al nostro concetto di “emozione”. Per chiarire quali siano le sfumature di significato di questo termine ed in che modo si discostino dalle idee contemporanee in proposito, nulla può rivelarsi più utile di una definizione antica: ed in effetti, una definizione esiste, ed è quella fornita da Aristotele nella *Retorica*.

I.2 Il πάθος in Grecia: una parola, molti concetti

Prima di arrivare al filosofo del Peripato, è necessario fare un passo indietro e precisare che nel Περὶ ῥητορικῆς emerge l’idea che sia possibile pensare agli stati affettivi come qualcosa che può essere “sentita” dall’uomo in prima persona, che può originarsi dal suo interno. Non è sempre stato così: per gli eroi dei poemi omerici, ad esempio, tutto ciò che ricondurremmo attualmente all’affettività – così come altre situazioni psichiche e fisiologiche, tra le quali il sonno, il sogno, etc.⁵¹ –, a partire dalla rabbia (μένος) che coinvolge Achille ed Agamennone nel primo canto iliadico⁵², è qualificato come una entità “esterna” al soggetto, una sorta di energia che lo assale dal di fuori e lo riempie, al cui potere egli si ritrova «completamente abbandonato»⁵³. Le cose cambiano

⁴⁸ D. Konstan, *Translating ancient emotions*, in «Acta Classica: Proceedings of the Classical Association of South Africa» XLVI.1, 2003, pp. 5-19; riporto l’esempio citato dall’autore a p. 19, riguardo alla parola “rabbia” (“anger”): «How, then, ought we to translate ὀργή or χόλος? As ‘anger’, no doubt. But in doing so we ought to remain aware that we will be inclined or even obliged to use anger as well in situations where the Greeks, conscious as they were of a profound difference between humiliation and harm, might have had in mind a quite different emotion».

⁴⁹ R.R. Marchese, *Uno sguardo che vede*, cit., p. 168.

⁵⁰ T. Dixon, *From passions to emotions*, cit., pp. 4-5.

⁵¹ Sul tema, vedi G. Guidorizzi, *Il compagno dell’anima: i greci e il sogno*, Milano 2013.

⁵² Hom., *Il.*, I, 101-104: «τοῖσι δ’ ἀνέστη | ἦρωες Ἀτρεΐδης εὐρὺν κρείων Ἀγαμέμνων | ἀχνύμενος· μένος δὲ μέγα φρένες ἀμφιμέλαιναί | πίμπλαντ’, ὅσσε δέ οἱ πυρὶ λαμπετόωντι εἴκτην».

⁵³ J. Plamper, *Storia delle emozioni*, cit., p. 29; vedi M. Vegetti, *L’etica degli antichi*, Roma 1989, p. 27: «Nell’uomo omerico, la vita, l’emozione, l’azione appaiono disgregati in una pluralità di esperienze non accentrabili intorno ad un io consolidato, a un complesso psicosomatico unitariamente governato [...]. Lo *thymos*, principio della passione, della

significativamente a partire da Platone, che chiama in causa, per la prima volta, l'idea di "anima" in una teoria che avrà larga influenza anche nel pensiero occidentale. Nei poemi omerici, difatti, la parola ψυχή, contrapposta a σῶμα, viene concordemente tradotta dagli studiosi come "soffio vitale"⁵⁴; essa è quel respiro che ha la funzione di dare vita al corpo: abbandonando quest'ultimo al sopraggiungere della morte, la ψυχή si trasforma in nulla di più che un fantasma, un'ombra ormai priva di ogni utilità⁵⁵:

[...] l'Io dell'uomo non è la *psyché*, ma il corpo, come corporee sono quelle funzioni che un giorno saranno pensate come proprie dell'anima: si tratta del *thymós* e del *nóos* che Omero connette al cuore (*kardía*) e al diaframma (*phrénes*).⁵⁶

Platone, al contrario, dà origine, attraverso la teoria della tripartizione dell'anima, ad una più complessa riflessione sull'origine e sulla sede dell'affettività; nel *Fedone*, nel *Fedro* e nella *Repubblica* egli riflette dunque sul contrasto tra anima e corpo e narra il celebre mito della biga, metafora della tripartizione dell'anima: essa sarebbe costituita da una parte razionale, una irascibile

risposta emozionale, dunque il maggiore ispiratore dell'azione, agisce, come del resto le membra, secondo una dinamica autonoma e incontrollabile: l'eroe può così pensarsi come soggetto ad una costrizione psichica, che gli si impone al pari di quella divina, e come questa gli è in qualche modo esterna, che dipenda o no, a sua volta, dalla volontà degli déi». Sull'argomento, rimando agli studi di Adkins (A.W.H. Adkins, *Threatening, abusing and feeling angry in the Homeric poems*, in «The Journal of Hellenic Studies» LXXXIX, 1969, pp. 7-21; *Values, goals, and emotions in the Iliad*, in «Classical Philology» 77, 1982, pp. 292-326; *The «morality» of Homer*, in «Classical Philology» 82, 1987, pp. 311-322) ed a B. Williams, (B. Williams, *Shame and necessity*, Berkeley 1993, spec. pp. 21-49). Sulle emozioni nei poemi omerici è nata di recente una vasta gamma di studi; segnalo, tra gli altri, F. Dingremont- A. Supiot, *L'« Odyssée » des plaisirs*, Paris 2019; R. Xian, *The dramatization of emotions in Iliad 24.552-658*, in «Philologus» 164.2, 2020, pp. 181-196; C. Darbo-Peschanski, *De l'« éris » homérique et hésiodique à l'« éris » d'Aristote*, in «Maïa» 72.3, 2020, pp. 542-550; E.P. Austin, *Grief and the hero: the futility of longing in the « Iliad »*, Ann Arbor 2021; tutti i saggi della prima parte del volume M.P. De Bakker *et al.* (edd.), *Emotions and Narrative in Ancient Literature and Beyond: Studies in Honour of Irene de Jong*, Leiden-Boston 2022, spec. pp. 27-168.

⁵⁴ Pierre Chantraine definisce ψυχή nei termini di «souffle, respiration, haleine; force vitale, vie (*Hom.*, etc.), nettement sentie comme un souffle» (P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1977, p. 1294).

⁵⁵ U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Milano, 2001 pp. 8-9: «La parola *psyché*, quando ricorre, ricorre, come già *sôma*, solo in riferimento al cadavere o al corpo che sta per diventare cadavere; si dice allora che la *psyché* abbandona l'uomo quando sviene, quando muore, uscendo con l'ultimo respiro dalla bocca o anche dalle ferite del corpo, per andarsene nell'Ade dove è ospitata come vana ombra, in uno stato di insopportabile malinconia. [...] per Omero il vero uomo è quello visibile nel suo corpo in contrapposizione alla sua anima che, senza corpo, è solo ombra (*eidolon*) o mera parvenza, a cui Omero non riconosce altra funzione se non quella di abbandonare il corpo nel momento della morte, per esprimersi "nell'inconsistenza dell'ombra a cui manca ogni spirito", o "dello spettro che svolazza per l'etere simile a un sogno"». Sul tema, S.D. Sullivan, *A person's relation to ψυχή in Homer, Hesiod and the Greek lyric poets*, in «Glotta» LVII, 1979, spec. pp. 30-34; J.P. Vernant, *Psuche: simulacre du corps chez Homère, image du divin pour Plotin*, in R. Pretagostini, *Tradizione e innovazione nella cultura greco da Omero all'età ellenistica: scritti in onore di Bruno Gentili*, Roma 1993, pp. 91-99; G. Zanetto, «*Esalare l'anima*»: da Omero a Seneca, tra letteratura e filosofia, in A. Costazza, *La poesia filosofica: Milano, 7-9 marzo 2007*, Milano 2007, pp. 19-27; A.O. Carmona, *Homero: primeras representaciones griegas sobre el alma*, in «Myrtia» 23, 2008, pp. 9-15; D.L. Cairns, *Ψυχή, θυμός, and metaphor in Homer and Plato*, in «Études Platoniciennes» 11, 2014 (non paginé).

⁵⁶ U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, cit., p. 9.

ed una concupiscibile⁵⁷. Pur con tutte le contraddizioni tra il *Fedone* (che vede un conflitto tra corpo, portatore dello sconvolgimento emotivo, ed anima, mitigatrice delle passioni) e la *Repubblica* (che vede il conflitto tra “parti diverse” dell’anima)⁵⁸, il filosofo porta alla luce una nuova verità: «desideri, emozioni ed εἶδολα possono essere causati dal corpo e però risiedere nell’anima»⁵⁹.

Pur senza sminuire il ruolo che i πάθη giocano nella filosofia platonica⁶⁰, il riferimento al filosofo dell’Accademia è in questa sede utile, come si diceva, ad individuare l’apertura di uno spazio di riflessione teorica che, ai fini del nostro discorso, culminerà nel pensiero aristotelico.

1.2.1 Aristotele, tra retorica ed etica

La definizione del termine πάθος è stata notoriamente sviluppata, appunto, da Aristotele, non in una trattazione unitaria (se ve ne era una, non è arrivata ai giorni nostri), bensì approfondimenti rintracciabili in opere diverse⁶¹, tra i quali il più completo è quello della *Retorica*. Qui il filosofo fornisce, va precisato, una visione del fenomeno ben lungi dall’avere, secondo quelle che potrebbero essere le aspettative del lettore moderno, risvolti etici. Lo scopo della trattazione è infatti quello di riportare l’attenzione dell’oratore sulla τέχνη retorica, la costruzione della argomentazione, senza il ricorso a strumenti esterni volti alla persuasione: dovrebbe essere, infatti, il discorso stesso a condurre ad essa. Nel contesto del secondo libro, quello dedicato al pubblico dell’orazione, una analisi dei πάθη è utile a mostrare come essi possano essere sfruttati a scopo

⁵⁷ Una sintesi particolarmente accurata sulla questione delle emozioni in Platone può essere ritrovata in S. Knuutila- J. Shivola, *How the philosophical analysis of emotions was introduced*, in J. Shivola- T. Engberg-Pedersen (edd.), *The emotions in Hellenistic philosophy*, cit., pp. 1-19, ed in B. Rosewein, *Emotional communities in the early Middle Ages*, Ithaca 2006, pp. 33- 35.

⁵⁸ Plat., *Resp.*, 4.435a- 441c; 9.580d- 583a. Vedi A.W. Price, *Emotions in Plato and Aristotle*, in P. Goldie (ed.), *The Oxford handbook of philosophy of emotion*, Oxford 2009, pp. 123-124: «Take a passage of the *Phaedo* describing how the heart (or a lower organ) may corrupt the head: 'Each pleasure and pain ... makes the soul corporeal, so that it believes that whatever the body affirms is true. As it shares the opinions and pleasures of the body, it is compelled to share its diet and habits' (83d4-8). Here a soul that takes on the pleasures of the body also, and it appears) thereby, takes on its evaluations as well. A soul that resists the contagion contradicts the body, 'conversing with its desires and passions and fears as if it were a distinct thing (94d5-6). As body and soul trade their own assertions, conflict becomes a form of self-contradiction. [...] Plato is rather drawing a corollary than changing his mind when, in the *Republic*, he divides not soul from body but a rational soul, competent to assess what is best for the whole soul, from a non-rational soul, which he further divides into 'appetite' and 'spirit'».

⁵⁹ L.M. Napolitano Valditarà, *Introduzione* a A. Femano- M. Migliori- L. M. Napolitano (edd.), *Interiorità e anima: la psychè in Platone*, Milano 2007, p. XLV. L’accezione di εἶδολον qui tenuta in considerazione è quella di «immagine sensibile appartenente al dominio dell’anima» (Ibidem).

⁶⁰ Sul punto rimando, piuttosto, ai saggi del volume di L. Candiotti- O. Renaut (edd.), *Emotions in Plato*, Leiden-Boston 2020.

⁶¹ L’assenza di unitarietà nella trattazione dei πάθη e la conseguente problematicità del ricostruire la teoria aristotelica delle emozioni sono oggetto di trattazione in S. Gastaldi, *Aristotele e la politica delle passioni. Retorica, Psicologia ed etica dei comportamenti emozionali*, Torino 1990, *passim*; C. Rapp, *Aristoteles. Rhetorik. Übersetzt und erläutert von Christof Rapp*, Berlin 2002 e *Aristoteles: Bausteine für eine Theorie der Emotionen*, in U. Renz- H. Landweer (edd.), Berlin 2008.

persuasivo; essendo legati a fattori esterni al soggetto (il processo che ha portato a provare una determinata emozione, le persone verso le quali la si prova, le circostanze che si stanno vivendo), essi hanno un appiglio sulla realtà, o, meglio, sul modo in cui il soggetto che li prova interpreta il reale: per questo motivo l'oratore può, attraverso l'argomentazione, offrire una propria interpretazione della realtà di cui sta parlando, così da influenzare ciò che prova l'ascoltatore, a sua volta strettamente legato al suo giudizio sulle circostanze⁶².

Vediamo, allora, cosa dice Aristotele:

Ἔστι δὲ τὰ πάθη, δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις, οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία. δεῖ δὲ διαίρειν τὰ περὶ ἕκαστον εἰς τρία· λέγω δ' οἷον περὶ ὀργῆς, πῶς τε διακεῖμενοι ὀργίλοι εἰσὶ, καὶ τίσιν εἰώθασιν ὀργίζεσθαι, καὶ ἐπὶ ποίοις. (Arist., *Rhet.*, II, 1, 1378a)

I πάθη sono i fattori in base ai quali gli uomini, mutando opinione, differiscono in rapporto ai giudizi, e sono accompagnate da dolore e piacere: ad esempio l'ira, la pietà, la paura, e tutte le altre simili o contrarie a queste. A proposito di ogni emozione, inoltre, si devono distinguere tre aspetti. Voglio dire, per esempio, a proposito dell'ira, in quale disposizione d'animo si è portati all'ira, con quali persone si è soliti adirarsi, e in quali circostanze.⁶³

Nella sua derivazione dal verbo πάσχω (“subire”, “fare esperienza” di qualcosa), πάθος (in questo specifico campo semantico, più usato al plurale πάθη) indica in origine ciò che si subisce, ciò di cui si è oggetto, significato primario dal quale si arriva solo in un secondo momento ad una serie di accezioni secondarie:

In classical Greek, *pathos* may refer more generally to what befalls a person, often in the negative sense of an accident or misfortune, although it may also bear the neutral significance of a condition or state of affairs. In philosophical language, *pathos* sometimes signifies a secondary quality as opposed to the essence of a thing (cf. Aristotle *Metaphysics* 1022b15-21).

Psychologically, it may denote a mental activity or phenomenon such as remembering (Aristotle

⁶² Il fatto che Aristotele si dedichi, nella *Retorica*, ad una trattazione dei πάθη non finalizzata all'educazione ed allo sviluppo di competenze morali, quanto piuttosto a raccogliere nozioni utili all'argomentazione – appunto – retorica, è stato affrontato da W. Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Wiesbaden 1972, spec. pp. 18-27 e T. Conley, *Pathos and Pisteis: Aristotle Rhet. II, 2-11*, in «Hermes», 110, 1982, pp. 300-315, nonché approfondito in D. Konstan, *The emotions of the ancient Greeks*, cit., dove l'approccio cognitivista aristotelico è man mano spiegato in base al contesto socio-culturale dell'antica Grecia. Tra i contributi recenti, segnalo F. Piazza, *Per un approccio retorico alle emozioni*, in F. Piazza- A. Pugliese (edd.), *Il prisma delle passioni. Prospettive per un'antropologia delle emozioni*, Palermo 2021, pp. 7-27; qui, l'autrice punta sulla valorizzazione tanto della “frammentazione” della teoria aristotelica dei πάθη, da leggere più come una specificità che come una difficoltà, quanto sul ribadire il valore filosofico di questa analisi specificamente retorica, spesso svalutata in quanto estranea all'etica.

⁶³ Le traduzioni dalla *Retorica* sono di M. Dorati in Aristotele, *Retorica*, edd. F. Montanari- M. Dorati, Milano 2016².

De memoria et reminiscencia 449b4-7; cf. 449b24-5 for memory as the pathos of formerly perceived or contemplated things). The specific sense of 'emotion' is in part conditioned by this penumbra of connotations: insofar as a *pathos* is a reaction to an impinging event or circumstance, it looks to the outside stimulus to which it responds.⁶⁴

Il primo dato che dobbiamo tenere a mente è, dunque, che la possibilità di tradurre πάθη con “emozioni” sia valida soltanto in un determinato contesto: quando si fa riferimento a processi di reazione «innescati dall’interazione con il mondo esterno (o da una rappresentazione *in absentia* di un evento o oggetto esterno)»⁶⁵, e queste reazioni sono accompagnate da almeno uno di quei fattori che Aristotele stesso definirà αἰσθήσεις, “sensazioni”⁶⁶, il piacere (ἡδονή) ed il dolore (λύπη). Ἡδονή e λύπη costituiscono “moti dell’anima”, conducenti rispettivamente l’uno verso “una percezione del sensibile che tende al suo stato naturale”⁶⁷, l’altro verso l’opposto; essi sono parti costitutive della stessa essenza dei πάθη, i quali hanno però, in più, la facoltà di condurre l’uomo ad un mutamento di giudizio⁶⁸, in un duplice senso: da un lato, è il giudizio a determinare la nascita di un dato πάθος (se ritengo che mi sia stato fatto un torto, provo rabbia), dall’altro, il πάθος influenza il giudizio stesso (se sono arrabbiato con qualcuno, tendo a dare su di lui un giudizio negativo)⁶⁹. Quando parla di πάθη, insomma, Aristotele fa riferimento a disposizioni affettive di base fisiologica⁷⁰, ma dotate di valore cognitivo: non, dunque, a fenomeni ostili alla ragione, quanto piuttosto «amenable to reason, so that an orator can arouse and allay emotion while presenting reasoned arguments»⁷¹.

⁶⁴ D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks*, cit., pp. 3-4. Vedi anche la classificazione dei πάθη in A. Oksenberg Rorty, *Aristotle on the Metaphysical Status of “Pathē”*, «The Review of Metaphysics» 37.3, 1984, pp. 521-546.

⁶⁵ D. Quarantotto, *Aristotele: la psicofisiologia delle emozioni e l'ilemorfismo*, in «Bruniana e campanelliana : ricerche filosofiche e materiali storico-testuali» XIII.1, 2017, p. 184.

⁶⁶ Arist, *Reth.*, I.11, 1369b.

⁶⁷ Ibidem: «ὀποκείσθω δὴ ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησιν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, λύπην δὲ τοῦναντίον». Approfondimenti in D. Konstan, *The concept of «emotion» from Plato to Cicero*, in «Méthexis» 19, 2006, pp. 142 ss.

⁶⁸ È questa la ragione per cui i cosiddetti “appetiti” sono esclusi dal campo dei πάθη: vedi D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, Milano 2007 (edizione riveduta e ampliata di *Some aspects of epicurean psychology* a.c. di I. Ramelli, Leiden 1973), p. 22: «I *páthē* che Aristotele discute nella Retorica includono l'ira, la soddisfazione che placa l'ira, l'amore e l'odio, il timore e la temerarietà, la vergogna, la gratitudine, la pietà, l'invidia e la competitività, fra gli altri. Alcuni di questi sono caratterizzati da un desiderio, ad esempio l'ira (un impulso o *brexis* alla vendetta) e l'amore (un desiderio che la persona amata possa prosperare); ma desideri semplici nel senso di appetiti – fame, sete e simili – non sono trattati come *páthē*. Vedi anche *infra*, n. 44.

⁶⁹ Su questo punto, vedi C. Rapp, *Aristoteles. Rhetorik*, cit., p. 555, e soprattutto S.R. Leighton, *Aristotle and the Emotions*, in A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, 1996, pp. 206-237, il quale individua in Aristotele la necessità di una connessione tra determinati emozioni e giudizi.

⁷⁰ La questione viene sottolineata da Sorabji in R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, cit., p. 25.

⁷¹ W.W. Fortenbaugh, *Aristotle's Rhetoric on Emotions*, in J. Barnes et al., *Articles on Aristotle Vol. 4. Psychology and Aesthetics*, London 1979, p. 149; vedi D. Quarantotto, *Aristotele: la psicofisiologia delle emozioni e l'ilemorfismo*, cit., p. 185: «Il fattore basilare delle emozioni non è semplicemente l'interazione con il mondo esterno (in virtù della quale un individuo patisce qualcosa e ha quindi un *pathos*) ma anche e soprattutto il modo in cui questa interazione si verifica (cioè il modo in cui percepiamo o intendiamo un evento o oggetto)».

Un'altra definizione di πάθη viene fornita da Aristotele nel secondo libro dell'*Etica Nicomachea*, dove si legge:

λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη. (Arist., *Eth. Nic.*, IV, 20, 1105b)

Chiamo passioni: desiderio, ira, paura, ardimento, invidia, gioia, affetto, odio, brama, gelosia, pietà e in generale tutto ciò cui fa seguito piacere e dolore.⁷²

In questo frangente, Aristotele fornisce una definizione del termine non fine a sé stessa, ma atta a chiarire a quali dei tre fattori che si generano nell'anima (ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα) appartenga la virtù (ἢ ἀρετή): πάθη, appunto, δυνάμεις ("capacità", ovvero "cose in base alle quali siamo capaci di provare quelle passioni"), ἔξεις ("stati abituali", ovvero "cose in base alle quali ci atteggiamento bene o male riguardo alle passioni")⁷³. Ora, il filosofo ritiene che virtù e vizi non siano πάθη sulla base di tre motivazioni. Primo: essi non definiscono moralmente l'uomo, infatti "non siamo detti eccellenti e ignobili secondo le passioni, ma sulla base delle virtù e dei vizi"⁷⁴, tanto che "non si loda chi ha paura o si adira, né si biasima colui che semplicemente si adira, ma si biasima chi lo fa in un certo modo"⁷⁵. Secondo: i πάθη sono involontari, difatti "ci adiriamo e proviamo paura senza una nostra scelta, mentre le virtù sono tipi di scelta, o non sono senza scelta"⁷⁶. Infine, i πάθη sono fattori temporalmente limitati e generati da un'interazione con l'esterno, non disposizioni abituali: "noi diciamo di venire mossi secondo le passioni, mentre secondo le virtù e i vizi non diciamo di venire mossi ma di trovarci in una certa disposizione"⁷⁷.

Senza addentrarmi nel dibattito su quale sia l'effettivo collegamento tra virtù e πάθη (o meglio, tra virtù e corretto atteggiamento rispetto ai πάθη), controversia che esula dall'oggetto della nostra attenzione e riguardo al quale molti studiosi si sono espressi in maniera compiuta e autorevole⁷⁸, mi limito qui a constatare che i πάθη sono considerati, nell'*Etica Nicomachea*, esclusivamente

⁷² Le traduzioni dell'*Etica Nicomachea* riportate sono quelle di C. Natali in Aristotele, *Etica Nicomachea* ed. C. Natali, Roma-Bari 2003³. In questi frangenti, manterrò per comodità la scelta dell'autore di tradurre πάθη con "passioni".

⁷³ Arist., *Eth. Nich.*, IV, 1105b: «δυνάμεις δὲ καθ' ἅς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα, οἷον καθ' ἅς δυνατοὶ ὀργισθῆναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι · ἔξεις δὲ καθ' ἅς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς».

⁷⁴ Ibidem: «οὐ λεγόμεθα κατὰ τὰ πάθη σπουδαῖοι ἢ φαῦλοι, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας λεγόμεθα».

⁷⁵ Ibidem: «οὐ γὰρ ἐπαινῆται ὁ φοβούμενος οὐδὲ ὁ ὀργιζόμενος, οὐδὲ ψέγεται ὁ ἀπλῶς ὀργιζόμενος ἀλλ' ὁ πῶς».

⁷⁶ Arist., *Eth. Nich.*, IV, 1106a: «ὀργιζόμεθα μὲν καὶ φοβούμεθα ἀπροαιρέτως, αἱ δ' ἀρεταὶ προαιρέσεις τινὲς ἢ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως».

⁷⁷ Ibidem: «κατὰ μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας οὐ κινεῖσθαι ἀλλὰ διακεῖσθαι πῶς».

⁷⁸ Su questo punto rimando a L.A. Kosman, *Being properly affected: virtues and feelings in Aristotle's Ethics*, in A. Oksenberg Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1981, pp. 103-116; P. Gottlieb, *Aristotle on Thought and Feeling*, Cambridge 2021, pp. 38 ss.; F. Farina, *La virtù come disposizione a patire: Aristotele sulle passioni a partire da EN II, 4*, in «Forum. Supplement to Acta Philosophica» 7, 2021, pp. 33-47.

“stimoli” per le azioni, insufficienti a determinare l’azione stessa; essi fanno parte di quel gruppo di elementi che, essendo naturali ed involontari, si discostano dalla sfera della scelta e dell’azione pratica, sulla quale la trattazione dell’opera si concentra. I dati più rilevanti ai fini della nostra ricerca⁷⁹ sono tuttavia proprio l’involontarietà e la limitatezza che Aristotele assegna a tali “fattori che si generano nell’anima”; quest’ultimo elemento trova tra l’altro ulteriore conferma nelle *Categorie*:

ὅσα τε γὰρ ἐν τῇ γενέσει εὐθὺς ἀπὸ τινων παθῶν γεγένηται ποιότητες λέγονται, οἷον ἢ τε μανικὴ ἔκστασις καὶ ἡ ὀργὴ καὶ τὰ τοιαῦτα· ποιῶν γὰρ κατὰ ταύτας λέγονται, ὀργίλοι τε καὶ μανικοί. ὁμοίως δὲ καὶ ὅσαι ἐκστάσεις μὴ φυσικαί, ἀλλ’ ἀπὸ τινων ἄλλων συμπτωμάτων γεγένηται δυσάλλακτοι ἢ καὶ ὅλως ἀκίνητοι, ποιότητες καὶ τὰ τοιαῦτα [...]. ὅσα δὲ ἀπὸ ταχὺ καθισταμένων γίνεσθαι πάθη λέγεται, οἷον εἰ λυπούμενος ὀργιλωτέρως ἐστίν· οὐ γὰρ λέγεται ὀργίλος ὁ ἐν τῷ τοιοῦτῳ πάθει ὀργιλωτέρος ὢν, ἀλλὰ μᾶλλον πεπονθέναι τι· ὥστε πάθη μὲν λέγεται τὰ τοιαῦτα, ποιότητες δὲ οὐ. (Arist., *Cat.*, VIII, 9b-10a)

Tutte quelle cose che, al momento della nascita, sorgono immediatamente da certe affezioni sono dette qualità: ad esempio il folle uscir da sé, l’ira e le cose di questo genere. Infatti si è detti qualificati secondo queste: iracondi e folli. E similmente anche tutte le uscite da sé che non sono naturali ma derivate da certi altri sintomi, sono diventate difficili a mutarsi, anzi assolutamente irremovibili, sono dette – pure le cose di questo genere – qualità [...]. Invece tutte quelle che derivano da cose che svaniscono in fretta, son dette affezioni: ad esempio, se essendo addolorati, si è alquanto irascibili. Infatti non è detto iracondo colui che è alquanto irascibile in una tale affezione, ma piuttosto è detto essere affetto in alcunché. Di conseguenza le cose di questo genere si dicono affezioni, non qualità.⁸⁰

I πάθη sono qui distinti dalle “qualità” (ποιότητες) – o, per meglio dire, dalle “qualità affettive” (παθητικαὶ ποιότητες)⁸¹ –: si sta facendo riferimento, in particolare, a quelle “qualità affettive” che sono tali in quanto «si originano da una affezione»⁸²: ad esempio, afferma il filosofo, il rossore è una “qualità affettiva” in quanto si origina dall’“affezione” che è la vergogna, ed anche il pallore lo è, poiché si origina dalla paura⁸³. La differenza tra παθητικαὶ ποιότητες e πάθη sta, dunque, nel fatto

⁷⁹ Scelgo di non addentrarmi neanche nella questione dell’inclusione dell’ἐπιθυμία tra i πάθη, rimandando piuttosto, su questo delicato punto, a C. Rapp, *Aristoteles. Rhetorik*, cit., p. 571; S.R. Leighton, *Aristotle and the Emotions*, cit., pp. 224-225; e D. Konstan, *The concept of "emotion" from Plato to Cicero*, cit., pp. 143 ss.

⁸⁰ Le traduzioni delle *Categorie* riportate sono quelle di M. Zanatta in Aristotele, *Le categorie* ed. M. Zanatta, Milano 1989. Anche in questo caso, mantengo per praticità la traduzione di πάθη con “affezioni”.

⁸¹ Arist., *Cat.*, VIII, 9a/9b.

⁸² M. Zanatta, *Commento a Aristotele, Le categorie*, cit., p. 349.

⁸³ Arist., *Cat.*, VIII, 9b: «λευκότης δὲ καὶ μελανία καὶ αἱ ἄλλαι χροιαὶ οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον τοῖς εἰρημένοις παθητικαὶ ποιότητες λέγονται, ἀλλὰ τῷ αὐτῷ ἀπὸ πάθους γεγενῆσθαι. ὅτι μὲν οὖν γίνονται διὰ πάθος πολλὰ μεταβολαὶ

che i primi, a causa della loro permanenza e della loro irreversibilità, finiscono per diventare tratti qualificanti del soggetto, mentre i secondi risultano, appunto, momentanei, passeggeri.

Riassumiamo gli elementi che abbiamo sin qui individuato⁸⁴. I πάθη sono, nell'ottica aristotelica, moti transitori e involontari, che hanno origine nell'anima dell'individuo in quanto reazioni ad uno stimolo esterno (sono, pertanto, anche legati alla percezione corporea ed allo stato corporeo che precede la percezione⁸⁵) su cui il soggetto ha un determinato giudizio, e che vedono a loro volta, come risultante, un'influenza sul giudizio stesso del soggetto; la loro portata non è, tuttavia, tale da condizionare le azioni dell'individuo: in questo, difatti, subentrano gli stati abituali, siano essi vizi o virtù.

Quelle illustrate fino a questo momento sono le conclusioni alle quali possiamo giungere a partire dalla poco sistematica trattazione di Aristotele. Non vi è alcun dubbio che la discussione sui πάθη nelle filosofie ellenistiche, e soprattutto nella filosofia stoica, sia esposta in una «systematic theory in which the term *pathos* is given a strict technical meaning»⁸⁶: vediamo, allora, in che termini si esprimono gli Stoici.

I.2.2 Lo Stoicismo ed i πάθη come “moti dell'anima”

L'accrescimento dell'interesse verso i πάθη da parte dei filosofi di epoca ellenistica non è troppo difficile da comprendere, se si tiene conto, oltre che dell'approccio più strettamente legato all'etica⁸⁷, anche dei progressi della medicina del tempo. Alla fine del secolo scorso, Annas ha illustrato, in una monografia di grande interesse, come l'approfondimento degli studi sul sistema vascolare/nervoso abbia condotto all'idea della presenza dell'anima in una sede specifica, il cuore,

χρωμάτων, δῆλον· αἰσχυνοίς γάρ τις ἐρυθρός ἐγένετο καὶ φοβηθείς ὄχρος καὶ ἕκαστον τῶν τοιούτων». Questo tipo di qualità sono appena state distinte da Aristotele rispetto a quelle considerate “affettive” poiché «“affettano” il soggetto in cui si inseriscono, ossia non sono prodotte da una affezione, ma producono esse stesse un'affezione [...]. La dolcezza affetta il miele non perché questo abbia un'affezione in base alla quale sia dolce, ma la dolcezza stessa costituisce un'affezione del miele» (M. Zanatta, *Commento a Aristotele, Le categorie*, cit., p. 349).

⁸⁴ Mi permetto, ancora una volta, una precisazione: i contesti delle opere citate sono estremamente diversi e le classificazioni del filosofo a volte contraddittorie tra un testo e l'altro; di conseguenza, «the use of passages taken from others work to elucidate Aristotle's ethical thought is controversial» (P. Gottlieb, *Aristotle on Thought and Feeling*, cit., p. 25); alcuni studiosi in particolare, come Cooper (J. M. Cooper, *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton 1999, pp. 406-407) dubitano che la teoria dei πάθη esplicitata nella *Rhetorica* rappresenti il pensiero «final and “scientific”» del filosofo sull'argomento, considerandolo piuttosto «a preliminary, purely dialectical investigation». Questi dati, tuttavia, non implicano a mio parere l'impossibilità di estrapolare le linee generali della teoria aristotelica sui πάθη.

⁸⁵ Si tratta della complessa teoria esposta da Aristotele nel primo libro del *De Anima*, che non approfondisco ma sulla quale rimando a C. Rossitto, *I πάθη τῆς ψυχῆς nel De anima di Aristotele*, in «Elenchos» 16.1, 1995, pp. 153-178; L. Palpacelli, *Le passioni nel De anima, un esito estremo del pollachōs*, in «Educação e filosofia» 27, 2013, pp. 675-698; D. Quarantotto, *Aristotele: la psicofisiologia delle emozioni e l'ilemorfismo*, cit.

⁸⁶ J. Shivola- T. Engberg-Pedersen, *Introduction to J. Shivola- T. Engberg-Pedersen (edd.), The emotions in Hellenistic philosophy*, cit., p. VIII.

⁸⁷ Si tratta dell'approccio al centro dell'interesse di Nussbaum (vedi *supra*, n. 36).

che sta però al centro di un sistema centralizzato con diramazioni in tutto il corpo. Da qui, la grande rilevanza assunta dallo πνεῦμα, identificato proprio con quell'entità, quello "spirito divino", che attraversa tutte le cose, tra le quali il corpo umano, permettendone il funzionamento: questa concezione lo rende, naturalmente, una entità molto più potente del semplice "soffio vitale" aristotelico⁸⁸. Lo πνεῦμα assume, all'interno del corpo umano, la modulazione di anima (ψυχή)⁸⁹, connotata e contraddistinta da rappresentazione (φαντασία) ed impulso (ὄρμη)⁹⁰: quest'ultimo, in quanto principio-base dell'etica stoica, è al centro del nostro interesse. Di cosa si tratta, dunque, di preciso? Potremmo definire l'ὄρμη come il «primo movimento dell'anima»⁹¹, il "potere attivo e reattivo" che sta al principio dell'azione⁹²: un movimento che, alla formazione della rappresentazione, nasce nella ψυχή e si indirizza verso l'oggetto della rappresentazione stessa. È bene precisare, in questa fase, che esso è un moto razionale: come indicato da Plutarco⁹³, Crisippo lo considerava una forma di "ragione" (λόγος) che prescrive l'azione, vale a dire un elemento che è legato ad essa a causa del fatto che «si sviluppa parallelamente all'assenso, cioè alla validità che il λόγος riconosce alla rappresentazione»⁹⁴.

Quando gli Stoici fanno riferimento ai πάθη in ambito etico, essi non si riferiscono ad altro che ad una specifica tipologia di ὄρμη, e quindi ad un impulso che mira «to bring about a state of affair, taking the effect via the agent's assent to a statement that she ought to bring about that state of affair»⁹⁵. Ecco, difatti, quanto riportato a tal proposito da Ario Didimo attraverso Stobeo:

Πάθος δ'εἶναι φασιν ὄρμην πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἰροῦντι λόγῳ ἢ κίνησιν ψυχῆς <ἄλογον> παρα φύσιν (εἶναι δὲ πάθη πάντα τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς), διὸ καὶ πᾶσαν πτοίαν πάθος εἶναι, <καὶ> πάλιν <πᾶν> πάθος πτοίαν. (Stobaeus ecl. II 88, 6 W [SVF III, 378])

⁸⁸ J.E. Annas, *Hellenistic philosophy of mind*, Berkeley 1994, p. 17

⁸⁹ Gal., comm. 5 in Hippocr., *Epid.*, VI (SVF II, 782): «ὄσοι γὰρ οἶονται τὴν ψυχὴν εἶναι πνεῦμα, διασῶζεσθαι λέγουσι αὐτὴν ἔκ τε τῆς ἀναθυμιάσεως τοῦ αἵματος καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰσποὴν ἐλκομένου διὰ τῆς τραχείας ἀρτηρίας εἰσω τοῦ σώματος <ἄερος>». Sull'attribuzione agli Stoici di questo (generico) commento di Galeno, A.A. Long- D.N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, trad. fr. Paris 2001, tome II, p. 339, n. 2.

⁹⁰ Philo., *Leg. all.*, II §22 (SVF II, 458): «Ψυχὴ δὲ ἐστὶ φύσις προσειληφύα φαντασίαν καὶ ὄρμην».

⁹¹ Ivi: «τοῦτο δ'αὐτῆς τὸ πάθος ὄρμη καλεῖται, ἣν ὀριζόμενοι πρῶτην ἔφασαν εἶναι ψυχῆς κίνησιν».

⁹² J.E. Annas, *Hellenistic philosophy of mind*, cit., p. 90: «the active and reactive power in the soul which enables the animal not only to take information about the world but also to move around and act in it». Cfr. anche B. Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*, Oxford 1985, p. 190.

⁹³ Plut., *Stoic. rep.*, 1037f: «[Χρύσιππος, scilicet] καὶ μὴν ἡ ὄρμη κατὰ γ' αὐτὸν τοῦ ἀνθρώπου λόγος ἐστὶ προστακτικὸς αὐτῷ τοῦ ποιεῖν, ὡς ἐν τῷ περὶ Νόμου γέγραφε».

⁹⁴ M. Zanatta, *Note a Plutarco, Le contraddizioni degli Stoici* ed. M. Zanatta, Milano 1993, pp. 222-223. Tralascio qui la polemica sulla presunta contraddizione tra punti in cui Crisippo identifica (come in questo caso) o distingue (come riportato in Plut., *Virt. Mor.*, 449c) inclinazione e ragione, poiché mi interessa più che altro sottolineare l'idea che l'impulso non sia irrazionale.

⁹⁵ J.E. Annas, *Hellenistic philosophy of mind*, cit., p. 104.

Definiscono il πάθος come una ὀρμή eccessiva indocile alla scelta della ragione, oppure come un moto [irrazionale] dell'anima contro natura, e i πάθη sono tutti inerenti all'ἡγεμονικόν. Ogni forma di turbamento è un πάθος, e, viceversa, ogni specie di πάθος un turbamento.⁹⁶

Il testo sopra riportato rischia di apparire in contraddizione con l'idea che potremmo, sillogisticamente, farci del πάθος, ovvero che, in quanto sottoforma dell'ὀρμή, anch'esso sia di origine razionale. Si tratta in realtà di un'antinomia puramente formale: Ario non intende, infatti, indicare che i πάθη non prevedano un ragionamento preventivo, ma che gli esiti di tali impulsi possono allontanarsi da quanto il λόγος (nel senso indicato da Annas di «reason in a normative sense, right reason»)⁹⁷ imporrebbe. A riprova di ciò, gli Stoici affermano che tutti i πάθη appartengano all'ἡγεμονικόν, il segmento “direttivo” dell'anima, che si trova nel cuore e dirige tutte le altre parti della ψυχή, divise tra ciascun membro del corpo⁹⁸. In quanto originati dalla ragione, continua Ario, i πάθη non si discostano dalle opinioni (δόξαι):

Ἐπὶ πάντων δὲ τῶν τῆς ψυχῆς παθῶν, ἐπεὶ δόξας αὐτὰ λέγουσιν εἶναι, παραλαμβάνεσθαι τὴν δόξαν ἀντὶ τῆς ἀσθενοῦς ὑπολήψεως, τὸ δὲ πρόσφατον ἀντὶ τοῦ κινητικοῦ συστολῆς ἀλόγου <ἡ> ἐπάρσεως. (Stobaeus ecl. II 88, 6 W [SVF III, 378])

Siccome loro riducono i πάθη dell'anima ad opinioni, e prendono le opinioni come fossero impressioni deboli, finiscono col ridurre anche il dato immediato ad un movimento di depressione o esaltazione della parte irrazionale.

Gli Stoici sostengono dunque che il πάθος corrisponda alla δόξα perché, come ogni impulso (come ogni movimento, cioè, che indirizza l'azione dell'uomo), esso deriva da un giudizio istintivo

⁹⁶ Le traduzioni di SVF sono quelle di Radice in *Stoici antichi. Tutti i frammenti. Secondo la raccolta di Hans von Arnim*, ed. R. Radice, Milano 1999²; ho tuttavia mantenuto, per comodità, alcune parole principali in lingua originale. La definizione riportata è la più completa; quella originale zenoniana è riportata in Diog. Laert. VII, 110: «ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὀρμή πλεονάζουσα».

⁹⁷ J.E. Annas, *Hellenistic philosophy of mind*, cit., p. 105. Cfr. anche B. Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*, cit., pp. 156 ss.; M. Graver, *Stoicism and emotion*, cit., pp. 37-38: «They (the Stoics, *scilicet*) were prepared to say that emotions are rational in that they make use of our mind's capacity to operate on the basis of reasons, and yet not rational in the sense of that word which implies that one's reasons are correct. The classification of affective responses proceeds accordingly: an ideal or 'eupathic' class for responses generated in a properly rational way, and an ordinary class for the imperfectly reasoned responses with which all of us are familiar». Cfr. Plut., *Virt. Mor.*, 446f (SVF III, 459): «ἐνιοὶ δὲ φασὶν οὐχ ἕτερον εἶναι τοῦ λόγου τὸ πάθος οὐδὲ δυοῖν διαφορὰν καὶ στάσιν, ἀλλὰ ἐνὸς λόγου τροπὴν ἐπ' ἀμφοτέρα».

⁹⁸ Gal., *PHP*, III, 1 (SVF II, 885): «ταύτης (τῆς ψυχῆς, *scilicet*) οὖν τῶν μερῶν ἐκάστῳ διατεταγμένων μορίῳ, τὸ διῆκον αὐτῆς εἰς τὴν τραχεῖαν ἀρτηρίαν φωνὴν <φαιμεν> εἶναι [...], εἰς ὃ δὲ συμβαίνει πάντα ταῦτα. ἐν τῇ καρδίᾳ εἶναι, μέρος ὄν αὐτῆς τὸ ἡγεμονικόν». Cfr. anche Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 234. Va precisato che la localizzazione dell'ἡγεμονικόν nel cuore è stata affermata dalla scuola stoica, probabilmente a partire da Zenone, ma i Peripatetici, soprattutto da Stratone, lo individuano invece nella testa; sul tema, A.A. Long- D.N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, cit., tome II, p. 339, n. 6.

sull'oggetto verso cui è rivolto; si tratta però di una δόξα “debole”, perché “recente”, immediata rispetto all'evento che la produce. Per questo motivo, il πάθος è un movimento che può trasformarsi in πτοία, in totale scambussolamento, nel momento in cui l'anima del soggetto non è in grado di immagazzinarlo, quando, cioè, non possiede quella «good tension»⁹⁹, quella risolutezza, in grado di contrastare il movimento che lo assale; esso è “contrario alla giusta ragione”, nel senso che segue, come abbiamo visto, un ragionamento ritenuto eticamente non corretto. Prima di dedicarci alla questione della fermezza dell'anima di fronte ai πάθη, tuttavia, dobbiamo ancora aggiungere un piccolo tassello.

Fino a questo punto della discussione, il nostro tentativo di ricercare una corrispondenza tra parole e concetti non sembra, nell'ambito della filosofia stoica, andare incontro a troppe difficoltà: i πάθη sono impulsi di origine razionale ed implicano la presenza di opinioni e giudizi. Tuttavia, le cose non sono così semplici: nel II secolo d.C., infatti, Galeno rileverà una forte tensione tra il pensiero del fondatore della Stoà, Zenone, e del suo allievo Crisippo. Zenone sosterebbe infatti, stando a Galeno, che i πάθη non siano altro che movimenti, cambiamenti, cui la ψυχή va incontro, mentre Crisippo li identificherebbe con i giudizi (κρίσεις)¹⁰⁰; il medico di Pergamo nega, insomma, che Zenone riconosca la razionalità alla base dei πάθη. In realtà, è già stato rilevato dalla critica¹⁰¹ come le due opinioni si trovino in una posizione di contraddizione solo apparente, in quanto da un lato non abbiamo ragione di credere che la terminologia zenoniana riportata da Galeno¹⁰² implichi un'esclusione dell'elemento del giudizio, dall'altro è tranquillamente presumibile che sia il focus del ragionamento, non il contenuto, a distinguere la definizione di Zenone da quella di Crisippo:

[...] while there is certainly a difference of wording, I question whether Zeno and Chrysippus had any marked difference of view as to what happens when a person has an emotion. Both clearly hold that having an emotion involves both the psychophysical change and the judgment, and both describe the relation between the two in very much the same way. For Zeno, the change supervenes on the judgment and would not be an emotion if it did not supervene on a judgment of this sort (i.e., an irrational judgment). For Chrysippus, the change is reliably

⁹⁹ J.E. Annas, *Hellenistic philosophy of mind*, cit., p.106.

¹⁰⁰ Gal., *PHP*, IV: «Χρύσιππος μὲν οὖν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ παθῶν ἀποδεικνύει πειρᾶται, κρίσεις τινὰς εἶναι τοῦ λογιστικοῦ τὰ πάθη, Ζήνων δ' οὐ τὰς κρίσεις αὐτάς, ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολάς καὶ χύσεις, ἐπάρσεις τε καὶ πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη».

¹⁰¹ Faccio fede all'interpretazione di J.E. Annas, *Hellenistic philosophy of mind*, cit., pp. 108 ss., e M. Graver, *Stoicism and emotion*, cit., p. 33; va sottolineato che esiste una parte della critica di opinione discordante e più fedele all'interpretazione galeniana, tra cui cito T. Brennan, *The old stoic theory of emotions*, in J. Shrivola- T. Engberg-Pedersen (edd.), *The emotions in Hellenistic philosophy*, cit., pp. 59-60; R. Sorabji, *Emotion and Peace of mind*, cit., pp. 55-65; seppur attraverso la rilettura delle *Tusculanae dispositiones* di Cicerone, anche A. Garcea, *Le passioni presso gli antichi: un percorso attraverso le Tusculanae Disputationes di Cicerone*, cit., p.4.

¹⁰² Galeno ha, del resto, tutto l'interesse nel rilevare tale contraddizione, in quanto il fine ultimo del suo scritto *Sulle dottrine di Ippocrate e Platone*, da quale il frammento di cui sopra è tratto, è contrastare l'idea dell'unitarietà dell'anima crisippea, riaffermando la divisione platonica.

produced by the judgment, which would not be an emotion if it did not produce a movement of this sort. The chief difference between the two philosophers is in the exact application of the term 'emotion' within the sequence. In reformulating the definition, Chrysippus seeks to bring out more clearly what was already implied in Zeno's version: that it is the nature of the judgment that defines what sort of impulse has occurred.¹⁰³

La questione si rivela per noi cruciale perché, nel distinguere i due tipi di “sequenza” emotiva osservati da Zenone e Crisippo, Graver introduce la nozione di *feeling*, attraverso la quale identifica il “movimento”, il “cambiamento” involontario che avviene a livello fisico quando un πάθος sta per sopraggiungere (ad esempio, il sintomo dell’arrossire o dell’impallidire), una sorta di “segnale” dato dal corpo che la propria ragione sta conferendo ad un determinato evento un giudizio. Ora, questo “movimento”, che rientrerebbe perfettamente in ciò che noi definiamo “emozione”, non vi rientra per gli Stoici – o almeno, non lo fa sulla base delle testimonianze, sempre indirette, che sono giunte fino a noi¹⁰⁴. Affinché si possa parlare di veri e propri πάθη, infatti, è necessario un assenso (συγκατάθεσις) da parte della ragione, assenso che, nella logica stoica, è solitamente da assegnare alle proposizioni (ἀξιώματα), ma, nella teoria dell’azione, è già in qualche modo parte di ogni ὁρμή, e dunque di ogni πάθος¹⁰⁵. È a questo punto che subentra il più celebre e discusso principio dell’etica stoica, la ἀπάθεια: come l’uomo che non ha un corpo abbastanza in salute è più soggetto alla possibilità di contrarre malattie (sebbene la cattiva salute del corpo possa colpire, in modo aleatorio, chiunque), l’uomo che non ha un animo abbastanza fermo è volubile al moto della ragione che provoca i πάθη (al contrario, il saggio ne è completamente esente)¹⁰⁶; ciò vuol dire

¹⁰³ M. Graver, *Stoicism and emotion*, cit., p. 33.

¹⁰⁴ Si tratta principalmente di Epictetus frag. 9 (in Aul. Gell., XIX, 1); Plut., *Vir. Mor.* 449 a-b (*SVF* III, 439), e poi anche Cic., *Tusc.*, III, 83. Graver (M. Graver, *Stoicism and emotion*, cit., pp. 85 ss.) si appoggia anche a testimonianze indirette relative allo Stoicismo più antico, ovvero il frammento di Crisippo citato in Gal., *PHP* IV, 7 ed all’aforisma di Zenone in Sen., *Ir.*, I, 16. Graver sostiene infatti che il discorso sul *feeling*, ricollegabile al dibattito alessandrino sulle προπάθειαι, sia riconducibile già ai fondatori dello Stoicismo; l’idea si pone sullo stesso filone di K. Abel, *Das Propatheia-Theorem. Ein Beitrag zur stoischen Affektenlehre*, in «Hermes» 3, 1983, pp. 78-97, e J. Rist, *Seneca and stoic orthodoxy*, in D.T. Runia, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II, Berlin 1989, pp. 1993-2012, e si oppone a quella di Sorabji (R. Sorabji, *Emotion and Peace of mind*, cit., spt. pp. 66-69), il quale è invece del parere che i filosofi alessandrini siano stati influenzati, in questa formulazione, dall’idea senecana di “responso iniziale” che noi possiamo leggere principalmente da *Ir.*, II, 1-4. Le trattazioni più recenti sulle προπάθειαι sono in B. Inwood, *Seneca and Psychological Dualism*, in J. Brunschwig–M. Nussbaum (edd.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge 1993, pp. 164–181; R. Sorabji, *Chrysippus-Posidonius-Seneca: a High-Level Debate on Emotion*, in J. Sihvola- T. Engberg-Pedersen (edd.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, cit., pp. 149–170; M. Graver, *Philo of Alexandria and the origins of the stoic ΠΡΟΠΑΘΕΙΑΙ*, in F. Alesse (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden 2008, pp. 197-222.

¹⁰⁵ Stob., *Ecl.*, II 88,1 W (*SVF*, III 171): «Πάσας δὲ τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι, τὰς δὲ πρακτικὰς καὶ τὸ κινητικὸν περιέχειν. Ἦδη δὲ ἄλλων μὲν εἶναι συγκαταθέσεις, ἐπ’ ἄλλο δὲ ὁρμὰς· καὶ συγκαταθέσεις μὲν ἀξιωμασί τισιν, ὁρμὰς δὲ ἐπὶ κατηγορήματα, τὰ περιεχόμενά πως ἐν τοῖς ἀξιώμασιν, οἷς συγκαταθέσεις». Cfr. Plut., *Adv. Col.*, 1122c; cfr. R. Sorabji, *Emotion and Peace of mind*, cit., p. 41.

¹⁰⁶ Gal., *PHP*, V, 2: «Χρῦσιππος μὲν γὰρ ἀνάλογον ἔχειν αὐτὴν φησι τοῖς ἐπιτηδείοις σώμασιν εἰς πυρετοὺς ἐμπίπτειν, ἢ διαρροίας, ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον ἐπὶ μικρᾷ καὶ τυχοῦσῃ προφάσει, καὶ μέμφεται γὰρ ὁ Ποσειδώνιος αὐτοῦ τὴν εἰκόνα· [...] τῷ μὲν [σώματα, ndr.] εὐέμπωτα εἶναι, τὰ δὲ δύσπρωτα διαφέρειν ἀλλήλων. οὐκ οὖν ὁρθῶς εἰκάζεσθαι φησιν

semplicemente che, sperimentato il “segnale” dato dal *feeling*, il saggio comprende che i giudizi attribuiti dalla “cattiva ragione” al mondo esterno sono falsi, e nessun aspetto di questo è positivo o negativo in sé.

Dall’idea della corrispondenza tra πάθη e giudizi deriva la canonica classificazione dei πάθη che sta alla base della filosofia stoica; essi si suddividono dunque in quattro macrocategorie, denominate γένη¹⁰⁷:

- ἡδονή (“piacere”), il giudizio che vede ciò che si trova nel presente come positivo e apprezzabile;
- λύπη (“dolore”), il giudizio che vede ciò che si trova nel presente come negativo e deprecabile;
- ἐπιθυμία (“desiderio”), il giudizio che vede ciò che si trova nel futuro come positivo e apprezzabile;
- φόβος (“paura”), il giudizio che vede ciò che si trova nel futuro come negativo e deprecabile.

Si tratta di una suddivisione, come nota Graver, estremamente incentrata sul presente: da un lato, infatti, non esiste un riferimento a dei πάθη che riguardino il rapporto con il passato, in quanto gli Stoici danno per scontato che il πάθος nasca da eventi che, anche se già accaduti, sono ancora rilevanti nel presente; dall’altro, i πάθη che riguardano il futuro non guardano ad un avvenire in senso lato, ma ad un tempo abbastanza vicino da avere rilevanza nel presente¹⁰⁸. Si tratta di un dato da tenere a mente, sul quale torneremo in seguito¹⁰⁹.

La categorizzazione sopra citata è oggetto di ulteriore suddivisione in sottospecie che risultano, al contrario dei γένη, prive di sistematicità e solitamente ripartite o in base all’oggetto del πάθος (ad esempio, la ὀργή è la ἐπιθυμία di una punizione verso chi si è comportato ingiustamente) o in base a criteri vari (stadio di sviluppo del πάθος, intensità) che differiscono da fonte a fonte.¹¹⁰

Tralascio temporaneamente questo argomento, al quale ci dedicheremo meglio riportando più avanti l’attenzione su Cicerone, per aggiungere un’ultima specifica sulla classificazione dei πάθη: ad essa, infatti, si accompagna la ripartizione, opposta e speculare, delle εὐπάθειαι. Presenti nella dottrina stoica fin dalle trattazioni più antiche¹¹¹, le εὐπάθειαι non sono altro che impulsi in accordo con il

ὑπὸ τοῦ Χρυσίππου τὴν μὲν υγίειαν τῆς ψυχῆς τῆ τοῦ σώματος υγεία, τὴν δὲ νόσον τῆ ῥαδίως εἰς νόσημα ἔμπιπτουσα καταστάσει τοῦ σώματος· ἀπαθὴ μὲν γὰρ γίνεσθαι ψυχὴν τὴν τοῦ σοφοῦ δηλονότι, σῶμα δ’ οὐδὲν ὑπάρχειν ἀπαθές».

¹⁰⁷ La classificazione è esplicitata in più fonti: Diog. Laert. VII, 110-14; Ps. Andr., I (SVF III, 391, 397, 401, 409, 414); Gal., *PHP*, VI 2 ; Stob. ecl. II (SVF III, 378).

¹⁰⁸ Vedi M. Graver, *Stoicism and emotion*, cit., pp. 54-55.

¹⁰⁹ Cfr. *infra*, n. 227.

¹¹⁰ Vedi, ad esempio, Stob., *Ecl.* II, 90,7 W (SVF III, 394); Diog. Laert., VII, 113 (SVF III, 396); Ps. Andr., IV (SVF III, 397, 401). Cfr. R. Sorabji, *Emotion and Peace of mind*, cit., p. 30; M. Graver, *Stoicism and emotion*, cit., pp. 55-59.

¹¹¹ Le attestazioni più antiche sono in Plut., *Stoic. rep.*, 1037f-1038a; *Virt. mor.*, 449a-b.

λόγος normativo, perché non si basano su giudizi falsi ma, anzi, su principi necessariamente veri che non richiedono l'assenso, perché hanno come oggetto non fattori esterni (che, come abbiamo visto, non sono in sé né positivi né negativi), ma “beni” o “mali” in senso assoluto¹¹², ovvero aspetti dell'azione individuale: se il saggio, ad esempio, avrà una occasione di esercitare la propria virtù, questo gli darà comunque una qualche forma di gioia. E così, la ἡδονή ha come contraltare la χαρά (gioia), la ἐπιθυμία avrà la βούλησις (volontà), il φόβος la εὐλάβεια (avvedutezza); non vi è, tuttavia, nessun corrispettivo per la λύπη¹¹³, perché il saggio perfetto non si trova mai nella condizione di essere addolorato a causa della propria condotta personale¹¹⁴.

Il quadro dei πάθη che emerge dalla trattazione stoica è dunque significativamente diverso da quello che emergeva nelle opere di Aristotele: essi sono ancora movimenti che si originano nell'anima, diretti verso un oggetto esterno sul quale viene formulato un giudizio; tuttavia, i πάθη stoici sono razionali e volontari, in quanto hanno ricevuto l'assenso di una ragione “poco allenata” alla virtù, e costituiscono inoltre vere e proprie ὁρμαί, quindi dirigono l'azione dell'uomo; il termine stesso πάθη sembrerebbe escludere, inoltre, da un lato le προπάθειαι, le pre-emozioni che abbiamo infatti rinominato, sulla scia della traduzione di Graver, *feelings*, dall'altro le εὐπάθειαι, ovvero gli impulsi “positivi”, che seguono il giudizio sull'azione individuale del saggio.

Intorno ad un simile quadro, certamente più specifico e dettagliato rispetto a quello tracciato da Aristotele, sono nate le prime discussioni su quale fosse il termine più consono per tradurre la parola πάθος utilizzata in questo dato contesto: Inwood (1985)¹¹⁵ si serve ad esempio del lemma “passione” (*passion*), pur specificando che nessuna traduzione possa rendere al meglio il lemma greco, perché lo ritiene più adatto a suggerire l'idea che ogni πάθος abbia per gli Stoici una connotazione etica negativa; egli critica, inoltre, la traduzione latina scelta da Cicerone, *morbis*, che denota a suo parere una confusione dell'autore tra il concetto di πάθος vero e proprio e lo stato dell'anima che lo produce. Annas (1992)¹¹⁶ preferisce invece utilizzare “emozione” (*emotion*), facendo leva sull'idea che “passione” rischi di sviare dall'idea di πάθος in quanto movimento che implica un giudizio attivo da parte del soggetto; l'autrice esclude inoltre una corrispondenza tra πάθος e *feeling*, associando a quest'ultimo un concetto che noi tradurremmo con il sostantivo

¹¹² Vedi B. Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*, cit., pp. 173-175; J.E. Annas, *Hellenistic philosophy of mind*, cit., pp. 112-115; M. Graver, *Stoicism and emotion*, cit., pp. 51-59.

¹¹³ Tra le fonti greche, oltre a Plutarco (*supra*, n. 111), Diog. Laert., VII, 115 (*SVF* III, 431); Ps. Andr., VI (*SVF* III, 432).

¹¹⁴ M. Graver, *Stoicism and emotion*, cit., p. 55: «Having perfect understanding entails that one regards as evil only those things that really are evil; that is, integral evils such as personal failings, errors, and other events or situations whose causes lie within oneself. In order to believe that this sort of evil is present in the relevant sense, one would have to believe that a proposition concerning one's own shortcomings has just become true, something like "I act unjustly" or "I am ungenerous." But the person of perfect understanding is exempt by definition from everything of that kind. The situation simply never arises».

¹¹⁵ B. Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*, cit., pp. 127-128.

¹¹⁶ J.E. Annas, *Hellenistic philosophy of mind*, cit., pp. 103-104.

“sensazione”: il senso di piacere o repulsione che si accompagna ad uno stimolo esterno, senza necessariamente implicare la nascita di una vera e propria “emozione”/”passione”. Nussbaum (1994)¹¹⁷ utilizza dichiaratamente “emozione” e “passione” in maniera intercambiabile, affermando che la differenza sostanziale stia in una maggiore prossimità etimologica di πάθος con “passione”, ma riportando un elenco di esperienze, più o meno prossimo a quello aristotelico, che intende selezionare ai fini della trattazione (ira, gioia,...); esse vengono contrapposte agli appetiti, che – nuovamente, in continuità con le precisazioni offerte filosofo del Peripato –, intende escludere dalla trattazione. Sorabji (2000)¹¹⁸ scarta infine la traduzione “passione” poiché, afferma, essa tende ad indicare una manifestazione affettiva estrema, particolarmente radicata, che non è certo l’unica tipologia di “emozione” che gli Stoici intendono estirpare. La questione, che risulta già complessa, non può tuttavia, all’interno della nostra trattazione, limitarsi al contesto della filosofia stoica, ma deve allargare lo sguardo anche alle altre più note filosofie ellenistiche, che sono quelle con le quali Cicerone, per analogia o per contrasto, si dovette confrontare.

I.2.3 Al di là della classificazione: il pensiero scettico

Il πάθος riveste in qualche modo un ruolo anche nell’etica della scuola scettica, nonostante sia stato trattato in maniera meno sistematica rispetto a quanto fatto dagli Stoici; tale mancanza di sistematicità è dovuta, in parte, alla complessità del movimento filosofico, espressione di una storia che si estende dal IV secolo a.C. al II d.C. circa, e che ha visto il susseguirsi di molti esponenti, spesso sostenitori di tesi tra loro discordanti – non a caso, il movimento scettico è canonicamente ripartito in tre “fasi” – Pirronismo (IV-III secolo a.C.), Media Accademia (III-I secolo a.C.) e Neopirronismo (I-II secolo d.C.)¹¹⁹. Ma la asistematicità del pensiero scettico sui πάθη riguarda anche l’idea a fondamento di tale corrente filosofica: com’è noto, a partire da Pirrone di Elide – comunemente ritenuto il fondatore della scuola¹²⁰ –, gli Scettici professano la non-validità della percezione in quanto fonte di conoscenza e la sospensione del giudizio (ἐποχή) di fronte all’impossibilità, da parte della ragione, di riconoscere il vero dal falso.

Le attestazioni più antiche riguardanti la prima fase dello scetticismo, quelle risalenti a Timone di Fliunte, discepolo di Pirrone, si limitano a citare occasionalmente i πάθη tra i tanti fattori che vanno

¹¹⁷ M. Nussbaum, *The therapy of desire*, cit., p. 319, n. 4.

¹¹⁸ R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, cit., p. 17.

¹¹⁹ In realtà, sebbene tradizionalmente classificati come “scettici” nella loro totalità, i pensieri pirroniani e neo-pirroniani da un lato ed accademici dall’altro sembrano aver avuto origini ed evoluzioni completamente differenti (da un lato, legate alla figura di Pirrone, dall’altro a quelle di Platone e Socrate), seppur con contaminazioni (cfr. M.L. Chiesara, *Storia dello scetticismo greco*, Torino 2003, p. 4).

¹²⁰ A.A. Long, *La filosofia ellenistica*, tr. it. Bologna 1989, p. 105.

sradicati, senza maggiori precisazioni sulla natura di questi ultimi¹²¹, o a citare una generica aneddotta, più o meno contraddittoria, sull'ἀπάθεια di Pirrone¹²². Per quanto riguarda gli esponenti dell'Accademia, Bett ha raccolto le citazioni indirette attribuite a Carneade di Cirene¹²³, il quale sembra essersi occupato della natura dei πάθη in chiave anti-stoica; il dibattito è, in ogni caso, di difficile ricostruzione¹²⁴, e le poche testimonianze che abbiamo a disposizione fanno propendere più per una “sospensione del giudizio” da parte del filosofo – il quale a volte accoglie spunti derivati da altre filosofie (come quella cirenaica), mentre altre volte li contraddice – che per una visione chiara e ben delineata. È solo dalla trattazione offertaci da Sesto Empirico che possiamo ricostruire la connessione scettica, che Sesto riferisce come operata fin dalle origini¹²⁵, tra i πάθη e le sensazioni (αἰσθήσεις), come piacere e dolore:

Τῶν δὲ λεγομένων ὑπάρχειν ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν τὰ μὲν κατὰ δόξαν εἰσηκται, τὰ δὲ κατ' ἀνάγκην. ἀλλὰ κατὰ μὲν λογικὴν δόξαν εἰσηκται ὅσα κατὰ κρίσιν διώκουσιν ἄνθρωποι ἢ φεύγουσιν, οἷον ἐν μὲν τοῖς ἐκτὸς αἰρετὰ λέγεται καὶ ἀγαθὰ [καὶ] πλοῦτος καὶ δόξα καὶ εὐγένεια καὶ φιλία καὶ πᾶν τὸ εὐικός [...]. κατ' ἀνάγκην δὲ παρήλθεν ὅποσα κατ' ἄλλογον αἰσθήσεως πάθος συνίσταται περὶ ἡμᾶς, καὶ ὅσα φυσικὴ τις ἀνάγκη παρέχει, ἢ φύγοι, ὡς ἀλγηδὼν καὶ ἡδονή. (Sext. Emp., *Adv. Math.*, XI, 141-143)

E tra i beni e i mali che dice sussistano, alcuni vengono introdotti secondo opinione, altri secondo necessità. Secondo opinione, però, vengono introdotte tutte quelle cose che gli uomini perseguono o fuggono in base al giudizio (razionale); ad esempio, tra le cose esterne, sono dette preferibili e buone ricchezza, fama, buona nascita, amicizia e tutto ciò che è simile [...] Secondo necessità si presentano tutte quelle cose che risultano per noi in base ad un'affezione irrazionale della sensazione, e tutte quelle che una qualche naturale necessità arreca o fuggirebbe, come sofferenza e piacere.¹²⁶

¹²¹ *Suppl. Hell. fr.* 783 (T9): «ἀλλ' οἷον τὸν ἄτυφον ἐγὼ ἶδον ἡδ' ἀδάμαστον | πᾶσιν, ὅσοις δάμνανται ὁμῶς ἄφατοί τε φατοί τε, | λαῶν ἔθνεα κοῦφα, βαρυνόμεν' ἔνθα καὶ ἔνθα | ἐκ παθέων δόξης τε καὶ εἰκαίης νομοθήκης».

¹²² Ivi, fr. 782-785; T17 FDC. Vedi M.L. Chiesara, *Storia dello scetticismo greco*, cit., pp. 14-19; R. Bett, *The sceptics and the emotions*, in J. Shivola- T. Engberg-Pedersen (edd.), *The emotions in Hellenistic philosophy*, cit., pp. 204-205.

¹²³ R. Bett, *The sceptics and the emotions*, cit., pp. 198-200. I testi citati sono Plut., *De tranq. an.*, 474e-f; Cic., *Tusc.*, III, 59-60; III, 54.

¹²⁴ Due tentativi di ricostruzione si trovano in A.M. Ioppolo, *Carneade e il terzo libro delle Tusculanae*, in «Elenchos» I, 1980, pp. 76-91 e J. Stevens, *Posidonian polemic and Academic dialectic: the impact of Carneades upon Posidonius' Peri pathon*, in «Greek, Roman and Byzantine studies» 34, 1993, pp. 229-323.

¹²⁵ La fonte principale di Sesto Empirico è Enesidemo di Cnosso, un filosofo vissuto, con ogni probabilità, nel I secolo a.C.; non è semplice, naturalmente, determinare quanto vi sia, nel pensiero neo-pirroniano, della filosofia di Pirrone (IV-III sec. a.C.). Sul tema cito a titolo esemplificativo M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Roma-Bari 1975, pp. 39-45; A.A. Long, *La filosofia ellenistica*, cit., pp. 104-106; S.H. Svavarsson, *Pyrrho and early Pyrrhonism*, in R. Bett (ed.), *The Cambridge companion to ancient scepticism*, Cambridge 2010, pp. 36-57.

¹²⁶ La traduzione riportata è quella di E. Spinelli in Sesto Empirico, *Contro gli etici*, ed. E. Spinelli, Napoli 1995.

Il πάθος è indicato come uno degli elementi che solitamente ricevono un giudizio in quanto beni o in quanto mali; in quest'ultima macrocategoria rientrano tuttavia due sottocategorie: da un lato, le cose che vengono giudicate beni o mali κατὰ δόξαν, e dunque secondo un giudizio razionale, dall'altro quelle che lo vengono giudicate κατ' ἀνάγκην, e dunque in base ad un πάθος che è ἄλογον e riguarda le αἰσθήσεις, come ad esempio piacere e dolore. La teoria sembrerebbe in prima battuta opposta a quella stoica, visto, a maggior ragione, che l'aggettivo ἄλογον non può considerarsi qui usato in senso normativo poiché gli Scettici non accettano alcun tipo di giudizio, neanche quello riguardante la virtù. In realtà, tuttavia, il termine πάθος sembra in questo luogo indicare, come riportato in traduzione, il senso più generale di “affezione”, di “evento che si subisce”¹²⁷: Sesto Empirico sta qui semplicemente sostenendo che le αἰσθήσεις, che sembrano avere più di qualcosa in comune con le προπάθειαι stoiche (tanto che Sorabji utilizza, come vedremo, il termine “sensazione” (*feeling*), lo stesso usato da Graver in contesto stoico)¹²⁸ siano irrazionali, involontarie, e “colpiscono” il soggetto dall'esterno, attraverso i sensi: per questo motivo, non possono essere sospese attraverso il ragionamento della scepsi¹²⁹.

Se la sensazione è ineliminabile, è tuttavia eliminabile l'associazione di un giudizio negativo alla sensazione stessa, ad esempio che il dolore sia un male. Sesto Empirico fa un esempio pratico relativo all'ambito medico: succede, a volte, che la persona che sta subendo un'operazione chirurgica sopporti il dolore senza batter ciglio, mentre chi assiste, e magari vede il sangue versato durante l'intervento, sia scosso al punto da sentirsi male. Secondo il filosofo, ciò avviene perché il giudizio che il dolore sia un male spesso è fonte di ταραχή, di scombussolamento, più della sensazione di dolore stessa¹³⁰. La soluzione, allora, è eliminare il giudizio, per eliminare parte della sofferenza. Per dirla con le parole di Sesto,

Ὁ τοίνυν σκεπτικός τὴν τοσαύτην ἀνωμαλίαν τῶν πραγμάτων ὁρῶν ἐπέχει μὲν περὶ τοῦ φύσει τι ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ ὅλως πρακτέον ἢ μὴ πρακτέον εἶναι, κὰν τούτῳ τῆς δογματικῆς ἀφιστάμενος προπετείας, ἔπεται δὲ ἀδοξάστως τῇ βιωτικῇ τηρήσει, καὶ διὰ τοῦτο ἐν μὲν τοῖς δοξαστοῖς ἀπαθὴς μένει, ἐν δὲ τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπαθεῖ. ὡς μὲν γὰρ ἄνθρωπος αἰσθητικῶς πάσχει, μὴ προσδοξάζων δὲ ὅτι τοῦτο ὁ πάσχει κακὸν ἐστὶ φύσει, μετριοπαθεῖ.
(Sext. Emp., *Pyrr. hyp.*, III, 235-236)

¹²⁷ Si tratta dell'uso più comune che Sesto Empirico fa di πάθος nei suoi scritti, privo di connotazioni affettive e “tecniche” dell'ambito etico; tale utilizzo rispecchia, come accennato, quello più comune nella lingua greca. A tal proposito, R. Bett, *The sceptics and the emotions*, cit., p. 212, n. 4.

¹²⁸ R. Sorabji, *Emotion and Peace of mind*, cit., p. 199.

¹²⁹ Sext. Emp., *Adv. Math.*, XI, 148; *Pyrr. hyp.*, III, 235.

¹³⁰ Sext. Emp., *Adv. Math.*, XI, 159.

Ora lo Scettico, vedendo una così grande discrepanza nelle cose, sospende il suo giudizio intorno all'esserci qualcosa che sia bene o male per natura, o che, assolutamente, si debba fare, anche in questo allontanandosi dalla temerità dei Dogmatici; e si attiene, senza preconcetti dogmatici, all'osservanza della vita comune, e, perciò, nelle cose opinabili, si mantiene impassibile, e in quelle che sono di necessità, mediocrementemente patisce. Infatti, in quanto è uomo sensibile, patisce, ma non aggiungendo l'opinione che quello ch'egli patisce è male per natura, patisce mediocrementemente. Poiché l'aggiungere una siffatta opinione, è peggio dello stesso patire.¹³¹

Da questo passo, risulta più chiara la distinzione di cui parla il filosofo: quando ci troviamo di fronte ad opinioni, derivate dalla ragione, sul fatto che un determinato elemento del mondo esterno sia un bene o un male, ed esse vengono sradicate, il saggio è ἀπαθής; per forza di cose, allora, i πάθη sono legati a δόξα e λόγος. Quando invece ci troviamo di fronte a cose che avvengono per necessità, vale a dire a «ακούσια καὶ ἀλογα κινήματα»¹³², quello che deve risultare è un μετριοπάθειν, derivato dalla presenza della sensazione ma dall'assenza del giudizio che essa sia un bene o un male¹³³: la radice di πάσχω, seppure nella sua versione “moderata”, è collegata in questo caso al turbamento (ταραχή) che deriva non dal giudizio, ma dalla sensazione¹³⁴. L'idea che mi sono fatta, allora, è che la scuola scettica, o almeno quanto ne è a noi arrivato, non si sia posta il problema di teorizzare una netta distinzione tra la αἴσθησις, o sensazione che dir si voglia, ed il πάθος vero e proprio, ma, a seconda delle situazioni, il concetto di πάθος finisca per inglobare anche quello di “sensazione”: da qui, come accennavo, la necessità da parte di Sorabji di trovare un unico termine inglese, *feeling* (che potremmo tradurre come “sentimento”) che comprenda un po' entrambe le idee¹³⁵. Non si tratta, a mio parere, di incoerenza interna al pensiero scettico, ma della diversa lente attraverso la quale – seppur arrivando a conclusioni sorprendentemente simili – Stoici e Scettici guardano all'affettività come segmento dell'etica: la necessità di sradicare i πάθη in quanto giudizi non è legata per Sesto Empirico ad un (dis)valore morale assegnato al πάθος, ma all'azione in sé di affannarsi a dare un giudizio, a “classificare”, gli oggetti esterni, a cercare di capire cosa accogliere e cosa rifuggire¹³⁶. Tutto ciò provoca ταραχή nell'animo umano.

¹³¹ La traduzione riportata è quella di Tescari in Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani in tre libri*, ed. O. Tescari, Bari 1926.

¹³² Sext. Emp., *Adv. Math.*, 161.

¹³³ Si tratta di un'idea di origine aristotelica: vedi Arist., *Eth. Nich.*, 1106b: «ἡ δ' ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἐστίν, ἐν οἷς ἢ μὲν ὑπερβολὴ ἀμαρτάνεται καὶ ἢ ἔλλειψις ψέγεται, τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται».

¹³⁴ Cfr. Sext. Emp., *Adv. Math.*, 161: «ἐν δὲ τοῖς ἀκουσίοις καὶ ἀλόγοις κινήμασι ταραττεται μὲν [...] μετριοπαθῶς δὲ διατίθεται».

¹³⁵ *Supra*, n. 127.

¹³⁶ Cfr. R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, cit., p. 198.

I.2.4 Epicuro e i πάθη come criteri di giudizio

Il concetto che gli Scettici associano alla parola πάθος è dunque molto diverso da quello che vi associano gli Stoici e, per molti versi, opposto a quello degli Epicurei. Secondo la testimonianza di Diogene Laerzio, Epicuro inserì infatti i πάθη tra i κριτήρια τῆς ἀληθείας, ossia le prerogative alla base della conoscenza:

Ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἔστιν ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη, οἱ δ' Ἐπικούρειοι καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας [...] Πάθη δὲ λέγουσιν εἶναι δύο, ἡδονὴν καὶ ἀλγηδόνα, ἰστάμενα περὶ πᾶν ζῶον, καὶ τὴν μὲν οἰκεῖον, τὴν δὲ ἀλλότριον· δι' ὧν κρίνεσθαι τὰς αἰρέσεις καὶ φυγὰς. (Diog. Laert., X, 31-34)

Nel Canone, in particolare, Epicuro dice che criteri della verità sono le sensazioni, le prolessi i sentimenti. Gli Epicurei, del resto, indicano come canoni anche le impressioni della rappresentazione della mente [...]. Dicono che vi siano due sentimenti o passioni, piacere e dolore, che sorgono in ogni essere vivente, e che il primo è proprio e familiare, l'altro invece estraneo; per mezzo loro sono determinati gli atti di scegliere e di evitare.¹³⁷

Oltre alle προλήψεις, che sono le pre-concezioni (i “concetti universali” che si hanno già in mente quando si riconosce un oggetto esterno e che non necessitano perciò di prove¹³⁸), Epicuro avrebbe dunque distinto due criteri attraverso i quali ci rapportiamo al mondo esterno, ovvero le αἰσθήσεις e, appunto, i πάθη. Le αἰσθήσεις (“sensazioni”) sono «atti apprensivi immediati»¹³⁹ ed irrazionali¹⁴⁰ che mostrano l'aspetto esteriore del mondo esterno: «la forma, il colore, la grandezza, il peso e tutto il resto che è predicabile di un corpo in quanto sempre congiunto o a tutti i corpi o a quelli visibili e conoscibili»¹⁴¹; i πάθη si differenziano da queste poiché «sono ciò che ci informa riguardo al valore affettivo delle realtà presenti nel mondo»¹⁴²: ci permettono di comprendere, come riportato da Diogene, quali elementi del mondo esterno vadano accolti e quali vadano invece evitati. Allo stesso modo in cui le αἰσθήσεις sono indirizzate agli elementi del mondo esterno e vengono da Epicuro

¹³⁷ La traduzione è quella di Reale in Diogene Laerzio, *Vita e dottrine dei più celebri filosofi*, edd. G. Reale et al., vol. I, Milano 2005.

¹³⁸ Diog. Laert, X, 33; cfr. a tal proposito E. Asmis, *Epicurean epistemology*, in K. Algra et al., *The Cambridge companion of Hellenistic philosophy*, Cambridge 1999, pp. 276-283.

¹³⁹ «παρούσαι ἐπιβολαί» (Epicur., *Epist. Her.*, 38). Le traduzioni di opere e frammenti di Epicuro sono quelle di G. Arrighetti in Epicuro, *Opere*, ed. G. Arrighetti, Torino 1973².

¹⁴⁰ Diog. Laert, X, 31: «αἰσθησις ἄλογός ἐστι καὶ μνήμησ οὐδεμιᾶς ἐπιδεκτικὴ».

¹⁴¹ Epicur., *Epist. Her.*, 68: «τὰ σχήματα καὶ τὰ χρώματα καὶ τὰ μεγέθη καὶ τὰ βάρη καὶ ὅσα ἄλλα κατηγορεῖται σώματος ὡς ἂν αἰεὶ συμβεβηκότα ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς ὁρατοῖς καὶ [...] γνωστοῖς».

¹⁴² D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, Milano 2007 (edizione riveduta e ampliata di *Some aspects of epicurean psychology*, Leiden 1973) p. 24.

considerate sempre reali, i πάθη sono «acts of awareness of inner states»¹⁴³ anch'essi veritieri, in quanto gli organi di senso che permettono di avvertirli vengono mossi dall'evidenza (ἐνάργεια)¹⁴⁴, ed essi comprendono dunque «una consapevolezza della condizione stessa»¹⁴⁵.

È importante sottolineare che Diogene cita i πάθη riferendosi, con questa parola, a piacere (ἡδονή) e dolore (ἀλγηδών); come si noterà, partendo da Aristotele e dagli Stoici, i quali hanno completamente distinto piacere e dolore, catalogati sotto la categoria di “αἰσθήσεις”, dai πάθη, e passando per gli Scettici, che, per così dire, li sovrappongono parzialmente, siamo giunti agli Epicurei, per i quali la concezione lessicale è completamente ribaltata, ed ἡδονή e ἀλγηδών sono essi stessi i πάθη. Non a caso, Annas scrive:

The Stoic theory of the *pathe* is a theory of the emotions, but Epicurus' theory of the *pathe* is, in keeping with his stress on basic experience, a theory of the feelings, and emotions turn out to be complex kinds of feelings.¹⁴⁶

Come è facile notare, l'autrice traduce in questo caso πάθη con “feelings”, “sensazioni”, traduzione che ella stessa aveva scelto di escludere parlando della teoria delle *emotions* stoiche¹⁴⁷: si tratta di una scelta, ovviamente, funzionale alla sua trattazione e finalizzata a non confondere il lettore nel momento in cui ella deve enunciare, in modo generale, le linee dell'etica epicurea. **Ma all'interno della nostra trattazione, la cui finalità è capire quale concetto corrisponda alla parola πάθος, risulta piuttosto necessario definire se ciò che gli Stoici identificavano come πάθη (timore, brama,...) siano assimilabili alla denominazione di “πάθη” epicurea oppure facciano parte di una categoria distinta.**

In realtà, gli scritti di Epicuro risultano molto generici a tal proposito. La prima teoria, ovvero che ἡδονή e ἀλγηδών da un lato ed “emozioni” stoiche dall'altro siano tutti quanti πάθη, appare non tanto sostenuta, quanto piuttosto sottesa nel saggio di Asmis, che intende tanto le sensazioni fisiche («feeling sated or hungry or having a pain in the stomach») quanto le “emozioni” stoiche («anger, sadness, joy») come “sottocategorie” dei πάθη, ἡδονή e ἀλγηδών¹⁴⁸, e localizza tutti questi elementi nel cuore, riconosciuto dagli Epicurei in quanto sede dell'animo. Konstan esprime una posizione critica verso tale posizione, e definisce la propria idea rifacendosi, oltre che alle lettere di Epicuro, anche dal *De rerum natura* di Lucrezio. Il poema lucreziano rispecchia infatti la distinzione tra

¹⁴³ E. Asmis, *Epicurean epistemology*, cit., p. 275.

¹⁴⁴ Ivi, p. 276.

¹⁴⁵ D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, cit., p. 26.

¹⁴⁶ J.E. Annas, *Hellenistic philosophy of mind*, cit., p. 189.

¹⁴⁷ Ivi, p. 103; cfr. *supra*, p. 28.

¹⁴⁸ E. Asmis, *Epicurean epistemology*, cit., p. 276.

ἡδονή (πάθος) e χαρά (“emozione”) con i termini latini *laetitia* e *voluptas*; quanto al dolore, Epicuro utilizza, appunto, ἀλγηδών, più marcatamente riferito alla sensazione corporea rispetto all’aristotelico/stoico λύπη, il quale designa invece una sofferenza “psicologica”; inoltre, Lucrezio si riferisce alla paura (*metus*) e all’ansia (*cura*) come qualcosa di cui è necessario che la *mens* si liberi, in opposizione al *dolor*, che invece è bene abbandoni il corpo¹⁴⁹. Poiché tuttavia, dietro esplicita dichiarazione epicurea, il corpo non può fare esperienza né del dolore né del piacere se non in combinazione con la ψυχή¹⁵⁰, Konstan giunge alla conclusione che l’anima racchiuda sia una parte irrazionale, cui appartengono dolore e piacere, sia una parte razionale, denominata da Lucrezio *mens*, alla quale fanno capo le “emozioni” come gioia, sofferenza, eccetera.

La teoria più articolata sull’argomento è quella elaborata da Annas¹⁵¹. Ella ipotizza infatti che le “emozioni” partano, di base, dai due πάθη, ma siano più complesse in quanto coinvolgono l’anima razionale; l’autrice si basa su alcuni versi frammentari tratti probabilmente dal trattato *Sulla natura* di Epicuro: dato che il πάθος sembra ricollegarsi a “ciò che è definito” (τὸ ὀρισμένον)¹⁵², l’“emozione” potrebbe nascere dall’atto di “definizione”, di “fissazione”, di uno dei due πάθη su un oggetto esterno, che si opera attraverso l’intervento di una credenza, di un ragionamento (*belief*, su cui torneremo tra un momento). La studiosa, tuttavia, oltre a precisare che questi testi sono troppo frammentari perché possiamo farci a tal proposito un’idea chiara, si mostra giustamente cauta e sceglie di non sostenere mai che Epicuro abbia marcato una netta distinzione lessicale tra πάθη ed “emozione”¹⁵³; David Konstan si spingerà ad affermare, invece, che quest’ultima categoria non sembra avere un nome specifico nella terminologia epicurea.¹⁵⁴

La questione terminologica è stata recentemente ripresa da Verde, il quale asserisce che πάθος indichi, in Epicuro, tanto il criterio di giudizio quanto l’ “emozione”. Verde fa perno sull’idea che il lemma «in Epicuro e nell’Epicureismo, non possied(a) affatto un solo significato; la funzione di criterio, quindi, appartiene solo a una delle possibili accezioni di *pathe*»¹⁵⁵; citando come esempio *Epist. Her.*, 75, dove Epicuro «riconduce la diversità originaria degli ὀνόματα agli ἴδια πάθη subiti

¹⁴⁹ Lucr., II, 16-19: «[...] *nonne videre | nil aliud sibi naturam latrare, nisi utqui | corpore seiunctus dolor absit, mente fruatur | iucundo sensu cura semota metuque?*»

¹⁵⁰ Epicur., *Epist. Her.*, 63-64.

¹⁵¹ J.E. Annas, *Hellenistic philosophy of mind*, cit., p. 191.

¹⁵² Epicur., fr. Arrighetti 34, 20, 1-6: «πά-θος ἀνάλογον ὧν ἔδει μᾶλλον | ἐνεργεῖντο, πρὸς τὸ ὀρισμένον | καὶ τὰ πάντα ἐξελέγον τῆς | ἀναφορᾶς γινομένης, καὶ οὐ | πρὸς ἀόριστα καὶ κρίσεως προσ- | δεόμενα».

¹⁵³ Annas afferma, piuttosto, che il termine πάθος venga usato “con elasticità” – per indicare presumibilmente, cioè, sia i criteri di giudizio che le emozioni più complesse – da un altro filosofo epicureo, Diogene di Enoanda, il quale «talks of pleasant and painful feelings guiding all action, and puts under this heading both emotions felt by a person experiencing some disaster and those of his sympathetic friends» (J.E. Annas, *Hellenistic philosophy of mind*, cit., p.191). Ma la terminologia, come giustamente sostenuto da Konstan, potrebbe aver subito variazioni nel passaggio dal fondatore della scuola ai suoi seguaci (D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, cit., p. 32).

¹⁵⁴ D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, cit., pp. 32-33, n. 15. Il commento è una risposta all’idea di Diano (C. Diano, *Scritti epicurei*, Firenze 1974, p. 253) che πάθος venga utilizzato in Epicuro per indicare – quella che abbiamo qui definito – “emozione” attingendo, a fonti della scuola epicurea, come Filodemo di Gadara.

¹⁵⁵ F. Verde, *I pathe di Epicuro tra epistemologia ed etica*, in «Elenchos» 39.2, 2018, p. 213.

dai diversi ἔθνη»¹⁵⁶, lo studioso arriva alla conclusione che i πάθη non possano corrispondere costantemente a criteri di giudizio, in quanto non risultano uguali per tutti. Che quest'ultimo presupposto sia fuor di dubbio, mi sembra un dato di fatto (basti pensare, ad esempio, al famosissimo passo di *Epist. Her.*, 52, dove anche la sensazione uditiva è indicata sotto la denominazione di πάθος¹⁵⁷); mi appaiono tuttavia non impossibili, ma non sufficientemente attestate e contestualizzate le corrispondenze tra πάθος ed “emozione”. In base all'*Indice delle parole principali* collocato alla fine dell'*Epicuro* di Arrighetti¹⁵⁸, sembrano non particolarmente numerosi i passaggi in cui un simile legame è accennato, a partire da *Epist. Her.*, 82:

Ὅθεν τοῖς πάθεσι προσεκτέον τοῖς παροῦσι καὶ ταῖς αἰσθήσεσι, κατὰ μὲν τὸ κοινὸν ταῖς κοιναῖς, κατὰ δὲ τὸ ἴδιον ταῖς ἰδίαις, καὶ πάσῃ τῇ παρουσίᾳ καθ' ἕκαστον τῶν κριτηρίων ἐναργεῖα· ἂν γὰρ τούτοις προσέχωμεν, τὸ ὄθεν ὁ τάραχος καὶ ὁ φόβος ἐγίνετο ἐξαιτιολογήσομεν ὀρθῶς καὶ ἀπολύσομεν [...].

Per cui bisogna sempre attenersi all'immediatezza delle affezioni e delle sensazioni, secondo un criterio generale per quelle generali, secondo un criterio particolare per quelle particolari. E si deve anche attenersi all'evidenza immediata per ciascuno dei criteri. Se a questi ci atterremo sapremo trovare la giusta causa dell'origine dei nostri turbamenti e delle nostre paure, e ce ne libereremo [...].

Nel brano si fa riferimento ad un collegamento tra πάθη ed una emozione “complessa” come il φόβος; tuttavia, esso non sembra presentato nei termini di una conformità tra i due fenomeni, ma di una generica interdipendenza. Simile il discorso per quanto riguarda *Epist. Pith.*, 116 ed il fr. 247 Arrighetti, citato anche da Diano a dimostrazione della corrispondenza tra i due concetti¹⁵⁹:

Ταῦτα δὲ πάντα, Πυθόκλεις, μνημόνευσον· [...] μάλιστα δὲ σεαυτὸν ἀπόδος εἰς τὴν τῶν ἀρχῶν καὶ ἀπειρίας καὶ τῶν συγγενῶν τούτοις θεωρίαν, ἔτι τε κριτηρίων καὶ παθῶν, καὶ οὗ ἕνεκεν ταῦτα ἐκλογιζόμεθα. ταῦτα γὰρ μάλιστα συνθεωρούμενα ῥαδίως τὰς περὶ τῶν κατὰ μέρος αἰτίας συνορᾶν ποιήσει (*Epicur., Epist. Pith.*, 116)

¹⁵⁶ Ibidem.

¹⁵⁷ Epicur., *Epist. Her.*, 52: «'Αλλὰ μὴν καὶ τὸ ἀκούειν γίνεται ῥεύματός τινος φερομένου ἀπὸ τοῦ φωνοῦντος ἢ ἠχοῦντος ἢ ψοφοῦντος ἢ ὅπως δῆποτε ἀκουστικὸν πάθος παρασκευάζοντος».

¹⁵⁸ Epicuro, *Opere*, ed. G. Arrighetti, cit., p. 773.

¹⁵⁹ C. Diano, *Scritti epicurei*, cit., p. 253.

Tutte queste cose dunque, o Pitocle, tienile bene a mente; [...] e soprattutto applicati alla scienza dei primi principi e dell'infinito e delle altre cose simili, e dei criteri e delle affezioni, e di tutto ciò che rappresenta lo scopo di questi nostri ragionamenti.

Κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος ὕφ' οὗ μηδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται. ὥσπερ γὰρ ἰατρικῆς οὐδὲν ὄφελος εἰ μὴ τὰς νόσους τῶν σωμάτων θεραπεύει, οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλει πάθος. (Epicur., fr. 247 Arrighetti)

Vano è il discorso di quel filosofo che non cura le passioni dell'uomo. Come infatti non c'è alcun vantaggio dalla medicina che non cura le malattie dai corpi, così nemmeno dalla filosofia, se non caccia la passione dall'anima.

Il dato che certamente dà da pensare è la distinzione tra κριτήρια e πάθη che viene posta nel primo brano; ma anche in questo caso, non si riscontrano elementi che ci dicano con assoluta certezza che la parola πάθη indichi in questa sede il più “complesso” concetto di emozione; allo stesso modo, non vedo riguardo al secondo passo alcuna contraddizione che mi porti ad escludere la validità dell'idea di Konstan, in quanto egli sostiene che anche i πάθη intesi come κριτήρια abbiano sede nella ψυχή. Potrebbero rivelarsi più interessanti, forse, i frammenti 6, 18 e 46 Arrighetti (anche quest'ultimo, citato da Diano¹⁶⁰):

Ἐφαιρουμένης προσόψεως καὶ ὀμιλίας καὶ συναναστροφῆς ἐκλύεται τὸ ἐρωτικὸν πάθος. (Epicur., fr. 6,18 Arrighetti)

Se si toglie la vista, il conversare, la vicinanza continua si distrugge la passione d'amore.

τοῖς ἀναιροῦσι λύπας καὶ δάκρυα καὶ στεναγμοὺς ἐπὶ ταῖς τῶν φίλων τελευταῖς μάχονται καὶ λέγουσι τὴν εἰς τὸ ἀπαθὲς καθεστῶσαν ἀλυπίαν ἀφ' ἑτέρου κακοῦ μείζονος ὑπάρχειν, ὁμότητος ἢ δοξοκοπίας ἀκράτου καὶ λύσσης, διὸ πάσχειν τι βέλτιον εἶναι καὶ λυπεῖσθαι καὶ νῆ Δία λιπαίνειν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ τήκεσθαι, καὶ ὅσα δὴ παθαινόμενοι καὶ γράφοντες ὕγροί τινες εἶναι καὶ φιλικὸι δοκοῦσι. (Epicur., fr. 46 Arrighetti)

contro coloro che aboliscono il dolore il pianto i lamenti per la morte degli amici polemizzano, e dicono che la mancanza di dolore che riduce all'insensibilità proviene da un male maggiore: crudeltà, o sfrenata ambizione e furore, e per questo è meglio soffrire e addolorarsi e, per Zeus,

¹⁶⁰ Ibidem.

aver gli occhi bagnati e struggersi di dolore, e quante altre cose per le quali appaiono addolorati e, nello scrivere, teneri e amorevoli.

Questa volta, il πάθος viene, in effetti, ricollegato a due “emozioni”: nel primo caso, l’aggettivo ἐρωτικός rimanda all’ἔρωσ e classificato dagli Stoici, secondo la testimonianza dello Pseudo-Andronico, come «ἐπιθυμία σωματικῆς συνουσίας»¹⁶¹, mentre nel secondo la mancanza di πάθη (τὸ ἀπαθές) è collegata alla mancanza di dolore mentale, ovvero di λύπη (ἀλυπία). Tuttavia, lo stato di estrema frammentarietà di questi testi porta a mio parere, come accennavo, a non avere certezze in proposito. Per questo motivo, l’unico dato che possiamo dare per assodato riguardo agli scritti di Epicuro è che egli abbia indicato attraverso la denominazione di πάθη i due criteri di giudizio, ἡδονή e ἀλγηδών. Per il resto, possiamo solo fare supposizioni.

Se non è possibile ricostruire la precisa terminologia di Epicuro, è invece possibile rilevare la valutazione etica di altri esponenti della scuola epicurea nei riguardi dei πάθη, rifacendosi alla teoria di Annas sopra enunciata, attraverso uno degli scritti di un successore di Epicuro, il trattato *Sull’ira* di Filodemo di Gadara. Qui, la corrispondenza tra πάθος ed “emozione” è innegabile, in quanto l’ira risulta denominata come un πάθος a tutti gli effetti¹⁶².

Il filosofo distingue dunque φυσικὴ ὀργή (“ira naturale”) e κενὴ ὀργή (“ira superflua”)¹⁶³, e tale distinzione riflette, a tutti gli effetti¹⁶⁴, quella concepita da Epicuro tra φυσικαὶ ἐπιθυμίαι e κεναὶ ἐπιθυμίαι¹⁶⁵. Nel trattare il tema del desiderio il fondatore della Scuola distingueva infatti le seguenti categorie:

- desiderio naturale e necessario: quello che ha la sua origine nella “natura”¹⁶⁶ dell’uomo, e senza il cui oggetto non è possibile trascorrere una vita serena o, in qualche caso, non è completamente possibile vivere (ad esempio, il desiderio verso il cibo);
- desiderio naturale ma non necessario: quello che ha la sua origine nella “natura” dell’uomo, ma il cui oggetto comporta una variazione nella misura del piacere da parte di chi desidera

¹⁶¹ Ps. Andr., IV (SVF III, 397, 401).

¹⁶² Philod., *Ir.*, *passim*, spt. III, 23; IV, 6; XL, 36; XLIV, 10. Cfr. C. Diano, *Scritti epicurei*, cit., p. 253 e n. 537; D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, cit., pp. 32-33, n. 15.

¹⁶³ Philod., *Ir.*, XXXVII: «ἐλέγομ[εν] τὴν κενὴν ὀργὴν κακόν, ὅτι ἀπὸ διαθέσεως γίνεται πα(μ)πονήρου καὶ μυρία δυσχερῆ συνεπιστάται, δεῖ λέγειν [οὐ] κακὸν τὴν φυσικὴν ἀλλὰ καθὸ δηκτικόν ἐ[στ]ί τι».

¹⁶⁴ J.E. Annas, *Epicurean emotions*, in «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 30.2, 1989, pp. 147 ss.

¹⁶⁵ Epicur., *Epist. Menac.*, 127: «Ἀναλογιστέον δὲ ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ κεναί, καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον· τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τοῦ σώματος ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν».

¹⁶⁶ Ivi, pp. 148-49: «It is surprising to find Epicurus relying on a notion of nature and what a thing's nature requires. His philosophy of science, unlike Aristotle's, has no careful investigation of scientific concepts such as change and nature; [...]. Nonetheless, Epicurus does work with a notion of nature, not only for what is objectively there but for a thing and the way it is, as opposed to its qualities and relations. He uses "the nature of x" [...] in a way that verges on periphrasis for "x"; a thing's nature is what it is, as opposed to what merely happens to be true of it or is true of it only by virtue of its relation to something else. This is an intuitive enough distinction, and Epicurus probably regarded it as commonsense».

rispetto al mero soddisfacimento dei bisogni naturali (ad esempio, il desiderio di una determinata categoria di cibo);

- desiderio superfluo: quello che si basa su una falsa credenza, la quale vede l'oggetto del desiderio, naturalmente non necessario, essere qualcosa di fondamentale per la propria vita e della quale valga la pena preoccuparsi (ad esempio, il desiderio di una determinata categoria di cibo, magari molto costoso, il cui soddisfacimento comporta molti sforzi da parte di chi desidera).

Ora, stando al modo in cui Filodemo interpreta le emozioni, «anger and emotions in general are not of course desires: but they do involve desires»¹⁶⁷, tant'è che la rabbia viene definita «come un incendio, un gonfiore, un'irritazione e un'indignazione, mista ad un feroce desiderio di perseguitare e scagliarsi contro qualcuno, se se ne ha la possibilità»¹⁶⁸. Da qui, la κενὴ ὀργή comporta degli errori di valutazione, delle false credenze, in quanto attribuisce all'oggetto dell'ira una importanza che esso non ha ed annulla, inoltre, la coscienza delle cattive conseguenze che essa potrebbe comportare; tale tipologia di ira è, in altre parole, la conseguenza di un “desiderio superfluo”. Ma vi è anche una φυσικὴ ὀργή, sulla quale Filodemo è meno chiaro, ma che sembra potersi applicare ai desideri naturali ed escludere la tendenza alla vendetta, o quanto meno essere «not a different kind of anger but just a more limited version of ordinary anger, easily satisfied»¹⁶⁹. Se estendiamo, come suggerito da Annas, questo ragionamento agli altri πάθη, possiamo concludere che l'ideale della ἀταραξία epicurea non escluda completamente le emozioni, ma le accetti, purché poste sotto controllo, in quanto parte della natura umana¹⁷⁰. L'importante, per i filosofi della scuola, è semplicemente l'estromissione di tutte quelle passioni che, oltre a non avere nessun oggetto razionale di riferimento, rendono difficile la vita dell'uomo: si tratta, in particolare, delle paure «suscitate da false credenze riguardo alla natura di un evento apparentemente minaccioso o nocivo»¹⁷¹.

Con l'analisi delle teorie epicuree, siamo giunti alla conclusione del nostro viaggio nel concetto di πάθος: un concetto, come si è appurato, pregno di sfaccettature, e che assume, anche nei contesti in cui esso risulta esplicitamente legato alla sfera dell'affettività, sfumature e significati diversi a seconda del punto di vista di chi lo esamina. Per questo motivo, qualunque tentativo di fornire una

¹⁶⁷ Ivi, p. 153.

¹⁶⁸ Phil., *Ir.*, VIII, 20-27: «ὡσπερὲι συνκείμενον ἐξ ἐκπυρώσεως καὶ διοιδή[σ]εως καὶ διερεθισμοῦ καὶ βριμώσεως καὶ δεινῆς ἐπιθυμίας τοῦ μετελθεῖν καὶ ἀγωνίας, εἰ δυνήσεται».

¹⁶⁹ J. Annas, *Epicurean emotions*, cit., p. 164.

¹⁷⁰ Ivi, p. 161: «Anger is accepted as natural on the grounds that it is inevitable. Part of our rational nature, involving belief and desire, is accepted as a given, no less than such biologically inevitable desires as those for food and drink».

¹⁷¹ D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, cit., p. 47.

traduzione univoca – come a volte si dà per scontato che sia possibile fare da parte di chi studia le singole correnti filosofiche – finirebbe a mio parere per disperdere la ricchezza semantica del lemma: ho dunque scelto, sulla scia di Konstan¹⁷², di mantenere, ove possibile, il termine in greco, per spostare tutti gli interrogativi riguardanti la traduzione in lingua moderna sui testi ciceroniani, mostrando allo stesso tempo con quale bagaglio, tanto complesso e a tratti contraddittorio, Cicerone ebbe a che fare, molti anni più tardi, per la creazione di un lessico filosofico adatto al mondo romano.

I.3 *Perturbatio*: una “traduzione” ciceroniana

Il problema dello studioso che si avvicina ai testi in una lingua diversa dalla propria è spesso, come si accennava, un problema di traduzione. Cicerone si confrontava, per la trattazione delle questioni che riteneva utile comunicare ai propri destinatari contemporanei, con i testi filosofici in lingua greca, e per questo motivo si trovò, di fatto, di fronte ad un problema di traduzione. Potrà sembrare un’osservazione scontata, ai limiti del banale; a mio parere, tuttavia, non lo è, per il semplice fatto che si tratta di un dato spesso perso di vista quando si parla della possibilità o dell’impossibilità di studiare le emozioni nel mondo antico. Mi spiego meglio: la necessità incontrata dall’Arpinate di creare un lessico filosofico latino¹⁷³, fino al I secolo a.C. praticamente inesistente a causa del disinteresse, ai limiti della diffidenza, nutrita dai Romani verso la disciplina¹⁷⁴, è un dato ormai più che noto; eppure ci si sofferma, forse, troppo poco a pensare che “tradurre” le emozioni degli antichi è un processo per “noi” complesso perché lo era per “loro” *in primis*; perché, cioè, la pluralità di stimoli giunti a Roma attraverso gli approcci delle varie scuole ellenistiche e la necessità di riadattare tali stimoli ad un contesto sociale, politico, culturale completamente differente rispetto a quello greco diede atto, anche allora, ad un processo di

¹⁷² D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks*, cit.. In realtà, fatte le specifiche sul significato di πάθος, Konstan avvicina in tutto il saggio l’uso dell’originale greco con un uso alternato di “emotion” e “passion”.

¹⁷³ Si tratta di un problema che Cicerone evidenziava già in *de Or.*, III, 95 e riprende in *Fin.*, 10. Cito, tra i numerosi contributi in proposito, H.J. Hartung, *Ciceros Methode bei der Übersetzung griechischer philosophischer Termini* (Diss.), Hamburg 1970; C. Moreschini, *Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone*, in «Annali della scuola normale superiore di Pisa. Classe di lettere e filosofia» 9.1, 1979, pp. 99-178; J. Powell, *Cicero’s Translations from Greek*, in J. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher*, cit., pp. 273-300; H. Baltussen, *Cicero’s Translation of Greek Philosophy: Personal Mission or Public Service?*, in S. McElduff- E. Sciarino (edd.), *Complicating the History of Western Translation. The Ancient Mediterranean in Perspective*, London 2011, pp. 37-48; J. Glucker, *Cicero’s Remarks on Translating Philosophical Terms – Some General Problems*, in J. Glucker- C. Burnett (edd.), *Greek into Latin from Antiquity until the nineteenth century*, London 2012, pp. 37-96; C. Lévy, *Cicero and the creation of a Latin philosophical vocabulary*, in J.W. Atkins- T. Bénatouil (edd.), *The Cambridge companion to Cicero’s philosophy*, Cambridge 2022, pp. 71-87.

¹⁷⁴ Cicerone stesso riferisce tale atteggiamento (Cic., *Fin.* I, 1; *Acad. pr.* II, 5; *Tusc.*, V; *Off.* II, 1). Cfr. A. La Penna, *Sallustio e la rivoluzione romana*, Milano 1968, pp. 29 ss; G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a. C.*, Torino 1973, vol I, p. 48; E. Narducci, *Introduzione a Cicerone, Tuscolane*, edd. E. Narducci- L. Zuccoli Clerici, Milano 2001⁴, p. 7.

traduzione complesso, dove anche i concetti presentati in continuità con i loro corrispettivi greci rivelano, dietro le nuove denominazioni, nuove sfaccettature di pensiero.

Andiamo, allora, con ordine. Il contesto in cui Cicerone sente il bisogno di rielaborare le teorie ellenistiche sui *πάθη* è quello delle *Tusculanae disputationes*, di quell'opera, cioè, entro la quale l'Arpinate mirava, come si accennava¹⁷⁵, nel tempo del forzato ritiro dalla vita pubblica causato dalla dittatura cesariana, a «continuare la sua battaglia per il rinnovamento della *res publica* attraverso una profonda riflessione sui valori che erano alla base dell'esistenza del singolo e della convivenza tra gli uomini»¹⁷⁶. Il III ed il IV libro delle *Tusculanae*, dedicati, appunto, all'imperturbabilità del saggio, raccolgono dunque le idee filosofiche greche intorno al tema e sono dominati, per esplicita dichiarazione dell'autore, da una chiara impronta stoica. Fino a questo momento della sua vita, Cicerone si era quasi sempre mostrato favorevole ad una visione dell'etica aderente a quella peripatetica ed accademica¹⁷⁷; le ragioni che lo spingono verso lo Stoicismo, nei riguardi del quale era sempre stato simpatizzante ma di cui rifiutava l'eccessivo rigore¹⁷⁸, in questo dato frangente, sono già state indagate dalla critica; esse sono legate non solo a motivi scolastici, ma anche a ragioni più strettamente personali e politiche: nel momento in cui Cesare ottiene la vittoria sui pompeiani ed il suo potere inizia ad avere derive autocratiche, nel momento della crisi a seguito della morte della figlia Tullia, Cicerone deve ripristinare la sua immagine pubblica dimostrando di essere «as energetic and eloquent as ever, a man of principle and action, dedicated to the public interests»¹⁷⁹, e non può che farlo attraverso la dimostrazione di ciò che lo Stoicismo prospetta: la

¹⁷⁵ Cfr. *supra*, Premessa, pp. 6-7.

¹⁷⁶ E. Narducci, *Introduzione a Cicerone, Tuscolane*, cit., p. 5.

¹⁷⁷ Cic., *Fin.*, IV; Cic., *de Or.*, I, 220; Graver (*Introduction to Cicero, Cicero on the Emotions*, cit., p. XXXI) elenca in questo senso una serie di rimandi alle *Epistulae*, e precisamente *Att.*, XII, 10; *Ad Brut.*, I, 2, 9; *QFr.* I, 1, 38.

¹⁷⁸ Nelle stesse *Tusc.*, II, 51, Cicerone parla dell'irraggiungibilità della sapienza stoica: «*In quo vero erit perfecta sapientia, quem adhuc nos quidem vidimus neminem; sed philosophorum sententiis, qualis hic futurus sit, si modo aliquando fuerit, exponitur*», tema che ritroviamo (oltre che, naturalmente, nel *De finibus honorum et malorum*) anche negli *Academica* (Cic., *Acad. pr.*, 145) e che verrà più volte ripreso anche nel *Laelius* (cfr. §V, n. 567). Il rifiuto dell'eccessivo rigore stoico da parte di Cicerone è già argomento di discussione già dalla fine dell'Ottocento, con R. Hirzel, *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften*, vol. 2., Leipzig 1877, e si inquadra nella generale tendenza ciceroniana a prediligere la tendenza neoaccademica a negare l'attuabilità dell'ideale di saggio perfetto; cfr. P.M. Valente, *L'éthique Stoïcienne chez Cicéron* (Diss.), Paris 1956, spec. pp. 120-126; E. Narducci, *Introduzione a Cicerone*, cit., pp. 185-187; M.L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages: Stoicism in Classical Latin Literature*, Vol. 1, Leiden 1990, pp. 79-158; R. Woolf, *Cicero. The philosophy of a Roman Sceptic*, London 2015, spec. pp. 150 ss. Va naturalmente precisato che la posizione ciceroniana trova una spiegazione anche alla luce dell'adesione allo «Stoicismo di mezzo» paneziano, esplicitata, sebbene in modo problematizzante, in *Off.*, I, 6-7; anche su questo tema, la bibliografia è vasta, ma si possono trovare validi punti di riferimento, dopo Pohlenz (M. Pohlenz, *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel De officiis di Cicerone*, tr. it. Brescia 1970), in A. Grilli, *Cicerone tra Antioco e Panezio*, in «Ciceroniana» II, 1975, pp. 73-80; C. Gill, *Personhood and personality: the four-personae theory in Cicero*, *De Officiis I*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 6, 1988, pp. 169-199; P. MacKendrick, *The philosophical books of Cicero*, New York 1988, pp. 254-256; P. Gagliardi, *Cicerone e lo Stoicismo: note a Pro Mur. 58-77*, in «Vichiana» II, 1991, pp. 231-239; F. Prost, *La psychologie de Panétius: réflexions sur l'évolution du stoïcisme à Rome et la valeur du témoignage de Cicéron*, in «Revue des Études Latines» 79, 2001, pp. 37-53; E. Lefèvre, *Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre. Vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch*, Stuttgart 2001.

¹⁷⁹ M. Graver, *Introduction to Cicero, Cicero on the Emotions*, cit., p. XIV. Sulla filosofia ciceroniana sotto il regime di Cesare, vedi in particolare H. Strasburger, *Ciceros philosophisches Spätwerk als Aufruf gegen die Herrschaft Caesars*,

superiorità della ragione umana rispetto a qualunque tipo di affezione. Dal punto di vista metodologico, Cicerone dichiara di voler mediare tra la classificazione analitica tipicamente stoica ed una tipologia di argomentazione più vivace¹⁸⁰, costruita per sillogismi che finiscono con il contrastare le obiezioni dell'anonimo interlocutore situate a principio di ogni libro¹⁸¹, oltre che operando una ricerca che miri non ad una verità assoluta quanto piuttosto alla massima verosimiglianza¹⁸²; dal punto di vista contenutistico, invece, non vi sono dubbi che sia la filosofia stoica a guidare l'argomentazione, ma il bagaglio di conoscenze ciceroniane relative a tutta la filosofia greca – oltre che la volontà di muoversi entro un terreno filosofico sempre volto all'utilità sociale e che si discosti, dunque, da astratte speculazioni¹⁸³ – aiuta a muovere l'esposizione, anche per contrasto (come nel caso dell'Epicureismo)¹⁸⁴. Cominciamo, dunque, dalla traduzione ciceroniana di πάθος.

I.3.1 Le definizioni teoriche di *perturbatio*

Hildesheim - Zurich - New York 1990; H. Wassmann, *Ciceros Widerstand gegen Caesars Tyrannis: Untersuchungen zur politischen Bedeutung der philosophischen Spätschriften*, Bonn 1996; I. Gildenhard, *Reckoning with tyranny: Greek thoughts on Caesar in Cicero's « Letters to Atticus » in early 49*, in S. Lewis (ed.), *Ancient tyranny*, Edinburgh 2006, pp. 197-209, e *Paideia Romana: Cicero's Tusculan Disputations*, Cambridge 2007, *passim*; E. Lefèvre, *Philosophie unter der tyrannis. Ciceros Tusculanae disputationes*, cit., p. 253: «Ciceros extreme Nahe zur Stoa in den *Tusculanae* bedarf der Erklärung [...] Solche Gedanken passen in Ciceros Leben vor allem in die Zeit der Abfassung der *Tusculanae*, in der er nicht nur harte persönliche Rückschläge erfährt, sondern auch das Empfinden hat, daß seine glänzende politische Laufbahn zu einem definitiven Ende gekommen ist. Er beißt gewissermaßen die Zähne zusammen und sucht nach einem Halt in der Philosophie. Welche wäre dazu geeigneter als die Stoa?»; Y. Baraz, *A written Republic: Cicero's philosophical politics*, Princeton 2012, *passim*. Le *Tusculanae* sono state considerate dalla critica, a discapito dell'adesione esplicita allo Stoicismo del *De officiis*, l'opera più "stoica" di Cicerone: vedi M.L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, cit., p. 143; A.E. Douglas, *Form and content in the Tusculan Disputations*, in J.G.F. Powell (ed.), *Cicero the philosopher*, cit., p. 209; E. Lefèvre, *Philosophie unter der tyrannis*, cit., pp. 251-252.

¹⁸⁰ Cic., *Tusc.*, III, 13: «*Et primo, si placet, Stoicorum more agamus, qui breviter astringere solent argumenta: deinde nostro instituto vagabimur*»; Cic., *Tusc.*, IV, 9: «*Quia Chrysippus et Stoici cum de animi perturbationibus disputant, magnam partem in his partiendis et definiendis occupati sunt, illa eorum perexigua oratio est, qua medeantur animis nec eos turbulentos esse patiantur, Peripatetici autem ad placandos animos multa adferunt, spinas partiendi et definiendi praetermittunt. Quaerebam igitur, utrum panderem vela orationis statim an eam ante paululum dialecticorum remis propellerem*»

¹⁸¹ Cfr. V. Guazzoni Foà, *Il metodo di Cicerone nell'indagine filosofica*, in *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 48, no. 4/6, 1956, pp. 295-296; M. Graver, *Introduction to Cicero, Cicero on the Emotions*, cit., pp. XXIX-XXX.

¹⁸² Cic., *Tusc.*, IV, 47: «*Peripateticis respondetur a Stoicis; digladiantur illi per me licet, cui nihil est necesse nisi, ubi sit illud, quod ueri simillimum uideatur, anquirere*». Vedi anche *Tusc.*, I, 17.

¹⁸³ Cic., *Fin.*, I, 11; II, 51; *Tusc.*, V, 10-11; *Off.*, I, 4-5. Come ha scritto Wassmann, «Das philosophische Spätwerk erscheint daher bereits unter dem Blickwinkel der Motivationen, die den Konsular zur Beschäftigung mit der Philosophie getrieben haben, als eine Fortsetzung seiner Politik mit anderen Mitteln» (H. Wassmann, *Ciceros Widerstand gegen Caesars Tyrannis*, cit., p. 73). A tal proposito, rappresentano un valido punto di riferimento i saggi del volume di W. Nicgorski (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*, Paris 2012; vedi anche R. Woolf, *Cicero. The philosophy of a Roman Sceptic*, cit., capp. 4-5; M. Schofield, *Cicero: political philosophy*, Oxford 2020; S. McConnell, *Cicero on the Emotions and the Soul*, in J.W. Atkins- T. Bénatouïl (edd.), *The Cambridge companion to Cicero's philosophy*, cit., pp. 160 ss.

¹⁸⁴ Cic., *Tusc.*, III, 28-51.

Cicerone si confronta una prima volta con il lemma greco πάθος al principio del III libro delle *Tusculanae*, quello dedicato, come si diceva, alla *aegritudo*, la afflizione, il dolore morale, che Cicerone riconduce immediatamente alla categoria stoica di riferimento:

«*Videtur mihi cadere in sapientem aegritudo*».

«*Num reliquae quoque perturbationes animi, formidines libidines iracundiae? Haec enim fere sunt eius modi, quae Graeci πάθη appellant; ego poteram 'morbos', et id verbum esset e verbo, sed in consuetudinem nostram non caderet. Nam misereri, invidere, gestire, laetari, haec omnia morbos Graeci appellant, motus animi rationi non obtemperantis, nos autem hos eosdem motus concitati animi recte, ut opinor, perturbationes dixerimus [...]*». (Cic., *Tusc.*, III,7)

«Mi sembra che l'afflizione coinvolga il saggio».

«Forse anche le altre passioni dell'animo, le paure, il desiderio, l'ira? Queste cose infatti sono simili a quelle che i Greci chiamano "πάθη"; io avrei potuto chiamarle "malattie", e la traduzione alla lettera sarebbe proprio questa, ma essa non è propria dell'uso della nostra lingua. Infatti la pietà, l'invidia, l'esultanza, l'allegria, tutte queste cose i greci le chiamano malattie, tutti i moti dell'anima che non segue la ragione, noi invece questi movimenti dell'animo concitato le chiameremo – ritengo, in maniera corretta – "perturbazioni" [...]

Subito dopo aver fornito una prima classificazione dei πάθη che funga da inquadramento generale, Cicerone si occupa di mettere in evidenza una distinzione culturale tra la denominazione greca e quella da lui selezionata nella lingua di arrivo, *perturbationes*: egli sostiene, infatti, che πάθος indichi in greco una generale condizione di malattia dell'anima, che vedrà soltanto del IV libro una distinzione rispetto al lemma νόσημα¹⁸⁵. In realtà, come si è accennato, è già stato rilevato che la traduzione ciceroniana di πάθος con *morbos* riveli in questo passo una confusione dell'autore tra il singolo episodio, il singolo movimento, che costituisce il πάθος, e lo stato "malato" dell'anima, che predispone l'individuo a provare determinati πάθη¹⁸⁶. Tuttavia, è interessante notare sia il fatto che Cicerone escluda, attraverso la sua traduzione, tutte le accezioni più generali di πάθος, che non coinvolgono la sfera affettiva, sia quali termini egli utilizzi per una traduzione, quasi letterale, della definizione zenoniana: il fondatore della scuola stoica affermava che il πάθος sia «ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις»¹⁸⁷, e dunque l'Arpinate mette momentaneamente da parte la questione

¹⁸⁵ Cic., *Tusc.*, IV, 23.

¹⁸⁶ B. Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*, cit., p. 127; J.E. Annas, *Hellenistic philosophy of mind*, cit., p. 104, n. 2; M. Graver, *Commentary to Cicero, Cicero on the Emotions*, p. 79.

¹⁸⁷ Diog. Laert., VII, 110.

del «παρὰ φύσιν» – vi tornerà, come vedremo¹⁸⁸, in *Tusc.* IV, 11 – e traduce «ἄλογος» con «*rationi non obtemperans*» e «ψυχῆς κίνησις» con «*motus animi*»¹⁸⁹.

Per quanto riguarda il primo dato, mi sembra significativo sottolineare che Cicerone non si soffermi, al momento, sullo specificare a quale tipo di ragione le *perturbationes* non obbediscano: egli si mostrerà, cioè, consapevole della distinzione stoica, della quale abbiamo già discusso¹⁹⁰, tra ragionamento preventivo che origina la *perturbatio* e ragione in senso normativo dalla quale gli esiti della stessa si discostano¹⁹¹. Ma in questa fase, entro la quale il fulcro dell'argomentazione è dimostrare che le *perturbationes* in generale, e la *aegritudo* in particolare, non siano esperienze normali e connaturate all'uomo, tali precisazioni vengono accantonate in favore di una definizione volta ad escludere dal campo di ricerca i casi generici in cui un agente esterno inficia le azioni umane¹⁹².

Riguardo, invece, alla dicitura «*motus animi*», mi sembra interessante sottolineare che tale locuzione è presente più volte, nelle opere dello stesso Cicerone, ad indicare già di per sé qualcosa che si avvicini alla nostra idea di “emozione”: in questo senso, moltissime sono le attestazioni nelle opere retoriche e, in particolare, nel *De oratore*¹⁹³. Prendiamo, a titolo esemplificativo, il seguente brano:

Quae vero referuntur ad agendum, aut in officii disceptatione versantur, quo in genere quid rectum faciendumque sit quaeritur, cui loco omnis virtutum et vitiorum est silva subiecta, aut in animorum aliqua permotione aut gignenda aut sedanda tollendave tractantur. Huic generi subiectae sunt cohortationes, obiurgationes, consolationes, miserationes omnisque ad omnem animi motum et impulsio et, si ita res feret, mitigatio. (Cic., De or., III, 118)

Per quanto riguarda i discorsi che riguardano l'azione, essi possono o vertere su una discussione riguardo al dovere – in questo caso ci si chiede cosa sia giusto fare, materia a cui si lega tutta la selva delle virtù e dei vizi – o trattare il nascere ed il sedare e rimuovere un qualche movimento dell'animo. A questo genere si rifanno le sollecitazioni, i rimproveri, le consolazioni, le commiserazioni e tutti gli impulsi volti a scatenare ogni moto dell'animo o, se la situazione lo richiede, a mitigarlo.

¹⁸⁸ *Infra*, p. 48.

¹⁸⁹ Vedi anche Cic., *Off.*, I, 102: «[...] *perturbationes, id est, motus animi nimbo rationi non obtemperantes*».

¹⁹⁰ Cfr. *supra*, p. 26.

¹⁹¹ *Infra*, p. 48.

¹⁹² Cfr. M. Graver, *Commentary to Cicero, Cicero on the Emotions*, cit., p. 79.

¹⁹³ Cic., *de Or.*, I 17, 60, 202, 220; II 115, 185, 191, 195, 324, 337; III 118, 216, 221, 222, 223.

In questo specifico contesto, si fa riferimento al *motus animi* in quanto “impulso” che viene scatenato dall’oratore attraverso lo stimolo della parola, con il fine di avere un’immediata ripercussione sulla decisione che l’uditorio deve prendere. Questo dato porta a pensare che Cicerone escluda la dicitura *motus animi* come resa di πάθος non soltanto a causa della necessità di una traduzione letterale dello «ψυχῆς κίνησις» zenoniano, ma anche del fatto che egli riconduca il *motus animi* ad un impulso emotivo “a breve termine” adatto al contesto oratorio, ed invece la *perturbatio* a qualcosa che si apre verso la possibilità di esiti più profondi e radicati. Se ciò fosse vero, potremmo anche pensare che l’Arpinate rilevi in questo momento una distanza tra πάθος e *morbus*, più che per porre l’attenzione su una distinzione tra *perturbatio* e “stato” dell’anima, per allontanare l’idea che questa sia “naturale” per l’anima così come la malattia lo è per il corpo; che l’essere umano sia, in altre parole, “passivo” rispetto al moto che lo assale come il corpo lo è rispetto al *morbus*. Da qui, la comparazione istituita tra la condizione di chi è vittima della *perturbatio* e chi risulta colpito da *insania* (follia)¹⁹⁴:

[...] *nomen insaniae significat mentis aegrotationem et morbum, id est insanitatem et aegrotum animum, quam appellant insaniam. Omnis autem perturbationes animi morbos philosophi appellant negantque stultum quemquam his morbis vacare. Qui autem in morbo sunt, sani non sunt; et omnium insipientium animi in morbo sunt: omnes insipientes igitur insaniunt. (Tusc., III, 8-9)*

La parola *insania*, pazzia, indica una debolezza ed una malattia della mente, cioè una mancanza di salute ed una sofferenza dell’animo, che hanno chiamato *insania*. I filosofi chiamano dunque *perturbationes* tutte le malattie dell’animo, e sostengono che nessuno stolto possa essere privo di queste malattie. Ma coloro che sono in stato di malattia, non sono sani, e gli animi di tutti i non sapienti sono in uno stato di malattia: allora, tutti i non sapienti sono *insani*, cioè pazzi.

Cicerone sta qui facendo riferimento al paradosso stoico di matrice crisippea in base al quale «ogni stolto è pazzo» («πᾶς ἄφρων μαίνεται»)¹⁹⁵; in questa fase, l’affermazione è dimostrata attraverso un sillogismo piuttosto lineare: l’*insania* è una malattia della mente e, quindi, dell’anima¹⁹⁶ (*morbus mentis/ aegrotum animum*) → le *perturbationes* sono dette malattie dell’anima → le *perturbationes*

¹⁹⁴ Cic., *Tusc.*, III, 8-11;

¹⁹⁵ Crisippo in Diog. Laert., VIII, 124 (*SVF* III), 664. Cicerone aveva già trattato il tema in *Par. Stoic.*, IV, 1, 27. In *Tusc.*, III, 8 Cicerone fa riferimento ad una origine stoica (come in *Par. Stoic.*, IV, e *Acad. pr.*, II, 136) già testimoniata da Senofonte (Xen., *Mem.*, III, 9), ma anche risalente ai *maiores* romani (vedi A. Taldone, *Su insania e furor in Cicerone*, in «Bollettino di studi latini» 23, 1993, p. 5).

¹⁹⁶ Verrà specificato poco dopo che con il termine *mens* viene indicata la parte razionale che governa l’anima; vedi Cic., *Tusc.*, III, 11: «[...] [*mens*] cui regnum totius animi a natura tributum est».

corrispondono ad uno stato di *insania*. Nella lingua latina, tuttavia, l'*insania* ha poco a che fare con il *morbus* corporeo, visto che è l'azione "attiva" di «*ex potestate exire*»:

Itaque nihil melius, quam quod est in consuetudine sermonis Latini, cum exisse ex potestate dicimus eos, qui ecfrenati feruntur aut libidine aut iracundia. (Tusc., III, 11)

Non esiste allora modo migliore che quello utilizzato nella lingua latina, quando diciamo che "sono usciti dal pieno possesso di sé" coloro che si fanno trasportare dalla bramosia o dall'ira.

L'*insanus* ha un ruolo attivo nell'uscire fuori di sé, in quanto la sua anima non pone un freno (egli è, appunto, *ecfrenatus*) ad una *perturbatio* quale può essere, da esempio, la *libido* o l'*iracundia*; per questo motivo, il verbo *feruntur* ha, come da traduzione, il valore medio di "farsi portare", "lasciarsi trasportare". Da ciò deriva, per logica, che l'azione delle *perturbationes* comporti una responsabilità morale da parte dell'individuo, una risposta favorevole della sua anima: è per questo, come si diceva, che Cicerone vuole allontanarsi da ogni idea di "passività" che l'etimologia di πάθος comporta, arrivando a descrivere persino il *furor*, il totale accecamento dell'animo che impedisce di svolgere persino le più banali attività della vita quotidiana¹⁹⁷, non come un evento a parte derivato dallo sconvolgimento dei liquidi corporei, ma come una sorta di *step* "successivo" all'*insania*, che porta il turbamento morale alle sue estreme conseguenze¹⁹⁸.

Dunque, una volta definite le linee generali delle *perturbationes*, Cicerone si sofferma sulle loro cause:

Est igitur causa omnis in opinione, nec vero aegritudinis solum, sed etiam reliquarum omnium perturbationum, quae sunt genere quattuor, partibus plures. Nam cum omnis perturbatio sit animi motus vel rationis expers vel rationem aspersionem vel rationi non oboediens, isque motus aut boni aut mali opinione citetur bifariam, quattuor perturbationes aequaliter distributae sunt. (Tusc., III, 24)

La causa è tutta nell'opinione, non solo riguardo all'afflizione, ma anche a tutte le altre *perturbationes*, che appartengono a quattro generi e più specie. Infatti ogni *perturbatio* è un moto dell'anima che o è sprovvisto di ragione, o trascura la ragione o non obbedisce alla ragione; a seconda che questo moto che faccia appello, differentemente, ad una opinione di bene o di male, si vengono a creare quattro *perturbationes*, equamente distribuite.

¹⁹⁷ Cic., *Tusc.*, III, 11. Cfr. A. Taldone, *Su insania e furor in Cicerone*, cit., pp. 5-7.

¹⁹⁸ Cic., *Tusc.*, III, 11: «*quem nos furorem, μελαγχολίαν illi vocant; quasi vero atra bili solum mens ac non saepe vel iracundia graviore vel timore vel dolore moveatur*».

Anzitutto, Cicerone include in questa fase una seconda definizione di *perturbatio*: egli mantiene la dicitura di *motus animi*, ma presenta più opzioni riguardo al rapporto con la ragione; le *perturbationes* sono o del tutto prive di ragione, oppure la trascurano/non vi obbediscono. In questa spiegazione piuttosto vaga, è stata individuata¹⁹⁹ una sospensione del giudizio, da parte dell'autore, sulla presunta contesa tra Zenone e Crisippo riguardo alla razionalità (o irrazionalità) dei πάθη ed alla loro corrispondenza (o non-corrispondenza) con i giudizi²⁰⁰; in realtà, visti anche i forti dubbi che circondano tale “contesa”²⁰¹, risulta più semplice supporre che Cicerone indichi “ragione” sempre in senso normativo, sulla scia dell'idea di Annas sopra esposta²⁰².

A tal proposito, è il caso di inserire, in questo momento, una piccola integrazione, volta a chiudere il cerchio sulla definizione teorica di *perturbatio*. L'Arpinate si dedicherà infatti ancora una volta, al principio del IV libro, all'enunciazione zenoniana del concetto:

Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio. Quidam brevius perturbationem esse adpetitum vehementiorem, sed vehementiorem eum volunt esse, qui longius discesserit a naturae constantia. (Tusc., IV, 11)

Questa è dunque la definizione di Zenone: la *perturbatio*, che egli chiama πάθος, è un movimento dell'anima contro natura, avverso alla giusta ragione. Qualcuno, in modo più conciso, afferma che sia un impulso troppo violento, ma quando dicono “troppo violento” intendono che si allontana troppo dall'equilibrio della natura.

Esplicitare nuovamente la dottrina di Zenone è chiaramente funzionale, nell'ottica ciceroniana, a riprendere le fila del discorso all'avvio del nuovo libro; tuttavia, possiamo notare che egli integra in questa fase una serie di elementi in precedenza non estesamente trattati. Innanzitutto, la prima definizione, quella dichiaratamente riferita al fondatore della Stoà, riporta sia la dicitura «*contra naturam*», presente nell'originale ma precedentemente sottesa, sia l'elemento che ci riconduce alla questione dei giudizi: la *perturbatio* è infatti avversa alla *recta ratio*, quindi non solo alla ragione, ma alla ragione giusta, quella valida, insomma, nel senso precettistico del termine. Vi è poi una seconda definizione, attribuita ad un generico *quidam*, che sembra risalire al medesimo filosofo²⁰³,

¹⁹⁹ A. Garcea, *Le passioni presso gli antichi*, cit., p. 4.

²⁰⁰ *Supra*, pp. 26-27.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² *Supra*, p. 26.

²⁰³ *Supra*, n. 96.

ed attraverso la quale l'Arpinate traduce il greco «ὄρμη πλεονάζουσα»: ὄρμη viene seccamente traslitterato in *adpetitus*, che è in effetti il sostantivo genericamente impiegato da Cicerone per indicare l'impulso ancora privo di assenso²⁰⁴; πλεονάζουσα, invece, tradotto con l'aggettivo *vehementiorem*, viene spiegato attraverso una perifrasi: esso indica ciò che si discosta dalla *constantia* disposta dalla stessa natura umana. Da questo momento, il lessico ciceroniano conoscerà una forte polarizzazione: la *constantia*, parte costitutiva della "bellezza dell'animo"²⁰⁵, si contrappone nettamente, attraverso l'idea di stabilità che sta nella sua radice etimologica di derivazione dal verbo *sto*²⁰⁶, al *motus* implicito alla nozione di *perturbatio*; questa facoltà, che è coerenza, ma anche equilibrio, deriva infatti dalla conoscenza, mentre le *perturbationes* derivano dall'*error*²⁰⁷. Per approfondire proprio quest'ultimo aspetto, è necessario tornare a *Tusc.*, IV, 11.

I.3.2 La classificazione delle *perturbationes*: cogliere le similitudini per evidenziare le differenze

Cicerone afferma, come abbiamo letto nel brano sopra riportato, che la causa delle *perturbationes* stia nella *opinio*, ovvero nel giudizio che la mente umana dà di un oggetto o di un evento esterno. Egli lo ribadisce, tra l'altro, in *Tusc.*, IV, 14: la *perturbatio* dipende dall'*opinio* e dal *iudicium*, termini attraverso i quali l'Arpinate traduce i greci δόξα e κρίσις. Nel primo caso, il significato è coerente con quello di coeve opere filosofiche di stampo più propriamente scettico, in particolare degli *Academica*, dove la *opinio* altro non è che «una forma inferiore e fallace di conoscenza»²⁰⁸, contrapposta all'irraggiungibile ἐπιστήμη; nel secondo, la sfumatura di significato varia leggermente, in quanto in quella sede il termine sta ad indicare più che altro il κριτήριο, ovvero la norma che regola il giudizio²⁰⁹; visto che il significato di "giudizio" in sé è altrove attestato²¹⁰,

²⁰⁴ Cfr. Cic., *Fat.*, 40, 9-15; Vedi C. Moreschini, *Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone*, cit., p. 128; P. Ferreira, *Chrysippus on Retribution and Rehabilitation*, in «Dois Pontos» 10, 2013, p. 114 (l'autore afferma, in questo caso, che il termine possa indicare in Cicerone anche la «impulsive impression», ovvero, in termini stoici, la φαντασία; in ogni caso, rimane l'idea di una impressione mentale cui l'assenso deve seguire). Si è espresso a tal proposito anche B. Carnois, *Le désir selon les Stoiciens et selon Spinoza*, in «Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie» 19.2, 1980, pp. 259-260, ma consiglio la lettura affiancata da B. Inwood, *A note on desire in Stoic theory*, in «Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie» 21.2, 1982, pp. 329-332.

²⁰⁵ Ivi, IV, 31: «*et ut corporis est quaedam apta figura membrorum cum coloris quadam suavitate eaque dicitur pulchritudo, sic in animo opinionum iudiciorumque aequabilitas et constantia cum firmitate quadam et stabilitate virtutem subsequens aut virtutis vim ipsam continens pulchritudo vocatur*».

²⁰⁶ Ernout e Meillet riferiscono come primo significato di *consto* «être arrêté, être fermement établi» (A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots. Retirage de la 4e édition augmentée d'additions et de corrections par Jacques André*, Paris 2001⁵, p. 653).

²⁰⁷ Cic., *Tusc.*, IV, 80: «*ergo ut constantia scientiae, sic perturbatio erroris est*»; cfr. C. Moreschini, *Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone*, cit., p. 140.

²⁰⁸ Ivi, p. 118. Cic., *Acad. post.*, I, 41: «*[...] opinio, quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis*»; vedi anche Cic., *Acad. post.*, I, 32.

²⁰⁹ Cic., *Acad. pr.*, VI, 18; VII,30; IX, 29; XI, 33 e XXXIV; 108; *Fin.*, III, 3; a notare questa corrispondenza è stato per primo Reid in J.S. Reid, *Note a M. Tulli Ciceronis, Academica*, ed. J.S. Reid, Hildesheim- Zurich- New York 1885, p. 195, n. 18 (*Acad. pr.*, VI, 18).

tuttavia, la necessità di utilizzare un solo lemma per due significati sta probabilmente, come affermato da Moreschini, nel fatto che «mentre il greco può distinguere tra κριτήριον e κρίσις, il latino non ha questa possibilità»²¹¹. In ogni caso, Cicerone riporta qui tanto δόξα quanto κρίσις, poiché, come abbiamo visto, entrambi vengono utilizzati dalle fonti, senza troppe distinzioni, per designare la derivazione dei πάθη²¹².

A questo punto, rimane da chiarire un'ultima questione: se le emozioni sono razionali, esse nascono necessariamente nell'anima umana. Ma qual è la sede dell'anima ad esse destinata? La risposta arriva in IV,10:

Quoniam, quae Graeci πάθη vocant, nobis perturbationes appellari magis placet quam morbos, in his explicandis veterem illam equidem Pythagorae primum, dein Platonis descriptionem sequar, qui animum in duas partes dividunt: alteram rationis participem faciunt, alteram expertem; in partice rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam, in illa altera motus turbidos cum irae tum cupiditatis, contrarios inimicosque rationi. (Tusc., IV, 10)

Poiché noi preferiamo chiamare *perturbationes*, piuttosto che “malattie”, ciò che i Greci chiamano πάθη, nello spiegare le loro teorie seguirò quella descrizione risalente prima a Pitagora e poi a Platone, i quali dividono l'animo in due parti: una la rendono partecipe della ragione, l'altra manchevole di essa; in quella partecipe dalla ragione pongono la tranquillità d'animo, cioè un equilibrio placido e sereno, nell'altra i moti inquieti tanto dell'ira quanto del desiderio, contrarie e nemiche della ragione.

Ritroviamo qui la prima deviazione rispetto alla teoria stoica: contrariamente a quanto professato dai filosofi della Stoà, secondo i quali i πάθη si originano nell'ἡγεμονικόν, e quindi nella parte razionale dell'anima²¹³, Cicerone riproporrà la bipartizione pitagorica e platonica²¹⁴ tra anima

²¹⁰ Cic., *Acad. pr.*, VII,19; *Acad. post.*, 10, 39; *Fin.*, I, 64; *Tusc.*, IV, 22, 51, 65, 76; *Div.*, II, 150.

²¹¹ C. Moreschini, *Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone*, cit., p. 120.

²¹² *Supra*, pp. 26-27.

²¹³ *Supra*, p. 26.

²¹⁴ In realtà, in *Tusc.*, I, 20 Cicerone aveva parlato di triplice partizione da parte di Platone, «ma i due luoghi si possono conciliare, giacché in tutti e due è sottintesa l'idea della divisione dell'anima in ragionevole e irragionevole» (E. Ciafardini, *Il dolore, la tristezza e le passioni nel pensiero di Cicerone*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 15.2/3, 1923, p. 209). Va precisato che, per quanto l'adesione al modello platonico sia qui marcata, essa potrebbe non essere completamente in disaccordo con la visione di Crisippo, il quale, in base a quanto gli studiosi hanno dedotto dalle parole di Galeno (che in *PHP*, III, 14-15; IV, 6; 14 ne critica la mancanza di argomenti contro la tripartizione dell'anima), potrebbe essere stato quanto meno interessato al modello platonico dell'anima. Sedley (D. Sedley, *Chrysippus on psychophysical causality*, in J. Brunschwig- M.C. Nussbaum (edd.), *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge 1993, p. 313) afferma che Crisippo fosse contrario alla tripartizione platonica riportata in *Repubblica*, *Fedro* e *Timeo* ma interessato alla visione di matrice socratica secondo la quale l'anima rappresenta una facoltà intellettuale nella sua interezza; Gill (C. Gill, *Did Galen Understand Platonic and Stoic*

razionale e anima irrazionale, affermando che le *perturbationes* finora descritte appartengano alla seconda. Questa spiegazione – forse dettata anche da una necessità di coerenza interna con l’ammirazione per le teorie del *Fedone* espressa nel libro I?²¹⁵ – è funzionale all’introduzione della teoria delle εὐπάθειαι che l’autore inserirà subito dopo. Tuttavia, essa porta a rilevare, come evidenziato da Graver²¹⁶, una contraddizione irrisolta all’interno del testo: tanto Pitagora quanto Platone ritenevano infatti che la *pars expertis rationis* non fosse tale solo in senso normativo quanto, piuttosto, in senso assoluto, “descrittivo”; l’aderenza a questa idea dovrebbe naturalmente condurre l’Arpinate a rinunciare proprio alla premessa stoica dalla quale era partito, quella della razionalità alla base dei πάθη²¹⁷.

Mi sembra, in ogni caso, interessante notare come la adesione ad una specifica teoria sulla struttura dell’anima sia preceduta da una subordinata con funzione causale, attraverso la quale si sottolinea, ancora una volta, la scelta lessicale di utilizzare *perturbatio* piuttosto che *morbus*; la creazione di un nesso tra tale scelta e, appunto, le teorie pitagorico-platoniche sull’anima umana mi fa pensare che Cicerone voglia insistere nel porre l’accento sull’idea che le *perturbationes* si creino “dentro” questa specifica parte dell’essere umano, e non siano né fattori esterni che lo colpiscono passivamente né modifiche di stati corporei indipendenti dalla sua volontà.

L’urgenza manifestata dagli Stoici di fornire un’esplicazione per ogni *perturbatio* deriva del resto, stando all’autore, dalla necessità di dimostrare la responsabilità dell’individuo nella nascita di queste²¹⁸; a seconda che gli oggetti esterni vengano considerati beni o mali, Cicerone crea così una partizione delle *perturbationes*, che rispecchia fedelmente quella della scuola greca di riferimento:

Nam duae sunt ex opinione boni; quarum altera, voluptas gestiens, id est praeter modum elata laetitia, opinione praesentis magni alicuius boni, altera cupiditas, quae recte vel libido dici potest, quae est inmoderata appetitio opinati magni boni rationi non obtemperans. Ergo haec duo genera, voluptas gestiens et libido, bonorum opinione turbantur, ut duo reliqua, metus et

Thinking on Emotions?, in J. Shrivola- T. Engberg-Pedersen (edd.), *The emotions in Hellenistic philosophy*, cit., pp. 113-148) e poi Annas (J.E. Annas, *Platonic ethics, old and new*, New York 1999, pp. 120-136) ritengono invece che il filosofo stoico abbia ricercato un “compromesso” tra tripartizione platonica ed ἡγεμονικόν, ipotizzando ad esempio che le due parti non-razionali dell’anima non abbiano alcuna presa su quella razionale.

²¹⁵ Cic., *Tusc.*, I, 24. Woolf (R. Woolf, *Cicero. The philosophy of a Roman Sceptic*, cit., p. 235) propone anche l’idea che l’adesione alla visione platonica dell’anima sia dovuta ad una scelta metodologica di Cicerone, che rifiuta di essere “legato” alla sola dottrina stoica dei πάθη.

²¹⁶ M. Graver, *Commentary to Cicero, Cicero on the Emotions*, cit., pp. 135-136.

²¹⁷ Diversamente, su questo versante, S. Maso, *Seneca e la passione come esperienza fisica*, in «Elenchos» 39.2, 2018, pp. 377-401. Lo studioso ritiene che l’esclusione da parte di Cicerone dell’approccio monistico all’anima sia deducibile, oltre che naturalmente dalle dichiarazioni di Cicerone, dal fatto che «delle passioni si parlerà come di *motus* (o *commotio*) contro natura (e quindi irrazionale) oppure di *appetitus vehementior*» (p. 382). Il punto di vista da me assunto si colloca invece in continuità con Annas e Graver, per le quali la nozione di *ratio* va intesa in senso precettistico.

²¹⁸ Cic., *Tusc.*, IV, 14: «Itaque eas definiunt pressius, ut intellegatur, non modo quam vitiosae, sed etiam quam in nostra sint potestate».

aegritudo, malorum. Nam et metus opinio magni mali independentis et aegritudo est opinio magni mali praesentis, et quidem recens opinio talis mali, ut in eo rectum videatur esse angustia, id autem est, ut is qui doleat oportere opinetur se dolere. (Tusc., III, 24-25)

Due (*perturbationes, scilicet*) derivano dall'opinione del bene: una, il piacere smodato, cioè la gioia elevata al di sopra della misura, a causa dell'opinione di un qualche grande bene presente, l'altra la cupidigia, che si può definire anche bramosia, un desiderio immoderato che non obbedisce alla ragione, di quello che si presume essere un grande bene. Quindi questi due generi, il piacere smodato e la bramosia, sono mossi dall'opinione di un bene, mentre gli altri due dall'opinione di un male. Infatti la paura è l'opinione di un grande male che deve arrivare, mentre l'afflizione è l'opinione di un grande male presente, e esattamente l'opinione appena nata di un male tale che per esso sembra giusto angosciarsi, tanto che chi prova dolore ritiene che sia bene che lo provi.

I quattro *genera* di *perturbatio* delineati sono perfettamente affini a quelli stoici: all'ἡδονή corrisponde la *voluptas*, alla ἐπιθυμία la *cupiditas* o *libido*, alla λύπη la *aegritudo* e al φόβος il *metus*. La divisione viene ribadita in IV, 11-12, al fine di introdurre poi, come si diceva, la categoria delle εὐπάθειαι, da Cicerone denominate *constantiae*²¹⁹. La scelta lessicale, già parzialmente analizzata da Graver, risulta anche in questo caso significativa: come abbiamo visto, *constantia* era stato usato fino al paragrafo precedente per indicare una condizione di un naturale equilibrio, equivalente al greco ὁμολογία²²⁰; adesso, il sostantivo al plurale indica dei *motus* di risposta a stimoli esterni che avvengono però «cum ratione»²²¹ (in senso normativo) e, tra l'altro, «solo in sapiente»²²² – in risposta, dunque, ad oggetti/eventi che dal saggio possono effettivamente essere ritenuti “veri beni” o “veri mali”²²³. Anche in questo caso, lo schema rispecchia appieno quello stoico: a corrispondere alla χαρά, facendo da *constantia* speculare alla *perturbatio* rappresentata dalla *voluptas*, vi è il *gaudium*, a contrapporsi alla *cupiditas/libido*, vi è la *voluntas* (βούλησις in greco); per il *metus*, vi è la *cautio* (εὐλάβεια). Soltanto la *aegritudo*, esattamente come la λύπη, non ha alcuna *constantia* corrispondente²²⁴.

²¹⁹ Cic., *Tusc.*, IV, 14.

²²⁰ J.S. Reid, *Note a M. Tulli Ciceronis, Academica*, cit., p. 203, n. 15 (*Acad. pr.*, VIII, 23); C. Moreschini, *Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone*, cit., p. 140; M. Graver, *Commentary to Cicero, Cicero on the Emotions*, cit., p. 136. Vedi *supra*, p. 50.

²²¹ Cic., *Tusc.*, IV, 12.

²²² *Ibidem*.

²²³ M. Graver, *Commentary to Cicero, Cicero on the Emotions*, cit., p. 137: «An important corollary is that the consistencies are directed only at those objects or states of affairs which are either genuinely good in Stoicism [...] or, in the case of caution, genuinely bad. Thus the wise person's "joy" must be an elevation of mind upon the correct supposition that virtue (or a virtuous action or condition) is at hand, "caution" must be a shrinking back from the prospect of losing virtue, and so forth».

²²⁴ Cic., *Tusc.*, IV, 12-14; cfr. *supra*, p. 30.

Si parlava dunque di scelte lessicali. Graver ha evidenziato che Cicerone, per la sua trattazione, non crea un calco dal greco εὐπάθεια, né scinde il lemma in due parole: ella ipotizza, perciò, che una traduzione che suonasse come “*bona perturbatio*” non potesse essere accolta dall’Arpinate perché comportante il rischio di creare confusione nel lettore²²⁵. Bisogna sempre partire da un semplice presupposto, ormai forse consueto nel nostro ragionamento: πάθος è un termine molto più generico, con un *range* di significati molto più vasto, rispetto a *perturbatio*. Ciò che si può supporre è che le εὐπάθειαι, pur ricollegate ai πάθη, non siano πάθη nel ristretto senso del termine qui preso in considerazione, ma solo nel senso generico di “cose che accadono” all’uomo; allo stesso modo, le *constantiae* sono legate per contrasto alle *perturbationes*, ma non sono *perturbationes*: per questo motivo, Cicerone sceglie un’altra traduzione, che colga – come afferma Graver – la “positività” del prefisso εὐ-²²⁶, ma che si allontani, aggiungerei, dall’idea di passività della radice πάθ- per fare riferimento ad una qualità, ad uno stato, che è insito all’animo umano.

I.3.3 Movimento e fissità

Una volta chiarita la questione delle *constantiae*, i tempi sono maturi per analizzare più nel dettaglio le *perturbationes*: Cicerone ha infatti illustrato quali siano le cause che portano alla loro nascita, ma non si è soffermato su un altro aspetto fondamentale della nostra analisi, i loro effetti. Ecco cosa ne scrive:

Est ergo aegritudo opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur, laetitia opinio recens boni praesentis, in quo ecferrri rectum esse videatur, metus opinio impendentis mali, quod intolerabile esse videatur, libido opinio venturi boni, quod sit ex usu iam praesens esse atque adesse. Sed quae iudicia quasque opiniones perturbationum esse dixi, non in eis perturbationes solum positas esse dicunt, verum illa etiam quae efficiuntur perturbationibus, ut aegritudo quasi morsum aliquem doloris efficiat, metus recessum quendam animi et fugam, laetitia profusam hilaritatem, libido effrenatam adpetentiam. Opinationem autem, quam in omnis definitiones superiores inclusimus, volunt esse inbecillam adsensionem.
(*Tusc.*, IV, 14-15)

L’afflizione è l’opinione recente di un male presente, riguardo al quale sembra giusto sentirsi avviliti e oppressi nell’animo; il piacere è l’opinione recente di un bene presente, riguardo al quale sembra giusto entusiasinarsi; la paura è l’opinione di un male incombente, che sembra

²²⁵ M. Graver, *Commentary to Cicero, Cicero on the Emotions*, cit., p. 136.

²²⁶ *Ibidem*.

essere intollerabile, la bramosia è l'opinione di un bene che deve ancora arrivare, che si vorrebbe essere già presente a disposizione. Ma essi affermano che le *perturbationes* non consistano solamente in quei giudizi e quelle opinioni che ho detto far parte di esse, ma anche in tutti quegli effetti che derivano dalle *perturbationes*: così, l'afflizione genera una sorta di morso doloroso, la paura come un ritiro e una fuga dell'anima, il piacere una contentezza diffusa, la bramosia un desiderio senza freno. E la nascita dell'opinione, che abbiamo incluso nelle definizioni precedenti, la ritengono un consenso debole.

Le definizioni dei quattro *genera* al capitolo 14 risultano più dettagliate che in precedenza: innanzitutto, Cicerone puntualizza che tanto la *aegritudo* quanto la *laetitia* sono caratterizzate dall'origine di *opiniones recentes*, nel senso da lui delineato in III, 75 (non “avvenute da poco”, ma di “rilevanti nel presente del soggetto”)²²⁷: una precisazione che andava fatta in quanto, sia in III, 75 che in III, 25, l'aggettivo era stato riferito solamente alla *aegritudo*. In secondo luogo, la trattazione segue in entrambi i casi uno schema bipartito, che riporta da un lato l'opinione sull'oggetto della *perturbatio* in sé, dall'altro quella sulla reazione che il soggetto ritiene appropriata alla precedente: «it is the logical connection between these two beliefs that generates the emotion»²²⁸. Da questo dato, possiamo iniziare a rilevare come la *perturbatio* si articoli, per così dire, in più fasi: alla percezione dell'evento esterno e all'opinione che il soggetto ne fa, seguono risposte concrete, “fisiche”, da parte dell'agente.

Tali risposte, che Cicerone delinea attraverso la perifrasi «*illa etiam quae efficiuntur perturbationibus*», sono descritte con chiarezza nella seconda parte del capitolo 15 sopra riportato, attraverso una terminologia che rispecchia, ancora una volta, quella dei modelli stoici: dove essi parlano di δηγμός²²⁹, l'Arpinate riporta *morsum*, dove essi parlano di ῥοπή καὶ εἴξις²³⁰, egli riporta *recessus animi et fuga*, e così via. Graver riferisce giustamente che, a parte l'immagine del *morsus*, rappresentante una metafora di uso comune, gli altri “effetti” sembrano accomunati da un cambiamento fisico che l'anima in quanto “materia” subisce, cambiamento riguardo al quale anche Zenone e Crisippo non hanno fornito – o non sono stati in grado di fornire – ulteriori approfondimenti²³¹. Se vogliamo sforzarci di includere tutte e quattro le risposte «*quae efficiuntur perturbationibus*» nella ricerca di un denominatore comune, tuttavia, la mia impressione è che esso possa ritrovarsi nell'idea di una risposta “a lungo termine”, che permanga, nell'anima di chi

²²⁷ Cic., *Tusc.*, III, 75: «Additur ad hanc definitionem a Zenone recte, ut illa opinio praesentis mali sit recens. Hoc autem verbum sic interpretantur, ut non tantum illud recens esse velint, quod paulo ante acciderit, sed quam diu in illo opinato malo vis quaedam insit, ut vigeat et habeat quandam viriditatem, tam diu appelletur recens»; cfr. Gal., *PHP*, IV,7 (SVF I, 212).

²²⁸ M. Graver, *Commentary to Cicero, Cicero on the Emotions*, cit., p. 139.

²²⁹ Plut., *Vir. Mor.*, 449a.

²³⁰ Ivi, 446.

²³¹ M. Graver, *Commentary to Cicero, Cicero on the Emotions*, cit., p. 140.

sperimenta la *perturbatio*: di un “movimento”, un “cambiamento”, non istantaneo, ma che conosce un suo svolgimento temporale. L’idea che mi dà la scelta di espressioni come *recessus/fuga*, *hilaritas profusa*, *adpetentia effrenata*, è di reazioni che necessitano di essere temporalmente prolungate per manifestarsi in tutta la loro estensione; anche il *morsus doloris* che deriva dalla *aegritudo*, l’unica tra queste formule linguistiche che potrebbe far sorgere il dubbio della “istantaneità”, rimanda a quel *dolor* prolungato che in III, 23 Cicerone aveva detto contraddistinguere l’afflizione in quanto “malattia dell’anima” così come il *morbus* in quanto “malattia del corpo”:

Hoc propemodum verbo Graeci omnem animi perturbationem appellant; vocant enim πάθος, id est morbum, quicumque est motus in animo turbidus. Nos melius: aegris enim corporibus simillima animi est aegritudo, at non similis aegrotationis est libido, non immoderata laetitia, quae est voluptas animi elata et gestiens. Ipse etiam metus non est morbi admodum similis, quamquam aegritudini est finitimus, sed proprie, ut aegrotatio in corpore, sic aegritudo in animo nomen habet non seiunctum a dolore. (Tusc., III, 23)

I Greci chiamano tutte le *perturbationes* dell’animo con un termine simile a questo: usano infatti πάθος, cioè malattia, qualunque moto torbido dell’animo. Noi facciamo di meglio: l’afflizione dell’animo è infatti molto simile al corpo infermo, ma non lo sono la bramosia o la gioia immoderata, che è un piacere dell’animo esaltato e smanioso. Anche la stessa paura non è propriamente simile alla malattia, nonostante sia molto vicino all’afflizione, ma propriamente così come la debilitazione nel corpo, allo stesso modo la afflizione nell’animo, esse hanno un nome non distante da quello del dolore.

Se esiste tra le *perturbationes* una che appare, nella forma, *simillima* al *morbus*, essa è dunque la *aegritudo*, poiché comporta degli effetti di abbattimento, di graduale deperimento, della *aegrotatio*, il «*morbus cum imbecillitate*»²³²: anche gli effetti della *aegritudo*, così come quelli del *morbus*, si manifestano dunque sul lungo termine.

Se il ragionamento è corretto, mi sembra che emerga un dato interessante per spiegare meglio un passaggio dell’argomentazione di Graver, sul quale la studiosa non ritiene utile soffermarsi, sostenendo che «both wise and non-wise person may experience short-lived versions of the effects even without assent»²³³, facendo naturalmente riferimento a quelle che, in ambito stoico sono definite “pre-emozioni”²³⁴: la vera differenza negli effetti delle vere e proprie *perturbationes*

²³² Cic., *Tusc.*, IV, 28.

²³³ M. Graver, *Commentary to Cicero, Cicero on the Emotions*, cit., p. 140.

²³⁴ Cfr. *supra*, pp. 28 ss.

starebbe dunque nel fatto che esse sono caratterizzate da una persistenza maggiore rispetto agli altri fenomeni affettivi, a riprova che questo sia un dato caratterizzante del moto demarcato dalla specifica denominazione di *perturbatio*, e dunque che qualunque fenomeno non possieda tale caratteristica non possa essere chiamato in tal modo.

L'andamento del processo emotivo è dunque più o meno questo: l'anima è naturalmente caratterizzata, come abbiamo visto, da una propria stabilità e fermezza, perfettamente resa in IV,22 con *status animi*²³⁵; la *perturbatio*, facendo leva su una *defectio* della parte razionale dell'anima (*mens*) contro la stessa ragione, trasforma tale stato in generale movimento (*inflammata conturbat incitat*), un movimento che produce degli effetti sull'azione individuale; a questo, l'Arpinate aggiunge che, nel momento in cui tali effetti si "fissano", si "focalizzano" su un determinato oggetto, venendo a creare una nuova situazione di stabilità, non si parla più di *perturbatio* ma di vero e proprio *morbus*, uno stato permanente che assume dei contorni viziosi:

Ex perturbationibus autem primum morbi conficiuntur, quae vocant illi νοσήματα, eaeque quae sunt eis morbis contraria, quae habent ad res certas vitiosam offensionem atque fastidium, deinde aegrotationes, quae appellantur a Stoicis ἀρρωστήματα, hisque item oppositae contrariae offensiones [...]. Intellegatur igitur perturbationem iactantibus se opinionibus inconstanter et turbide in motu esse semper; cum autem hic fervor concitatioque animi inveteraverit et tamquam in venis medullisque insederit, tum existet et morbus et aegrotatio et offensiones [...]. (Tusc., IV, 23-24)

Dalle *perturbationes* hanno origine per prima cosa i *morbi*, che essi chiamano νοσήματα, e quelle cose che sono opposte a questi *morbi*, ostili e respingenti verso certi oggetti, e poi le *aegrotationes*, chiamate dagli Stoici ἀρρωστήματα, e le *offensiones* contrarie ad esse opposte [...]. È allora chiaro che, agitandosi le opinioni in modo mutevole e turbolento, la *perturbatio* è sempre in movimento; ma quando questo fervore e questa concitazione mettono radici e fanno come per stanziarsi nelle vene e nelle midolla, allora nascono il *morbus*, la *aegrotatio* e le rispettive *offensiones* [...].

Una esperienza di *perturbatio* ripetuta su uno stesso oggetto porta dunque, previa predisposizione del soggetto a tale fenomeno²³⁶, a radicare l'opinione errata che la stessa presuppone; nascono così

²³⁵ Cic., *Tusc.*, IV, 22: «Huic inimica intemperantia omnem animi statum inflammata conturbat incitat».

²³⁶ Cic., *Tusc.*, IV, 27: «ut sunt alii ad alios morbos procliviores [...] <sic> alii ad metum, alii ad aliam perturbationem; ex quo in aliis anxietas, unde anxii, in aliis iracundia dicitur. Quae ab ira differt, estque aliud iracundum esse, aliud iratum, ut differt anxietas ab angore (neque enim omnes anxii, qui anguntur aliquando, nec, qui anxii, semper anguntur), ut inter ebrietatem <et ebriositatem> interest, aliudque est amatorem esse, aliud amantem. Atque haec aliorum ad alios morbos proclivitas late patet; nam pertinet ad omnes perturbationes».

gli stati che i Greci chiamano νοσήματα e ἀρρωστήματα, e che Cicerone traduce in latino con *morbi* ed *aegrotationes*. La differenza tra i due lemmi, quando di essi si parla in riferimento all'animo, è per ammissione dello stesso autore molto sottile²³⁷ – e non ci addentreremo qui nel tentativo di spiegarla in modo più dettagliato²³⁸; in entrambi i casi, aggiungerà l'Arpinate successivamente, la derivazione è da due *perturbationes*, la *laetitia* o la *libido*; si verranno invece a creare forze “contrarie” a *morbi* ed *aegrotationes*, chiamate genericamente *offensiones*, se esse nascono dal *metus*. Il continuo assenso alla *libido* nata dalla convinzione che il denaro sia un bene da ricercare conduce all'*avaritia*, quello al *metus* nato dall'opinione che la presenza di un ospite sia un male da evitare conduce alla *inhospitalitas*, e così via²³⁹. Vi è anche una terza categoria nata dal radicamento delle *perturbationes*, che Cicerone chiama *vitiositas*:

Quo modo autem in corpore est morbus, est aegrotatio, est vitium, sic in animo. Morbum appellant totius corporis corruptionem, aegrotationem morbum cum imbecillitate, vitium, cum partes corporis inter se dissident, ex quo pravitas membrorum, distortio, deformitas. [...] Sed in animo tantum modo cogitatione possumus morbum ab aegrotatione seiungere, vitiositas autem est habitus aut adfectio in tota vita inconstans et a se ipsa dissentiens. Ita fit, ut in altera corruptione opinionum morbus efficiatur et aegrotatio, in altera inconstantia et repugnantia. (Tusc., IV, 28-29)

Come nel corpo vi sono la malattia, l'infermità ed il vizio, allo stesso modo avviene anche nell'animo. Si chiama “malattia” la corruzione del corpo nella sua interezza e “infermità” una malattia che comporta anche la debolezza; si parla di “vizio” quando le parti del corpo discordano tra di loro, fattore cui seguono la deformità delle membra, la distorsione, la alterazione della forma. [...] Ma nell'animo possiamo scindere *morbus* ed *aegrotatio* soltanto idealmente, lo stato del vizio è una condizione stabile, una disposizione all'incostanza e al contrasto con il proprio essere. Dunque in un caso la corruzione delle opinioni porta al *morbus* ed alla *aegrotatio*, nell'altro all'incostanza e alla contraddizione.

Cicerone ricorre ad una similitudine anatomica per spiegare la differenza tra stato morboso e vizio: come nel corpo il *vitium* corrisponde alla deformità delle membra, cioè alla mancanza di coerenza e proporzione tra le sue parti, nell'animo esso è una mancanza di coerenza che costringe ad una eterna contraddizione con sé stessi, che rompe il fondamentale principio della *constantia*. Si tratta di

²³⁷ Cic., *Tusc.*, IV, 29: «*morbus et aegrotatio, ex totius valetudinis corporis conquassatione et perturbatione gignuntur [...] sed in animo tantum modo cogitatione possumus morbum ab aegrotatione seiungere*».

²³⁸ Lo fanno, però T. Brennan, *The old stoic theory of emotion*, cit., pp. 39-44, M. Graver, *Commentary to Cicero, Cicero on the Emotions*, cit., p. 152.

²³⁹ Cic., *Tusc.*, IV, 25.

un modo di pensare peculiare, coerente con i modelli culturali romani e con le idee politiche dell'Arpinate, che della *constantia* aveva sempre fatto una caratteristica centrale dell'uomo di stato²⁴⁰.

Ciò che a noi preme sottolineare è, in ogni caso, quanto Cicerone riassume alla fine della sua trattazione dei vizi:

Vitia enim adfectiones sunt manentes, perturbationes autem moventes, ut non possint adfectionum manentium partes esse. (Tusc., IV, 30)

I vizi sono *adfectiones* permanenti, le *perturbationes* invece mobili, così che non possono essere parte delle affezioni permanenti.

Le *perturbationes* sono dunque associate all'idea del movimento, gli stati viziosi e morbosi alla fissità, alla stabilità, nel primo caso data da una *opinio* che diventa permanente, nel secondo da una costante contraddizione; si tratta, tuttavia, di una fissità diversa da quella della *constantia* perché è stata a sua volta generata da un movimento, da uno stato turbolento, di una potenza e di un'estensione tale da radicarsi in un animo già incline a subire quella determinata *perturbatio*.

Dunque, l'Arpinate sembra affermare che *morbus* sia la traduzione di νόσημα e di ἀρρώστημα in quanto fenomeni stabili e radicati, non, come forse è nell'uso corrente²⁴¹, di πάθος. Ci sono tuttavia dei punti, a mio parere, che restano problematici. Il primo, nonché il più evidente: è opinione diffusa negli studi, come accennato, che Cicerone tracci una corrispondenza tra πάθος e *morbus* perché confonde il *motus* con la condizione “malata” dell'anima che lo produce. Eppure, dall'analisi dei passi condotta prima, sembra che egli risulti invece ben consapevole di tale distinzione. Il secondo: in III, 23, abbiamo letto che Cicerone accosta, sebbene nella forma, la *aegritudo* dell'animo in quanto *perturbatio* alla *aegrotatio* del corpo in quanto male perpetuo; possibile che anche in questo caso egli cada in contraddizione, confondendo il *motus* rappresentato dalla *aegritudo* con la condizione stabile della *aegrotatio*, distinte in maniera così netta e perentoria nel libro successivo?

La mia impressione è che Cicerone non escluda l'uso del termine *morbus* in quanto traduzione scorretta del greco πάθος, né che sia convinto, fraintendendo così la dottrina stoica, che πάθος corrisponda al concetto di “stato malato permanente”. Forse è proprio il trovarsi di fronte a un termine molto generico perché caratterizzato da una estrema ampiezza di significati, come è πάθος,

²⁴⁰ Per approfondimenti e bibliografia in proposito, cfr. *infra*, §V, n. 564.

²⁴¹ Cfr. C. Moreschini, *Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone*, cit., p. 133.

a portarlo a ricercare nella traduzione latina un lemma più specifico, più “centrato”; la nozione di “passività” che sta dietro l’etimologia del sostantivo greco, inoltre, risulta fuorviante rispetto all’idea che Cicerone si è fatto di questi “moti” dell’anima. L’Arpinate parrebbe insomma essersi chiesto non solo quale fosse la parola più consona a tradurre il termine tecnico utilizzato dagli Stoici, ma quali traduzioni trasmettessero in modo più chiaro la propria idea, inserita a più riprese, della “attività” – o, quanto meno, della “non-passività” – delle *perturbationes* sull’animo umano. Questa visione si va ulteriormente a consolidare quando egli segnala la differenza più grande tra *morbi* del corpo e *morbi* dell’anima, che delle *perturbationes* sono il risultato:

Illud animorum corporumque dissimile, quod animi valentes morbo temptari non possunt, corpora possunt; sed corporum offensiones sine culpa accidere possunt, animorum non item, quorum omnes morbi et perturbationes ex aspernacione rationis eveniunt. (Tusc., IV, 31)

Ciò che vi è di diverso tra l’anima e il corpo è che le anime forti non possono essere aggredite dalle malattie, mentre i corpi possono; ma i disturbi dei corpi possono capitare senza nessuna colpa, mentre quelli delle anime no, perché tutte le malattie e le *perturbationes* derivano da uno svilimento della ragione.

Considerato, dunque, che il sostantivo che condivide la radice di πάθος, il latino *passio*, è di uso raro e tardivo²⁴², e comunque non attestato in Cicerone, l’Arpinate ha a mio parere cercato di rendere il significato più generico e “passivo” di πάθος con una espressione – *morbus*, appunto – che potesse restituire al meglio queste sfaccettature. Un simile esito sarebbe stato possibile, forse, anche rendendo il πάθος “greco” attraverso *adfectus animi*; tuttavia, nelle *Tusculanae disputationes*, questa espressione (insieme ad *adfectio*) è utilizzata per indicare, in senso generico, tanto “stati” quanto “moti” dell’anima²⁴³, ed una simile traduzione, pur mettendo in risalto la “passività” insita in πάθος, avrebbe tuttavia trascurato l’idea di κίνησις tanto importante sia per gli Stoici che per Cicerone stesso.

Morbus, dunque, è il lemma che Cicerone ha scelto per rendere queste sfumature di significato, che egli ritiene rilevanti nella nozione e nel termine greco. Fatto ciò, diventa per l’autore necessario introdurre un termine latino che considera preferibile, e cioè *perturbatio*. Le motivazioni di questa

²⁴² Vedi A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 488.

²⁴³ Cic., *Tusc.*, II, 43; III, 9, 16; IV, 30, 34, 53; V, 41, 47. L’uso di *adfectus* come traduzione di πάθος, nel senso di “emozione”, è di epoca imperiale ed è per noi attestato a partire da Seneca. Sul lemma *adfectus* in Seneca, vedi A. Borgo, *Lessico morale di Seneca*, Napoli 1998, pp. 13-16; sulla trasformazione del vocabolario delle emozioni da Cicerone a Seneca, vedi P. Grimal, *Sénèque: ou la conscience de l’Empire*, Paris 1978, spec. pp. 34 ss; e *Le vocabulaire de l’intériorité dans l’œuvre philosophique de Sénèque*, in Id. (ed.), *La langue latine, langue de la philosophie. Actes de la table ronde de Rome (17-19 mai 1990)*, Roma 1992, pp. 141-159; D. Boquet, *L’ordre de l’affect au Moyen Âge*, Caen 2005, pp. 40-46.

scelta appaiono interessanti in primo luogo per le conseguenze semantiche che introducono nella trattazione: da un lato, questo termine esclude totalmente la radice **path-*, cancellando ogni idea di passività e valorizzando dunque la disposizione “attiva” del *motus animi*; dall’altro, tuttavia, non spegne l’idea di “movimento” che era presente nella definizione stoica e compare anche in *perturbatio*, dove **turb-* sta ad indicare un moto rapido e disordinato, simile a quello della folla in fermento²⁴⁴. In secondo luogo, la scelta di Cicerone comporta, attraverso il filtro della lingua, l’espressione di un punto di vista diverso, più sintonizzato sulle coordinate della cultura romana, in termini del tutto analoghi a quanto accade in altre opere dell’Arpinate²⁴⁵.

Ho già accennato in precedenza alla mia decisione di non esplicitare nel primo paragrafo, dedicato alle posizioni delle filosofie greche sui πάθη, una traduzione corrispondente ai lemmi “emozione”, “passione”, o similari. Ciò che mi preme è, invece, esprimere una preferenza traduttiva che si limiti a rispecchiare al meglio quella ciceroniana, valorizzando dunque ciò che rappresenta a sua volta – lo sottolineo ancora – una scelta di traduzione e soprattutto di interpretazione (o, meglio, re-interpretazione): una scelta che si pone in modo esplicito l’obiettivo di rendere i concetti analizzati pienamente fruibili al lettore romano contemporaneo²⁴⁶.

La mia idea è, dunque, quella di tradurre *perturbationes* con “emozioni”. Si tratta infatti, innanzitutto, della voce italiana più atta a valorizzare l’aspetto del movimento, grazie naturalmente alla presenza della radice *mov-* (una radice alla quale non solo l’italiano e l’anglosassone, ma anche molte lingue di derivazione indoeuropea fanno riferimento nella propria costruzione del concetto di “emozione”²⁴⁷). In secondo luogo, questa scelta intende rispettare la posizione assunta da Cicerone, nel momento in cui ritiene utile non pertinentizzare, nella sua traduzione, la nozione di “passività” alla quale il termine italiano “passione” rischia inesorabilmente di rimandare.

È ora tempo di fare un passo avanti rispetto alla cornice che abbiamo provato a delineare sin qui, per fare ingresso in una sezione in cui esploreremo gli orizzonti culturali ai quali conduce una mappatura linguistica e concettuale delle rappresentazioni letterarie del *desiderium* nel mondo romano.

²⁴⁴ Vedi A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., pp. 707-708 e J. Hellegouarc’h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, cit., p. 515.

²⁴⁵ Classico esempio di questa operazione è la traduzione di καθήκον con *officium*, che Cicerone adotta nel *De officiis* (*Off.*, I, 8; vedi anche *Att.* XVI, 11, 4 e XVI, 14, 3). Sul tema, M. Pohlenz, *L’ideale di vita attiva secondo Panezio nel De Officiis di Cicerone*, cit., pp. 31-36; C. Moreschini, *Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone*, cit., pp. 124-125; P. Grimal, *Le De officiis de Cicéron*, in «Vita Latina» 115, 1989, p. 4; A.R. Dyck, Introduction to *Id.*, *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor 1996, p.7; G. Reydams-Schils, *The Roman Stoics: self, responsibility, and affection*, Chicago 2005, pp. 62-66.

²⁴⁶ Cfr. Cic., *Fin.*, I, 7: «[...] si plane sic verterem Platonem aut Aristotelem, ut verterunt nostri poetae fabulas, male, credo, mererer de meis civibus, si ad eorum cognitionem divina illa ingenia transferrem». Cfr. M Bettini, *Vertere*, cit., pp. 76 ss.

²⁴⁷ J. Plamper, *Storia delle emozioni*, cit., p. 24.

Capitolo II

Nostalgia e *desiderium*: una proposta di script

II.1 La nostalgia e il *desiderium*: origini semantiche

Nessuna trattazione sulla nostalgia che si rispetti ha potuto, a partire dal 1688, esimersi dal citare Johannes Hofer; questo perché, come molti sanno, nonostante l'etimologia, il termine “nostalgia” non appartenne mai al mondo antico: esso fu coniato, appunto, dal medico di Mulhouse nella sua tesi di dottorato, ad indicare una vera e propria patologia che coinvolgeva i soldati, in particolar modo quelli svizzeri, lontani da casa, spingendoli alla diserzione²⁴⁸. Lo stato di malessere, spesso generato da sensazioni uditive – ed in particolare, nella ricostruzione che ne faranno poi Zwinger, Rousseau, Haller, dall'ascolto di melodie che ricordavano ai militari la patria abbandonata²⁴⁹ – veniva inquadrato dal medico nell'ambito della *laesa imaginatio*²⁵⁰, e si traduceva in manifestazioni sintomatologiche fisiche (debolezza, inappetenza, sonni agitati, febbre, difficoltà respiratorie) impossibili da placare, se non con l'immediato rientro in patria del paziente affetto. Per indicare, dunque, questa “malattia dello spirito”, Hofer sceglie di sostituire all'elvetico *heimweh* ed al francese *maladie du pays*²⁵¹ un neologismo grecizzante, derivato dalla crasi dei termini νόστος, il ritorno in patria di odissiaca memoria, ed ἄλγος, il “dolore”, il “tormento”. Alcuni, precisava tra le altre cose l'autore, avrebbero potuto preferire composti alla stregua di *nostomania* o *philopatridomania*²⁵²; ma egli sceglie di sottolineare l'elemento della *perturbatio*, del turbamento emotivo, che invece *nostalgia* metteva in evidenza.

Il lemma “nostalgia”, dunque, nasce come parte integrante di un vocabolario specialistico di ambito medico, e soltanto col tempo verrà incluso nel linguaggio comune. Il sentimento da esso rappresentato diventerà presto, come praticamente tutte le sfere del sentire, oggetto di speculazione filosofica: le esperienze nostalgiche risultano infatti legate da un comune denominatore, ovvero la creazione, nella mente della persona che prova nostalgia, di immagini che il suono, *input* che dà il via al sentimento, rievoca; immagini del paesaggio, degli oggetti, delle persone lontane, che nella

²⁴⁸ J. Hofer, *Dissertatio medica de ΝΟΣΤΑΛΓΙΑ sive de Heimwehe*, Basel 1688; faccio riferimento alla traduzione di Antonio Prete in A. Prete (ed.), *Dissertazione medica sulla ΝΟΣΤΑΛΓΙΑ ovvero Heimwehe*, in *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Milano 1992, pp. 45-59.

²⁴⁹ T. Zwinger, *De pothopatridalgia*, in *Fasciculus Dissertationum Medicarum Selectiorum*, Basel 1710; J.J. Rousseau, *Lettera del 20 gennaio 1763*, in *Id., Lettere e scritti*, ed. E. Pontiggia, Milano 2003; A. Haller, *Nostalgie*, in J.B. Robinet (ed.), *Supplément aux dictionnaires des sciences, des art set des métiers*, tome quatrième, Livourne 1779.

²⁵⁰ J. Hofer, *Dissertazione medica sulla ΝΟΣΤΑΛΓΙΑ ovvero Heimwehe*, cit., pp. 47 ss.

²⁵¹ Ivi, p. 47.

²⁵² Ibidem.

distanza si fanno paradossalmente più presenti della realtà che circonda il nostalgico. Come suggerisce Prete,

è proprio per la natura linguistica di questa corrispondenza tra il suono e l'immagine, per la diffusa e comune esperienza di questo turbato rammemorare, che la nostalgia si libererà dallo sguardo medico e si sposterà nell'ordine del sentire, cioè in quella trama delle passioni che la letteratura, non solo romantica, eleggerà a proprio campo d'osservazione e di esercizio.²⁵³

Nella riflessione letteraria e filosofica, tuttavia, alla distanza spaziale che Hofer ed il filone medico avevano considerato all'origine della nostalgia si va ad aggiungere un elemento fondamentale, alla base di quella che è la concezione contemporanea di tale sfera del sentire: il tempo. Nella sua *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Kant legge nel desiderio del ritorno in patria la ricerca non tanto del luogo, quanto piuttosto della giovinezza che in quel luogo si è trascorsa:

Essa (la nostalgia, *scilicet*) è prodotta dal ritorno delle immagini della spensieratezza e delle liete compagnie della giovinezza, che li spingono verso i luoghi in cui (gli svizzeri malati di nostalgia, *scilicet*) godettero le gioie semplici della vita. Se però fanno ritorno in quei luoghi, ne restano delusi e quindi guariti: credono che ciò dipenda dal fatto che in quei luoghi tutto è cambiato, ma in realtà è perché non vi ritrovano più la loro giovinezza.²⁵⁴

Intorno a questo confine mobile tra spazio e tempo, tra possibilità di ritorno all'origine e irreversibilità di quanto trascorso, ruota l'intera riflessione moderna e contemporanea sulla nostalgia. Il tentativo di indagare una simile sfera del sentire trasferendo il *focus* della ricerca sul mondo antico comporta, dunque, ancora una volta, non soltanto l'ovvia necessità di ricostruire le condizioni specifiche della cultura di cui l'emozione indagata è prodotta, ma anche il campo semantico più prossimo alla nostra area di indagine, superando l'assenza di nessi etimologici tra la sfera del *πόθος* e del *desiderium* – i lemmi, rispettivamente, greco e latino che vengono di solito ricondotti al campo della nostalgia – e il neologismo di coniazione di Hofer.

Risulta allora doveroso riprendere la sfumatura di significato di *desiderium* riportata da Cicerone, che è anche la nostra principale fonte a proposito: nel IV libro delle *Tusculanae disputationes*, difatti, l'Arpinate colloca il *desiderium* all'interno della sfera della *libido*, vale a dire la «*opinio venturi boni, quod sit ex usu iam praesens esse atque adesse*»; esso viene definito, dunque, come

²⁵³ A. Prete, *L'assedio della lontananza*, in Id., *Nostalgia. Storia di un sentimento*, cit., p. 14.

²⁵⁴ I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, 1798. La traduzione, di P. Chiodi in I. Kant, *Scritti Morali*, Torino 1970, è citata da A. Prete in Id., *Nostalgia. Storia di un sentimento*, cit., p. 66.

«libido eius, qui nondum adsit, videndi»²⁵⁵. In questo senso, la critica²⁵⁶ ha giustamente accostato il lemma latino ai greci ἕμερος e, soprattutto, πόθος: Cicerone ha con ogni probabilità ripreso e tradotto la definizione stoica intorno ai due concetti²⁵⁷, giunta a noi tramite lo Pseudo Andronico, ove ἕμερος è definito «ἐπιθυμία φίλου ἀπόντος ὁμιλίας» e πόθος «ἐπιθυμία κατὰ ἔρωτα ἀπόντος»²⁵⁸. L'Arpinate si rifà, senza alcuna sorpresa, al modello stoico che, come abbiamo visto, tende a occupare un posto preponderante nell'argomentazione di tutti i libri delle *Tusculanae*, offrendo in particolare un modello utile alla classificazione dei vari *motus* dell'animo entro una specifica cornice filosofica ed etica. Si tratta senza dubbio di una teorizzazione utile al tentativo di ripristino della propria reputazione in quanto uomo di stato, operazione che, come abbiamo visto, l'Arpinate sta cercando di compiere al momento della stesura delle *Tusculanae*²⁵⁹; essa si va tuttavia a sovrapporre, nel momento del confronto con gli sviluppi della vita pubblica dell'*Urbs*, ad un orizzonte culturale fatto di costrutti sociali tipicamente romani, legati, nel caso specifico del *desiderium*, da un lato al rapporto del *civis* con il tempo, passato e futuro, dall'altro al costante confronto che l'uomo romano è chiamato a tenere tra la propria individualità – e dunque, parlando di emozioni, il proprio stato interiore – ed il ruolo da rispettare all'interno della *societas*.

Per esplorare questo orizzonte culturale, è possibile partire dal legame tra πόθος e *desiderium*, effettivamente rintracciabile, oltre che nella traduzione ciceroniana, anche in alcuni particolari contesti letterari.

Insieme ad *Eros*, *Himeros* e *Pothos* – personificazioni dei corrispettivi stati d'animo – vengono classicamente indicati come la triade degli Eroti²⁶⁰, ovvero le figure divine associate all'amore ed alla sessualità; dal *Cratilo* di Platone, opera di riferimento per la differenziazione tra gli Eroti, evinciamo come l'associazione alla nostalgia di ἕμερος sia solo in una fase successiva associato all'idea della mancanza, ed in età arcaica e classica rappresenti invece lo smodato desiderio passionale²⁶¹, con una differenziazione rispetto ad ἔρωτος che risulta, nella pratica, estremamente

²⁵⁵ Cic., *Tusc.*, IV, 14; IV, 21. Cfr. *supra*, *Premessa*, p. 7.

²⁵⁶ S. Fasce, *Nostalgia e rimpianto nel lessico psicologico latino*, in «Sandalion» XXI, 1987-1988, p. 68; M. Bettini, *Ghosts of exile*, cit., p. 25.

²⁵⁷ Riguardo alla possibile derivazione di queste definizioni di Cicerone da quelle dei filosofi stoici, cfr. M. Giusta, *I dossografi di etica*, Torino 1964, pp. 238 ss.

²⁵⁸ Ps. Andr., IV (SVF III, 397).

²⁵⁹ Cfr. *supra*, §I, pp. 43 ss.

²⁶⁰ Nella letteratura greca, Eros, Himeros e Pothos costituiscono la triade degli Eroti più classica, tanto che, come si evince in Pausania, lo scultore Skopas dedicò loro tre statue presso il tempio di Afrodite a Megara (Paus., I, 43); per approfondimenti, C. Calame, *I greci e l'eros: simboli, pratiche, luoghi*, tr. it. Roma 1992, e *The poetics of eros in Ancient Greece*, Princeton 1999.

²⁶¹ Sulla base di una paretimologia popolare, Platone afferma infatti: «ἀλλὰ μὴν ἕμερός' γε τῷ μάλιστα ἔλκοντι τὴν ψυχὴν ῥῶ ἐπωνομάσθη: ὅτι γὰρ ἰέμενος ῥεῖ καὶ ἐφιέμενος τῶν πραγμάτων, καὶ οὕτω δὴ ἐπισπᾶ σφόδρα τὴν ψυχὴν διὰ τὴν ἔσιν τῆς ῥοῆς, ἀπὸ ταύτης οὖν πάσης τῆς δυνάμεως ἕμερος' ἐκλήθη» (*Himeros* fu così denominato da quella sorta di 'corrente' che al di sopra di ogni altra cosa trascina l'anima. E infatti siccome 'fluisce affrettandosi e slanciandosi' verso le cose e così trascina con forza l'anima per 'la brama della corrente', da tutta questa forza dunque fu chiamato "himeros") (Plat., *Crat.*, 419e- 420a).

sottile²⁶². Al contrario, Πόθος acquisisce, soprattutto a partire dal V secolo, gli attributi di personificazione del rimpianto e della nostalgia che si prova quando una persona amata è lontana:

καὶ μὴν ‘πόθος’ αὖ καλεῖται σημαίνων οὐ τοῦ παρόντος εἶναι ἡμέρου τε καὶ ρεύματος ἀλλὰ τοῦ ἄλλοθι που ὄντος καὶ ἀπόντος, ὅθεν ‘πόθος’ ἐπωνόμασται ὃς τότε, ὅταν παρῆ οὗ τις ἐφίετο, ‘ἡμερος’ ἐκαλεῖτο. (Plat., *Crat.*, 420a)

Pothos (nostalgia) invece si dice per significare non l'essere del 'desiderio' presente, ma di quello che si trova in qualche luogo e distante, per la qual cosa si denomina *pothos*, quel desiderio che si chiamava *himeros* quando il suo oggetto era presente.²⁶³

Non è un mistero che l'etimologia platonica, più che un riferimento preciso sull'origine semasiologica dei lemmi in questione, ci fornisca informazioni sulla cultura popolare: tra i tre lemmi sui quali il filosofo si concentra nel *Cratilo*, infatti, πόθος è quello, allo stato attuale, la cui derivazione è più certa, in quanto legato all'aoristo radicale θέσσαι e dunque, a sua volta, alla radice indoeuropea **gwhedh-* (“pregare”): il significato originale sarebbe dunque quello di “desiderio di qualcosa che non è a portata di mano, che non posso ottenere subito (se non con l'intercessione di un dio)”.²⁶⁴

Ciò che, in ogni caso, si impone alla nostra attenzione è l'utilizzo post-omerico frequente, seppur non esclusivo, di πόθος in contesto amoroso. Si tratta di un aspetto che lo accomuna al suo corrispettivo latino *desiderium*: l'utilizzo di questo termine in ambito elegiaco – e, di conseguenza, l'intervento della critica letteraria riguardo a tale aspetto – è, come vedremo, estremamente ampio. L'individuazione del perimetro semantico sul *desiderium* prenderà il via, dunque, dalla declinazione della nostalgia in contesto erotico-amoroso; prima di entrare nel vivo della nostra ricerca sarà tuttavia necessaria un'altra precisazione: a differenza degli studi sull'origine etimologica di πόθος, quelli sull'origine di *desiderium* sono molto controversi.

La classica etimologia di *desiderium* ci è stata fornita dal grammatico Sesto Pompeo Festo per mediazione dell'epitome di Paolo Diacono: Festo scrive che «*desiderare et considerare a sideribus dici certum est*»²⁶⁵, dato che porta Bréal-Bailly, Walde-Hofmann ed Ernout-Meillet e ricondurre

²⁶² Vedi R. Luca, *Il lessico d'amore nei poemi omerici*, in «Studi italiani di filologia classica» LIII, 1981, pp. 182 ss.

²⁶³ La traduzione è quella di Natoli in Platone, *Cratilo*, edd. S. Natoli et al., Milano 1995.

²⁶⁴ Vedi P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, cit., p. 922 e, soprattutto, M. Weiss, *Erotica: on the prehistory of Greek desire*, in «Harvard Studies in Classical Philology» 98, 1998, pp. 31-61.

²⁶⁵ Paul.-Fest., 66, 7.

tanto il verbo *considero* quanto *desidero* al linguaggio augurale o nautico²⁶⁶, con il significato originario, rispettivamente, di “perlustrare con lo sguardo tutte le stelle” e “distogliere lo sguardo dalle stelle”. Ciò ci condurrebbe, considerato il prefisso di allontanamento (o di movimento dall’alto verso il basso) *de-*, a traslare *desidero* nel significato metaforico di “mi sono allontanato dalle stelle”, “sono caduto giù dalle stelle”, e quindi “ne sento la mancanza”.

Walde-Hofmann menzionano però anche altre due ipotesi. Una è la derivazione di *desiderium* da un secondo significato di *sidus*, “luminoso”, intendendo *considero* come “guardare qualcosa di luminoso” e dunque “concentrare lo sguardo su qualcosa” e *desidero* come “essere distolti dalla luce, non vedere” e quindi “sentire la mancanza”: un’idea, questa, portata avanti in particolar modo da Persson²⁶⁷; in secondo luogo, con minore convinzione, i due linguisti citano l’ipotesi di Thurneysen²⁶⁸, che associa il verbo *desiderare* a *sideratio* (il danno alle piante causato dal tempo, ma anche la canicola estiva), evidenziando come la persona consumata dal desiderio faccia la stessa impressione di quella paralizzata dal caldo.

In realtà, l’origine semantica di *desiderium* è stata, ed è tuttora, molto più discussa. Già nel 1980, infatti, Adrian Pârvulescu²⁶⁹ metteva in discussione la derivazione da *sidus* inteso come “astro”, legandola piuttosto a *sido* (“sedersi”) da cui *sidus* “ciò che è immobile e fisso”; *desiderare* sarebbe dunque legato ad uno stato di agitazione emotiva ed indicherebbe dunque l’atto di “perdere l’immobilità, la fissità” legata al controllo delle emozioni, per favorire uno stato di agitazione generale derivato dal prorompere dell’emotività. Una decina di anni dopo, Martti Nyman²⁷⁰, riprendendo l’ipotesi precedentemente formulata di un originale sostantivo **sidhos* di derivazione indoeuropea, collegava il latino *sidus* al greco ἰθύς (dritto, ben indirizzato), considerando *desiderare* con il significato di “mancare il segno” e dunque “sentire l’assenza di”. Recente è invece lo studio di Benjamín García-Hernández²⁷¹, il quale propone una derivazione da *desidēre* in senso dinamico, come “andare fino in fondo” (in contrapposizione con *tolli* “alzarsi”), che si sposta poi semasiologicamente dal movimento fisico allo stato psichico “deprimersi, affondare, scendere”, e quindi “deprimersi” per una perdita e poi “mancare” l’oggetto assente. L’aspetto più interessante

²⁶⁶ M. Bréal - A. Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, Paris 1911⁷, p. 346; A. Walde- J.B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1982⁵, p. 263; A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 623.

²⁶⁷ P. Persson, *Beiträge zur indogermanischen Wortforschung: Zur Frage nach den sogenannten Wurzel-determinativen* (Vol. 2), Princeton 1912.

²⁶⁸ R. Thurneysen, *Senium und desiderium*, in R. Thurneysen (ed.), *Gesammelte Schriften, I: Indogermanisches, Italisches, Romanisches*, Tübingen 1991, pp. 298-303.

²⁶⁹ A. Pârvulescu, *Latin considerare et desiderare*, in «Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung» XCIV, 1980, pp. 159-165.

²⁷⁰ M. Nyman, *Hits and misses: lat. considerare and desiderare*, in «Historische Sprachforschung = Historical Linguistics» CIII, 1990, pp. 51-68.

²⁷¹ B. García Hernández, *Origen y significado de « desidēre »: nostalgia y deseo desde Plauto*, in Holmes et al. (edd.), *Lemmata linguistica Latina. I. Words and sounds*, Berlin-Boston 2019, pp. 161-177.

dello studio di García-Hernández è tuttavia, a mio parere, quello sull'aspetto polisemico di *desiderare*, che include in sé due aspetti di segno opposto: quello retrospettivo della “mancanza” e quello prospettivo della “volontà”, del “desiderio”. Dall'analisi semantica condotta dal linguista emerge infatti un duplice aspetto graduale di *desiderium*, quello di “risultato” dell'orientamento retrospettivo e quello di “ingresso” nell'orientamento progressivo, intensificati entrambi dal suffisso *-erare*; quest'ultimo aspetto ci tornerà utile, come vedremo, nei prossimi capitoli.

La complessità semantica del termine *desiderium* e il già citato problema della distanza etimologica e della diversità linguistica rispetto a “nostalgia”, tanto per come la intendiamo oggi quanto, soprattutto, per come lo intendeva Hofer al momento della coniazione del lemma, fa saltare all'occhio l'insufficienza di uno studio dell'emozione – o, meglio, delle emozioni in senso lato – che rimanga al livello della pura e semplice corrispondenza lessicale. Si tratta di un problema, come abbiamo visto, non nuovo per gli studiosi delle emozioni nel mondo antico²⁷²: una delle risoluzioni più interessanti, dalla quale prenderò spunto per la mia analisi, è la metodologia degli *script* proposta da Kaster.

II.2 Fenomenologia del *desiderium*: la distanza dagli affetti

La principale motivazione che spinge Kaster ad allontanarsi dalla ricerca di corrispondenze lessicali tra il latino e le lingue moderne è l'evidentemente differente “mappatura” che i Romani fanno dei vari “angoli” del loro “terreno emotivo”: per esempio, a noi è possibile tradurre il termine *fastidium*, a seconda del contesto, con “avversione”, “disgusto”, “disprezzo”, “sdegno”, e via dicendo²⁷³, tutte diverse esperienze affettive che, in latino, venivano racchiuse entro un unico termine:

We can take this last fact, then, to suggest that the Romans mapped this corner of their emotional terrain differently, including under the single heading *fastidium* a cluster of affective experiences that we (English-speakers) currently distinguish by a variety of terms, and the different sort of mapping that *fastidium* accomplishes will be a recurrent feature, in one way or another, of all the other emotion-talk that will engage us.²⁷⁴

Per aggirare il problema, Kaster propone di soffermarsi sulla sequenza di azioni che si verificano quando i dati esterni al soggetto vengono elaborati nel processo emotivo: esso si articola infatti in

²⁷² *Supra*, §I, pp. 14 ss.; R.A. Kaster, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, cit., pp. 7 ss.

²⁷³ In R.A. Kaster, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, cit., p. 7, rispettivamente: “aversion”, “disgust”, “contempt”, “scorn”.

²⁷⁴ *Ivi*, pp. 7-8.

una fase di *percezione* («perception (sensing, imagining)»), una di *valutazione* («evaluation (believing, judging, desiring)») ed una di *risposta* fisica o affettiva («response (bodily, affective, pragmatic, expressive)»)²⁷⁵. Di tutto questo processo, il lemma che noi usiamo per definire l'emozione non è altro che un «residuo lessicalizzato»²⁷⁶, che ne tiene in considerazione soltanto l'ultima fase; al contrario, lo *script*, ovvero il “copione”, tiene conto dell'intero scenario intorno a ciascuna emozione, comprendente i criteri di valutazione e giudizio e gli stati intenzionali legati ad esse.

Quali sono, allora, le cognizioni che danno al *desiderium* il suo contenuto distintivo? Quali i giudizi – razionali – che stanno alla base del suo sviluppo? Quali le manifestazioni psicologiche e fisiche? Innanzitutto, bisogna partire dal presupposto che l'origine del *desiderium* sia la percezione di una mancanza, della distanza rispetto a qualcosa che il soggetto avverte come proprio. La letteratura si è concentrata fino a questo momento, essenzialmente, su due tipi di percezione dell'assenza, che si distinguono sulla base dell'oggetto del *desiderium*: da un lato, quella della persona amata, dall'altro, quella della patria. A questa prima distinzione si intreccia la ripartizione determinata dal tipo di distanza chiamata in causa: la nostalgia legata alla distanza spaziale è, infatti, significativamente diversa rispetto a quella legata alla distanza temporale.

Partiamo, dunque, dalla rappresentazione della nostalgia in contesto amoroso. L'*absentia amantis* rappresenta un *topos* della poesia elegiaca, come emerge chiaramente dal *corpus* di Propertio; in I,17 e II,19 ci si propongono due scenari in cui l'autore è lontano da Cinzia: nel primo caso, Propertio si è allontanato volontariamente per intraprendere un viaggio in mare, nel secondo caso, è Cinzia ad aver lasciato Roma. La percezione dell'assenza dell'amata diventa una sorta di impulso, che si fa veicolo di una «tristezza che consuma e un'inquietudine che si alimenta nel tempo e nell'attesa»²⁷⁷.

In I,17, Propertio è forzato alla solitudine perché ha preso la decisione affrettata di abbandonare Cinzia, e paga il fio di tale scelta trovandosi costretto ad affrontare una tempesta che potrebbe portarlo alla morte in terra straniera; il «motivo della lontananza» si identifica qui, «nella sua espressione più ampia, con quello della morte»²⁷⁸. La mancanza della persona amata non viene presentata però nei termini di vera e propria nostalgia: per Cinzia, abbandonata ed offesa dalla partenza del poeta, essa diventa input che sfocia in una cieca rabbia, di una portata tale da aizzare i venti contro l'amante; per il poeta in viaggio, l'assenza della donna si fa primariamente veicolo del turbamento derivante dal possibile abbandono in terra barbara, dove ella non potrà tributargli un

²⁷⁵ Ivi, p. 8.

²⁷⁶ Ibidem.

²⁷⁷ S. Fasce, *Nostalgia e rimpianto nel lessico psicologico latino*, cit., p. 72.

²⁷⁸ P. Fedeli in Propertio, *Il libro di Cinzia (Elegie I)*, edd. P. Fedeli- R. Dimundo, Venezia 1994, p. 166.

rituale funebre degno del legame personale ed etico del quale il *servitium amoris* del poeta si fa garanzia²⁷⁹.

In II,19, come si diceva, è Cinzia ad allontanarsi da Roma per ritirarsi un periodo in campagna: anche questa volta, il pensiero del poeta distante, *absens*, non si incentra sulla lontananza dell'amata in sé – che pur si separa (*discedis*) dal poeta contro il suo volere (*invito*); il *focus* del testo è piuttosto il timore di un tradimento e, perciò, il motivo della gelosia: se, a discapito della lontananza, il poeta appare, in apertura del primo pentametro, quasi felice della partenza (*laetor*) in quanto «Cinzia si accinge a *colere rura*, per di più *devia* e quindi al riparo da importuni corteggiatori che, almeno così pensa il poeta, lì non riusciranno a scovarla»²⁸⁰, dall'enfatica minaccia conclusiva («*absenti nemo non nocuisse velit*») appare chiaro come «neppure il casto mondo dei campi sembri in grado di mettere un freno alle smanie amorose di Cinzia e costantemente si presenti alla mente del poeta il timore di un rivale e del tradimento»²⁸¹.

Vi è, tuttavia, una circostanza nella quale la distanza tra il poeta e la donna amata è letta secondo una diversa prospettiva: in II, 33b (o II, 33c, se si vogliono accogliere le proposte di Heyworth e Goold di separare le due elegie)²⁸², Propertio evidenzia infatti come l'*absens amans* rappresenti un *felicior aestus*, equiparando la mania amorosa all'agitazione del mare: dal punto di vista passionale, dunque, la distanza, permettendo l'accrescimento del desiderio, può essere proficua.

In nessuno di questi casi, dunque, l'*absentia amantis* comporta uno stato di nostalgia in senso proprio, ma in tutti e tre la distanza segnalata compare solo in senso spaziale, accompagnata da una tensione a tornare a possedere ciò di cui si è mancanti.

Si tratta di un modello culturale chiaramente accolto dall'elegia IV, 3, dove il *desiderium* è esplicitato, ma è anche in questo caso desiderio della persona fisicamente assente, privo di qualunque esperienza di "extratemporalità"²⁸³. L'elegia consiste in una epistola di Aretusa indirizzata a Licota, il marito partito per una spedizione militare in Oriente; la scelta significativa dell'epistola erotica, successivamente accolta da Ovidio nelle *Heroides*, dice molto a tal proposito: costituendo un dialogo *in absentia*, essa si concentra sulla condizione di abbandono di colei che rimane a casa mentre l'amato è in viaggio, e quindi sulla condizione di nostalgia che si viene a costituire in un soggetto ancora nel vivo della relazione amorosa. Il componimento fa dunque da capostipite per l'epistola erotica in quanto genere letterario, incanalando in sé una tradizione

²⁷⁹ Cfr. R. R. Marchese, *Morir d'amore: il nesso amore-morte nelle poesie di Propertio*, Palermo 2012, pp. 43-45.

²⁸⁰ P. Fedeli in Propertio, *Elegie Libro II: Introduzione, testo e commento a.c. di P. Fedeli*, Cambridge 2005, p. 562.

²⁸¹ Ivi, p. 560.

²⁸² Vedi S.J. Heyworth, *Cynthia: A Companion to the Text of Propertius*, Oxford 2007, pp. 259 ss.; Propertius, *Elegies*, ed. G.P. Goold, Harvard 1999.

²⁸³ Cfr. S. Fasce, *Nostalgia e rimpianto nel lessico psicologico latino*, cit., p. 73.

letteraria estremamente variegata²⁸⁴, ma lascia intravedere anche l'incontro e lo scontro tra maschile e femminile, viaggio e nostalgia, universo militare ed universo amoroso, per la prima volta proiettati all'interno del mondo coniugale²⁸⁵. La percezione della lontananza di Licota e la solitudine di Aretusa generano la sofferenza dalla quale si origina la forma poetica, sofferenza nata dal giudizio della rottura della *fides* nuziale da parte dell'uomo: da un lato, infatti, le continue campagne militari in cui Licota è impegnato gli impediscono «di assolvere il primo dovere coniugale, quello, cioè, della convivenza stabile con la propria sposa»²⁸⁶ – al punto da portare Aretusa a ricorrere al motivo del matrimonio funesto²⁸⁷, dall'altro entra in gioco, nei versi 25-28, il tipico motivo della gelosia, e quindi il timore di un tradimento. La compresenza di percezione dell'assenza e sua valutazione comporta, dunque, una serie di manifestazioni psico-somatiche; nel momento in cui il *desiderium* è esplicitato, esso viene in realtà proiettato sulla figura di Licota, che è descritto come smagrito in volto e pallido²⁸⁸: Aretusa si augura che questi siano i sintomi della nostalgia di lei, secondo il *topos* del corpo spossato a causa delle sofferenze d'amore, particolarmente significativo per gli elegiaci latini²⁸⁹. Se, tuttavia, le presunte manifestazioni della nostalgia del marito fanno parte del canone generico del mal d'amore, quelle di Aretusa aggiungono ulteriori tasselli sul modo in cui l'innamorato vive il *desiderium*: le *lacrimae* (v. 2), l'insonnia (vv. 29 ss.), l'atto di baciare le armi del marito rimaste a casa «quasi come fossero un simulacro»²⁹⁰, anch'essi elementi canonici del genere elegiaco²⁹¹, ci trasmettono più una «smania di rivedere o riavere chi si è perduto»²⁹² che una nostalgia in senso proprio, la quale «non può sorgere nell'immediatezza della passione amorosa»²⁹³.

²⁸⁴ Moretti riassume la questione richiamando i possibili generi letterari dal quale Properzio e poi Ovidio si sarebbero ispirati per il modello dell'epistola poetica (G. Moretti, *Prop. 4.3: lo spazio di Aretusa e Licota*, in F. Rosa- F. Zambon (edd.), *Pothesis. Il viaggio, la nostalgia*, Trento 1995, p.80).

²⁸⁵ Dimundo ha già notato che «la 4,3 – che concilia le nuove istanze dell'ispirazione properziana con le tematiche dell'elegia – fa capire che l'unione coniugale, a differenza dei libri precedenti, costituisce l'espressione più importante del sentimento d'amore nel quarto libro» (R. Dimundo, *Ovidio e l'elegia di Properzio*, in G. Bonamente et al., *Properzio e l'età augustea: cultura, storia, arte. Proceedings of the Nineteenth International Conference on Propertius. Assisi-Perugia, 25-27 may 2012*, Turnhout 2014, pp. 297-326). Vedi, sul tema, M. Janan, *The Politics of Desire: Propertius IV*, Berkeley 2001, pp. 54 ss, e H.C. Günther, *The fourth Book*, in id., *Brill's companion to Propertius*, Leiden-Boston 2006, pp. 353-398.

²⁸⁶ R. Dimundo, *La voce di Aretusa, tra topoi elegiaci e modelli coniugali (Prop. 4, 3, 11-34)*, in «Giornale Italiano di Filologia» 60.1-2, 2008, p. 200.

²⁸⁷ Prop., IV,3, vv. 13-16: «*quae mihi deductae fax omen praetulit, illa | traxit ab everso lumina nigra rogo; | et Stygio sum sparsa lacu, nec recta capillis | vitta data est: nupsi non comitante deo*».

²⁸⁸ Prop., IV,3, vv. 27-28: «*diceris et macie vultum tenuasse: sed opto | e desiderio sit color iste meo*».

²⁸⁹ I. Mazzini, *Il folle da amore*, in S. Alfonso et al. (edd.), *Il poeta elegiaco e il viaggio d'amore. Dall'innamoramento alla crisi*, Bari 1990, pp. 60-61.

²⁹⁰ R. Dimundo, *La voce di Aretusa*, cit., p. 213.

²⁹¹ Dimundo (R. Dimundo, *La voce di Aretusa*, cit., p. 213), individua l'insonnia e l'amarezza delle notti trascorse senza l'amato come *topoi* elegiaci presenti in Tibullo (II, 4), Ovidio (*Her.* 12), Properzio stesso (I,1, II,17); si riferisce invece alle manifestazioni affettive verso gli oggetti appartenenti all'amato in riferimento a Ov., *Her.*, 10, 53-54, 13, 151-158 e 19, 31-32 e *Met.*, 4,117.

²⁹² S. Fasce, *Nostalgia e rimpianto nel lessico psicologico latino*, cit., p. 74.

²⁹³ Ivi, p. 76.

Allo stesso modo, anche nel primo Ovidio il tema della lontananza è trattato attraverso un focus sull'assenza della persona fisica che porta all'accrescimento del desiderio: in *Amores* II, 16, il poeta, in soggiorno a Sulmona, lamenta la separazione dalla sua donna, che suscita in lui un desiderio bruciante (*ignis, ardor*), ben presente nonostante l'assenza della persona amata, come evidenziato dal triplo parallelismo *meus ignis abest – quae movet ardores est procul – ardor adest*²⁹⁴; non a caso, il carme si conclude con la preghiera alla donna di raggiungere il poeta e, dunque, nella fantasticheria di un esito risolutivo. Anche le stesse eroine delle *Heroides*, pur all'interno di un'esperienza di lontananza che è portata di un amore infelice, considerano la rievocazione dei momenti di gioia insieme al loro *vir* non fine a se stessa, ma come un «tentativo estremo per ricostruire un legame che si è spezzato»²⁹⁵, nella consapevolezza che il desiderio e l'amore verso il consorte sia ancora in atto: si è efficacemente parlato, a tal proposito, di «retorica dell'abbandono»²⁹⁶.

Si potrebbe pensare, naturalmente, ad alcune eccezioni. Parlando di nostalgia e poesia d'amore non può che venire in mente, infatti, il riferimento alla Lesbia catulliana: in questo caso, infatti, la netta separazione tra due piani temporali, quello dell'amore felice e quello del doloroso distacco legato alla rottura della *fides* da parte della donna traditrice, è chiaramente segnalato a più riprese ed, in particolare, dalla frequente presenza delle antitesi tra gli avverbi *quondam* e *nunc*²⁹⁷. E così, nel carme 8, il poeta dà vita ad un soliloquio attraverso il quale si ammonisce di prendere coscienza della sconsideratezza che la passione gli ha provocato e di distaccarsi da Lesbia, pur nel ricordo angoscioso di un passato felice fatto di giochi amorosi (*multa iocosa*, v. 6) con la *puella*; nel carme 76, invece, i dubbi sono superati, e Catullo contrasta l'amore del passato con il *taeter morbus* in cui il sentimento per Lesbia si è trasformato. Dallo stesso carme emerge tuttavia che il giudizio a partire dal quale nasce il rimpianto sia di tipo etico: l'autore compie infatti, notoriamente, una dissociazione tra *amare/uri*, verbi della passione sensuale, da un lato, e *diligere/bene velle*, verbi della benevolenza legata all'alto giudizio, dall'altro²⁹⁸; la passione carnale risulta in questo senso, per i due amanti che si stanno allontanando, ancora inesaurita, mentre l'affetto fondato sulla reciproca *fides*, prerogativa fondante dell'etica romana, si è spezzato a causa dell'ingratitude di Lesbia. Il rimpianto, la separazione tra i piani temporali, non ha dunque origine dalla fine della

²⁹⁴ Ov., *Am.*, II, 16, 11-12.

²⁹⁵ S. Fasce, *Nostalgia e rimpianto nel lessico psicologico latino*, pp. 76-77.

²⁹⁶ A. Tedeschi, «Così non può continuare» ovvero la separazione, in S. Alfonso et al. (edd.), *Il poeta elegiaco e il viaggio d'amore*, cit., p. 160.

²⁹⁷ Catul. 8, 3-9: «*fulsere quondam candidi tibi soles / nunc iam illa non vult*»; Catul. 72, 1-5: «*Dicebas quondam solum te nosse Catullum / nunc te cognovi*». Cfr. A. Traina, *Allusività catulliana (Due note al c. 64)*, in *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, Bologna 1975, p. 150, e S. Fasce, *Nostalgia e rimpianto nel lessico psicologico latino*, cit., p. 71.

²⁹⁸ Cfr. Catul. 72.

passione amorosa, ma dalla rottura di un modello etico, quello della reciprocità in contesto amoroso²⁹⁹, che stava al fondo del legame tra Catullo e Lesbia conferendogli una legittimazione in tal senso, e, quasi, un'aura di sacralità: il riferimento alla *pietas*³⁰⁰, finalizzato a «a suscitare il *misereri* divino»³⁰¹, culmina in una preghiera agli dèi affinché liberino Catullo dal male che lo affligge, creando, su un piano temporale completamente altro rispetto a quello del rapporto amoroso, un nuovo punto di partenza a fronte del quale «ottenere in cambio (*reddite*) dalle divinità, restituite alla loro funzione di garanti di un sistema ordinato di senso, una nuova possibilità di vita, e con essa una reciprocità socialmente apprezzabile»³⁰². È la rottura del *foedus* con la donna a comportare la fine della passione amorosa e l'allontanamento, non l'allontanamento nel pieno della passione a suscitare il timore della rottura del patto; il giudizio etico a partire dal quale nasce il senso di rimpianto catulliano in relazione al *discidium* – da cui trae origine, a sua volta, la scissione tra il piano temporale del passato e quello del presente – conduce inoltre, in alcuni casi, ad una sovrapposizione tra la separazione degli amanti nel tempo e nello spazio. Essa emerge nel carne “del distacco”, il numero 11, in cui l'allontanamento del poeta, la fantasticheria di un viaggio ai confini del mondo civilizzato (vv. 2-12) a fianco degli amici Furio e Aurelio³⁰³, si inserisce, secondo la prospettiva del *remedium amoris*³⁰⁴, nella topica dell'allontanamento spaziale in una fase in cui la passione risulta ancora nel suo vivo; è altresì interessante notare, come segnalato da Armstrong, come l'amore di Catullo verso la donna sia paragonato ad un fiore che cade sul ciglio del prato (*ultimi prati*) e l'aggettivo *ultimus*, marcatore di distanza spaziale, finisca per diventare «also as a marker of temporal closure»³⁰⁵.

Si è parlato, fino a questo momento, di contesti in cui i riferimenti a rimpianto e nostalgia sono chiaramente evincibili, ma non esplicitamente segnalati tramite il ricorso al lemma *desiderium*. Ebbene, tale parola è usata da Catullo, nell'accezione di “nostalgia”, in un'occasione che prescinde

²⁹⁹ Sul tema della reciprocità amorosa – segnalata da Lentano (M. Lentano, *Il dono e il debito. Verso un'antropologia del beneficio nella cultura romana*, in A. Haltenhoff et al. (edd.), *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*, Berlin 2005, p. 129), come uno degli elementi da interpretare a fronte del meccanismo del dono e del suo necessario contraccambio e, quindi, della *gratia* – e della rottura della relazione come innovativa soluzione per uscire dalla condizione generata dall'*amor ingratus* di Lesbia (cfr. R.R. Marchese, *Il dilemma tra amore e onore: reciprocità e modelli etici in Catullo 76 e in Propertio (Elegie 2, 23; 2, 24a-bc)*, in «Paideia» LXXIII, 2018, pp. 1701-1725).

³⁰⁰ *Pietas* indica l'atteggiamento di colui che compie i propri doveri nei confronti degli dèi e dei legami familiari; vedi Ernout-Meillet, p. 510: «qui accomplit ses devoirs envers les dieux, envers ses parents».

³⁰¹ R. M. Lucifora, *Ovidio in giudizio: il Carne 76 di Catullo tra etica e memoria letteraria*, in «Leukanikà» XVIII, 2018, p. 17.

³⁰² R.R. Marchese, *Il dilemma tra amore e onore*, cit., p. 1712.

³⁰³ Non mi addentro qui nella discussione sull'ironia o meno del riferimento a Furio ed Aurelio, personaggi altrove bersaglio di pesanti critiche e derisioni da parte di Catullo, in veste di amici del poeta; per approfondimenti, vedi S.O. Shapiro, *Love and war at the ends of the earth (Catullus 11)*, in «Mediterranean Chronicle» 2, 2012, pp. 33-35.

³⁰⁴ Vedi M. Labate, *La missione di Furio e Aurelio: strategie di comunicazione in Catullo 11*, in «Maia» LXXI, 2019, pp. 120 ss.

³⁰⁵ R. Armstrong, *Journeys and nostalgia in Catullus*, in «The Classical Journal» 109.1, 2013, p. 51.

dalla storia d'amore con Lesbia³⁰⁶: si tratta di un epigramma funerario, il carme 96, dedicato a Calvo con funzione consolatoria per la prematura perdita della moglie Quintilia. Qui, il *desiderium* si origina dalla necessità di *renovare veteres amores* verso la persona deceduta, e dà a sua volta origine al *dolor*, il compianto delle persone care, dal quale i defunti sono detti trarre giovamento. Ci troviamo, appunto, di fronte ad un un *topos* consolatorio mirante ad affermare la certezza – giustamente ritenuta da Citroni iperbolica e subordinata alla funzione occasionale del carme – che «il piacere che prova Quintilia per le manifestazioni del doloroso lutto da parte di Calvo superi addirittura in lei il dolore causato dalla sua morte prematura»³⁰⁷: seppur con riferimento agli affetti privati, il «rimpianto che accompagna la ricordanza»³⁰⁸ non è legato al legame amoroso tra Calvo e Quintilia, quanto piuttosto alla stessa condizione di una persona non più in vita.

L'antitesi tra passato e presente, spesso marcata dalla presenza di avverbi temporali, viene in ogni caso riconosciuta come un elemento chiave della scrittura catulliana, tanto da aver portato a parlare, per (quasi) ogni ricorrenza di *quondam*, di una «risonanza nostalgica in implicito o esplicito contrasto col presente»³⁰⁹. È il caso del carme 68³¹⁰, dove il suddetto avverbio marca, al verso 73, il gioioso passato di Laodamia, nel momento in cui ella aveva fatto ingresso in casa del futuro marito Protesilao; in contrasto con questo scenario, sta la rappresentazione dell'afflizione della donna dopo la morte dello sposo a Troia (vv. 101-130). Non mi soffermerò, in questa sede, sulle implicazioni autobiografiche della rappresentazione del mito all'interno del carme, riguardo alle quali molto è già stato detto³¹¹; va riconosciuto, tuttavia, che si ritrovi in questo componimento una “nostalgia intrinseca” a più livelli, veicolata dai raffinati parallelismi Lesbia/Laodamia e Protesilao/fratello defunto di Catullo: come Laodamia soffre per la separazione dal marito, Catullo, che si trova a Verona – sua città natale! – in occasione della morte del consanguineo, è afflitto da più di una separazione forzata: innanzitutto, quella da Lesbia, un distacco qui ancora solo spaziale, ma del quale la donna approfitta per dedicarsi a numerose scappatelle³¹², garantendo a Catullo la

³⁰⁶ L'affermazione deriva dal fatto che, riguardo al «*desiderio meo nitenti*» cui si fa riferimento nel carme 2, la mia interpretazione concorda e si rifà a quella di Baker (S. Baker, *Catullus' Cum Desiderio Meo*, in «*Classical Philology*» 53.4, 1958, pp. 243-244), secondo il quale *desiderium* sta ad indicare la passione amorosa (di Lesbia nei confronti di Catullo) piuttosto che la nostalgia, e denoti dunque «la passione che acceca, dal momento che *nitens* male si concilia col tono della nostalgia malinconica» (S. Fasce, *Nostalgia e rimpianto nel lessico psicologico latino*, cit., p. 70).

³⁰⁷ M. Citroni, *Destinatario e pubblico nella poesia di Catullo: i motivi funerari (carmi 96, 101, 68, 65)*, in «*Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*» 2, 1979, p. 52.

³⁰⁸ S. Fasce, *Nostalgia e rimpianto nel lessico psicologico latino*, cit., p. 71.

³⁰⁹ A. Traina, *Allusività catulliana*, cit., p. 150.

³¹⁰ Faccio qui riferimento al carme 68 propendendo per l'unitarietà del componimento, secondo la lettura di G. Maggiali, *Il carme 68 di Catullo* (Doctoral thesis), Parma 2008.

³¹¹ Cfr. D.C. Feeney, 'Shall I compare thee..?' *Catullus 68 and the limits of analogy*, in T. Woodman – J. Powell (edd.), *Author and audience in Latin literature*, Cambridge 1992, pp. 33-44, e Godwin (*Catullus. Poems 61-68*, cit.).

³¹² Catul. 68, vv. 27-30: «*quare, quod scribis Veronae turpe Catullo | esse, quod hic quisquis de meliore nota | frigida deserto tepefactet membra cubili, | id, Manli, non est turpe, magis miserumst*»; l'interpretazione da me seguita (sulla scia di Ellis (R. Ellis, *A commentary on Catullus*, New York-London 1979), Prescott (H.W. Prescott, *The unity of Catullus LXVIII*, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Baltimora 1940, pp. 473-

connotazione di *miser*³¹³. In secondo luogo, la separazione dal fratello scomparso, caduto nella Troade esattamente come Protesilao, e perciò distante, al momento della scrittura, anche sul piano geografico. Infine, Catullo risulta “disgiunto” anche dalla sua casa e, di conseguenza, dalla sua stessa identità. Vediamo meglio in che senso.

Uno dei temi dominanti, quello del dolore per la perdita del fratello, verrà approfondito dal poeta nel carme 101, dove si registrerà, con il viaggio di Catullo a Troia per fare visita alla tomba, il tentativo di colmare almeno uno degli aspetti della distanza – chiaramente, quello spaziale – che lo separa dal suo affetto³¹⁴. Ma se in 101 il dolore dell’autore assume «la forma della meditazione privata, del colloquio intimo con la persona defunta»³¹⁵, in 68 la lamentazione funebre dei versi 19-26 e 92-100 risulta essere piuttosto impetuosa, sovraccarica di accenti patetici, dato a fronte del quale, data la natura recusativa della prima parte del carme³¹⁶, possiamo concordare con Citroni quando afferma:

Nel caso di 68a, carme rivolto a un destinatario che deve essere coinvolto nel lutto perché possa capire le ragioni dell’inatteso rifiuto di Catullo, è scelta una forma ampia ed enfatica, che rimanda ai moduli del θρήνος, dell’epicedio, che è costituzionalmente forma pubblica di espressione del lutto, non solo per i remoti agganci con il rito funebre cui originariamente risale il modulo della ripetizione enfatica del lamento, ma anche per la reale funzione che ha l’epicedio letterario (e la lamentazione funebre nella tragedia) come manifestazione solenne di lutto, cui chiama a partecipare un pubblico di condolenti.³¹⁷

Oltre a parlare del proprio dolore, inconciliabile con la scrittura dei versi richiesti da Mallio, Catullo adduce tuttavia una seconda scusa: al momento della scrittura, egli non ha con sé i propri libri, e non può dunque consultarli; del resto, Verona non è più la sua “casa”, individuata, piuttosto, in Roma³¹⁸. La tematica della *domus* rappresenta un altro filo conduttore del carme 68³¹⁹:

500), Maggiali (G. Maggiali, *Il carme 68 di Catullo*, cit.), Condorelli (S. Condorelli, Non est turpe, magis miserum est: *considerazioni in merito a Catullo 68,30*, in «Paideia» LXXIII, 2018, pp. 1525-1545)), vede Allio mettere in guardia Catullo, nei versi citati, del fatto che molti uomini prendano il suo posto nel letto di Lesbia, da lui abbandonato.

³¹³ Sulle interessanti implicazioni dell’aggettivo *miser* in questo contesto, anche e soprattutto in contrasto con *turpis*, vedi S. Condorelli, Non est turpe, magis miserum est, cit.

³¹⁴ Cfr. R. Armstrong, *Journeys and nostalgia in Catullus*, cit., pp. 60 ss.

³¹⁵ M. Citroni, *Destinatario e pubblico nella poesia di Catullo*, cit., p. 80.

³¹⁶ I vv. 1-40 costituiscono infatti un garbato rifiuto nei confronti dell’amico Mallio, che aveva richiesto a Catullo la stesura di versi consolatori di argomento amoroso.

³¹⁷ M. Citroni, *Destinatario e pubblico nella poesia di Catullo*, cit., p. 80.

³¹⁸ Catul. 68, vv. 32-36.

³¹⁹ Godwin (*Catullus. Poems 61-68*, cit.), p. 204: «The theme of the house (*domus*), for instance, neatly ties the different 'poems' together, as the poet's reference to his home in line 34-5 leads on to the lending of a surrogate 'home' for a pretend marriage in lines 68 – the *domum* to which Laudamia is going is a real home, while his lover's destination is only a borrowed house; but then, the home which Laudamia was going to was 'begun in vain' (75), while the house of the poet's lovemaking is a *domum* with a *dominam*. Furthermore, the death of the poet's brother has murdered his home

l'affermazione che vede nella *Urbs* la vera casa di Catullo – pur non avendo, come meglio approfondito da Armstrong, un'interpretazione univoca³²⁰ – implica l'idea che il poeta, pur trovandosi nella sua città natale, si veda lontano dai propri libri, dal proprio circolo letterario, dal proprio ruolo di poeta stesso: «homesickness combines with grief to the extent that here in Verona Catullus seems scarcely able to be himself»³²¹. L'allontanamento da Roma, dalle sue occasioni mondane, dalla *domus* concessa in prestito dall'amico Allio per gli incontri clandestini con Lesbia, dalla vita sociale in cui è inserito, implica un passaggio da un nucleo poetico ad un altro, dalla poesia d'amore all'elegia³²², e per questo l'allontanamento da un «more comfortable and familiar poetic self»³²³.

In sintesi, possiamo notare come comincino ad emergere, attraverso questo carme, due contesti in cui il contrasto passato-presente ed il «rimpianto delle gioie perdute, il disporsi dell'anima a riviverle ancora»³²⁴ si fanno molto netti: uno è, come si accennava e per ovvi motivi, il lutto, la perdita di una persona cara, l'altro è l'esilio o la lontananza dalla casa/patria, ovvero il secondo ambito entro il quale tratteremo uno *script del desiderium* in questo capitolo della trattazione.

II.3 Fenomenologia del *desiderium*: la lontananza dalla patria

Come abbiamo avuto modo di notare, il legame di Catullo con Roma – diversamente, come vedremo, da quello con altri luoghi da lui citati legati al nucleo familiare ed all'infanzia³²⁵ –, è fortemente segnato dall'affiliazione letteraria. Non si tratta certo di un *unicum*: uno degli esempi più celebri sarà, circa un secolo più avanti, quello di Marziale, il quale, nell'epigramma XII, 21, scritto dopo il ritorno in Spagna e dedicato alla facoltosa protettrice Marcella, confessa di avere nostalgia di Roma, città in cui aveva vissuto e che aveva anche aspramente criticato. Nel corso del suo soggiorno nell'*Urbs*, segnato dalle ristrettezze economiche e dall'umiliante vita di *cliens*, più volte egli aveva espresso il desiderio del rientro a Bilbilis³²⁶: la Spagna veniva descritta nei suoi epigrammi attraverso una forte idealizzazione, tesa ad evidenziarne la semplicità della vita, la morigeratezza della gente, la floridezza della natura, ma anche la “rozzezza” dei nomi e la

(22-3, 94-5). This theme focalises the image of marriage – real but unfulfilled (Laudamia and Protesilaus) or unreal but fulfilled (Catullus and his mistress), real and fulfilled (the happy childbirth in 119-124), unreal and unfulfilled (the celibate life of 28-9».

³²⁰ R. Armstrong, *Journeys and nostalgia in Catullus*, cit., pp. 66 ss.

³²¹ Ibidem.

³²² Il tema è approfondito da Skinner in M.B. Skinner, *Catullus in Verona: A Reading of the Elegiac Libellus, Poems 65-116*, Athens 2003; vedi anche l'introduzione di Godwin in Catullo, *Catullus. Poems 61-68*, cit., pp. 203-207.

³²³ R. Armstrong, *Journeys and nostalgia in Catullus*, cit., p. 67.

³²⁴ G. Pennisi, *Il carme 68 di Catullo*, in «Emerita» 27, 1959, p. 95.

³²⁵ Faccio naturalmente riferimento a Sirmione.

³²⁶ Il più celebre epigramma a tal proposito è I, 49, con il quale Marziale aveva celebrato il ritorno in Spagna del conterraneo Liciniano.

“durezza” dei tratti, segni di virilità³²⁷. Dopo il rientro a Bilbilis, tuttavia, Marziale inizierà a temere che il soggiorno spagnolo stia «intorbidendo il suo limpido stile»³²⁸, e nel sopra citato epigramma XII, 21 esplicherà come Marcella rappresenti per lui l’unica consolazione rispetto al *desiderium* della *domina urbs*, appellativo a partire dal quale è stato rilevato – anche a fronte del confronto con l’epigramma III,1³²⁹ – un timore di “provincialismo”, di *rusticitas*, dei suoi versi spagnoli: a confermare questa ipotesi, il fatto che, nella prefazione al XII libro, Marziale inviti l’amico Prisco a valutare se il libro risulti *Hispaniensis*, ovvero scritto in Spagna, o *Hispanus*, ovvero di stirpe spagnola, vale a dire provinciale³³⁰.

Una spiccata componente letterario-filosofica, riguardante non tanto lo stile quanto piuttosto i veri e propri valori cantati dalla poesia, sembra evincersi anche dalla nostalgia di Orazio verso la natale terra d’Apulia. Le campagne dove il poeta è nato e cresciuto, in contrasto con la caotica ed asfissiante vita di città, vengono costantemente da lui rievocate come una sorta di paradiso perduto, entro il quale erano valorizzati i piaceri più piccoli e pragmatici della vita (nella *Satira* I,5, che racconta il viaggio del 37 da Roma a Brindisi, possiamo ritrovare ad esempio «l’indugio affettuoso sulle piccole cose, sui concreti aspetti, come la qualità del pane e dell’acqua, tipici di una realtà dura [...] ma pure amata come era quella della sitibonda Apulia»³³¹) e che era fatto di «*oppida e oppidula*» ove «alita un’aura religiosa che solleva il mondo della realtà paesana conosciuta da fanciullo in un’atmosfera di sogno smemorato, di illusione mitica, di *amabilis insania* che al limitar della coscienza rischia quasi di infrangersi»³³². Romaniello³³³ nota come le somiglianze con la campagna tiburtina e sabina ritratta nelle *Epistulae*, tuttavia, indichino che questa idealizzazione riguarda non solo la terra natale, ma spesso la campagna in sé: la nostalgia si volge dunque verso quello stile di vita semplice e agreste da cui Orazio sente di essere stato sradicato con il trasferimento nell’*Urbs* e che si manifesta in tutti i rimandi, espliciti ed impliciti, al territorio natale.

³²⁷ Mart. IV, 55, vv. 8-29: «*Nos Celtis genitos et ex Hiberis / Nostrae nomina duriora terrae / Grato non pudeat referre versu [...] Rides nomina? rideas licebit, / Haec tam rustica malo, quam Butuntos*»; Mart. X, 65, vv. 3-15: «*Cur frater tibi dicor, ex Hiberis / Et Celtis genitus Tagique civis? / An voltu similes videmur esse? / Tu flexa nitidus coma vagaris, / Hispanis ego contumax capillis; / Levis dropace tu cotidiano, / Hirsutis ego cruribus genisque; / Os blaesum tibi debilisque lingua est, / Nobis filia fortius loquetur: / Tam dispar aquilae columba non est, / Nec dorcas rigido fugax leoni. / Quare desine me vocare fratrem, / Ne te, Charmenion, vocem sororem*». Cfr. P. Palmerini, *Marziale tra Bilbilis e Roma*, in P. Palmerini (ed.), *Nostalgia: dodici saggi sul mondo antico*, Pisa 2000, pp. 80-105.

³²⁸ P. Palmerini, *Marziale tra Bilbilis e Roma*, cit., p. 98.

³²⁹ In Mart. III, 1, vv. 3-6, l’autore afferma il timore che, poiché scritto a *Forum Corneli*, l’epigramma risulti meno gradito in quanto “provinciale”: «*Hunc legis et laudas librum fortasse priorem: / illa vel haec mea sunt, quae meliora putas. / Plus sane placeat domina qui natus in urbe est: / Debet enim Gallum vincere verna liber*».

³³⁰ La distinzione è rilevata sia da Palmerini (P. Palmerini, *Marziale tra Bilbilis e Roma*, cit., p. 98) che da Parroni (P. Parroni, *Nostalgia di Roma nell’ultimo Marziale*, in «*Vichiana*» XIII, 1984, pp. 126 ss.); il riferimento è a Carisio 135, 12 sgg. Barwick: «*cum dicimus Hispanos, nomen nationis ostendimus; cum autem Hispanienses, cognomen eorum qui provinciam Hispanam incolunt, etsi non sunt Hispani*».

³³¹ G. Romaniello, *Fons Bandusiae e nostalgia d’Orazio per la terra nativa*, in *Orazio da Venosa. Periegesi di studio (7-10 ottobre 1982)*, Venosa 1983, p. 164.

³³² *Ibidem*. Il riferimento è, in particolare, all’Ode III,4.

³³³ Ivi, pp. 166 ss.

Esso si configura come «un *locus amoenus* che talvolta assumeva le sembianze del "porto dell'atarassia" o dell' "ambiente ideale per il culto delle Muse"»³³⁴: l'investitura poetica da parte delle *Camenae*, ricevuta proprio in territorio apulo, veicola la scelta etico-poetica perseguita dal poeta, cantore dei piccoli piaceri della vita, della sobrietà e del rifiuto del lusso, e la sua nostalgia della terra natale si traduce dunque in un'affiliazione filosofica con i valori incarnati da quest'ultima.

Catullo non è dunque il solo esponente della letteratura latina a dichiararsi, nel suo processo di scrittura, condizionato dalla lontananza e dalla nostalgia di un luogo. In realtà, il poeta di Verona non parla soltanto dell'*Urbs*, ma cita anch'egli, come farà Orazio, i territori della sua infanzia. Celeberrimo è il carme dedicato a Sirmione (Catul. 31), dove l'autore fa ritorno al termine del viaggio in Bitinia a seguito del protettore Memmio: l'apparente contraddizione tra la posizione privilegiata che Roma riveste nel carme 68 e la gioia del rientro a Sirmione espressa nel carme 31 ha portato alcuni a rivedere in Catullo un "eterno nostalgico", per il quale la *domus* è un luogo sempre sfuggente e mai del tutto raggiungibile³³⁵. Senza necessariamente spingersi a tanto, convince tuttavia l'idea che ciascuno dei luoghi citati dal poeta, ciascuna delle sue *domus*, rispecchi un diverso aspetto della sua personalità: se in Sirmione o, ad esempio, nella villa di famiglia a Tivoli³³⁶, ritroviamo i "luoghi del cuore" ma anche "del ritorno" pronti a riaccogliere il poeta quando egli è afflitto o malato, nell'allontanamento dalla patria poetica, Roma, a seguito della morte del fratello è possibile invece riscontrare una separazione non solo spaziale ma anche temporale, una marcata consapevolezza della distanza e dell'inaccessibilità di altri luoghi ma anche di altri tempi.

Come è stato notato, il carme 68 non è l'unico componimento catulliano nel quale tale consapevolezza viene alla luce. Armstrong cita, innanzitutto, un altro dei *carmina docta*, il numero 63: esso si incentra sulla vicenda di Attis, giovane ateniese il quale, dopo essere sbarcato in Frigia, sceglie di evirarsi perché investito dal furore in lui provocato dalla dea Cibele. Il poema è diviso in due parti: nella prima si raccontano la castrazione ed il discorso di esortazione di Attis ai compagni; nella seconda, ambientata nel corso del giorno successivo, sono situati invece il pentimento del giovane ed il suo monologo di autocommiserazione. Da quest'ultimo discorso, emerge quella che nel saggio di Armstrong è definita come una «nostalgia a più strati»³³⁷: il protagonista rimpiange non solo, infatti, il suo corpo di uomo per come esso era prima dell'evirazione, ma anche la patria

³³⁴ M. Coccia, *La natura e il paesaggio in Orazio*, in «Cultura & Scuola» 32, 1993, p. 13.

³³⁵ R. Armstrong, *Journeys and nostalgia in Catullus*, cit., p. 69: «There is a lingering sense that this poet is a perpetual nostalgic, one for whom, all too often, home is a place ever receding, never quite to be reached again».

³³⁶ Catul. 44.

³³⁷ R. Armstrong, *Journeys and nostalgia in Catullus*, cit., p. 63.

lontana la quale, proprio di conseguenza alla perdita della possibilità di procreare³³⁸, viene pianta come un luogo ormai irraggiungibile, lontano nello spazio e nel tempo, relegato alla vita passata del giovane. Nel ripercorrere con la memoria i luoghi-simbolo della sua vita civile – il foro, la palestra, ecc. –, Attis esprime la propria trasformazione da rampollo di buona famiglia e promessa del ginnasio a «*famulus erifuga*», individuo di condizione schiavile, mutamento messo in atto proprio dal momento dell'abbandono della patria e di cui la castrazione altro non è che il culmine estremo:

His self-presentation as a wretched and slave-like figure, no longer a comfortable and contented member of the wealthier classes, emphasizes how from the very start this journey has altered him entirely. His castration is the marker and culmination of his literal and metaphorical severance from his past life and home.³³⁹

La percezione della distanza di Atene, dell'impossibilità del ritorno e della costrizione a proseguire la propria vita nella selvaggia Frigia, descritta secondo tutti i classici *topoi* della terra barbara e inospitale (clima rigido, abbondanza di belve feroci, assenza di qualunque forma di civilizzazione), portano Attis a valutare se stesso – come abbiamo visto in Catullo o in Marziale quando essi si trovano lontani da Roma – come un individuo che ha perso il proprio “posto nel mondo”, il proprio ruolo all'interno della società e, di conseguenza, la propria stessa essenza: questa consapevolezza si manifesta, affettivamente e somaticamente, nel *dolor* e nelle *lacrimae* del giovane³⁴⁰.

Possiamo riscontrare la concomitanza tra distanza spaziale e distanza temporale anche nel più celebre e discusso tra i *carmina docta* di Catullo, il carne 64. Si tratta, come noto, di un poemetto estremamente complesso, in primo luogo sul piano delle strutture temporali; al racconto delle nozze di Peleo e Teti si intrecciano infatti l'*ékphrasis* sull'abbandono di Arianna a Nasso da parte dell'eroe Teseo ed il pronostico delle Parche riguardante Achille, il semidio che nascerà dall'unione dei due sposi; richiamata per contrasto in conclusione del componimento, l'età di Catullo, caduta in disgrazia in quanto gli dèi hanno interrotto il contatto con gli uomini. L'impostazione temporale del carne, dunque, già di per sé «riposa su un'antitesi fondamentale fra il passato e il presente»³⁴¹:

Il passato, è l'età degli eroi; il presente, è l'età di Catullo. A sua volta, l'età eroica si articola in un'ordinata prospettiva di piani temporali, potremmo dire, con termine sintattico, relativi: c'è il presente di Peleo e Teti, il passato di Teseo e Arianna (v. 50: *haec vestis priscis hominum*

³³⁸ R. Ellis, *A commentary on Catullus*, New York 1979, p. 269.

³³⁹ R. Armstrong, *Journeys and nostalgia in Catullus*, cit., p. 64.

³⁴⁰ Catul. 63, 73: «*iam iam dolet quod egi*»; Catul. 63, 48: «*ibi maria vasta visens lacrimantibus oculis*».

³⁴¹ A. Traina, *Allusività catulliana*, cit., p. 148.

variata figuris), il futuro di Achille (v. 338: *nascetur vobis...*); e la vicenda di Teseo Arianna conosce anch'essa l'antefatto di Minosse e del Minotauro (v. 76: *nam perhibent olim...*)[...].³⁴²

Anche in questo caso, il poemetto – la cui unitarietà è stata, ancora una volta, ampiamente discussa³⁴³ – si incentra su vicende mitiche che sembrano rispecchiare, in qualità di rappresentazione emblematica, il vissuto del poeta. Cercando di scongiurare il rischio di «eccessiva disinvoltura con cui è stabilita l'equazione meccanica fra corrispondenze verbali e immedesimazione psicologica»³⁴⁴ di Catullo nel personaggio di Arianna, dobbiamo pur ammettere che l'età degli eroi descritta in *incipit* del carme – età caratterizzata dalla presenza tra gli uomini degli dèi che sono, come abbiamo avuto modo di vedere, «i garanti e i vindici della *fides*, la virtù che è il fondamento del mondo morale di Catullo»³⁴⁵ – vede intrecciarsi due miti rappresentanti «paradigmi ideali di una *fides* mantenuta e premiata nella prima coppia, tradita e vendicata nella seconda»³⁴⁶, e che quindi molto hanno a che fare con le vicende e soprattutto con il modello etico sullo sfondo al *Liber* catulliano. L'era degli eroi³⁴⁷ si conclude con l'avvento dell'età presente, ove gli dèi si sono ritirati dal mondo e la sacralità di giuramenti e legami familiari (*pietas*) è completamente venuta meno. Sono stati oggetto di ampia discussione i presunti echi nostalgici rispetto al canonico tema dell'età dell'oro/degli eroi presenti in questo testo. Parte della letteratura ha infatti affermato che la rappresentazione che Catullo fa dal passato altro non sia che una metafora del tempo presente, «an unpleasant present but, as the poem as a whole declares, it was never any better»³⁴⁸; ci si è spinti, in alcuni casi, fino a pensare che il poeta faccia emergere dal testo una propria idea di nostalgia. Una nozione complessa, basata più sull'“acutezza” del desiderio che su una chiara concezione del tempo desiderato, fondata su una memoria volubile che può rendere oggetto di nostalgia un passato “abbellito”, idealizzato, dalla memoria stessa ma, nella realtà dei fatti, contaminato dal male quanto il presente³⁴⁹. Un'altra parte della critica ha invece evidenziato come Catullo evochi un'epoca in cui la presenza divina si faceva garante della

³⁴² Ivi, pp. 148-149.

³⁴³ Una bibliografia riguardante la questione è ricostruita da Traina in A. Traina, *Allusività catulliana*, cit., pp. 145-148; il capostipite di questi studi è, in ogni caso, considerato Perrotta (G. Perrotta, *Il carme 64 di Catullo e i suoi pretesi originali ellenistici*, in «Athenaeum» 9, 1931, pp. 177 ss.).

³⁴⁴ A. Perutelli, *L'inversione speculare: per una retorica dell'ekphrasis*, in «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 1, 1978, p. 96.

³⁴⁵ A. Traina, *Allusività catulliana*, cit., p. 152.

³⁴⁶ Ivi, p. 153.

³⁴⁷ Va precisato che, come fa notare Matthew Munich, l'età degli eroi descritta da Catullo appare, più che una delle ere “canoniche” di origine esiodea, un periodo indefinito che vede la presenza degli eroi, allude a tratti caratteristici dell'età dell'oro, e tuttavia mostra i difetti dell'età del ferro, ed in particolar modo le azioni efferate di Teseo e Achille (M.A. Munich, *The texture of the past: nostalgia and Catullus 64*, in P. Thibodeau- H. Haskell (edd.), *Being there together: essays in honor of Michael C. J. Putnam on the occasion of his seventieth birthday*, Afton (Minn.), 2003, pp. 54 ss).

³⁴⁸ L.C. Curran, *Catullus 64 and the Heroic Age*, in «Yale Classical Studies» 21, 1969, pp. 191-192.

³⁴⁹ Si tratta dell'idea che emerge in M. A. Munich, *The texture of the past*, cit.

valorizzazione della *fides* rispettata e della punibilità di quella tradita, mettendo in risalto attraverso il personaggio di Teseo «a serious flaw in the heroic code of life»³⁵⁰, che consente il perseguimento della gloria e dell'interesse personale a scapito della inviolabilità di voti e dei obblighi della *pietas*, mancanza da cui si è originata la decadenza del mondo contemporaneo e da cui è stato causato il ritiro della presenza divina.

Quale che sia la lettura adottata a proposito dei richiami all'età degli eroi, rimane un dato di fatto che l'antitesi tra differenti piani temporali rappresenti parte integrante della struttura del poemetto. Essa risulta insita, tuttavia, anche allo stesso personaggio di Arianna: oltre a segnalare quanto l'allontanamento da casa implichi anche un allontanamento emotivo dal padre³⁵¹, abbandonato e tradito per seguire ed aiutare Teseo nella sua missione, e dagli altri familiari³⁵², la critica ha notato anche come, nel momento della narrazione dell'innamoramento di Arianna, Catullo segnali che la distanza che la fanciulla interporrà tra sé e la sua terra natale segnerà anche il distacco dalla precedente vita di vergine, di figlia amata e di principessa il cui regno è descritto nei termini di un luogo ameno³⁵³.

Che si tratti di uno scrittore lontano dai propri libri e dal proprio pubblico, di un giovane ateniese che non può più prendere parte alla vita civile della città o di una principessa fuggita dal proprio regno che ha perso la verginità in favore di un amante infido, ciò che emerge dai testi finora citati è che l'allontanamento dalla patria implichi in maniera praticamente costante, nelle rappresentazioni letterarie tramandateci, una netta cesura tra la vita precedentemente vissuta e nostalgicamente agognata e l'esistenza presente, relegata invece in una condizione d'inferiorità. Si tratta di una modalità di rappresentazione molto comune per la letteratura latina, in particolar modo quando si fa riferimento ad opere che trattano il tema dell'esilio: a questo proposito, l'esempio principe non può che essere tratto dai *Tristia* e dalle *Epistulae ex Ponto* ovidiane.

Non mi soffermerò, in questa sede, sulle implicazioni dell'esilio nella cultura romana: è già stato altrove segnalato come il cittadino esiliato si ritrovi impossibilitato ad «assolvere il proprio ruolo pubblico di uomo politico e, al contempo, di *pater familias*, con la conseguente perdita di

³⁵⁰ D.P. Harmon, *Nostalgia for the age of heroes in Catullus 64*, in «Latomus» XXXII, 1973, p. 325.

³⁵¹ Catul. 64, 177-181: «*nam quo me referam? quali spe perdit nitor? | Idaeosne petam montes? at gurgite lato | discernens ponti truculentum diuidit aequor. | an patris auxilium sperem? quemne ipse reliqui | respersum iuuenem fraterna caede secuta?*» Riguardo a questi versi, Armstrong afferma: «Distance, as so often in Catullus' poetry, is captured in both physical and emotional terms: there is a rough sea between Dia and Crete and she has no ship to get across, while Ariadne's own deeds have created a perpetual affective distance between herself and her father. There is no turning back, in either the geographical or personal sense» (R. R. Armstrong, *Journeys and nostalgia in Catullus*, cit., p. 62).

³⁵² Catul. 64, 117-120: «*[...] ut linqvens genitoris filia vultum, | ut consanguineae complexum, ut denique matris, | quae misera in nata deperdita lamentatast, | omnibus his Thesei dulcem praeoptarit amorem.*»

³⁵³ Catul. 64, 87-90: «*quam suavis exspirans castus odores | lectulus in molli complexu matris alebat, | quales Eurotae progignunt flumina myrtus | aurae distinctos educit uerna colores.*»

riconoscibilità sociale»³⁵⁴; ed è stato precisato come questa condizione venga spesso associata ad una “morte in vita”³⁵⁵, un’esistenza spezzata, che porta l’esiliato a vedere in se stesso un fantasma destinato a guardare da lontano la propria città – rappresentata come un *locus amoenus* – in contrasto con la località della relegazione, caratterizzata nei termini di un *nonluogo*³⁵⁶, ove «non solo viene perduta ogni forma di identità e di storia, ma in cui si perdono anche ogni forma di relazione e di cultura che siano umane»³⁵⁷.

L’esilio si profila, nella descrizione ovidiana, nei termini di una vera e propria malattia. La distanza degli affetti e del pubblico di lettori, interpretata nei termini di una morte sociale, viene descritta dal poeta attraverso una precisa sintomatologia fisica (insonnia, astenia, pallore)³⁵⁸ ed esplicitamente connotata attraverso il termine *desiderium*³⁵⁹. Siamo lontani dalle posizioni che questo stesso autore aveva assunto nelle opere giovanili di argomento amoroso (*Amores*, *Ars amatoria*, *Remedia amoris*), in cui aveva parlato della separazione dalla donna amata nei termini di una mania bruciante, derivata dalla volontà inappagata di un incontro fisico³⁶⁰: un *motus animi* che prendeva in quelle elegie il nome di *cupido* o di *ardor*³⁶¹. La nuova emozione che Ovidio sperimenta durante l’esilio, denominata appunto *desiderium*, non ha niente a che vedere con la precedente *cupido*: anche essa trova le proprie premesse nella percezione dell’assenza di quanto desiderato (in questo caso, la patria lontana), ma si manifesta nel soggetto attraverso una precisa serie di “sintomi” fisici e mentali. Dopo un’iniziale fase di torpore caratterizzata dallo *stupor* e dalla *sollicitudo*, il lessico ovidiano si incentra infatti sulla sfera del dolore, dell’afflizione che si spinge fino al cordoglio

³⁵⁴ S. Rampulla, *Orizzonti incrociati. Il conflitto apparente fra rappresentazione stoica dell’esilio e mos maiorum in Cicerone e Seneca*, in G. Picone (ed.), *Clementia Caesaris. Modelli etici, parenesi e retorica dell’esilio*, Palermo 2008, p. 307.

³⁵⁵ La questione è approfondita da Claassen in J.M. Claassen, *Exile, death and immortality: voice from the grave*, in «*Latomus*» 55, pp. 271-290; sul tema, vedi anche M. Bonjour, *Terre Natale. Etudes sur le patriotisme romain*, Paris 1975, spec. pp. 459-464.

³⁵⁶ La definizione, di Marc Augé (M. Augé, *Non-lieux: Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris 1992), è riutilizzata da Francesca Faraci, in *Il nonluogo dell’esilio. Una lettura antropologica dello spazio ovidiano*, in *Clementia Caesaris. Modelli etici, parenesi e retorica dell’esilio*, cit.; per la contrapposizione tra “nonluogo” e “luogo”, inteso come «spazio fisico dove la gente va a costruire la propria identità sociale», si veda anche P. Desideri, *Tra nonluoghi e iperluoghi verso una nuova struttura dello spazio pubblico*, in P. Desideri- M. Ilari (edd.), *Attraversamenti. I nuovi territori dello spazio pubblico*, Genova 1997, pp. 20 ss.

³⁵⁷ P. Li Causi, *Credenze, rappresentazioni e retoriche dell’esilio*, in *Clementia Caesaris. Modelli etici, parenesi e retorica dell’esilio*, cit., p. 304.

³⁵⁸ Ov., *Trist.*, III, 8, 27-32: «*Vt tetigi Pontum, uexant insomnia uixque | Ossa tegit macies nec iuuat ora cibus; | Quique per autumnum percussis frigore primo | Est color in foliis quae noua laesit hiems, | Is mea membra tenet, nec uiribus adleuor ullis, | Et numquam queruli causa doloris abest*»; vedi M. Bonjour, *Terre Natale*, cit., pp. 449-456.

³⁵⁹ Ov., *Trist.*, III, 2, 21; III, 6, 20; V, 4, 17; *ex P.*, I, 8, 41. Claassen pone l’attenzione sull’utilizzo di *desiderium* in relazione ai giochi paronomastici che esso crea in associazione a *sero* e *desero* ed in relazione con la sua possibile derivazione da *sidus*, in quanto Ovidio afferma più volte di trovarsi “sotto una stella lontana” (J.M. Claassen, *The vocabulary of exile in Ovid’s Tristia and Epistolae ex Ponto*, in «*Glotta*» 73.3/4, 1999, p. 159).

³⁶⁰ K. Descoings, *La Muse, tourment et médecin du poète exilé (Antiquité et Renaissance)*, in «*Études Épistémè. Revue de littérature et de civilisation (XVIe–XVIIIe siècles)*» XIII, 2008, p. 3; S. Fasce, *Nostalgia e rimpianto nel lessico psicologico latino*, cit., p. 77.

³⁶¹ *Cupido: Amor.* II, 5, 26; II, 6, 56; III, 7, 9; *Ars I*, 128; III, 397. *Ardor: Amor.* II, 9b, 27; II, 16, 12; *Ars III*, 714; *Rem.* 720.

(Claassen³⁶² menziona per esempio *queror, querulus, fleo, flebilis, lacrima, miser, tristis, infelix*), della paura (*vereor, timor, metus*), della speranza costantemente delusa (*spes*)³⁶³. L'insieme di manifestazioni psicologiche e fisiche del *desiderium* diventano una esperienza costante nella vita del soggetto: esso è un *motus* che si rinnova ogni giorno e che ogni giorno lo porta a vivere nel passato, fino a renderlo affetto da una vera e propria «patologia della memoria»³⁶⁴, una condizione da Ovidio stesso definita nei termini di *mens aegra*³⁶⁵:

Più facilmente che i carmi erotici, dove trovano spazio stati psicologici incentrati sul desiderio del possesso, i versi dell'esilio possono insistere su quella particolare condizione dello spirito caratterizzata dall'incertezza di orizzonte fra passato e presente, essendo il presente vissuto come dolorosa rimembranza del passato, che pervade la memoria, come una malattia.³⁶⁶

Costantemente chiamato in causa, dunque, il ricordo della precedente vita in patria impedisce al poeta di rompere con un passato che non “muore”, non si conclude mai, negandogli il lutto e imprigionandolo nella nell'ossessione e nell'alienazione, sempre in bilico tra il passato – l'unica vera vita che l'esiliato possa immaginare – ed un presente caratterizzato dalla creazione di *images*. In latino, la parola *imago* indica indifferentemente l'effigie concreta, magari di natura artistica, ed il frutto dell'immaginazione o del sogno³⁶⁷; Bettini ha tuttavia illustrato con cura come nella letteratura latina e greca si ritrovino spesso rappresentazioni di una persona assente – in quanto lontana o defunta – in forma di statua o ritratto che prendono il posto della persona stessa, andando a colmare un vuoto nella vita dei suoi cari ed affermando dunque il legame della rappresentazione «con il *desiderium*, la sua funzione dichiaratamente sostitutiva»³⁶⁸: così, ad esempio, Laodamia cerca di colmare il dolore per l'assenza del marito con un simulacro di cera da tenere accanto a sé nel letto³⁶⁹, Admeto fa costruire un'effigie della moglie Alceste in memoria del sacrificio che ella ha compiuto affinché il marito rimanesse in vita³⁷⁰, e via dicendo. Nello specifico

³⁶² J.M. Claassen, *The vocabulary of exile in Ovid*, cit., pp. 157-158. Riguardo al passaggio dallo stupore alla tristezza, Claassen riporta: «By Phase Four the exile has, perhaps not surprisingly, ceased to be *attonitus* ("lightning struck with unpleasant surprise") or *sollicitus* ("worried") but he contines unhappy - *miser*» (p. 158).

³⁶³ Non mi trovo, in questo caso, d'accordo con Descoings, il quale, nel citare queste tre sfere dell'emotività, vede – se ho ben capito – il *desiderium* come risultante degli effetti nefasti delle tre passioni, piuttosto che come moto che le scatena: «En outre, la circonstance particulière de l'exil dans un pays hostile conduit finalement le *desiderium* ovidien à conjuguer les effets néfastes de trois passions: le désir toujours déçu mais toujours renaissant, le chagrin et la crainte» (K. Descoings, *La Muse, tourment et médecin du poète exilé*, cit., p. 4).

³⁶⁴ Ibidem: «Le *desiderium* est une pathologie de la mémoire».

³⁶⁵ Ov., *ex P.*, I, 5, 18; I, 6, 15.

³⁶⁶ Fasce, *Nostalgia e rimpianto nel lessico psicologico latino*, cit., p. 79.

³⁶⁷ Cfr. Ernout-Meillet, p. 309; va tenuto conto del fatto che un riferimento ai *simulacra* esito dell'illusione dei sensi data dall'innamoramento è già presente in Lucr., IV, 1062-1063.

³⁶⁸ M. Bettini, *Il ritratto dell'amante*, Torino 2008, p. 51.

³⁶⁹ Ivi, pp. 12 ss. Le fonti sono Ov., *Her.*, 13, 149 ss; Hyg., *Fab.*, 104; Apollod., *Bibl.*, III, 30.

³⁷⁰ M. Bettini, *Il ritratto dell'amante*, cit., pp. 25 ss. La fonte principale è Eurip., *Alceste*, vv. 384 ss.

contesto della poesia dell'esilio, ed in particolare di quella ovidiana, la produzione di *imagines* si presenta quale topica della rappresentazione del *desiderium* tanto ricorrente³⁷¹ da essere stata definita da Claassen «a unique exilic concept»³⁷². La parola *imago* non sta tanto ad indicare, in questo caso, l'effigie concreta, quanto piuttosto un'immagine mentale, una sorta di “ombra” rappresentante un oggetto o una persona del passato che continua ossessivamente a tornare di fronte al soggetto esiliato. Al pari dei simulacri creati da Laodamia o da Admeto, anche le *imagines* frutto di fantasia perseguono lo scopo di colmare un vuoto nella vita, in questo caso, del poeta in esilio: in III, 4b, Ovidio descrive come egli percorra con la mente la *domus*, l'*Urbs* ed i *loces* che ha lasciato, come senta la presenza della *coniunx* e degli amici fedeli rimasti in patria, e non si limiti a “vedere con l'animo” le cose descritte («*sint animo cuncta videnda meo*», v. 11), ma le osservi scorrere davanti agli occhi («*ante oculos errant*», v. 12).

Del resto, un illustre antecedente nella rappresentazione delle *imagines* come frutto del *desiderium* è già stato riconosciuto nel personaggio di Andromaca presentato da Virgilio nel III libro dell'*Eneide*, di cui si è già parlato³⁷³. Non solo le *imagines* sono il fulcro della nuova vita dell'ex moglie di Ettore, la quale rivede in Ascanio l'*imago* del figlio defunto Astianatte ed in Eleno un principe troiano, figlio di Priamo, che la riporta alla sua vera identità – quella, appunto, di moglie di Ettore³⁷⁴: persino la nuova città nella sua interezza altro non è che una *effigies*³⁷⁵ della “vera” Troia, costruita a sua immagine e somiglianza, quasi a garanzia della “fedeltà” dei nuovi abitanti alla patria distrutta³⁷⁶. La creazione di *imagines* non è altro, allora, che l'ultimo e più evidente sintomo di un *desiderium* che può arrivare ad assumere, in caso di esilio o di generica distanza da quella che il soggetto intende come la propria patria, i connotati di una vera e propria patologia.

Abbiamo dunque tentato di delineare, valorizzando in tal senso temi e spunti interpretativi sulla nostalgia già presenti negli studi, una mappatura dell'utilizzo di *desiderium* nei testi latini. Come è emerso dalla nostra analisi, difatti, a diversi oggetti del *desiderium* (la persona amata in caso di elegia amorosa, la patria lontana in caso di elegia dell'esilio), corrispondono diverse “tipologie” di *desiderium* stesso, a seconda che a scatenare l'emozione sia una distanza di natura spaziale (l'oggetto del *desiderium* è lontano da me, si trova in un'altra posizione geografica) o temporale

³⁷¹ Ovid., *ex P.*, I, 9, 7; I, 2, 47; II, 4, 7; *Trist.* I, 3, 1; III, 4b, 14. Sul ruolo che il potere dell'immaginazione e dei ricordi ricopre nei *Tristia* e nelle *ex Ponto*, rimando a B.R. Nagle, *The Poetics of Exile: Program and Polemic in the Tristia and Epistulae Ex Ponto of Ovid*, Bruxelles 1980, pp. 92 ss. Vedi anche L. Landolfi, *Lo sguardo dell'esule. Per un' "immagine mentale" di Roma*, in M.L. Delvigo (ed.), *Centro e periferia nella letteratura latina di Roma imperiale*, Udine 2021, spec. pp. 333 ss.

³⁷² J.M. Claassen, *The vocabulary of exile in Ovid*, cit., p. 159.

³⁷³ Cfr. *supra*, *Premessa*, p.4.

³⁷⁴ M. Bettini, *Ghosts of exile*, cit.

³⁷⁵ Verg., *Aen.*, III, 497.

³⁷⁶ M. Bettini, *Ghosts of exile*, cit., pp. 26 ss.

(l'oggetto del *desiderium* appartiene al mio passato ma non al mio presente, ed è per questo irrecuperabile). In contesto amoroso, il giudizio che scatena il *motus animi* è la distanza nello spazio della persona amata, che si trova semplicemente in un altro luogo rispetto al poeta/amante: quest'ultimo risulta perciò ancora in preda alla passionalità, è ancora convinto del fatto che l'amata rappresenti "parte" del suo presente. Per tale ragione, l'esperienza del *desiderium* non risente dell'extratemporalità, del senso di "perdita definitiva", tipica della nostra idea post-romantica di nostalgia.

In caso di esilio o distanza dalla patria, si riscontra invece un più forte senso del distacco temporale, di quanto la vita presente del soggetto rappresenti una degenerazione rispetto al tempo felice trascorso in patria. La percezione della perdita, del fatto che i giorni lieti siano irrimediabilmente rimasti alle spalle, risulta insomma molto più marcata, ed il *desiderium* finisce così per manifestarsi attraverso il *dolor* in tutte le sue espressioni psicologiche e fisiche; allo stesso tempo, tale emozione si traduce spesso, per il soggetto, in un costante ritorno del passato che si presenta ai suoi occhi sotto forma di *imago*; l'esiliato non si limita a ricordare la propria vita in patria, ma fa di questi ricordi il fulcro della sua esistenza presente, vivendo di fatto una sorta di "patologia della memoria" che gli impedisce di spezzare il legame con la vita passata.

Questa prima ricognizione operata sulla nozione di *desiderium* ci permette di tracciare un primo, generale, *script* dell'"emozione della mancanza" nei testi latini, in contesti radicalmente differenti tra loro, ma quasi tutti accomunati da uno sguardo che si concentra sull'azione dell'individuo in quanto soggetto morale: su come, cioè, il singolo, con le proprie scelte, i propri valori etici, ed anche la propria interiorità e le proprie emozioni, possa muoversi in un mondo in cui la realizzazione personale si compie nel contributo dato allo sviluppo della *societas*³⁷⁷. Naturalmente, la scrittura ciceroniana è quanto di più distante da questa idea: l'Arpinate è divenuto infatti il simbolo dell'impegno pubblico e della lotta politica, della vita, insomma, dedicata al *negotium*; eppure, nel momento di più profonda crisi personale e politica, Cicerone si rivolge come abbiamo visto³⁷⁸ ad una tipologia di attività, quella filosofica, che prova a conciliare – non senza fatica³⁷⁹ – l'azione per il bene pubblico con lo svolgimento di un'occupazione privata, pur motivata dall'eccezionalità di circostanze in cui il servizio pubblico è divenuto impraticabile a causa della corruzione di chi si trova ai vertici dello Stato. Un'operazione abbastanza riuscita, se pensiamo che le opere filosofiche dell'Arpinate, reduci da una lunga storia di svalutazione³⁸⁰, sono negli ultimi

³⁷⁷ Su questo punto, rimando alla lettura di R.R. Marchese, *La morale e il singolo. Individualismo, modelli etici e poesia romana*, Palermo 1998.

³⁷⁸ Cfr. §I, pp. 42 ss., e gli studi alla n. 179.

³⁷⁹ Vedi *supra*, §I, n. 173; sul tema, cfr. *Off.*, II, 2-3.

³⁸⁰ Questa storia parte com'è noto dagli studi ottocenteschi di Mommsen (T. Mommsen, *Römische Geschichte*, Leipzig 1854) ed ha avuto grande risonanza fino alla metà del Novecento, quando l'idea di Cicerone come passivo referente

decenni state riconosciute come parte di un progetto politico mirato alla «“divulgazione” che intende fornire idealità e basi culturali a una classe dirigente della quale egli auspicava il rinnovamento morale ed intellettuale»³⁸¹.

Se a noi lettori contemporanei risulta probabilmente più immediata la comprensione del ruolo che le emozioni – ed in particolare, in questo caso, il *desiderium* – svolgono in un contesto, quello elegiaco, incentrato sull’individualità, appare invece meno lampante come esse possano trovare una collocazione all’interno della scrittura – prosastica – di un *civis* che, anche nel forzato ritiro dall’attività politica, non ha alcuna intenzione di ricercare un «paradigma ideologico [...] alternativo a quello pubblico»³⁸². Le motivazioni che spingono Cicerone, nei suoi ultimi anni, ad approcciarsi al genere letterario della prosa filosofica, dedicandosi così ad un’occupazione che esula dal *negotium*, risultano insomma abbastanza chiare e sintetizzabili nell’esplorazione di nuove modalità di azione in una *societas* in preda a radicali cambiamenti. Il fatto che, nel compiere tale ricerca, l’Arpinate avverta il bisogno di dedicare ben due libri, il III ed il IV delle *Tusculanae Disputationes*, al ruolo che le *perturbationes* rivestono nell’esistenza umana, la dice lunga su quanto prepotentemente questo tema irrompa nella sua vita in questa fase critica e condizioni il suo modo di guardare il mondo. A riprova di ciò, abbiamo avuto modo di vedere³⁸³ come gli studi sulle emozioni in *TD* e sulle motivazioni che hanno spinto l’Arpinate a dedicarsi ad esse siano validi e numerosi. Tuttavia, mi pare ancora poco esplorato l’approccio di Cicerone alle *perturbationes* al di là del giudizio estremamente negativo che egli ne formula nell’inquadramento teorico delle *Tusculanae*. Mi sembra, cioè, che gli studi non abbiano finora messo a fuoco come le emozioni siano tematizzate non quando l’Arpinate si confronta con esse in modo riflessivo ed in ambito teorico, ma quando, trasversalmente, ha a che fare con le dinamiche e le trasformazioni della Roma contemporanea.

In sede di premessa³⁸⁴ abbiamo rilevato come Cicerone appaia, a partire dallo scoppio della guerra civile, completamente assorbito da un insopportabile *desiderium*: un’emozione che lo porta a svalutare il presente, marcato da una decisiva alterazione rispetto al passato. La domanda che ci si pone a questo punto è in che termini tale *perturbatio* possa trovare spazio e configurarsi in testi che

delle idee filosofiche greche ha iniziato ad essere messa in discussione attraverso gli studi di Michel (A. Michel, *Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'œuvre de Cicéron: recherches sur les fondements philosophiques de l'art de persuader* (Diss.), Paris 1960); Burkert (W. Burkert, *Cicero als Platoniker und Skeptiker: zum Platonverständnis der Neuen Akademie*, in «Gymnasium» 72, 1965, pp. 175–200); Douglas (A.E. Douglas, *Cicero the philosopher*, in T.A. Dorey (ed.), *Cicero*, London 1965, pp. 135-170); Boyancé (P. Boyancé, *Cicéron et la vie contemplative*, in «Latomus» XXVI, 1967, pp. 3-26), Grilli (A. Grilli, *I proemi del De re publica di Cicerone*, Brescia 1971), Görler (W. Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg 1974).

³⁸¹ E. Narducci, *Introduzione a Cicerone*, Roma 2005², p. 8.

³⁸² R.R. Marchese, *La morale e il singolo*, cit., p. 11.

³⁸³ Cfr. *supra*, §I, spec. nn. 37 e 179.

³⁸⁴ Cfr. *supra*, *Premessa*, pp. 10 ss.

si propongono di contribuire al ripensamento della *communitas*, in un momento in cui Cicerone non riesce più ad identificarsi nelle modalità di gestione dell'attività politica, dell'esercizio e della trasmissione del potere che si stanno imponendo nell'*Urbs*. Dalla mappatura affiorata in questo capitolo pare che l'emozione della mancanza sia correlata ad una esperienza che non si è definitivamente conclusa, oppure ad una vita passata che si ripropone nel presente in forma di ossessione, di alienazione. Resta da comprendere se, di fronte ai grandi cambiamenti che Roma sta affrontando nella seconda metà del I secolo a.C., Cicerone si muova in un modo conforme a quanto ci si aspetterebbe a partire da queste rappresentazioni che, come abbiamo visto, troveranno piena definizione letteraria in ambito elegiaco: si illuda cioè, utopicamente, che le istituzioni della Roma repubblicana possano essere totalmente ripristinate, oppure si rassegni a guardare nostalgicamente – e, magari, ossessivamente – ad un passato che non tornerà. Esiste, tuttavia, una terza alternativa: che il suo ideale di vita finalizzata al servizio pubblico – anche attraverso scelte non convenzionali come quella della filosofia – lo porti a cercare di trarre da questo straziante senso della mancanza un'opportunità. Si tratterebbe, in altre parole, di desumere da un'emozione personale, individuale, lo spunto per indicare alla *communitas* uno sbocco verso il futuro: un'operazione parallela, per così dire, a quella compiuta nell'ambito della riflessione filosofica, attraverso la quale egli ricerca in un'attività privata il mezzo attraverso cui giovare alla *societas*.

L'obiettivo dei prossimi capitoli è dunque enucleare uno *script* del *desiderium* che emerga, nello specifico, dagli ultimi testi ciceroniani e che si muova tra la speculazione teorica delle *Tusculanae disputationes*, le rappresentazioni culturali della mancanza emerse da questo capitolo e la necessità, da parte di Cicerone, di confrontarsi con le reali dinamiche della vita pubblica. È cioè necessario, a mio avviso, valutare se l'Arpinate operi una riproposizione di *pattern* già insiti nella visione culturale che i Romani hanno in relazione a questa specifica emozione, oppure se egli offra una personale rivisitazione di tale “copione”: una rivisitazione che vada di pari passo con la valorizzazione del tentativo di recupero del «proprio e del noto – inteso come sistema di valori culturali che fonda le idee di *societas* e di *communitas* –, nello straniero e nell'ignoto»³⁸⁵.

³⁸⁵ A. Prete, *Nostalgia. Storia di un sentimento*, cit., p. 12.

Capitolo III

Contrastare il silenzio. Il legame tra *desiderium* e *memoria* nel *Brutus*

La riflessione più matura di Cicerone, quella che segue il suo rientro in Italia dopo la sconfitta dei pompeiani a Farsalo, risulta, come è noto, fortemente segnata dalla consapevolezza della decisiva e drammatica fase di cambiamento alla quale Roma stava andando incontro. In questo contesto, l'Arpinate appare quasi «ossessionato dal tema della *memoria*»: nel suo tentativo di «cercare eredi cui consegnare [...] il patrimonio di pratiche e di credenze che hanno reso grande e stabile la *res publica*»³⁸⁶, l'autore rende, negli ultimi trattati e nelle ultime orazioni, particolarmente rilevanti le categorie della nostalgia, sul piano della rappresentazione lessicale e delle immagini, a partire dalla tematica ricorrente del *desiderium* in quanto conseguenza della perdita di una persona cara. Questa rappresentazione pare messa a fuoco nell'anno 46 a.C., quando Cicerone compie «il primo deciso intervento verso la definizione di quadri di memoria solidi, legati alle prerogative dell'eloquenza, che per i Romani costituiva modello prediletto di intervento e di azione nella realtà»³⁸⁷: da tale intervento si origina la scrittura del *Brutus*.

III.1 Un lutto privato, una mancanza collettiva

Il dialogo del *Brutus*, che si presenta come una storia dell'oratoria ormai in declino, viene composto, secondo la datazione comunemente accettata³⁸⁸, nei primi mesi del 46 a.C.: all'indomani, dunque, del rientro di Cicerone a Roma dopo aver ottenuto il perdono di Cesare. In questo frangente, l'Arpinate si trova costretto non solo a confrontarsi per la prima volta con una *Urbs* che ha subito uno stravolgimento politico netto e irreversibile, ma anche a cercare di ricostruire ancora una volta la propria immagine pubblica, segnata dalla sconfitta della sua *pars* politica ma soprattutto dalla scelta, considerata ai limiti del *pudor* e bisognosa perciò di una giustificazione, di fare appello alla *clementia Caesaris* per prendere nuovamente parte alla vita istituzionale di Roma. Cicerone richiama, dunque, i legami sociali che lo avevano segnato quando la sua carriera di oratore era ancora all'apice, ed in particolare l'amico-rivale di sempre, l'oratore Ortensio, scomparso nel 50 a.C., alla cui *laudatio funebris* si sovrappone, per così dire, l'elogio funebre dell'oratoria romana³⁸⁹.

³⁸⁶ G. Picone, *Di generazione in generazione. Mores, memoria, munera nel de officiis di Cicerone*, in Cicerone, *De officiis: quel che è giusto fare* a.c. di G. Picone- R.R. Marchese, Torino 2012, p. XI.

³⁸⁷ Ibidem.

³⁸⁸ Sulle problematiche relative alla datazione del *Brutus*, vedi K. Bringmann, *Untersuchungen zum späten Cicero*, Göttingen 1971, pp. 15 ss.

³⁸⁹ La tesi che vede il *Brutus* come *laudatio funebris* dell'oratoria romana è stata proposta da Haenni (R. Haenni, *Die Literarische Kritik In Ciceros Brutus*, Freiburg 1905) e prosegue fino a Narducci (E. Narducci, *Cicerone e l'eloquenza romana*, Roma-Bari 1997, pp. 99 ss.), Gowing (A.M. Gowing, *Memory and silence in Cicero's Brutus*, in «Eranos» 98,

L'opera si apre (e si chiude, secondo la classica struttura della *Ringkomposition*) nel nome di Ortensio, recente *exemplum* di arte oratoria, la cui morte addolora Cicerone, come egli stesso riferisce, oltre ogni aspettativa:

Cum e Cilicia decedens Rhodum venissem et eo mihi de Q. Hortensi morte esset adlatum, opinione omnium maiorem animo cepi dolorem. Nam et amico amisso cum consuetudine iucunda tum multorum officiorum coniunctione me privatum videbam et interitu talis auguris dignitatem nostri conlegi deminutam dolebam; qua in cogitatione et cooptatum me ab eo in conlegium recordabar, in quo iuratus iudicium dignitatis meae fecerat, et inauguratum ab eodem; ex quo augurum institutis in parentis eum loco colere debebam. (Brut., 1)³⁹⁰

Quando, tornando dalla Cilicia, arrivai a Rodi, e lì mi fu recata la notizia della morte di Quinto Ortensio, ne provai un dolore più intenso di quanto si potesse pensare. Infatti mi vedevo privato di una piacevole compagnia e del rapporto di scambio di molte buone prestazioni, poiché avevo perso un amico, e inoltre mi doleva che, con la scomparsa di un augure così illustre, fosse venuta meno la dignità del nostro collegio. Fra questi pensieri, ricordavo di essere stato inserito nel collegio degli auguri proprio da lui, che aveva assicurato sotto giuramento la mia idoneità, e di essere stato presentato da lui stesso; per questo motivo, secondo la tradizione degli auguri, dovevo onorarlo come un padre.³⁹¹

Cicerone ammette, ed anzi sottolinea, la propria sofferenza (*dolor*) per la scomparsa di Ortensio: una sofferenza plurisfaccettata, in quanto l'autore si vede privato in primo luogo della *consuetudo iucunda*, una frequentazione caratterizzata da costanza e piacevolezza³⁹², che lo legava all'amico, e poi della *coniunctio multorum officiorum*, ossia di una relazione (*cum+iungo) fondata sugli *officia*, gli obblighi che Cicerone ed Ortensio dovevano l'uno all'altro ed entrambi alla società³⁹³. In secondo luogo, Cicerone vede sminuita la *dignitas* del collegio augurale, ovvero il ruolo che va

2000, pp. 39-64) e Dugan (J.R. Dugan, *Making a new man. Ciceronian self-fashioning in the rhetorical works*, Oxford 2005, pp. 173 ss).

³⁹⁰ Il testo critico preso come riferimento è quello curato da Malcovati per la Bibliotheca Teubneriana (Cicero M. Tullius, *Scripta quae manserunt omnia, II, 4: Brutus* ed. E. Malcovati, Leipzig 1970²).

³⁹¹ Le traduzioni di tutti i testi latini citati sono di chi scrive.

³⁹² Non concordo, in questo caso, con Garcea e Lomanto, secondo i quali «dès l'ouverture du dialogue, Cicéron a subrepticement émis de fortes réserves sur la nature de son rapport avec son ancien collègue» (A. Garcea- V. Lomanto, *Hortensius dans le Brutus. Une polémique rhétorique sous forme d'éloge funèbre*, in S. Aubert-Baillet- C. Guerin (edd.), *Le Brutus de Cicéron. Rhétorique, politique et histoire culturelle*, Leiden 2014, p. 141).

³⁹³ R.R. Marchese, *Quello che circola tra noi. Reciprocità e memoria nel «Brutus» di Cicerone*, in Cicerone, *Bruto*, a.c. di R.R. Marchese, Roma 2011, p. 19: «Quando parla della perdita dell'amico (*amico amisso*) Cicerone descrive ciò che gli mancherà, e cioè in primo luogo la possibilità di stare insieme a lui (*consuetudine iucunda*), poi la messa in comune di molti obblighi reciproci (*multorum officiorum coniunctione*). Dunque, anche nella dimensione per così dire non pubblica del loro rapporto, almeno metà di esso è occupata dai servizi che scaturiscono dai loro compiti e dai loro obblighi sociali: tali *officia*, poiché attivano il canale di reciprocità, definiscono le prerogative di ciascuno dei due amici entro lo spazio specifico in cui lo scambio si realizza e diventa condivisione»; non a caso, Picone definisce gli *officia* nei termini di «prestazioni reciproche inserite in un circuito di opportunità e di rispondenza alle prerogative sociali ed etiche di ogni cittadino» (G. Picone, *Di generazione in generazione*, cit., p. XXXIII).

riconosciuto a tale consenso: anche questa svalutazione è fonte di *dolor*, considerato, a maggior ragione, che Cicerone richiama alla mente (o, per meglio dire, al *cor*) il ricordo dell'intercessione di Ortensio a favore del suo ingresso nel collegio degli auguri:

Persino qui, in uno spazio pubblico che dovrebbe investirlo meno profondamente, la morte di Ortensio lo cambia, lo diminuisce: lo muta in un orfano perché, egli chiarisce, proprio per il ruolo che l'amico ha avuto nel suo ingresso tra gli *augures* ha dovuto collocarlo *in loco parentis*. Le consuetudini degli auguri imponevano un'etichetta filiale tra l'ultimo arrivato e il suo garante: ora che Ortensio non c'è più, neanche il ruolo augurale di Cicerone sarà più lo stesso di prima.³⁹⁴

Con la perdita di Ortensio, Cicerone è consapevole di andare incontro anche alla «perdita di una parte cospicua di sé»³⁹⁵, ovvero ad una alterazione sostanziale dalla propria identità, tanto come *amicus* quanto come *filius*. Ecco che dalla perdita nasce allora, e lo tormenta, una condizione di *triste desiderium*:

Augebat etiam molestiam, quod magna sapientium civium bonorumque penuria vir egregius coniunctissimusque mecum consiliorum omnium societate alienissimo rei publicae tempore extinctus et auctoritatis et prudentiae suae triste nobis desiderium reliquerat; dolebamque quod non, ut plerique putabant, adversarium aut obtrectatorem laudum mearum sed socium potius et consortem gloriosi laboris amiseram. Etenim si in leviorum artium studio memoriae proditum est poetas nobilis poetarum aequalium morte doluisse, quo tandem animo eius interitum ferre debui, cum quo certare erat gloriosius quam omnino adversarium non habere? Cum praesertim non modo numquam sit aut illius a me cursus impeditus aut ab illo meus, sed contra semper alter ab altero adiutus et communicando et monendo et favendo. (Brut., 2-3)

Accresceva il mio dispiacere il fatto che, in tanta penuria di cittadini saggi e buoni, quell'uomo insigne ed a me legatissimo dalla condivisione di tutti gli ideali, morto in un momento fortemente critico per lo stato, ci avesse lasciato un doloroso rimpianto della sua autorevolezza e della sua lungimiranza; e mi doleva per aver perso non, come i più credevano, un avversario o un diffamatore delle mie azioni meritevoli di lode, ma piuttosto un alleato che aveva condiviso la mia gloriosa attività. Infatti, se nell'applicazione di arti meno importanti si dice che poeti illustri soffrissero per la morte di poeti loro pari, con quale animo, di grazia, avrei dovuto sopportare io la scomparsa di costui, dato che gareggiare con lui era più glorioso che non avere completamente rivali? Soprattutto perché non solo la sua carriera non fu mai ostacolata da me o la mia da lui, ma al contrario ci aiutammo sempre l'un l'altro, attraverso lo scambio di prestazioni, di suggerimenti, di sostegno.

³⁹⁴ R.R. Marchese, *Quello che circola tra noi*, cit., p. 19.

³⁹⁵ Ivi, p. 18.

A fare da sfondo al brano è una Roma ormai profondamente diversa da quella che Cicerone aveva conosciuto all'inizio della propria carriera, una città nella quale l'autore si sente un "pesce fuor d'acqua", vista la *penuria* di cittadini *sapientes* e *boni*; emerge da questo panorama, per contrasto, Ortensio, identificato da qualità specifiche che lo trasformano, per citare lo studio di Dyck, da «rival into partner»³⁹⁶. L'amico-rivale, secondo quanto riportato da Cicerone, si differenziava dai concittadini non solo e non tanto per la sua abilità nell'arte oratoria: a renderlo *e-gregius* agli occhi dell'autore era piuttosto un legame estremamente solido (*coniunctissimus*) che vigeva tra i due, una relazione fondata sulla reciprocità poiché incentrata sul *monēre* (scambiarsi consigli, e più precisamente richiamare concetti alla reciproca memoria), *favēre* (darsi mutuo appoggio) e, soprattutto, *communicare* (scambiarsi vicendevoli prestazioni)³⁹⁷. Non solo: la relazione tra Cicerone ed Ortensio era stata rinsaldata dal *certamen* che intercorreva tra i due, un dato che, pur paradossale ai nostri occhi, era parte integrante della condotta di un cittadino della Roma repubblicana, ove la dimensione della competizione, marcata attraverso il verbo *certo*, rimandava all'idea di un agonismo virtuoso in quanto finalizzato al conseguimento di un obiettivo comune, la gloria per l'individuo e, soprattutto, per la *res publica*³⁹⁸. Ortensio non era, dunque, un *adversarius* ("colui che si volge contro", anche in senso militare), bensì un *socius* (nel senso indicato da Ernout-Meillet di "alleato", ma che affonda le sue radici nella radice indoeuropea **sak-*, indicante il

³⁹⁶ A. Dyck, *Rivals into partners: Hortensius and Cicero*, in «*Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*» 2, 2008, pp. 142-173.

³⁹⁷ *Moneo* è causativo dalla radice **men* (pensare) ed indica perciò l'atto di richiamare il ricordo alla mente di qualcuno (A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 412). *Faveo* è anch'esso causativo, legato stando all'ipotesi più accreditata alla radice indoeuropea **bheud-/*bhū-*, da cui il significato originale di "far crescere"; utilizzato in origine in contesto religioso/rurale, indica in tale circostanza il favore divino, ma traslato al linguaggio laico e politico, significa "dare a qualcuno il proprio favore" nel senso di "favorirne la crescita" in termini di gloria (A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., pp. 220-221 e J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris 1972, pp. 177-178). *Communico* deriva dall'unione tra la particella *cum* e la radice **mei*, indicante lo scambio, da cui *munus*, la prestazione che necessita un contraccambio (A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 422; sul *munus* vedi E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., p. 71).

³⁹⁸ Ernout e Meillet individuano l'origine di del verbo *certo* in una forma iterativa di *cerno* ("fare una scelta, selezionare", vedi A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 115). Su *cerno/certo* vedi R.R. Marchese, *Vincere, perdere, eguagliare. Per uno studio dell'idea di competizione nel mondo romano* in Id. (ed.), *In gara col modello. Studi sull'idea di competizione nella letteratura latina. Un libro per Giusto Picone*, Palermo 2017, p. 15: «Lo stesso valore semantico (di *cerno*, *scilicet*) va riconosciuto nel sostantivo *certamen*, che indicherebbe la gara, la competizione volta al raggiungimento di un risultato unitario, e perciò prevalente, sulle altre posizioni in gioco». Sulla competizione retorica nel mondo romano, vedi M. Lowrie, *Cicero on Caesar or Exemplum and Inability in the Brutus*, in A. Ahweiler- M. Möller (edd.), *Vom Selbstverständnis in Antike und Neuzeit. Notions of the Self in Antiquity and beyond*, Berlin-New York 2008, p. 133: «Elite men competed for honor and uirtus within certain canons of style, which means that they both imitated one another and granted each other recognition. This competition made them who they were and defined them in comparison to others». Il tema è al centro di T.P. Wiseman, *Roman political life 90 B.C.-A.D. 69*, Exeter 1985, pp. 4-10; vedi anche, nel vastissimo panorama di studi riguardanti la competizione nella vita romana e l'intreccio tra quest'ultima e la ricerca del riconoscimento della moralità di un individuo, D. Earl, *The moral and political tradition in Rome*, London 1967, pp. 16 ss.; J. Lendon, *Empire of Honour: The Art of Government in the Roman World*, Oxford 1977, spec. pp. 34 ss.; N.S. Rosenstein, *The forms and limitation of aristocratic competition in the Middle Roman Republic*, Ann Arbor 1985 e *Imperatores victi: military defeat and aristocratic competition in the middle and late Republic*, Berkeley 1990, spec. pp. 114- 152; C.A. Barton, *Roman honor. The fire in the bones*, Berkeley- Los Angeles- London 2001, spec. pp. 84 ss.

“congiunto per matrimonio”, quindi legato da una relazione quasi parentale)³⁹⁹ ed un *consors* (legato alla radice di *sero*, da cui *sors*, quindi “colui che mi è legato” ma anche “col quale condivido la sorte”)⁴⁰⁰.

La morte di Ortensio, in ogni caso, porta com'è ovvio alla rottura forzata di tale relazione: da qui, afferma Cicerone, si origina il suo *triste desiderium*; esso è tutto ciò che l'amico ha lasciato dietro di sé (*relinquo*), quasi come una dolorosa eredità: non rimane, adesso, che raccoglierla.

La cognizione alla base del *desiderium* è allora, in questa rappresentazione, la percezione di un'assenza rispetto a qualcosa che il soggetto sente profondamente proprio, costitutivo della sua identità. Due, in tale frangente, gli aspetti rilevanti: innanzitutto, si tratta non solo di un'assenza forzata – indipendente, cioè, dalla volontà di chi la sta provando –, ma dell'assenza per eccellenza, quella causata dalla morte: di fronte ad essa, il soggetto si trova totalmente impotente. In secondo luogo, vengono poste all'attenzione del lettore, in quanto oggetto della mancanza, non tanto la persona di Ortensio in sé, quanto piuttosto due caratteristiche che la contraddistinguevano, la *auctoritas* e la *prudentia*. Si tratta di lemmi fondamentali nel vocabolario del *civis*, dalla profonda valenza politica ed etica: la *auctoritas*, infatti, è la caratteristica propria di chi è capace di far nascere e far sviluppare, di propria iniziativa, qualcosa che prima non esisteva, di determinare, attraverso la parola e l'azione, «un cambiamento nel mondo»⁴⁰¹; la *prudentia* è, invece, la capacità di “vedere oltre”, di prevedere le implicazioni future delle proprie azioni⁴⁰².

L'assenza di Ortensio, dunque, non avvia un mero rimpianto personale, ma coinvolge la realtà politica e sociale dell'*Urbs*: essa introduce, di fatto, l'assenza di relazioni interpersonali come

³⁹⁹ Ernout e Meillet parlano di *socius* in riferimento a «celui qui va avec» ed in particolare di «compagnon de guerre» (vedi A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 631); riguardo alla relazione tra famiglie congiunte tramite matrimonio, vedi E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, cit., p. 258.

⁴⁰⁰ A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., pp. 618-619.

⁴⁰¹ E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, cit., p. 398. Ritroviamo in Benveniste (pp. 396-398) la trattazione approfondita di questo valore primario assegnato ad *augeo* ed a tutti i derivati (*augur*, *augustus*, *auxilium*, ed, infine, proprio *auctor/auctoritas*). Gli studi precedenti e contemporanei a quello di Benveniste, a partire dal saggio di Heinze (R. Heinze, *Auctoritas*, in «Hermes» 60, 1925, pp. 348-366), che rimane un testo cardine sulla questione, si soffermano principalmente sul classico senso di “accrescere” piuttosto che su quello di “creare *ex novo*”: cito in particolare, tra la vastissima bibliografia, lo studio di Hellegouarc'h (J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, cit., pp. 295 ss.), che si riferisce all'*auctoritas*, in contesto politico, come una sorta di “garanzia” data dall'atto di accrescere, tramite il proprio intervento degno di *fides*, la validità di quello, insufficiente, di qualcun altro. Uno studio più recente, quello di Bettini (M. Bettini, *Alle soglie dell'autorità*, in B. Lincoln, *L'autorità*, Torino 2000, spec. pp. XXI-XXXIV) ha affermato e dimostrato la possibilità di coesistenza tra i due significati a partire dal campo metaforico dell'accrescimento in quanto portatore di successo, di esito felice (da collegarsi alla definizione culturale di “grande” a quanto risulta “ben riuscito”); egli qualifica così l'*auctoritas* come azione di chi «produce anche un impalpabile ma solido sostegno affinché il processo che intende mettere in movimento “cresca”, ovvero riesca a trasformarsi in realtà» (p. XXXIV).

⁴⁰² Fortemente correlata, dal punto di vista etimologico, a *providentia*, come Cicerone stesso fa notare (Cic., *Div.*, I, 111; *Leg.*, I, 60; *Rep.*, VI, 1) e come osservato tanto da Ernout e Meillet (A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 541) quanto da Hellegouarc'h (J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, cit., pp. 256-258), la *providentia* rappresenta la capacità di previsione basata sull'esperienza (Ivi, p. 257). Per ulteriori approfondimenti sul concetto e sulla relativa bibliografia, vedi *infra*, pp. 134 ss.

quella che il defunto intratteneva con l'oratore, dovuta alla *penuria* quasi assoluta di cittadini che possiedano le qualità utili alla loro instaurazione. La morte di un amico più anziano – un avvenimento, per quanto triste, connesso al corso naturale della vita – finisce così per fungere da presupposto per la valutazione di Cicerone a seguito dell'accaduto, che rileva un vuoto nello spazio sociale della città: la distanza che separa Cicerone e Ortensio, per quanto dolorosa, può infatti essere facilmente giustificata a fronte della differenza anagrafica tra i due; lo stesso non si può dire di un'altra distanza non recuperabile, di cui la prima è simbolo⁴⁰³: quella che separa l'ultima generazione di oratori che ha beneficiato della possibilità di esprimersi in pubblico e delle reti di relazioni istituite con i propri pari, da coloro i quali, come Cicerone, sono rimasti in vita⁴⁰⁴. Questi ultimi non hanno più la possibilità di fruire della propria *auctoritas* e vedono sminuita anche quella delle istituzioni politiche di cui sono parte:

Sed quoniam perpetua quadam felicitate usus ille cessit e vita suo magis quam suorum civium tempore et tum occidit, cum lugere facilius rem publicam posset, si viveret, quam iuvare, vixitque tam diu quam licuit in civitate bene beateque vivere, nostro incommodo detrimentoque, si est ita necesse, doleamus, illius vero mortis opportunitatem benevolentia potius quam misericordia prosequamur, ut, quotienscumque de clarissimo et beatissimo viro cogitemus, illum potius quam nosmet ipsos diligere videamur. Nam si id dolemus, quod eo iam frui nobis non licet, nostrum est id malum; quod modice feramus, ne id non ad amicitiam sed ad domesticam utilitatem referre videamur: sin tamquam illi ipsi acerbitatis aliquid acciderit angimur, summam eius felicitatem non satis grato animo interpretamur. (Brut., 4-5)

Ma dato che egli se n'è andato dalla vita dopo aver goduto di una continua fortuna, in un momento più favorevole per lui che per i suoi concittadini – è morto quando, se fosse vissuto, gli sarebbe stato più semplice compiangere la sorte dello stato che aiutarlo –, e poiché è vissuto fino a quando, nella nostra città, è stato possibile farlo bene e felicemente, per queste ragioni addoloriamoci per la nostra disgrazia e per la nostra perdita, se necessario. Consideriamo l'opportunità favorevole datagli dalla morte, invece, con amorevolezza e non con compassione, cosicché, ogni qualvolta rivolgeremo il pensiero a quell'uomo tanto illustre e felice, sembreremo

⁴⁰³ A. Dyck, *Rivals into partners*, cit., p. 167: «The prominence and weight given to this figure subserve, as usual, the author's ends. The account of Hortensius' death and Cicero's reaction to it begin the work; but the focus is not merely on the individual event but also the coincidence with the death of the *res publica* and hence of the entire culture of free public discourse in which both men had thrived».

⁴⁰⁴ M. Fox, *Cicero's philosophy of history*, Oxford 2007, pp. 180-181: «[...] in spite of Cicero's attempt to distinguish between his own sense of grief at Hortensius' death and a form of grief which recognizes more objectively the actual fate of the deceased, the whole point of this opening presentation is precisely to conflate those two areas, by making the death of Hortensius into a symbol of the extinction of oratory at Rome which Caesar's dictatorship has brought with it, and to display, with a certain philosophical and stylistic sophistication, a kind of grief that will find collective recognition».

amare lui piuttosto che noi stessi. Infatti, se ci addoloriamo perché non ci è più possibile giovare della sua presenza, si tratta di una pena che appartiene a noi: sopportiamola con moderazione, per non sembrare che essa sia rivolta non all'amicizia verso di lui, ma all'interesse verso noi stessi. Se invece ci affliggiamo come se gli fosse accaduta una disgrazia prematura, guardiamo alla sua immensa fortuna con animo non sufficientemente grato.

Al *desiderium* di Ortensio finora citato, Cicerone sovrappone qui un lemma connotante una seconda sfera dell'emotività, il verbo *lugeo*. La connessione tra le due voci era già avvenuta, come osservato da Garcea, in circostanze storiche molto diverse, quando «al rimpianto per le prerogative perdute (*desiderium*) Cicerone associa(va) il sentimento dell'estinzione totale di esse (*luctus*)»⁴⁰⁵: si trattava della lettera ad Attico III, 22 datata 58 a.C., anno dell'esilio di Cicerone; in questo scritto, l'autore affermava di sentirsi schiacciato dal dolore (*premor luctu*) a causa della nostalgia (*desiderio*) di tutti coloro che, rimasti in patria, gli erano sempre stati più cari della sua stessa persona⁴⁰⁶. In entrambi i casi, il verbo *lugeo* da un lato ed il deverbativo *luctus* dall'altro, indicanti in senso proprio, come Cicerone stesso affermerà nelle *Tusculanae disputationes*⁴⁰⁷, il compianto legato alla morte, vengono utilizzati, nella loro accezione metaforica, per marcare un'esperienza emotiva ugualmente straziante: la consapevolezza interiorizzata che qualcosa del passato risulta perduto per sempre. In una circostanza di doloroso richiamo alla morte di un amico, quale è quella che Cicerone sta descrivendo, ci si aspetterebbe infatti, con ogni probabilità, che soggetto ed oggetto del verbo *lugeo* fossero rispettivamente l'autore ed Ortensio; in realtà, il verbo è invece chiamato a rappresentare quanto l'amico proverebbe se fosse ancora in vita, una forte commiserazione verso la *res publica* nella quale Cicerone, al momento della scrittura, si ritrova a trascorrere i giorni. La fonte del *luctus* di Cicerone nella lettera del 58 è la privazione di un'esperienza, quella del contatto con i propri cari, la quale, egli presume, non sarà mai più ripetibile; allo stesso modo, per l'Ortensio rappresentato nel *Brutus*, è ipotizzabile, nel caso fosse ancora in vita, la privazione di un'altra esperienza, quella del *bene beateque vivere* nella *civitas* contemporanea. Il *desiderium* ed il *luctus*, utilizzati all'interno dello stesso contesto, appaiono disposti come gradi diversi dello stesso spettro emotivo, entrambi originati da uno squilibrio tra due piani temporali, quello del presente e quello del passato, che, nel giudizio del soggetto, rappresentano l'uno la degenerazione dell'altro: questo presunto squilibrio comporta una risposta emotiva – com'è chiaro, negativamente connotata in quanto esito di giudizio negativo – da parte del soggetto stesso.

⁴⁰⁵ A. Garcea, *Cicerone in esilio. L'epistolario e le passioni*, Hildesheim- Zurich -New York 2005, p. 189.

⁴⁰⁶ Cic., Att., III, 22: «*premor luctu cum desiderio omnium rerum quae mihi me cariores semper fuerunt*».

⁴⁰⁷ Cic., Tusc., IV, 18: «*luctus aegritudo ex eius qui carus fuerit interitu acerbo*».

Perché attribuire un simile giudizio, in via ipotetica, all'amico defunto? Si tratta di un espediente atto a porre in risalto un'idea estrema e ben precisa: il problema non è di chi se ne va, ma di chi resta. Il *topos* consolatorio dell'*opportunitas mortis*, come già rilevato dalla critica, costituisce del resto una sorta di ponte tra il personaggio di Ortensio, che ha avuto la buona sorte di non assistere al conflitto tra Cesare e Pompeo, e quello di Crasso del terzo libro del *De oratore*, che si è risparmiato la lotta tra Mario e Silla⁴⁰⁸. Ad Ortensio è dunque attribuita una grande fortuna: aver vissuto in pieno un tempo ultimo in cui funzionavano istituzioni e leggi della tradizione repubblicana, le uniche, nell'ottica di Cicerone, in grado di garantire una vita che possa svolgersi *bene beateque*; la successiva fase di scontro tra grandi personalità, alla quale la prima guerra civile aveva fatto da preludio⁴⁰⁹, segna un distacco da tali tradizioni, una frattura la quale non può che coincidere con un declino. Per tale ragione, è bene accogliere con *benevolentia* la morte di Ortensio, non solo perché essa non ha per lui rappresentato alcun male, ma anche perché l'amore verso l'amico – che è bene prevalga sull'*utilitas*, sull'interesse che porta chi gli è stato vicino a soffrire della sua mancanza – si deve manifestare attraverso un animo *gratus*, consapevole, cioè, di aver ricevuto un dono e di essere in dovere di ricambiarlo.

Cicerone sente, a questo punto, il bisogno di spiegare nel dettaglio le ragioni della *beatitudo* di Ortensio:

Etenim si viveret Q. Hortensius, cetera fortasse desideraret una cum reliquis bonis et fortibus civibus, hunc autem aut praeter ceteros aut cum paucis sustineret dolorem, cum forum populi Romani, quod fuisset quasi theatrum illius ingeni, voce erudita et Romanis Graecisque auribus digna spoliatum atque orbatum videret. Equidem angor animo non consili, non ingeni, non auctoritatis armis egere rem publicam, quae didiceram tractare quibusque me adsuefeceram quaeque erant propria cum praestantis in re publica viri tum bene moratae et bene constitutae civitatis. Quod si fuit in re publica tempus ullum, cum extorquere arma posset e manibus iratorum civium boni civis auctoritas et oratio, tum profecto fuit, cum patrocinium pacis exclusum est aut errore hominum aut timore. Ita nobismet ipsis accidit ut, quamquam essent multo magis alia lugenda, tamen hoc doleremus quod, quo tempore aetas nostra perfuncta rebus amplissimis tamquam in portum confugere deberet non inertiae neque desidia, sed oti moderati atque honesti, cumque ipsa oratio iam nostra canesceret haberetque suam quandam

⁴⁰⁸ Cicerone, *de Or.*, III, 8-12. Sul parallelo tra Ortensio e Crasso, vedi M. Ruch, *L'Hortensius de Cicéron. Histoire et reconstitution*, Paris 1958, pp. 257-258; A. Cavarzere, *La funzione di Ortensio nel prologo del Brutus*, in «Lexis» 16, 1998, pp. 149-162; J.R. Dugan, *Making a new man*, cit., pp. 174-175.

⁴⁰⁹ R.R. Marchese, *Quello che circola tra noi*, cit., p. 13: «Tra il *de oratore* e il *Brutus* non si consuma soltanto la cronologia biologica dell'esistenza di un uomo rappresentativo come Ortensio, ma la legittima aspettativa di vita di un'intera comunità [...]. È un vuoto che fa orrore, perché è prodotto dalla scomparsa di un'intera compagine sociale, travolta dalle guerre civili, e non di un semplice uomo, per il quale la morte biologica, a questo punto, è paradossale salvezza di fronte allo sconforto che i vivi provano nell'osservare, senza poter agire, una città paralizzata».

maturitatem et quasi senectutem, tum arma sunt ea sumpta, quibus illi ipsi, qui didicerant eis uti gloriose, quem ad modum salutariter uterentur non reperiebant. (Brut., 6-8)

Se infatti Quinto Ortensio fosse ancora in vita, forse rimpiangerebbe, insieme ai rimanenti cittadini onesti e coraggiosi, anche altre cose, e dovrebbe poi sopportare più di altri, o comunque insieme a pochi altri, il dolore di vedere il foro del popolo romano, che era stato come un teatro per le sue capacità, spogliato e lasciato orfano di ogni voce colta e degna delle orecchie romane o greche. Quanto a me, sono angosciato al pensiero che lo stato non abbia bisogno delle armi della saggezza, dell'ingegno e dell'autorevolezza, con le quali avevo imparato ad avere a che fare ed a cui ero abituato, e che erano proprie di un uomo che spicca nella vita pubblica ed allo stesso modo di una collettività dai buoni costumi e bene istituita. Se vi fu nel nostro stato un tempo in cui l'autorità e l'eloquenza di un buon cittadino potevano strappare le armi dalle mani dei cittadini pieni di collera, ciò avvenne quando la difesa della pace venne impedita dall'errore o dal timore di certi uomini. Così anche in prima persona mi è accaduto che, per quanto vi fossero altre sventure per le quali soffrire maggiormente, tuttavia soprattutto di una cosa ero addolorato: che nel periodo in cui alla mia età, dopo aver ultimato i più grandi incarichi, avrebbe dovuto come rifugiarsi nel porto non dell'inerzia e dell'oziosità, ma del riposo moderato e onorevole, e quando la mia eloquenza imbiancava e aveva raggiunto la sua maturità – per non dire la vecchiaia –, proprio in quel momento vennero prese quelle armi che proprio coloro che avevano appreso a farne buon uso, non trovavano il modo di utilizzare in modo benefico.

Il passaggio si fonda su un espediente linguistico e retorico ben preciso, l'ipotesi dell'irrealtà, attraverso la quale viene veicolato il giudizio, attribuito ad un Ortensio ormai defunto, su una situazione presentata in termini fortemente angoscienti: la visione del *forum*, luogo simbolo per eccellenza dell'*ars oratoria*, spogliato (*spoliatum*) ma soprattutto reso orfano (*orbatum*), come si direbbe di un figlio, di una sua componente costitutiva⁴¹⁰, cioè la possibilità, garantita ad ogni oratore, di rappresentare per gli altri *cives* una *vox* degna di ascolto. Se fosse ancora in vita, afferma dunque Cicerone, Ortensio farebbe proprio l'atteggiamento di *desiderium*, dall'autore in precedenza attribuito a se stesso, verso molti aspetti della *res publica* da lui conosciuta; di fronte alla spoliamento del foro, però, questa mancanza si spingerebbe fino ad assumere i connotati del *dolor*.

⁴¹⁰ Anche il *forum* assume qui, come la figura di Ortensio, un ruolo simbolico di particolare rilevanza: «L'existence de l'éloquence et celle du régime politique qu'est la *res publica* sont indissociables. Les deux sont organiquement liées et la disparition de la pratique oratoire est le signe d'une menace planant sur la république. Ces deux aspects sont réunis dans l'image du forum, lieu symbolique où se concentrent les activités politique, judiciaire et oratoire. La mention du *forum* désert, par la faute de César, permet à Cicéron d'établir un lien entre la disparition de l'éloquence et la mauvaise santé de la république» (M. Jacotot, *De re publica esset silentium. Pensée politique et histoire de l'éloquence dans le Brutus*, in S. Aubert-Baillet- C. Guerin (edd.), *Le Brutus de Cicéron*, cit., p. 209). Sul *silentium* del *forum*, e K. Winter, *Speaking Silence in Cicero's Brutus and Tacitus' Dialogus de Oratoribus*, in T. Geue – E. Giusti (edd.), *Unspoken Rome: Absence in Latin Literature and its Reception*, Cambridge 2021, pp. 126-135.

Nel fare riferimento a tale categoria, Cicerone chiama nuovamente in causa una sfera del sentire che, almeno nella riflessione teorica facente capo ai punti di riferimento della sua formazione filosofica, era molto distante dalla sfera del *desiderium*: nelle poco più tarde *Tusculanae disputationes*, egli definirà, come abbiamo visto, il *desiderium* in quanto *pars* (sottospecie) del *genus* della *libido*⁴¹¹. Il *dolor*, invece, esattamente come il *luctus* precedentemente citato, rappresenterà una *pars* di un'altra *perturbatio*, la *aegritudo*, una *pars* caratterizzata dalla componente specifica di un tormento, di strazio, che si protrae nel tempo:

Sed singulis perturbationibus partes eiusdem generis plures subiciuntur, ut aegritudini invidentia [...], aemulatio, obtrectatio, misericordia, angor, luctus, maeror, aerumna, dolor, lamentatio, sollicitudo, molestia, adflictatio, desperatio, et si quae sunt de genere eodem. [...] Haec autem definiunt hoc modo: [...] dolor aegritudo crucians (est). (Tusc., IV, 16-18)

Ma le singole *perturbationes* sono divise in più *partes* facenti capo allo stesso *genus*: dunque l'afflizione comprende l'invidia, la rivalità, la gelosia, la compassione, l'angoscia, il lutto, la tristezza, la sofferenza, il dolore, il lamento, la preoccupazione, la pena, lo sconforto e tutte le cose di questo genere. [...] Queste categorie vengono così definite: [...] il dolore è l'afflizione che tormenta.

La classificazione delle emozioni proposta attraverso la riflessione teorica delle *Tusculanae* segue alla lettera, come abbiamo avuto modo di notare in più occasioni⁴¹², quella dei modelli stoici di riferimento; nel momento in cui le categorie emotive vengono messe in gioco per descrivere dinamiche relative alla vita pubblica, tuttavia, il copione che emerge appare distanziarsi dalla teorizzazione delle emozioni di poco successiva: se la mancanza sta all'origine del *desiderium*, quest'ultimo sembra, per come Cicerone lo descrive, stare all'origine del *dolor*. Il *desiderium* appare, cioè, fungere da premessa logica per l'espressione di *partes* che vi fanno capo, ma che nella riflessione delle *Tusculanae disputationes* si presentavano quali sottocategorie della *aegritudo*; questa particolare sfera del sentire sembra, in altre parole, manifestarsi – volendo mantenere le categorie delle *Tusculanae* – come appartenente al genere della *perturbatio*. In *Brutus* 4, era il *luctus* a qualificarsi in quanto *pars* del *desiderium*, mentre adesso, appunto, tale funzione è svolta dal *dolor*, una sofferenza che, nel gioco di ipotesi avviato da Cicerone, si estende persino ad Ortensio.

⁴¹¹ Cfr. §II.1; Cic., *Tusc.*, IV, 9.

⁴¹² Cfr. *supra*, §I, *passim*.

Immediatamente dopo il lungo periodo ipotetico, l'attenzione di Cicerone torna a rivolgersi verso il proprio sentire. Con il solo avverbio *equidem*, qui utilizzato in funzione limitativa, a fare da nesso, l'Arpinate si concentra sul suo *angor*, denotante anch'esso, stando alla definizione in *TD*, una forma di *aegritudo* dalle prerogative ben precise: si tratta, infatti, di una affezione fisica che grava sulla persona, che la soffoca, la opprime⁴¹³. Anche questa angoscia, esito dello scompenso tra due piani temporali chiamati in causa, ha però come premessa una mancanza, giacché Cicerone non ravvisa più la necessità di possedere, da parte di coloro che esercitano compiti pubblici, quelle qualità – anche in questo caso, politiche ma soprattutto etiche – da lui presentate come centrali per la propria attività: il *consilium* (la capacità di prendere decisioni previa una giusta riflessione⁴¹⁴), l'*ingenium* (l'ingegno in quanto disposizione naturale), l'*auctoritas* (come abbiamo visto precedentemente, la facoltà di “far crescere” qualcosa che prima non c'era⁴¹⁵). Esse sono le uniche armi con le quali il *civis* dovrebbe avere a che fare, le uniche risorse che, prima del periodo di declino corrispondente all'insorgere delle guerre civili, non solo venivano adoperate, ma rappresentavano la norma, l'abitudine (*quae didiceram tractare quibusque me adsuefeceram*). Prima delle guerre civili, appunto: queste erano le regole non scritte che guidavano l'andamento della *res publica* nel passato, il solo tra i due piani temporali, nell'ottica dell'autore, realmente valorizzabile; nel presente, invece, utilizzando una costruzione molto simile a quella impiegata riguardo al *desiderium* di Ortensio, Cicerone rileva la presenza di molti aspetti per i quali egli dovrebbe *lugēre* (la consapevolezza dell'estinzione delle prerogative passate, segnalata attraverso l'uso metaforico di *lugeo*, ritorna qui in quanto *pars* in cui si esprime il sentimento della mancanza). Il *luctus* si accompagna ad un profondo *dolor* in particolar modo di fronte ad una di esse: l'impossibilità, per il cittadino che intende difendere la pace ed i valori tradizionali, di ritirarsi dall'esercizio del *negotium* conscio di aver fatto al meglio la propria parte. Il fatto che la colpa di tutto ciò non ricada esplicitamente sulle nuove regole di esercizio del potere riferibili anche a Cesare dipende dalla scelta ciceroniana di opacizzare l'individuazione delle responsabilità, e di metterle invece a fuoco, in termini piuttosto complessi e non troppo lineari, nell'orazione che segnerà il suo ritorno all'intervento attivo nel dibattito pubblico, la *pro Marcello*. Così come avviene in *Brutus* 7 sopra citato, anche in quel diverso contesto e nelle successive orazioni “cesariane”, la *pro Ligario* e la *pro rege Deiotaro*⁴¹⁶, saranno chiamati in gioco l'*error* della fazione pompeiana – ossia l'errore che deriva da una “deviazione del pensiero”⁴¹⁷ – ed il *timor*, una paura “istintiva” e poco razionalizzata⁴¹⁸, provata dai

⁴¹³ Cic., *Tusc.*, IV, 18: «*angor aegritudo premens*»; vedi A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 33.

⁴¹⁴ Cic., *Inv.*, I, 36. Cfr. *infra*, §VI, n. 654.

⁴¹⁵ *Supra*, n. 401.

⁴¹⁶ Cic., *Marc.*, 13; *Lig.*, 17; *Deiot.*, 10-11, 36, 39.

⁴¹⁷ C.T. Lewis- C. Short, *Lewis-Short's New Latin Dictionary*, New York 1879: «a wandering, straying, strolling».

pompeiiani di fronte all'atteggiamento di Cesare, cui l'*error* è dovuto⁴¹⁹; il punto di arrivo è, in ogni caso, la condanna verso una lotta la quale ha per protagoniste le armi che puntano al potere personale e da cui deriva una *gloria* in grado di minacciare la *salus* dello Stato.

Ma torniamo all'*angor* ed al *dolor* di Cicerone: essi sembrano dunque il frutto di un *desiderium* (il sentore dell'assenza rispetto a valori rimossi) e compagni di un *luctus* (nel suo uso metaforico, la consapevolezza che essi si siano spenti), che arrivano al loro estremo, toccando le corde emotive più profonde. Se tutto ciò è corretto, una prima considerazione da fare è la seguente: è rilevabile una sorta di tensione, di corrispondenza, tra il *dolor* – ricordiamo, ipotetico – di Ortensio ed il *dolor* unito all'*angor*, reali e radicati, di Cicerone. Va ricordato, naturalmente, che il collega defunto riveste all'interno del dialogo – come sarà per Bruto e, successivamente, per il Catone del *Cato maior* – un ruolo fortemente simbolico: Cicerone fa di lui il rappresentante ideale della generazione a sé precedente, generazione alla quale egli si presenta come ideologicamente affine ed emotivamente legato; per questo, più che narrare di un personaggio che rispecchi fedelmente la persona storicamente connotata, l'Arpinate ne crea uno nuovo, destinato a divenire una sorta di "doppio" che riproduca, per lo più, il suo stesso modo di agire e pensare. Questo, stando almeno ad un filone autorevole della critica moderna, è un dato di fatto⁴²⁰.

Vale però la pena, a mio avviso, sottolineare che l'identificazione tra Cicerone ed Ortensio, all'interno di questo passaggio, sia anche e soprattutto di tipo "emotivo", che lo stato d'animo provato, "sentito", dall'uno venga cioè tempestivamente proiettato sull'altro. In sostanza: ci viene presentato un *motus* emozionale con il nome di *desiderium*, descritto nei termini di un sentore di vuoto e di perdita per privazione – da qui, l'uso metaforico dei participi *spoliatus* ("privato dei

⁴¹⁸ La specificità del campo semantico indicato da *timor* è stata oggetto di studi soprattutto a fronte della totale sinonimia con *metus* ipotizzata da Ernout (A. Ernout, *Metus – timor: les formes en -us et en -ds (-or) du latin*, in *Id., Philologica*, II, Paris 1957, pp. 7-9); tale specificità è stata colta da Thomas, il quale ha osservato, sulla base della costruzione semantica di *metuere/metus* e *timere/timor* in epoca preclassica e classica – rispettivamente con e senza proposizione oggettiva/ genitivo oggettivo – la tendenza di *timor* ad indicare la paura istintiva che si prova quando l'oggetto della paura si trova davanti a sé e quella di *metus* ad indicare la paura, più razionale e derivata da processo intellettuale, del soggetto che riflette sulle possibili conseguenze delle proprie azioni (J.F. Thomas, *De terror à vereri: enquête lexicale sur des formes de peur et de crainte en latin*, in «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes» 86, 2012, pp. 158 ss. e *Metuere-Metus et Timere-Timor aux époques préclassique et classique*, in S. Coin-Longeray, D. Vallat (edd.), *Peurs antiques*, Saint Etienn 2016, pp. 16 ss.).

⁴¹⁹ Riguardo alla ricorrenza delle nozioni di *error* e *timor* nelle opere ciceroniane risalenti alla dittatura di Cesare, vedi M. Bellincioni, *Ancora sulle intenzioni politiche del Brutus*, in V.E. Alfieri- D. Pesce, *Sapienza antica. Studi in onore di Domenico Pesce*, Milano 1985, pp. 167 ss.; sull'*error* nella *pro Marcello*, vedi G. Picone, *Il paradigma Marcello. Tra esilio e clementia Caesaris*, in *Id., Clementia Caesaris*, cit., spec. pp. 72-75.

⁴²⁰ M. Gelzer, *Ciceros Brutus als politische Kundgebung*, in «Philologus» XCIII (1), 1938, p. 129: «Es gehört zu den politischen Absichten des Dialoge, daß auch Ciceros Gosprächsgenossen seine politischen Urteile als selbstverständlich anerkennen»; sul ruolo simbolico di Ortensio, G. Allegri, *L'immagine di Cicerone nell'incipit del Brutus*, in «Paideia» LXX, 2015, p. 169: «Ortensio non è solo simbolo dell'eloquenza, ma è anche un rappresentante della cultura e della politica ancorate ai valori tradizionali, valori che erano stati condivisi anche da Cicerone, il quale tuttavia ne rileva l'insufficienza ad affrontare i nuovi tempi. [...] la memoria dei loro rapporti costituisce il filtro attraverso cui il Nostro ricostruisce la sua figura, al suo riaffacciarsi nella vita di Roma dopo l'esperienza funesta della partecipazione alla guerra e la successiva riconciliazione con Cesare».

vestiti”, ma anche “saccheggiato”, privato di *spoliae* in senso militare)⁴²¹ ed *orbatus* (“privato di un genitore”)⁴²². Tale *motus* esprime, in questa fase della descrizione ciceroniana, in una più profonda reazione emotiva, una *perturbatio* di cui è *pars* il *dolor*, per via ipotetica attribuita ad un uomo ormai defunto. Il medesimo *dolor*, unito all’*angor*, appartiene anche all’autore: essi sono compagni del *luctus* che Cicerone prova di fronte alla perdita di qualità e prerogative grazie alle quali uomini come Ortensio e Cicerone stesso avevano acquisito un ruolo nella *res publica* del passato; le stesse possibilità negate, nel presente, a seguito delle guerre civili.

Il *dolor*, nella pratica descritto come conseguenza logica del *desiderium*, è in definitiva l’unica reazione concepibile per un cittadino costretto a vivere l’impossibilità di riappropriarsi degli incarichi di propria competenza; un cittadino, un uomo ormai isolato, il quale, rientrato in patria sotto la dittatura dell’avversario politico, sente di aver perduto il proprio ruolo nella vita civile dell’*Urbs*. Eppure, tale sentimento viene trasferito dall’ambito ristretto dell’esperienza specifica di un individuo alla descrizione di una realtà condivisa: condivisa non con una persona a caso, ma con il rappresentante per eccellenza della generazione di oratori immediatamente precedente a Cicerone, in una continuità intergenerazionale che trasforma la prospettiva individuale del declino repubblicano in un dato durativo oggettivo, evidente.

A sovrapporsi nella figura simbolica di Ortensio ritroviamo così, su un versante, il rimpianto per i legami privati, sull’altro quello per le pubbliche responsabilità; egli è allo stesso tempo destinatario passivo del *desiderium* degli *amici* – che compiangono l’impossibilità della relazione di scambio benefico con lui intrecciata – e soggetto attivo caratterizzato da un preciso stato emotivo, il *desiderium* di una *res publica* ormai non più esistente. Il quadro finora tracciato sembra dunque incentrato sulla rappresentazione di una perdita, in un’età infausta che non ha più alcuna speranza di competizione con il passato: è dunque possibile, a fronte di tutto ciò, cercare una soluzione che consenta di riemergere costruttivamente dalle rovine della guerra civile?

III.2 Il ruolo della *memoria*

Nel capitolo 9, Cicerone chiama esplicitamente in causa una delle tematiche principali del *Brutus*, quella della *memoria*:

Itaque ei mihi videntur fortunatae beataeque vixisse cum in ceteris civitatibus tum maxime in nostra, quibus cum auctoritate rerumque gestarum gloria tum etiam sapientiae laude perfrui

⁴²¹ A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 643.

⁴²² Ivi, p. 466.

licuit. Quorum memoria et recordatio in maxumis nostris gravissimisque curis iucunda sane fuit, cum in eam nuper ex sermone quodam incidissemus. (Brut., 9)

Perciò mi sembra che siano vissuti in maniera fortunata e felice, nelle altre città ma in modo particolare nella nostra, coloro ai quali fu possibile usufruire dell'autorevolezza e della gloria delle proprie gesta ed anche della lode alla loro saggezza. La memoria ed il ricordo di costoro, tra le mie più grandi e più gravi preoccupazioni, mi fu davvero d'aiuto quando, non molto tempo fa, a partire da una conversazione che intrattenni, mi capitò di aver a che fare con questo argomento.

Abbiamo avuto modo di notare come il forte distacco avvertito tra la generazione dell'autore e quella di Ortensio porti alla nascita di una risposta affettiva estrema, quella del *dolor*; d'altro canto, tuttavia, Cicerone non si limita a manifestare tale sentimento, ma si attiva, nella sua dimensione intellettuale, alla ricerca di una consolazione, di qualcosa che sia in grado di *iuvare* contro i mali contemporanei. E, ad un certo punto, la trova.

Certo, qualunque forma di reazione alla contemporaneità trascina con sé la consapevolezza che essa non potrà rivelarsi risolutiva per i mali del presente: il sistema di acquisizione della *gloria* e della *laus*, che decreta il merito all'interno della comunità romana⁴²³, si è ormai, infatti, definitivamente alterato. Ma le avversità contemporanee hanno la possibilità, stando a Cicerone, di essere arginate attraverso una operazione di rievocazione, entro la memoria personale e collettiva, dell'attività di quegli uomini che avevano vissuto un'epoca favorevole al radicamento e all'espressione della propria *auctoritas*.

Il ricorso alla memoria pubblica e privata è, dunque, l'azione *iucunda* che Cicerone stava cercando; essa non rappresenta, infatti, esclusivamente un «real pleasure, an escape from the terrible turn of events»⁴²⁴, e dunque un contraltare al *dolor* che la morte di Ortensio e la deriva della *res publica* portano con sé; è *iucunda* anche in senso etimologico, e si occupa cioè di *iuvare* (“giovare, aiutare”) ai cittadini che devono affrontare il radicale mutamento della società: è cioè un secondo esito, intellettuale, costruttivo, che va a “completare” per contrasto la risposta affettiva del *dolor*.

L'attività memoriale viene identificata attraverso due termini distinti: abbiamo, innanzitutto, la *recordatio*, la quale, derivata dal verbo *recordor*, contiene in sé la radice di *cor*, *cordis*, ed indica

⁴²³ Sul sistema della *gloria* e della *laus* in Cicerone, si veda il contributo di Mazzoli (G. Mazzoli, *Riflessioni sulla semantica ciceroniana della gloria*, in E. Narducci (ed.), *Cicerone tra antichi e moderni. Atti del IV Symposium Ciceronianum Arpinas*, Firenze 2004, pp. 56-81), dove è tra l'altro efficacemente riassunto il dibattito sul concetto di *gloria* a partire da Knoche (U. Knoche, *Dar römische Ruhmesgedanke*, in «Philologus» 89, 1934, pp. 102-124). Fondamentale a questo proposito lo studio semantico di J.F. Thomas, *Gloria et laus: étude sémantique*, Paris 2002.

⁴²⁴ Vedi M. Fox, *Cicero's philosophy of history*, cit., p. 184.

perciò il “riportare al cuore”⁴²⁵ in quanto sede dell’*animus*⁴²⁶ – con tutte le ambiguità e le oscillazioni tra cuore come sede della razionalità e come sede dell’affettività⁴²⁷ che ne conseguono; *recordatio* marca, allora, la prospettiva del ricordo privato, personale, legato al *cor*. Vi si sovrappone però un’altra dimensione, quella della *memoria*: la radice **mnē-* che accomuna questo lemma al greco μνήσκω racchiude l’idea tanto della memoria come processo in sé quanto di oggetto che stimola il ricordo⁴²⁸ della comunità; si tratta dunque della memoria pubblica connessa alle gesta ed ai *mores* di Ortensio e di tutti i grandi uomini che hanno fatto la storia di Roma, la cui conservazione si trova, adesso, al centro delle *curae* dell’Arpinate⁴²⁹. Due dimensioni, insomma, seppur ascrivibili alla stessa sfera semantica, diverse dal punto di vista del contesto d’utilizzo. Il capitolo 9 fa quindi da ponte tra il proemio dell’opera e la conversazione tra i tre protagonisti, la quale si incentrerà, come altrove indicato⁴³⁰, sul prosieguito di quella prassi benefica della quale Cicerone ed Ortensio si erano fatti *exempla*: essa è messa in atto a partire dal *beneficium* compiuto dagli amici ed interlocutori Attico e Bruto, l’azione, ovvero, di far recapitare all’Arpinate, nel suo più grande momento di crisi, due scritti – una lettera di consolazione ed uno scritto sulla virtù che risulta per noi perduto – che hanno permesso a Cicerone di alleviare un po’ le sue preoccupazioni, e che adesso necessitano un contraccambio. Riguardo alla lettera, infatti, l’autore scrive:

Vos vero, inquam, Attice, et praesentem me cura levatis et absentem magna solacia dedistis. Nam vestris primum litteris recreatus me ad pristina studia revocavi.

Tum ille: legi, inquit, perlubenter epistulam, quam ad te Brutus misit ex Asia, qua mihi visus est et monere te prudenter et consolari amicissime.

Recte, inquam, est visus: nam me istis scito litteris ex diuturna perturbatione totius valetudinis tamquam ad aspiciendam lucem esse revocatum. Atque ut post Cannensem illam calamitatem primum Marcelli ad Nolam proelio populus se Romanus erexit posteaque prosperae res deinceps multae consecutae sunt, sic post rerum nostrarum et communium gravissimos casus nihil ante epistulam Bruti mihi accidit, quod vellem aut quod aliqua ex parte sollicitudines adlevaret meas. (Brut., 11-12)

⁴²⁵ A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p.142.

⁴²⁶ Cicerone, *Tusc.*, I, 18: «*aliis cor ipsum animus videtur, ex quo excordes, vecordes concordisque dicuntur*».

⁴²⁷ C. Moreschini, *Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone*, in «Annali Della Scuola Normale Superiore Di Pisa. Classe Di Lettere e Filosofia» 9.1, 1979, pp.110-111.

⁴²⁸ A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 396 ; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, cit., pp. 702-703.

⁴²⁹ A proposito di questo punto, convince M. Fox, *Cicero's philosophy of history*, cit., p. 184, quando afferma che la *memoria* «is concerned with the reputation of the dead and the continuation of that reputation» ; non convince, invece, nell’idea che la differenza rispetto a *recordatio* stia nel fatto che quest’ultima «lays more emphasis upon the processes of producing a written account of the past», con la quale l’autore si sofferma più sulla differenza tra prosecuzione orale e scritta del processo memoriale che sulla diversa area semantica che sta all’origine dell’etimologia dei due termini.

⁴³⁰ Per il circuito benefico instaurato tra Cicerone e Attico rimando a R.R. Marchese, *Quello che circola tra noi*, cit., pp. 22-31.

“Ma voi, Attico” dissi “ora che sono qui mi rincorate dalle preoccupazioni, e quando non c’ero mi avete dato grande conforto. Infatti, rianimato per prima cosa dagli scritti che mi avete inviato, mi sono richiamato ai miei vecchi interessi”.

E lui disse: “Ho letto con molto piacere la lettera che Bruto ti ha mandato dall'Asia, nella quale mi è sembrato che ti abbia dato lungimiranti consigli e consolato in modo amichevole”.

Ed io risposi: “Hai pensato bene: sappi infatti che da quella lettera io, dopo un lungo periodo di sconvolgimento totale della mia salute, sono stato come richiamato a rivedere la luce. E come dopo la disfatta di Canne il popolo romano si rialzò per la prima volta con la battaglia di Marcello a Nola, e poi vi furono molti avvenimenti favorevoli, allo stesso modo, dopo le terribili disgrazie della mia vita privata e della nostra vita pubblica, prima della lettera di Bruto non mi era accaduto nulla che io volessi o che alleviasse in qualche modo le mie preoccupazioni”.

E poi, riguardo allo scritto di Attico:

Ille vero et nova, inquam, mihi quidem multa et eam utilitatem quam requirebam, ut explicatis ordinibus temporum, uno in conspectu omnia viderem. Quae cum studiose tractare coepissem, ipsa mihi tractatio litterarum salutaris fuit admonuitque, Pomponi, ut a te ipso sumerem aliquid ad me reficiendum teque remunerandum si non pari, at grato tamen munere [...]. (Brut., 15)

Esso mi ha fornito molti argomenti nuovi ed una cosa utile che io ricercavo, ovvero di poter vedere tutto in una volta sola, dopo aver spiegato gli archi temporali. Avendo cominciato a studiarlo con interesse, lo stesso fatto che fosse un libro mi fu salutare e mi aiutò, Pomponio, a trarre da te qualcosa per darmi conforto e per contraccambiarti con un dono, se non di pari livello, almeno segno della mia gratitudine [...].

Dalla necessità di iniziare a contraccambiare i doni di Bruto ed Attico, nasce la discussione sulla storia dell’oratoria, discussione di cui i tre protagonisti fanno risalire l’origine ad un discorso già intrapreso, qualche tempo addietro, nella villa di Cicerone a Tuscolo:

Nempe igitur hinc tum, Pomponi, ductus est sermo, quod erat a me mentio facta causam Deiotari fidelissimi atque optumi regis ornatissime et copiosissime a Bruto me audisse defensam.

Scio, inquit, ab isto initio tractum esse sermonem teque Bruti dolentem vicem quasi deflevisse iudiciorum vastitatem et fori.

Feci, inquam, istuc quidem et saepe facio. Nam mihi, Brute, in te intuenti crebro in mentem venit vereri, ecquodnam curriculum aliquando sit habitura tua et natura admirabilis et exquisita doctrina et singularis industria. Cum enim in maxumis causis versatus esses et cum tibi aetas nostra iam cederet fascisque submitteret, subito in civitate cum alia ceciderunt tum etiam ea ipsa, de qua disputare ordimur, eloquentia obmutuit. (Brut., 21-22)

“In quel momento, Pomponio, il discorso ebbe come principio la mia menzione al fatto che avessi sentito che la causa di Deiotaro, sovrano fedelissimo ed encomiabile, era stata difesa da Bruto in modo elegante e ben argomentato”.

E Attico: “Ricordo anche io che il discorso partì da qua, e che tu, addolorato per il destino di Bruto, hai quasi pianto per l’abbandono dei tribunali e del foro”.

“L’ho fatto” dissi “e lo faccio spesso. Infatti, Bruto, quando ti osservo, mi viene spontaneo aver paura nel domandarmi se vi sarà un giorno in cui la tua natura ammirevole, la tua distinta sapienza e la tua operosità fuori dal comune troveranno la loro strada. Sebbene tu avessi già preso parte a processi importantissimi, e la mia generazione cedesse di fronte a te e sottomettesse i fasci, improvvisamente nella nostra città, mentre le istituzioni precipitavano, anche l’eloquenza di cui stiamo per parlare perse la voce”.

La conversazione tra Cicerone, Bruto ed Attico si origina, come l’autore afferma, in un contesto fortemente marcato dal *dolor* e dai segni esteriori che esso comporta: per questo motivo, l’Arpinate viene colto dal suo interlocutore nell’atto di *quasi deflĕre*, di manifestare, per la prima volta all’interno di questo testo, le risposte fisiche al turbamento che lo coglie; anche egli stesso, in prima persona, conferma quindi di aver pianto più volte. Il verbo *de-fleo* qui utilizzato marca, non a caso, il pianto lamentoso tipico del lutto⁴³¹: il prosieguo del parallelismo tra la morte e la situazione dello stato è chiaramente metafora di un passaggio, di un cambiamento di rotta rispetto al quale non è più possibile tornare indietro. Perché possa essere ricostruito il quadro sull’eloquenza che Cicerone, con una metafora pregnante, dice essere stata “messa a tacere”, perché l’attività memoriale possa effettivamente *iuvare* ai tre dialoganti, è cioè premessa necessaria ammettere che i grandi oratori del passato siano stati protagonisti di una fase della storia di Roma ormai conclusa, della quale l’autore è l’ultimo superstite. Da qui in poi i giovani studiosi di eloquenza, promessi eredi della generazione ciceroniana, dovranno fare i conti con il silenzio al quale la loro attività è stata forzata; un’immagine, questa, ripresa negli ultimi paragrafi dell’opera, a seguito della descrizione della carriera di Ortensio:

⁴³¹ Vedi A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 240; vedi anche Servio, *Dan.*, 11, 59: «*flere est cum voce lacrimare*».

Ergo ille a Crasso consule et Scaevola usque ad Paulum et Marcellum consules floruit, nos in eodem cursu fuimus a Sulla dictatore ad eosdem fere consules. Sic Q. Hortensi vox exstincta fato suo est, nostra publico. (Brut., 328)

Dunque il fiore della sua carriera si collocò dal consolato di Crasso e di Scevola fino a quello di Paolo e di Marcello, mentre la mia si svolse dalla dittatura di Silla allo stesso consolato. Così la voce di Ortensio si è spenta a causa del suo destino, la mia a causa di quello dell'intera comunità.

Il tema del silenzio finisce naturalmente per entrare in forte contrasto con quello della memoria: un contrasto evidente, come già rilevato, a partire dalla scelta iniziale dei protagonisti di richiamare la memoria del passato al fine di dimenticare – o almeno, provare a farlo – i mali del presente⁴³². Ma, come abbiamo visto, la memoria è allo stesso tempo un mezzo, l'unico che Cicerone riesca ad individuare, in grado di recare sollievo ed aiuto ad un cittadino che soffre proprio per via del silenzio imposto all'oratoria contemporanea. Il tutto si risolve, allora, nei termini di un paradosso:

[...] since the transmission of memory invariably requires speaking either literally or, in a figurative sense, in writing-forgetting necessarily demands that one keep quiet. To put this another way, the absence of speech means silence and therefore the absence of memory or *oblivio*. In the *Brutus* this point is made quite explicitly, and highlights the near impossibility of simultaneously remembering the past and forgetting the present.⁴³³

In svariati momenti, il presente finisce così per ritagliarsi prepotentemente il proprio spazio all'interno del dialogo, costringendo i protagonisti a farvi i conti; nel corso della rievocazione che Cicerone compie di Servio Sulpicio Rufo, ad esempio, il breve ma incisivo intervento di Bruto fa saltare contestualmente all'occhio, esplicitandolo, il confronto tra l'attuale situazione politica di Roma ed un passato oggetto di rimpianto:

[...] *simul illud gaudeo, quod et aequalitas vestra et pares honorum gradus et artium studiorumque quasi finitima vicinitas tantum abest ab obtrectatione et invidia, quae solet lacerare plerosque, uti ea non modo non exulcerare vestram gratiam, sed etiam conciliare videatur. Quali enim te erga illum perspicio, tali illum in te voluntate iudicioque cognovi.*

⁴³² Cicerone, *Brut.*, 11: «*Tum Atticus: eo, inquit, ad te animo venimus, ut de re publica esset silentium et aliquid audiremus potius ex te*». Il tema del silenzio è al centro del contributo di Gowing (A.M. Gowing, *Memory and silence in Cicero's Brutus*, cit., spec. pp. 51-55); a più riprese, a partire da Gelzer (M. Gelzer, *Ciceros Brutus als politische Kundgebung*, cit., pp. 129 ss.), ci si è soffermati su tale interdizione: i suoi effetti sono di recente studiati con particolare cura in M. Jacotot, *De re publica esset silentium*, cit., pp. 197 ss.

⁴³³ A. Gowing, *Memory and silence in Cicero's Brutus*, cit., p. 51.

Itaque doleo et illius consilio et tua voce populum Romanum carere tam diu; quod cum per se dolendum est tum multo magis consideranti ad quos ista non translata sint, sed nescio quo pacto devenerint.

Hic Atticus: dixeram, inquit, a principio, de re publica ut sileremus; itaque faciamus. nam si isto modo volumus singulas res desiderare, non modo querendi sed ne lugendi quidem finem reperiemus. (Brut., 156-157)

“[...] Mi rallegro del fatto che voi due, di pari età e pari negli impegni politici, vicini e quasi attigui in occupazioni ed interessi, siate tanto lontani dal disprezzo e dall’invidia, che solitamente affliggono i più, al punto che tutto ciò pare non solo non avere guastato il vostro appoggio reciproco, ma averlo persino consolidato. La stessa buona inclinazione e lo stesso riguardo che ho visto in te verso di lui, li ho infatti visti anche in lui verso di te. Perciò mi addolora che per tanto tempo il popolo romano sia privato del suo senno e della tua voce; ciò già di per sé è degno di dolore, ma lo è molto di più se si considera a quali persone le vostre attività siano non passate, ma toccate in sorte non so secondo quali criteri”.

Disse Attico: “Avevamo stabilito fin dal principio di mantenere il silenzio riguardo alla situazione dello Stato: facciamo come abbiamo detto. Se infatti vogliamo manifestare il nostro rimpianto per ogni cosa, non porremo mai fine né alle lamentele, né al pianto”.

L’elogio nei confronti di Servio rispecchia fedelmente i punti focali dell’introduzione dedicata ad Ortensio: nell’osservazione di Bruto, la contiguità di *studia* ed *honores*, il mutuo favore, segnato dai medesimi *iudicium* e *voluntas* e rappresentato attraverso il sistema della *gratia* e della reciprocità, suggellano il rapporto di competizione benefica instaurato tra Cicerone ed il collega. Bruto non si limita, tuttavia, a rimarcare il concetto, ma elimina ogni sottinteso riguardo alle differenze tra la situazione appena descritta, esemplare, ideale, ed i legami che si creano nella devianza generale favorita dalla presente situazione politica.

Il *dolor* letto alla luce di un copione che fa di esso *pars* del *desiderium*, già tratto comune tra Cicerone ed Ortensio, finisce qui per divenire elemento caratterizzante anche dell’emotività di Bruto; si tratta, innanzitutto, di un sentimento che il più giovane oratore connette apertamente alla mancanza, attraverso l’utilizzo del verbo *carere* (secondo la definizione stessa che Cicerone darà in *Tusc.* I, 88, legato alla privazione rispetto a qualcosa che si vorrebbe avere)⁴³⁴. In secondo luogo, questa mancanza, come quella dell’Arpinate (*Brut.*, 2 e *Brut.*, 7) riguarda specifiche qualità che Bruto riconosce all’attività pubblica dei due colleghi più anziani, il *consilium* di Servio da un lato – la cui assenza rappresentava per Cicerone, come abbiamo visto in *Brut.*, 7, una fonte di angoscia –

⁴³⁴ Cic., *Tusc.*, I, 88: «*carere igitur hoc significat: egere eo quo habere velis; inest enim velle in carendo [...]*».

e, dall'altro, la *vox* di Cicerone – proprio quella *vox erudita et digna auribus* (*Brut.*, 6) di cui Ortensio, se fosse ancora in vita, lamenterebbe la scomparsa: mai come in questo frangente possiamo cogliere quanto essa sia intesa nel senso specifico di capacità di azione politica attraverso la parola. L'eloquenza dei due oratori è stata condannata al silenzio a causa del dominio di Cesare, cui si allude senza mai citarlo esplicitamente⁴³⁵; la possibilità di parola è così divenuta privilegio di chi detiene il potere secondo parametri deformati e quasi incomprensibili (*nescio quo pacto*) da quanti, come appunto i protagonisti dell'opera, sono portatori di un'idea di parola resa obsoleta dai fatti.

Al silenzio, obbligato, dell'eloquenza, si contrappone quello autoimposto per libera scelta dai tre dialoganti all'inizio dell'opera, secondo un patto che Attico non tarda in questa sede a richiamare con rimostranze inflessibili: il *desiderium* viene infatti da lui rappresentato, nella sua connotazione più generica, come sofferenza causata dalla perdita di ogni *singula res* del passato. Anch'egli compie, infatti, un'associazione tra il *desiderium* e la sfera del lutto, soffermandosi però sulle manifestazioni fisiche, estreme, che il compianto funebre comporta: le lamentazioni (*queror*) ed il pianto disperato (*lugeo*). Egli accentua, insomma, la dimensione dell'impotenza, dell'inadeguatezza, dell'uomo di fronte a qualcosa di cui egli viene privato per sempre, impotenza di cui la morte è metafora per eccellenza, poiché non conosce – com'è ovvio – possibilità di azioni risolutive. A tali manifestazioni, così come al *desiderium* del quale sono conseguenza, Attico non può che proporre di *reperire finem*, perché nella sua ottica il dolore, nel quale la percezione della mancanza raggiunge l'apice, è infruttuoso, fine a se stesso; se il *desiderium* deriva dal confronto tra passato e presente, basterà dunque, secondo la sua visione, non citare affatto il secondo dei termini di paragone, per non avervi a che fare.

Nonostante il desiderio di Attico di tacere tutto ciò che riguarda il loro presente altro non sia che un riflesso della volontà dello stesso Cicerone-personaggio, è quest'ultimo in prima persona, nel corso della conversazione, a lasciarsi sfuggire delle osservazioni a tal proposito. Nel momento in cui l'amico gli fa notare che la conversazione sta volgendo verso un passato estremamente recente, riguardo al quale vengono elencati anche oratori non particolarmente degni di nota, Cicerone rivendica difatti il suo diritto a non lasciare fuori dal proprio *excursus* tutti coloro che hanno preso la parola in pubblico:

Tum Atticus: tu quidem de faece, inquit, hauris idque iam dudum, sed tacebam; hoc vero non putabam, te usque ad Staienos et Autronios esse venturum.

⁴³⁵ Non mi soffermerò in questa sede sulle possibili motivazioni di questa mancata citazione; lo fa però molto puntualmente Lowrie in M. Lowrie, *Cicero on Caesar or Exemplum and Inability in the Brutus*, cit., pp. 131-154.

Non puto, inquam, existimare te ambitione me labi, quippe de mortuis; sed ordinem sequens in memoriam notam et aequalem necessario incurro. Volo autem hoc perspicere, omnibus conquisitis, qui in multitudine dicere ausi sint, memoria quidem dignos perpaucos, verum qui omnino nomen habuerint, non ita multos fuisse. (Brut., 244)

A questo punto Attico disse: “Tu vai a ripescare tra la feccia già da un po’, ma sono rimasto zitto; tuttavia, proprio non pensavo che saresti arrivato a persone come Staieno e Autronio”.

Risposi: “Non credo tu ritenga che io sia caduto nell’adulazione, poiché parliamo di oratori morti; ma in ordine di tempo, necessariamente vado ad incappare nel ricordo di un’epoca nota e contemporanea. Quando avrò elencato tutti, voglio che ci si accorga di questo: molti pochi, fra chi ebbe il coraggio di parlare di fronte alla folla, furono davvero degni di memoria, e non furono tanti neanche quelli che si fecero un nome”.

Ed in seguito, quando viene fatto il nome di Marco Claudio Marcello, oratore ancora in vita ma che si trova, al momento della scrittura, in esilio volontario a Mitilene, Cicerone rileva come la necessità di mantenere la memoria recente implichi, nei fatti, l’impossibilità di dimenticare gli avvenimenti contemporanei:

Hic ego: etsi, inquam, de optumi viri nobisque amicissimi laudibus lubenter audio, tamen incurro in memoriam communium miseriarum, quarum oblivionem quaerens hunc ipsum sermonem produxi longius. (Brut., 251)

Ed io: “Sebbene di buon grado io ascolti gli elogi verso un uomo eccellente ed a me molto amico, mi scontro tuttavia con il ricordo delle comuni sventure, nel tentativo di dimenticare le quali ho iniziato questa conversazione”.

Nelle premesse entro le quali Cicerone ha posto il dialogo, il ricordo del passato ha come fine la *oblivio communium miseriarum*; nei fatti, tuttavia, l’invasione del presente impedisce l’oblio: è necessario fare i conti con un pressoché costante nostalgico confronto, non esplicitamente citato ma vigente tra le righe, con quanto vi fosse in epoca precedente alle *communes miseriae*. Questo principio vale, a maggior ragione, se ad essere chiamato in causa è Marcello, fermo oppositore di Cesare e fedele ai propri principi fino ad auto-imporsi la “morte sociale”, ma costretto dalla propria stessa scelta a vivere in una condizione nella quale non gli è possibile prendere coscienza né dell’effettiva condizione attuale della *res publica* né dei meccanismi attraverso i quali si può ripensare l’avvenire: in una dimensione, dunque, moralmente ammirevole, ma in tutto e per tutto

relegata al passato. In questo senso si muove anche, qualche paragrafo più avanti, la seconda interruzione di Bruto nella quale rileviamo una menzione alla contemporaneità:

Tum Brutus Torquati et Triari mentione commotus – utrumque enim eorum admodum dilexerat –: ne ego, inquit, ut omittam cetera quae sunt innumerabilia, de istis duobus cum cogito, doleo nihil tuam perpetuam auctoritatem de pace valuisse. Nam nec istos excellentis viros nec multos alios praestantis civis res publica perdidisset.

Sileamus, inquam, Brute, de istis, ne augeamus dolorem. Nam et praeteritorum recordatio est acerba et acerbior expectatio reliquorum. Itaque omittamus lugere et tantum quid quisque dicendo potuerit, quoniam id quaerimus, praedicemus. (Brut., 266)

Allora Bruto, commosso dalla menzione di Torquato e di Triario (egli aveva infatti apprezzato entrambi), disse: “Senza parlare delle altre innumerevoli pene, quando penso a costoro io mi dolgo del fatto che il tuo continuo esporti autorevolmente in favore della pace non siano serviti a niente. Lo stato non avrebbe perduto né questi uomini straordinari né tanti altri cittadini insigni”.

“Manteniamo il silenzio su questi argomenti, Bruto” dissi io “per non accrescere il dolore. Infatti è acre il ricordo delle cose passate, e ancora di più lo è l'attesa di quelle che ancora rimangono. Smettiamola con questo compianto e discorriamo, piuttosto, di quanto ciascun oratore ha potuto compiere con la parola, dato che di questo stiamo parlando”.

L'intervento di Bruto è tutto incentrato sull'emotività: egli è *commotus* dalla menzione degli oratori Torquato e Triario – da Bruto personalmente conosciuti ed a lui legati da un rapporto di stima ed ammirazione espresso attraverso il verbo *diligo*⁴³⁶ – ed è colto nell'atto di dolersi (*doleo*). Anche questo dolore è legato alla privazione: privazione innanzitutto della *pax*, a favore della quale a nulla è valsa la *auctoritas* di Cicerone – la richiesta di pace rimasta inascoltata, elemento particolarmente caro all'autore, ritorna in più punti dell'intera opera ciceroniana, e si rifà a quanto l'Arpinate aveva già indicato in apertura del dialogo⁴³⁷. In più, Bruto introduce qui anche l'assenza e la perdita di molte persone, molti *cives*, che avrebbero potuto prestare aiuto allo stato in una simile condizione di

⁴³⁶ Hellegouarc'h sottolinea, riguardo alla differenza tra *amare* e *diligere*: «*Amare* est vraisemblablement une sorte de dénominateur dérivé du mot à caractère expressif et populaire **amma* : «*maman*»; *diligere* est un composé du préfixe **dis-* et du verbe *legere*: «*cueillir*», «*choisir*»; *amare* s'applique donc à une amitié née d'une façon naturelle et en quelque sorte instinctive; *diligere* implique au contraire l'idée d'un choix, la notion d'une affection fondée, non sur la nature, mais sur la vertu et l'estime; et il est de fait que bien souvent *diligere* pourrait se traduire plus par «*estimer*» que par «*aimer*»» (J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, cit., pp. 144-145).

⁴³⁷ Cic., *Brut.*, 7.

degenerazione: un tema, anche questo, introdotto in *incipit* dell'opera⁴³⁸, ma che tornerà anche in altri scritti ciceroniani⁴³⁹.

L'intervento di Bruto verrà ancora bruscamente interrotto, stavolta da Cicerone in prima persona, attraverso l'invito al silenzio ed un'ennesima associazione tra il *dolor* e l'atto di *lugēre*. L'esortazione di Cicerone vira verso la celebrazione delle abilità oratorie dei grandi del passato, operazione che non comporta, come è successo con Bruto, un richiamo "al cuore" delle relazioni che sono intercorse tra i dialoganti ed i protagonisti del passato più recente. Tale *recordatio* è definita, con un'espressione sinestetica, *acerba*, ovvero acre, come si direbbe di un frutto che, colto prematuramente, «resulta amargo»⁴⁴⁰; l'aggettivo, presente sia in grado positivo che in grado comparativo, è messo in evidenza ed isolato al centro della frase da una costruzione chiasmica (*praeteritorum recordatio est acerba/ acerbior expectatio reliquorum*) che illustra come anche la preoccupazione per il futuro, quel futuro verso il quale non si può far altro che "rivolgere lo sguardo da lontano"⁴⁴¹, sia aspra allo stesso modo. Lo sguardo indietro, ai trascorsi privati, e lo sguardo avanti, alle aspettative sull'avvenire, sono, insomma, entrambe esperienze dal retrogusto amaro, rinnegate nella forma ma, nei fatti, al centro delle preoccupazioni di chi, come Cicerone, si volge a celebrare uomini grandi a fronte del loro pubblico ruolo.

L'invito a cessare di *lugēre* può dunque essere letto, a mio parere, come una sollecitazione a spostare il *focus* del ragionamento, a compiere un ulteriore passo rispetto alla semplice consapevolezza della perdita. Bisogna semmai fare i conti sia con il ricordo privato di quanto vi era in passato, sia con l'*expectatio* di quanto deve ancora arrivare: entrambe le esperienze rientrano nel campo della *acerbitas*, della perdita precoce⁴⁴² – lo stesso campo, tra l'altro, a cui, in *TD*, Cicerone ascriverà il sentimento del *luctus*, definendolo «*aegritudo ex eius qui carus fuerit interitu acerbo*»⁴⁴³: *recordatio* ed *expectatio* si configurano così come esiti intellettivi della privazione che vede nel *luctus* la risultante sul piano meramente emotivo.

⁴³⁸ Ivi, 2.

⁴³⁹ Vedi *Phil.*, II, 55.

⁴⁴⁰ C. Fernández Martínez, *Acerbus: la amargura de morir antes de tiempo*, in «Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica» LXXI (2), 2003, p. 22; vedi anche A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 5.

⁴⁴¹ È questo, infatti, il senso proprio di *expectare*; vedi A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 640.

⁴⁴² C. Fernández Martínez, *Acerbus: la amargura de morir antes de tiempo*, cit.; l'autrice, partendo dal significato letterale di *acerbus* (come su riportato, il sapore amaro dei frutti non maturi) coglie i due significati metaforici che ne derivano: da un lato, la percezione della ruvidezza del nostro palato nell'assaggiare un frutto di questa sorta rimanda alla sensazione di un dolore acuto di fronte ad un evento sfavorevole; dall'altro, *acerbus* rimanda anche ad una prima fase della vita umana, quando l'essere umano non è ancora giunto all'età adulta. Le due proiezioni metaforiche finiscono però a volte per intrecciarsi, come ad esempio nel caso di una morte prematura che può anche essere amara, dolorosa.

⁴⁴³ Cic., *Tusc.*, IV, 18.

Posto tutto ciò, perché non fare della cognizione della perdita la premessa per anteporre a qualunque altro argomento quanto questi oratori hanno avuto la facoltà di compiere attraverso la parola (*quid quisque dicendo potuerit*), e riflettere su tale potenziale? In che modo il richiamo all'azione di questi uomini può rendere meno gravosa l'idea che, come il presente, anche il futuro non possa essere taciuto?

III.3 L'epilogo della mancanza, ovvero: il senso dell'operazione memoriale

Determinata l'impossibilità di glissare su presente e futuro, Cicerone si impegna ad individuare in che termini sia possibile esporsi. Un'operazione in questo senso funzionale è così individuata nel chiarimento concettuale e nella ridefinizione di alcuni ideali che rappresentavano punti saldi nella vita della *res publica*, e che l'autore non ritiene più valorizzati nella Roma del presente. Questa iniziativa verrà messa in atto in modo sistematico, qualche anno più tardi, nel *De officiis*; nel frattempo, però, egli inserisce già all'interno del *Brutus* un approfondimento sul concetto di *honoris*, riferendosi all'oratore Gaio Scribonio Curione:

Si me audire voluisset, ut coeperat, honores quam opes consequi maluisset.

Quidnam est, inquit, istuc? et quem ad modum distinguis?

Hoc modo, inquam, cum honor sit praemium virtutis iudicio studioque civium delatum ad aliquem, qui eum sententiis, qui suffragiis adeptus est, is mihi et honestus et honoratus videtur.

Qui autem occasione aliqua etiam invitis suis civibus nactus est imperium, ut ille cupiebat, hunc nomen honoris adeptum, non honorem puto. Quae si ille audire voluisset, maxuma cum gratia et gloria ad summam amplitudinem pervenisset, ascendens gradibus magistratum, ut pater eius fecerat, ut reliqui clariores viri. (Brut., 280-281)

“Se avesse voluto ascoltarmi, come aveva iniziato a fare, avrebbe preferito gli onori delle cariche politiche piuttosto che le risorse materiali”.

“Che vuol dire?” chiese “E come distingui questi concetti?”

“In questo modo” risposi “Poiché la carica pubblica è il premio alla virtù di una persona, conferito in base al giudizio ed all'approvazione dei cittadini, chi lo ottiene grazie alle sue idee e al sostegno di costoro lo considero onorevole ed onorato. Chi invece, in seguito ad una qualche occasione, riesce ad ottenere il potere anche senza il consenso dei concittadini, come aveva progettato, costui ottiene solo le sembianze di un onore, non l'onore della carica pubblica. Se Curione avesse ascoltato queste idee, avrebbe raggiunto il massimo successo con grande valore e gloria, salendo per i gradini delle magistrature, come avevano fatto suo padre e tutti gli altri uomini più illustri”.

La critica mossa a Gaio Curione, interessato al potere personale piuttosto che ai veri *honores* (ovvero, come qui affermato da Cicerone, i premi che i cittadini attribuiscono agli uomini ritenuti più meritevoli e che comportano, di conseguenza, una responsabilità), è facilmente leggibile nei termini di un riferimento dell'Arpinate all'attualità ed, in particolar modo, a Cesare. Egli si è infatti appropriato del potere senza l'approvazione dei propri concittadini e si ritrova quindi, a differenza dei *clariores viri* del passato rimpianti da Bruto, ad usufruire del solo *nomen honoris*, una denominazione spoglia di ogni valenza, oltre che sociale (*honoratus*), anche etica (*honestus*)⁴⁴⁴. Ad emergere è dunque una forte antitesi: da un lato, un passato ormai sfiorito, ove la *gloria* era interconnessa al sistema della *gratia* ed alla necessità di ricambiare attraverso il proprio impegno pubblico – seguendo le tappe del *cursus honorum* – la fiducia dei cittadini che assegnano le cariche politiche; dall'altro, un presente in cui contano solo le *opes*, i segni tangibili del potere, fondati sulla mera apparenza. Un richiamo al passato che non si priva, anche in questa sede, del confronto con la contemporaneità ed, allo stesso tempo, della voglia di chiarire, ripensare, ri-etichettare in modo didascalico le categorie di pensiero in funzione di chi, come il personaggio di Bruto, possa comprenderle, farle proprie e, magari, applicarle all'avvenire.

Il confronto intergenerazionale tra oratori di età differenti era stato non a caso centrale fino allo scoppio della guerra civile, come Cicerone indica nel ritratto di Ortensio:

Maxime vero perspecta est utriusque nostrum exercitatio paulo ante quam perterritum armis hoc studium, Brute, nostrum conticuit subito et obmutuit: cum lege Pompeia ternis horis ad dicendum datis ad causas simillimas inter se vel potius easdem novi veniebamur cotidie. Quibus quidem causis tu etiam, Brute, praesto fuisti complurisque et nobiscum et solus egisti, ut qui non satis diu vixerit Hortensius tamen hunc cursum confecerit: annis ante decem causas agere coepit quam tu es natus; idem quarto sexagensimo anno, perpaucis ante mortem diebus, una tecum socerum tuum defendit Appium. Dicendi autem genus quod fuerit in utroque, orationes utriusque etiam posteris nostris indicabunt. (Brut., 324)

L'abilità mia e sua si è mostrata al massimo delle sue possibilità, poco prima che questa nostra attività, o Bruto, subissata dal terrore delle armi, improvvisamente si mettesse a tacere e ammutolisce: quando, secondo quanto stabilito dalla legge Pompeia, erano state concesse al

⁴⁴⁴ Vedi, in riferimento al passo specifico, R.R. Marchese, *Meritare le responsabilità. Il complicato confine tra merito, virtù e gloria in Cicerone e in Tacito*, in «ὄρμος - Ricerche di Storia Antica» 9, 2017, pp. 561-562. Fondamentali, riguardo al campo semantico di *honor* ed *honestus*, gli studi che vedono in Klose (F. Klose, *Die Bedeutung von honor und honestus*, Breslau 1933) il loro capostipite; cito, tra i più recenti, Rigotti (F. Rigotti, *L'onore degli onesti*, Milano 1998, spec. pp. 57-61), Barton (C.A. Barton, *Roman honor. The fire in the bones*, cit.) e Jacotot (M. Jacotot, *Question d'honneur: les notions d'honor, honestum et honestas dans la République romaine antique*, Rome 2013).

massimo tre ore per parlare pubblicamente, noi andavamo a discutere cause molto simili, o piuttosto sempre uguali, capaci ogni giorno di rinnovarci. Anche tu, Bruto, sei stato presente a queste cause, e molte ne hai trattate insieme a me e da solo, al punto che Ortensio, pur non avendo vissuto abbastanza a lungo, ha tuttavia completato questo percorso: ha iniziato a prendere parte alle cause dieci anni prima della tua nascita, e a sessantaquattro anni, pochi giorni prima della morte, ha difeso insieme a te tuo suocero Appio. Le nostre orazioni mostreranno ai posteri quale sia stato il nostro genere di eloquenza.

I percorsi di Ortensio, Cicerone e Bruto, tre oratori appartenenti, appunto, a tre diverse generazioni, hanno finito per intrecciarsi, segnando l'inizio di un rapporto di *amicitia* ma anche di filiazione. Se Cicerone riconosce in Ortensio, come abbiamo visto all'inizio del capitolo, una sorta di *pater* che ha contribuito all'avvio della sua carriera, egli vede allo stesso tempo in Bruto un *filius* destinato, già da quando aveva affiancato Ortensio nelle sue ultime cause, a proseguire, in un modo o nell'altro, il percorso tracciato da Cicerone e dal collega. In realtà, le fonti affermano con chiarezza come il Bruto qui ritratto da Cicerone nelle vesti di allievo ideale sia ben distante dalla persona storica realmente frequentata dall'Arpinate⁴⁴⁵: Bruto-personaggio non è altro che un simbolo, la personificazione di un ideale di oratore in grado di prendere in mano la sorte dell'eloquenza, rimasta priva di parola. In questo senso, è possibile notare che il verbo *conticesco* (*cum* + frequentativo di *taceo*) ed il verbo *obmutesco*, utilizzati da Cicerone per una nuova personificazione dell'eloquenza messa a tacere, hanno un'accezione decisamente più forte e violenta rispetto al *silēre* citato in precedenza, tanto da Attico quanto da Cicerone, in riferimento al patto, dai personaggi stessi formulato, di non parlare degli eventi contemporanei.

Con il ritratto di Ortensio, l'opera volge verso la conclusione: dopo il parallelismo tra lo spegnimento delle voci, prodotto dalla morte naturale, per Ortensio, e la morte dello stato, per Cicerone («*nostrum conticuit subito et obmutuit*»), Bruto non può far altro che chiedere di formulare un augurio più propizio. Ecco cosa risponde Cicerone:

Melius, quaeso, ominare, inquit Brutus.

Sit sane ut vis, inquam, et id non tam mea causa quam tua; sed fortunatus illius exitus, qui ea non vidit cum fierent, quae providit futura. Saepe enim inter nos impendentis casus deflevimus, cum belli civilis causas in privatorum cupiditatibus inclusas, pacis spem a publico consilio esse

⁴⁴⁵ Sulla distorsione del personaggio storico di Bruto, A.E. Douglas, *Introduction*, in M. Tulli Ciceronis, *Brutus* (ed. A.E. Douglas), Oxford 1966, pp. XVIII-XXII; Dugan (J.R. Dugan, *Making a new man*, cit., p. 265), oltre ad evidenziarne l'alterazione, esplicita la "strategia di filiazione" che Cicerone applica nei riguardi dell'allievo all'interno del *Brutus* così come dell'*Orator*.

exclusam videremus. Sed illum videtur felicitas ipsius, qua semper est usus, ab eis miseriis, quae consecutae sunt, morte vindicavisse. (Brut., 328-329)

“Ti prego, augura qualcosa di meglio” disse Bruto.

“Sia come desideri, non tanto per me, quanto per te; ma Ortensio ebbe una fine favorevole, perché non vide ciò che aveva previsto verificarsi davvero. Spesso infatti piangevamo insieme le sciagure che ci minacciavano, quando vedevamo le cause della guerra civile stare nelle bramosie dei singoli, mentre ogni speranza di pace restava esclusa dalle decisioni pubbliche. Ma pare che la sua buona sorte, della quale poté sempre usufruire, lo abbia salvaguardato con la morte dalle sventure che sarebbero in seguito giunte”.

L'autore sfrutta questo spazio per tirare le somme, con un breve riassunto conclusivo, dei punti focali che hanno caratterizzato il dialogo. Attraverso una struttura circolare, Cicerone torna sul *makarismós* di Ortensio, la cui sorte è detta nuovamente *fortunata* e *felix* poiché gli ha permesso, grazie alla morte, di non assistere alle *miseriae* dello stato. Questo non ha tuttavia impedito ad Ortensio, si aggiunge qui, di prendere evocativamente parte, al fianco di Cicerone, al compianto della *res publica*, espresso con il verbo *defleo*: si tratta dello stesso verbo che, al capitolo 22, sia Attico che l'autore in prima persona avevano utilizzato per parlare della reazione dell'Arpinate di fronte alla desolazione dei tribunali e del foro; quasi a marcare non solo che la fine alla quale la pubblica parola sarebbe andata incontro risultava prevedibile già dalla prima delle guerre civili – quando per la prima volta ci si era resi conto che le passioni dei singoli stavano prendendo il sopravvento sul bene pubblico – ma anche che, con la morte di Ortensio, Cicerone si vede privato, oltre che di un esimio collega, anche di una persona con la quale condividere il proprio *dolor* per le comuni sventure: un *dolor* il quale, nel copione tracciato da Cicerone, ha come conseguenza l'estrema manifestazione del pianto. E, a tal proposito, l'autore non perde occasione per tornare a sottolineare come la propria *spes* risiedesse nella *pax*, ormai impossibile perché soffocata dagli interessi personali che hanno fatto da sfondo alla guerra: il parallelismo *belli civilis causas in privatorum cupiditatibus inclusas/ pacis spem a publico consilio exclusam*, evidenzia, attraverso il contrasto tra i verbi *includo* ed *excludo*, la dissonanza tra le scelte che sarebbe stato bene compiere attraverso la pubblica discussione e quelle compiute, nei fatti, al fine di assecondare le passioni personali.

Ora che tutti i temi nodali dell'opera sono stati messi sul piatto, i tempi sono maturi per tornare sull'ultimo punto cardine del *Brutus*, quello del contrasto tra parola e silenzio:

Equidem etsi doleo me in vitam paulo serius tamquam in viam ingressum, priusquam confectum iter sit, in hanc rei publicae noctem incidisse, tamen ea consolatione sustentor quam tu mihi, Brute, adhibuisti tuis suavissimis litteris, quibus me forti animo esse oportere censebas, quod ea gessissem, quae de me etiam me tacente ipsa loquerentur viverentque mortuo; quae, si recte esset, salute rei publicae, sin secus, interitu ipso testimonium meorum de re publica consiliorum darent. (Brut., 330)

Quanto a me, mi reca dolore il fatto che, entrato un po' troppo tardi nella vita, come se mi incamminassi per una strada, sono capitato nel bel mezzo di questa notte della repubblica prima che il cammino volgesse al termine; nonostante ciò, mi conforto grazie alla consolazione che tu, Bruto, mi hai fornito in quelle tue graditissime lettere: in esse, tu mi consigliavi di essere forte, poiché ho compiuto azioni che parlerebbero di me anche se rimanessi in silenzio, e che vivrebbero anche nel momento in cui dovessi morire; con la salvezza dello stato, se le cose dovessero andar bene, o altrimenti con la sua stessa morte, esse si sarebbero inoltre fatte testimoni, stando a te, del mio progetto politico.

Il passo sopra citato è certamente uno dei più immaginifici dell'intero testo: attraverso una metafora e una similitudine, Cicerone permette infatti al lettore di approcciarsi ad una visione estremamente concreta del sentimento nel quale è coinvolto. Abbiamo, per prima cosa, la rappresentazione del periodo vissuto dall'autore quale notte della *res publica* – passaggio suggestivamente associato da Narducci, com'è noto, all'immagine hegeliana della nottola di Minerva⁴⁴⁶ –; una metafora classica, certo, per esprimere i tratti di un periodo oscuro, il più oscuro affrontato dalla città fino al momento corrente, una fase terminale, la chiusura di un processo. Esattamente come la notte rappresenta infatti la fine della giornata, la contemporaneità si fa conclusione di un periodo storico il quale, sottolinea implicitamente Cicerone, ha visto il proprio “di”, la propria “luce”, ma se l'è lasciata alle spalle e può esclusivamente cercare di rievocarla in modo nostalgico, nella consapevolezza che, qualunque cosa verrà dopo, non sarà mai più come in passato. In secondo luogo, l'autore paragona se stesso ad un viandante messosi in cammino ad un orario eccessivamente tardo ed imbattutosi perciò, contro le proprie aspettative, nel calare della notte, quasi a sottolineare il senso di sorpresa – e, conseguentemente, di impotenza – con cui Cicerone affronta le vicende nelle quali si è trovato coinvolto. Ad averlo salvato è stata, ancora una volta, la memoria, quella richiamata alla mente tramite il *beneficium* che Bruto ha compiuto nei suoi confronti facendogli recapitare la lettera di consolazione sopra citata, ed opposta al silenzio cui l'autore sente condannati se stesso e tutti i

⁴⁴⁶ E. Narducci, *Cicerone e l'eloquenza romana*, Roma-Bari 1997, p. 97: «Alla storia dell'eloquenza romana narrata nel *Brutus* di Cicerone ben potrebbe attagliarsi la celeberrima immagine hegeliana della nottola di Minerva che spicca il volo sul far del crepuscolo: a significare, com'è noto, la malinconica consapevolezza che la ricapitolazione di un determinato aspetto della realtà è possibile soprattutto quand'esso si è fatto vecchio, e prossimo alla fine».

cittadini onesti; essa, secondo l’augurio di Bruto, permetterà a Cicerone – così come lo ha permesso ad Ortensio – di sopravvivere anche oltre la sua morte.

Nella visione dell’Arpinate, questo è l’estremo tentativo di collocare il *beneficium* – e, soprattutto, le reti di relazioni che da esso derivano – al centro della vita comune, tentativo che ripone le proprie speranze più ottimistiche nella trasformazione dell’eloquenza in un bene accessibile esclusivamente a coloro i quali, come Cicerone e come Bruto, intendono preservarla dalla classe politica dominante⁴⁴⁷:

Nos autem, Brute, quoniam post Hortensi clarissimi oratoris mortem orbae eloquentiae quasi tutores relictis sumus, domi teneamus eam saeptam liberali custodia, et hos ignotos atque impudentes procos repudiemus tueamurque ut adultam virginem caste et ab amatorum impetu quantum possumus prohibeamus. (Brut., 330)

Tuttavia noi, Bruto, poiché dopo la morte di quell’oratore illustre, Ortensio, siamo rimasti quasi come i tutori dell’eloquenza rimasta orfana, teniamola in casa, custodita da una sorveglianza saggia, rifiutiamo questi proci sconosciuti e spudorati, e custodiamo la sua castità, come fosse una vergine in età da marito: proteggiamola, per quanto possiamo, dall’assalto degli amanti occasionali.

Ma questa è anche un’occasione per riflettere su quale sia il posto nel mondo delle generazioni future, di cui Bruto è referente e simbolo; di cercare, ovvero, un modo per renderli parte attiva della *res publica* dell’avvenire:

Sed in te intuens, Brute, doleo, cuius in adulescentiam per medias laudes quasi quadrigis vehementem transversa incurrit misera fortuna rei publicae. Hic me dolor tangit, haec me cura sollicitat et hunc mecum socium eiusdem et amoris et iudici. Tibi favemus, te tua frui virtute cupimus, tibi optamus eam rem publicam in qua duorum generum amplisumorum renovare memoriam atque augere possis. Tuum enim forum, tuum erat illud curriculum, tu illuc veneras unus, qui non linguam modo acuisses exercitatione dicendi, sed et ipsam eloquentiam locupletavisses graviorum artium instrumento et isdem artibus decus omne virtutis cum summa eloquentiae laude iunxisses. Ex te duplex nos afficit sollicitudo, quod et ipse re publica careas et illa te. Tu tamen, etsi cursum ingeni tui, Brute, premit haec importuna clades civitatis, contine te in tuis perennibus studiis et effice id quod iam propemodum vel plane potius effeceris, ut te eripias ex ea, quam ego congessi in hunc sermonem, turba patronorum. (Brut., 331-332)

⁴⁴⁷ Vedi R.R. Marchese, *Quello che circola tra noi*, cit., spec. pp. 40-42.

Ma se mi volgo a guardarti, Bruto, mi dolgo che la misera sorte dello stato si sia frapposta con veemenza come ostacolo alla tua giovinezza, che avanzava tra le lodi come su una quadriga. Questo dolore mi tocca, questa preoccupazione mi tormenta, e così anche per Attico, che mi è accanto nell'affetto e nella stima verso di te. Ti sosteniamo e desideriamo che tu possa godere della tua virtù, desideriamo per te uno stato in cui tu possa rinnovare e accrescere la memoria di due stirpi illustrissime. Tuo era infatti il foro, quella carriera era per te, che eri l'unico ad aver non solo esercitato la parola, ma anche arricchito l'eloquenza attraverso arti più severe: grazie proprio a queste avevi unito ogni decoro della virtù con la massima lode dell'eloquenza. Per te ci affligge una duplice preoccupazione, che tu debba sopportare la mancanza dello stato, ed esso la tua. Ma tu, tuttavia, anche se questa disgrazia della comunità ostacola lo sviluppo del tuo ingegno, continua con i tuoi studi di sempre, e fa' sì di ottenere quel risultato che già avevi quasi realizzato (o che, forse, avevi realizzato del tutto): uscir fuori dalla calca di avvocati che io ho elencato in questo mio discorso.

Giunto quasi alla conclusione della propria opera, Cicerone si rivolge direttamente a Bruto, esortandolo a proseguire gli studi che egli aveva già intrapreso con il recupero della *memoria* della stirpe paterna e materna. Le indicazioni dell'Arpinate si concentrano inoltre sulla possibilità di *renovare* ed *augēre* questa stessa memoria: l'utilizzo dei due verbi sposta immediatamente in avanti la dimensione temporale sulla quale si sta ponendo l'attenzione; non vengono più citati esclusivamente il presente, connotato da *dolor* e *sollicitudo*, o il passato, oggetto di nostalgia, ma si può chiamare in causa anche un futuro, legato agli altri due piani temporali tramite il filo delle generazioni. Un filo che vede in Bruto un momentaneo punto di arrivo.

Il quadro disegnato da Cicerone, ove l'allievo si profila in dirittura d'arrivo sul piano degli studi, fornisce lo spunto adatto a coinvolgere anche Bruto⁴⁴⁸ nel nodo del danno e della privazione, precedentemente proiettato su Ortensio: anche Bruto, referente delle generazioni future, è vittima della stessa perdita subita dall'Arpinate in prima persona. Abbiamo visto come Ortensio, simbolo del tempo passato, si sia fatto, nella rappresentazione ciceroniana, portatore del *desiderium* verso ciò che non c'è più, *desiderium* che si manifesta attraverso il *dolor* di fronte alla "spoliazione" del *forum*: si tratta dello stesso foro che, oggi, Bruto ha perso (*tuum enim forum...erat*). Altro punto di contatto tra l'anziano ed il più giovane oratore si rintraccia nel fatto che quest'ultimo diviene

⁴⁴⁸ Bruto, discendente di Lucio Giunio Bruto, fondatore la *res publica* romana con la cacciata di Tarquinio, ed imparentato con molti oratori che hanno reso grande l'eloquenza romana, riveste naturalmente ruolo politico e simbolico particolarmente rilevante: il tema è stato trattato in P.M. Martin, *Entre prosopographie et politique: la figure et l'ascendance de Brutus dans le Brutus*, in S. Aubert-Baillet- C. Guerin (edd.), *Le Brutus de Cicéron*, cit., pp. 215-235; Martin approfondisce l'argomentazione che già Baldson (J. P. Baldson, *The Ides of March*, in «Historia» VII, 1958, pp. 80-94) aveva affrontato parlando della necessità, da parte dell'allievo di Cicerone, di *renovare* e *augēre* la stirpe materna e paterna.

contemporaneamente soggetto ed oggetto di una mancanza, messa nuovamente in evidenza attraverso il verbo *carēre*: da un lato, infatti, egli rischia di rimanere privo della *res publica* (*ipse re publica careas*), vale a dire delle fondamenta, etiche e politiche, su cui fondare se stesso; dall'altro è la *res publica* stessa a percepire l'assenza di Bruto, possibile *vox* alla quale affidare il proprio avvenire. Su entrambi i fronti, dunque, la percezione dell'assenza è chiara: renderne partecipe l'intera comunità vuol dire generalizzare tale emozione, presentandola in modo assoluto e pervasivo; d'altra parte, attribuirla a Bruto – ed evidenziare come la *misera fortuna rei publicae* abbia privato l'allievo non solo di un'aspirazione, ma di una rivendicazione legittima, frapponendosi come ostacolo allo sviluppo del suo *ingenium* – significa inquadrare il crollo dell'eloquenza e della repubblica come una *importuna clades*, che colpisce l'intera *civitas*, presente e futura⁴⁴⁹. Chi, come l'Arpinate, si trova al centro tra Ortensio e Bruto, non può che riflettere, sul versante emotivo, l'esperienza di rappresentare un presente che si dovrà necessariamente avvalere di un confronto con il passato – confronto dal quale scaturisce, ancora una volta, il *dolor* connesso all'assenza, ad un dislivello rispetto ai tempi trascorsi – ma anche con il futuro, dal quale scaturisce la *sollicitudo*, uno stato di preoccupazione e di ansia⁴⁵⁰. Insieme ai già citati *dolor*, *luctus* ed *angor*, anche la *sollicitudo* rientra, secondo la classificazione delle *Tusculanae*, tra le *partes* della *aegritudo*, tanto da essere definita «*aegritudo cum cogitatione*»⁴⁵¹; anch'essa, tuttavia, sembra trovare la sua premessa logica, secondo la strategia argomentativa qui adottata da Cicerone, nella mancanza di riferimenti nel passato, e il proprio punto di arrivo nelle ripercussioni con cui tale mancanza può ripercuotersi sul futuro. Dallo *script* che Cicerone costruisce attraverso il *Brutus*, la *sollicitudo* mi sembra apparire, in altre parole, come un'ennesima *pars* attraverso la quale il *desiderium* in quanto sentimento dell'assenza si esprime, ma che ha la particolarità di non operare soltanto un confronto tra passato e presente, ma anche tra quanto vi era prima e quanto vi sarà d'ora in avanti⁴⁵².

Trasferire il senso di mancanza sul piano delle generazioni a venire, da un lato, e manifestare preoccupazione per il futuro, dall'altro, significa tuttavia, banalmente, darsi la possibilità di *vedere* un futuro: avere l'occasione di evitare, cioè, che tale sfera del sentire rimanga bloccata in tutte quelle sensazioni dolorose legate a qualcosa che c'era e che adesso non c'è più, lasciando che essa,

⁴⁴⁹ La generalizzazione del *desiderium* e del *luctus* è un espediente retorico che Cicerone aveva già applicato nell'epistolario dell'esilio; a tal proposito, vedi A. Garcea, *Cicerone in esilio*, cit., pp. 187-192.

⁴⁵⁰ Vedi A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 633.

⁴⁵¹ Cic., *Tusc.*, IV, 18.

⁴⁵² Nella classificazione teorica delle *Tusculanae disputationes*, questa disposizione verso il futuro della *sollicitudo* sembra non emergere, in quanto la *aegritudo*, di cui la *sollicitudo* è definita *pars*, è catalogata in quanto male che nasce dalle cose presenti (Cic., *Tusc.*, IV, 11: «*Partes autem perturbationum volunt ex duobus opinatis bonis nasci et ex duobus opinatis malis; ita esse quattuor, ex bonis libidinem et laetitiam, ut sit laetitia praesentium bonorum libido futurorum, ex malis metum et aegritudinem nasci censent, metum futuris, aegritudinem praesentibus; quae enim venientis metuuntur, eadem adficiunt aegritudine instantia*»).

nel permeare il presente, costruisca uno spazio a partire dal quale intravedere un prosieguo per la *res publica*.

Il *desiderium* e la profonda ricezione emotiva della mancanza accomunano, nella raffigurazione ciceroniana, tre generazioni di uomini, di cittadini, e, soprattutto, di oratori – rappresentate, naturalmente, da Ortensio, Cicerone e Bruto; essi creano, cioè, un legame tra i rappresentanti di tre diverse epoche, nell'evidenziare il quale si ricorda, a chi è chiamato a costruire la *res publica* del futuro, che la situazione della Roma del presente non è l'unica realtà oggettivamente possibile, ma l'esito di una degenerazione, del processo di spegnimento dei valori sui quali l'*Urbs* si era fondata. Questi valori possono, però, sempre essere richiamati alla *memoria*.

Si può rivolgere lo sguardo dietro le spalle, insomma, per porre le fondamenta di un avvenire ancora in costruzione: è questa, forse, la chiave alla luce della quale possiamo dare al *Brutus*, sulla scia di alcuni studi recenti, un'interpretazione che non si fermi all'idea di *laudatio funebris*, ma provi a leggere il testo tenendo presenti le esortazioni rivolte da Cicerone alla nuova generazione⁴⁵³. Se è vero, infatti, che l'autore definisce il presente quale *nox* della *res publica*, un momento oscuro che si è lasciato il giorno alle spalle, è anche vero che non vi sono passaggi, all'interno del testo, in cui l'autore appare abbandonarsi all'idea di una necessaria convergenza tra la notte e la morte. Questo tratto emerge nettamente nella scelta dell'autore discostarsi dalla decisione di Marcello, citata, come abbiamo visto, *en passant*, di ritirarsi in esilio imponendo a se stesso la morte civile, in una condizione in cui la sua *conscientia optumae mentis* e la sua *renovatio doctrinae*⁴⁵⁴, lodate da Bruto, gioveranno a poco. La posizione di Cicerone è in parte tesa naturalmente, come già sappiamo e come sarà più nettamente rilevabile attraverso la *pro Marcello*⁴⁵⁵, a legittimare il proprio tentativo di compromesso con il regime cesariano; ciò nulla toglie, tuttavia, all'idea autenticamente ciceroniana che l'eloquenza possa ancora rappresentare una guida per l'intervento sulla società, e che per fare ciò lo sguardo al passato vada accompagnato al tentativo di inquadrare e ristabilire, in

⁴⁵³ Marchese (R.R. Marchese, *Quello che circola tra noi*, cit.) parla di un superamento rispetto alla visione del *Brutus* nei termini di "elogio funebre" dell'oratoria romana e propone una lettura dell'opera come una possibile esortazione di Cicerone nei confronti della nuova generazione, che prefiguri un tentativo di continuare a tutelare l'eloquenza. L'autrice legge infatti «l'attivazione del circuito di reciprocità e di gratitudine che si registra a inizio del trattato» con la donazione degli scritti di Attico e Bruto a Cicerone come una corrente che «svincola la *memoria* dalla sua vocazione retrospettiva ed autocontemplativa, e lancia verso il futuro, che pure è così oscuro e ignoto, un'eredità dalla quale ripartire». Sul *Brutus* come tentativo di preservare l'eloquenza (in questo caso, attraverso la valorizzazione dell'aspetto performativo destinato a perdersi nella trasposizione scritta della storia dell'oratoria), vedi anche J.C. Taylor, *Eloquence will not say a few words: the textual record of Republican oratory and the purpose of Cicero's Brutus*, in «Rosetta» XIII, 2013, p. 133: «Rather than viewing the history of oratory as a purely academic matter, the *Brutus* extends the battle for oratorical pre-eminence, beyond the death of Cicero's rivals and even of the Republic itself, into posterity».

⁴⁵⁴ Cic., *Brut.*, 250: «[...] (*Marcellus, scilicet*) maximeque laudandus est, qui hoc tempore ipso, cum liceat in hoc communi nostro et quasi fatali malo, consoletur se cum conscientia optumae mentis tum etiam usurpatione et renovatione doctrinae».

⁴⁵⁵ Il tema è stato approfondito in G. Picone, *Il paradigma Marcello*, cit.

questa fase transitoria di effettivo stallo, una serie di valori utili al sorgere di un nuovo, diverso, giorno.

Il *Brutus* nasce, ormai possiamo chiaramente affermarlo, dalla necessità di confronto con il passato, un passato in cui viene ricercata la possibilità di intervento sulla realtà che Cicerone, espropriato dell'attività pubblica, sente di aver perduto. Ricercare nel passato la propria collocazione all'interno della *societas* significa ammettere di dover fare i conti con un presente completamente mutato: il *Brutus* nasce allora, possiamo forse meglio precisare l'affermazione precedente, da uno scompensamento tra il passato ed il presente, tra un modello ideale di azione nel mondo e la perdita di tale prerogativa, tanto sul piano personale – della possibilità di azione, dunque, di Cicerone – quanto sul piano collettivo – della possibilità di azione di qualunque cittadino. Il sentore di tale scompensamento costituisce, dunque, la fase della “percezione” (quella che Kaster chiamerebbe «perception»⁴⁵⁶), primo *step* del processo che realizza la *perturbatio*. Un simile divario non può che essere valutato (siamo, appunto, alla fase di “valutazione”⁴⁵⁷) in quanto “vuoto”, ovvero “mancanza” di ciò che vi era prima: essa non è altro che l'aspirazione frustrata che quanto appartenente al passato torni ad essere reale, e la consapevolezza che ciò non sia realizzabile. Il *desiderium* (e l'atto di *desiderare*) esprime allora una percezione negativa rispetto al confronto con il tempo trascorso; essa si manifesta nel concreto, ovvero nella “risposta” («response»)⁴⁵⁸, attraverso *partes* che hanno tutte, come premessa, l'assenza. Il *dolor* (la sofferenza tormentosa), il *luctus* (la consapevolezza dell'estinzione prematura di quanto vi era in passato), l'*angor* (la sofferenza che opprime), la *sollicitudo* (la preoccupazione rispetto al futuro), sono tuttavia rappresentati da Cicerone, secondo una precisa strategia letteraria, in qualità di *motus* che si discostano dalla semplice risposta negativa rispetto al presente – teorizzata, tra l'altro, nelle *Tusculanae* nell'ambito della *aegritudo* – e si intrecciano piuttosto ad una complessa rete di piani temporali, nel tentativo di ripristinare il contatto tra di essi: il passato, da un lato, le aspettative verso il futuro, dall'altro⁴⁵⁹. È, in altre parole, la fase della “risposta”, che Kaster considera la terzo *step* del processo emotivo, quella sulla quale Cicerone ragiona e interviene: per la prima volta nel *Brutus* possiamo cogliere una funzione “prospettiva” che la “risposta” prevista dal suo “copione” assegna all'emozione-*desiderium*.

Il ruolo che Cicerone conferisce al *desiderium* è difatti quello di sottolineare, attraverso le sue – più o meno esplicite – manifestazioni, la distanza che intercorre tra le azioni di cui il *bonus civis* si

⁴⁵⁶ R.A. Kaster, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, cit., p. 8; vedi *supra*, pp. 68-69.

⁴⁵⁷ «Evaluation», *ibidem*.

⁴⁵⁸ *Ibidem*.

⁴⁵⁹ Anche nella teorizzazione delle *Tusculanae*, il *desiderium*, che nella nostra interpretazione è il *genus* di derivazione della *partes* sopra descritte, ha in qualche modo a che fare con il futuro in quanto *pars* della *libido*, che Cicerone descrive come *perturbatio* derivata dai beni che riguardano il futuro (Cic., *Tusc.*, IV, 11, vedi n. 63).

doveva fare portatore, in passato, per essere qualificato in tal senso, e quelle di cui si devono far carico il cittadino e l'oratore contemporaneo, costretti a ricercare una soluzione alternativa a quelle finora sperimentate per la sopravvivenza della *res publica*. La valutazione nostalgica, che va pian piano coinvolgendo tutti i personaggi del dialogo, scaturisce non da una perdita individuale (dalla singola esperienza, cioè, di un uomo che vive un lutto) ma da un tratto riconosciuto all'intera collettività, nella quale nessun cittadino, seppur virtuoso, appare più in grado di esercitare la propria azione e di suscitare favore intorno a sé, perché si ritrova impotente di fronte alla privazione del ruolo che gli spetterebbe all'interno della società.

Ma di fianco a questa idea, il *Brutus* ci dice anche che la convivenza tra ricordi ed esperienza del presente è per Cicerone, sebbene difficoltosa, l'unica strada percorribile al fine di ripensare la società contemporanea. Se da un lato, infatti, il *desiderium* del passato repubblicano si sedimenta nelle estreme manifestazioni di sofferenza articolata nelle sue *partes*, dall'altro è l'attività intellettuale, ed in particolare quella memoriale, a far nascere, dall'azione del *desiderium*, delle risposte, esiti che si configurano come un completamento rispetto alla semplice espressione del sentimento. La *memoria* ha infatti la funzione di riavviare circuiti che risulterebbero altrimenti bloccati nel clima di oscurità in cui è immersa la Roma contemporanea, attraverso il ricordo privato delle relazioni interpersonali entro lo spazio della *res publica*, ma anche e soprattutto attraverso la *memoria* pubblica, da trasmettere ai posteri, dei valori che fungevano da premessa e fondamento per tali relazioni. Questo dato salta particolarmente all'occhio nella selezione degli oratori rievocati in riferimento alla memoria più recente (Ortensio, Marcello, Torquato e Triario, Servio, ma anche Publio Lentulo, citato al paragrafo 268 come «*nostrarum iniuriarum ultor, auctor salutis*»⁴⁶⁰) e nel richiamo ai rapporti intercorsi tra costoro ed uno dei tre protagonisti del dialogo (la maggior parte delle volte, come visto, si tratta dello stesso Cicerone): il sentimento della mancanza si trasforma in un dispositivo attivatore e selezionatore della memoria del passato, finalizzata a richiamare e rimettere in ordine gli ideali funzionali alla costruzione del futuro ed alla loro trasmissione.

Si tratta di un'operazione di riordino, per mezzo dell'azione memoriale, che deve essere immediatamente messa in atto, coinvolgendo il «qui ed ora» rappresentato dal tempo del dialogo per quanto riguarda la finzione, la costruzione ciceroniana, e per converso, la realtà dall'autore vissuta al momento della scrittura, ed anzi attraverso essa: ecco che quel *desiderium* il quale, nella nostra ottica, potrebbe rappresentare un *motus animi* retrospettivo, si rivela per Cicerone un «sentimento del presente»⁴⁶¹ e, mi azzarderei a dire, un “sentimento del futuro”.

⁴⁶⁰ Lentulo si era occupato di richiamare Cicerone dall'esilio nel 57 a.C.; vedi Cic., *Brut.*, 268.

⁴⁶¹ Prendo in prestito, per tale definizione, l'evocativo titolo del recente saggio di Vito Teti (V. Teti, *Nostalgia. Antropologia di un sentimento del presente*, cit).

La forte dinamica intergenerazionale, la tensione tra tempo trascorso e tempo a venire, tra vecchia e nuova *societas*, avrà certamente giocato un ruolo fondamentale nel rendere questa operazione, per i lettori contemporanei all'Arpinate, di facile comprensione; per noi lettori del XXI secolo, influenzati tanto dalla riflessione moderna sulle emozioni quanto da una società più nettamente individualistica, la categoria di nostalgia come "sentimento del presente/del futuro" risulta invece lontana dall'esperienza. Come spiega bene Teti, nella storia della critica recente riguardante la "nostalgia", a partire dall'ottocentesca coniazione del termine (storia che io stessa, all'inizio del capitolo precedente, ho brevemente ricostruito)⁴⁶², si è particolarmente posto l'accento su come questo sentimento, già dalle considerazioni kantiane, sia associato ad un utopico auspicio di ritorno al passato, ai tempi della giovinezza trascorsa; se allarghiamo la nostra prospettiva da quella del singolo individuo a quella dei gruppi sociali – un po' come ha fatto Cicerone, se vogliamo, guardando all'intera *societas* romana piuttosto che al singolo – noteremo che noi lettori contemporanei manifestiamo spesso ad associare la "nostalgia" al vagheggiamento del ripristino di un ordine antico: un mondo precedente all'avvento della tecnologia, per fare il più banale degli esempi che ci toccano da vicino, un mondo precedente al cesariano varco del Rubicone, per spostarci nell'ottica di un antico romano. Un senso facilmente – e pericolosamente – sfruttato e sfruttabile dalla propaganda politica, che però non è l'unico possibile. Esistono forme di nostalgia, come scrive Teti, intrise da istanze di determinati gruppi etnici o sociali, di «riscattare memorie, storie, vissuti, rimossi dalla modernità» e dalle «culture dominanti»⁴⁶³. Esiste la nostalgia del migrante, di chi parte e sogna di tornare ad un posto che è sì spesso «esito degli inganni della memoria» ma che funge da base alla «ricerca di un nuovo paradiso, qui e oggi»⁴⁶⁴, di una mediazione «attraverso la concretezza di questa esperienza, del proprio rapporto col "mondo"»⁴⁶⁵; esiste poi la nostalgia di chi resta, vede i propri spazi cambiare, si trova a realizzare «una diversa pratica dei luoghi ed una diversa esperienza del tempo»⁴⁶⁶, e nel farlo deve essere capace – come le «donne degli "americani"»⁴⁶⁷ – di riorganizzarsi, di assumere un nuovo ruolo. Esiste, in altre parole, la possibilità di «guardare al passato con *pietas* per ciò che è stato e non è più, e anche per

⁴⁶² *Supra*, pp. 63-64.

⁴⁶³ V. Teti, *Nostalgia. Antropologia di un sentimento del presente*, cit., p. 36.

⁴⁶⁴ *Ivi*, p. 115.

⁴⁶⁵ La citazione, riportata in V. Teti, *Nostalgia. Antropologia di un sentimento del presente*, cit., p. 115, è di E. De Martino, *Sud e magia*, Milano 1959, p. 79.

⁴⁶⁶ V. Teti, *Nostalgia. Antropologia di un sentimento del presente*, cit., p. 128.

⁴⁶⁷ *Ivi*, p. 121; con la dicitura «donne degli americani», l'autore fa riferimento alle mogli dei migranti che dal Sud Italia si spostavano verso le Americhe tra la fine Ottocento e l'inizio Novecento; queste donne rimanevano in patria insieme ai figli nell'attesa, a volte frustrata, che i mariti facessero definitivamente ritorno alla terra d'origine. Il rinvio è a R. Harney, *Uomini senza donne. Emigrati italiani in Canada, 1885-1930*, in L. Cordignola (ed.), *Canadiana. Storia e storiografia canadese*, Venezia 1979, pp. 67-95.

considerare [...] le potenzialità inesprese dagli uomini e dalle donne che furono»⁴⁶⁸, soprattutto quelli che la storia ha catalogato come “sconfitti”, quelli che hanno avuto la necessità di riadattarsi in una nuova forma, pregni del loro bagaglio memoriale, ad un mondo che ha tacitato le loro storie. Si tratta di un’operazione che, nella massima distanza, appare compatibile con quella che Cicerone stava provando a compiere nel 46 a.C.

⁴⁶⁸ V. Teti, *Nostalgia. Antropologia di un sentimento del presente*, cit., p. 14.

Capitolo IV

Cato maior. Il desiderium nel percorso individuale di un uomo

L'esigenza di un incontro tra differenti generazioni già emersa dalle pagine del *Brutus* diviene, nei convulsi mesi che porteranno al cesaricidio, ulteriore spunto di riflessione per Cicerone: ormai entrato nello stadio senile della vita (nel gennaio del 44 egli compie, infatti, i sessantadue anni), l'Arpinate capisce di dover fare i conti, in questa fase di crescenti tensioni e dissapori politici, con le responsabilità attribuitegli dalla propria stessa *senectus*. E dunque, dopo aver cercato nel proprio passato personale una figura, quella di Ortensio, attraverso la quale ricodificare il valore dell'eloquenza, egli sceglie in questa fase di voltarsi nuovamente indietro, stavolta verso il passato della *communitas*, per ritrovarvi un punto di riferimento che si faccia rappresentante di un paradigma virtuoso (ma, a giudizio dell'Arpinate, ormai corroso) di vecchiaia. Vede così la luce, nei primi mesi del 44 a.C.⁴⁶⁹, il *Cato maior*.

IV.1 La vecchiaia, *multorum bene factorum recordatio*

Nella cultura romana, il confronto con gli altri membri della *societas* e le relazioni da intrattenere con essi si collocano, come sappiamo, su un doppio versante: quello "orizzontale", che prevede il raffronto (e la competizione) con i propri coetanei, e quello "verticale", che invece guarda ai *maiores*. Già dall'*incipit* del *Cato maior*, questa doppia valenza è messa in evidenza; abbiamo, infatti, in un primo momento la dedica ad Attico, improntata, ancora una volta, sulla relazione di reciprocità vigente tra i due:

Novi enim moderationem animi tui et aequitatem, teque cognomen non solum Athenis deportasse, sed humanitatem et prudentiam intellego. Et tamen te suspicor iisdem rebus quibus me ipsum interdum gravius commoveri, quarum consolatio et maior est et in aliud tempus differenda. Nunc autem mihi est visum de senectute aliquid ad te conscribere. Hoc enim onere, quod mihi commune tecum est, aut iam urgentis aut certe adventantis senectutis et te et me etiam ipsum levare volo; etsi te quidem id modice ac sapienter, sicut omnia, et ferre et laturum esse certo scio. Sed mihi, cum de senectute vellem aliquid scribere, tu occurrebas dignus eo munere, quo uterque nostrum communiter uteretur. Mihi quidem ita iucunda huius libri confectio fuit, ut non modo omnis absterserit senectutis molestias, sed effecerit mollem etiam et iucundam senectutem. Numquam igitur digne satis laudari philosophia poterit, cui qui pareat,

⁴⁶⁹ Anche in questo caso, la questione della datazione è dibattuta: se ne trova un'analisi in P. Wuilleumier, *Introduction à Cicero, Cato Maior de senectute*, Paris 1969, pp. 9 ss.

*omne tempus aetatis sine molestia possit degere. Sed de ceteris et diximus multa et saepe dicemus; hunc librum ad te de senectute misimus. (Sen., 1-3)*⁴⁷⁰

Conosco la moderazione e l'equità del tuo animo e so che da Atene non hai portato solo il tuo soprannome, ma anche la formazione e la lungimiranza. E tuttavia sospetto che a volte quelle stesse preoccupazioni che assillano anche me ti tormentino gravemente: rispetto ad esse, la consolazione diventa durissima e da rinviare ad un altro tempo. Ora mi è sembrato opportuno, piuttosto, scrivere per te qualcosa sulla vecchiaia. Da questo peso che ci accomuna, la vecchiaia già presente o che almeno si avvicina, intendo alleggerire sia me che te, sebbene sappia per certo che la sopporti e la supporterai in modo adeguato e saggio, come ogni altra cosa. Ma quando ho deciso di scrivere qualcosa sulla vecchiaia ho pensato a te, che sei degno di un dono di cui entrambi possiamo avvalerci, in modo comune. Scrivere questo libro mi ha giovato a tal punto che non solo ha asciugato tutti i fastidi della senilità, ma ha reso la vecchiaia persino gradevole e fruttuosa. Non sarà perciò mai possibile lodare abbastanza degnamente la filosofia: chi la segue può trascorrere ogni stagione della vita senza alcun fastidio. Di altre cose ho detto tanto e tanto dirò ancora; questo libro sulla vecchiaia, te lo dedico.

Il confronto con Attico è presentato, fondamentalmente, nei termini della cooperazione⁴⁷¹. Se l'*incipit* del *Brutus* metteva in risalto, con il preambolo su Ortensio, quanto fosse *iucunda* la frequentazione tra lui e Cicerone, fondata sulla continua competizione per la *gloria*, la dedica del *Cato* si focalizza piuttosto sulla comunanza, sulla condivisione, tanto dell'età anagrafica quanto di angosce, esplicitamente correlate alla contemporaneità, che provocano l'insorgere di una reazione emotiva (*commoveri*) tanto *gravis* da rendere necessaria una *consolatio*. In nome della *communitas* tra Attico e Cicerone ecco arrivare in soccorso a tali pene, non a caso, proprio un *munus*, un dono da inserire nel circuito di reciprocità, da parte dell'Arpinate: un *liber* che è stato tanto *iucundus*, nella sua stesura, per il proprio autore quanto lo sarà, nella ricezione, per il destinatario. Cicerone può a ragion veduta esserne certo, poiché è consapevole che l'amico sia *dignus* di tale dono, che esso si confaccia, cioè, alla sua persona ed alla sua posizione; ad Attico sono infatti attribuiti una serie di requisiti che vanno ad anticipare le prerogative dell'uomo saggio, di cui si disquisirà nel corso del trattato: la *moderatio* e la *aequitas*, da un lato, e la capacità di affrontare le difficoltà *modice ac sapienter*, dall'altro, rispecchiano, più che la necessità di rispondere ad una topica, virtù atte ad affrontare problemi resi tanto più soffocanti dal ruolo marginale dei *senes* nella società contemporanea, all'ombra del dominio cesariano.

⁴⁷⁰ Il testo critico preso come riferimento è quello del volume curato per Les belles lettres da Wuilleumier (Cicero, *Cato Maior de senectute*, Paris 1969).

⁴⁷¹ Sulla dinamica cooperazione/competizione nell'antica Roma, vedi T.P. Wiseman, *Roman political life 90 B.C.-A.D.* 69, cit., pp. 3-20.

Il confronto “verticale” con i *maiores* emerge, invece, nella scelta del protagonista e dei suoi ascoltatori:

Omnem autem sermonem tribuimus non Tithono, ut Aristo Ceus, (parum enim esset auctoritatis in fabula), sed M. Catoni seni, quo maiorem auctoritatem haberet oratio; apud quem Laelium et Scipionem facimus admirantis quod is tam facile senectutem ferat, iisque eum respondentem. Qui si eruditius videbitur disputare quam consuevit ipse in suis libris, attribuito litteris Graecis, quarum constat eum perstudiosum fuisse in senectute. Sed quid opus est plura? Iam enim ipsius Catonis sermo explicabit nostram omnem de senectute sententiam. (Sen., 3)

Ho attribuito l'intero discorso non a Titono, come Aristone di Ceo (ci sarebbe infatti poca autorevolezza in un mito), ma a Marco Catone il vecchio, con il quale il discorso assume maggiore credito; vicino a lui ho posto Lelio e Scipione in atteggiamento di ammirazione per il fatto che egli sopporti la vecchiaia tanto di buon grado, e Catone intento a dialogare con loro. Se ti sembrerà che egli argomenti in modo più dotto di quanto non sia di consuetudine nei suoi libri, danne il merito alla letteratura greca di cui egli si sa essere stato grande studioso durante la vecchiaia. Ma a che serve continuare a far premesse? Il discorso dello stesso Catone chiarirà tutto ciò che penso della vecchiaia.

La scelta di un grande protagonista della storia romana come Catone – che si rivela, nell’ottica di Cicerone, vincente rispetto a quella di un personaggio mitico quale può essere il vecchio Titono citato dal filosofo Aristone di Ceo⁴⁷² – non deve trarre in inganno: così come era successo con Bruto, anche in questo caso Cicerone opererà delle forzature storiche sulla figura di Catone il vecchio, che entra qui in gioco più in quanto simbolo di un modello ideale di vecchiaia⁴⁷³ che in

⁴⁷² Il *Tithonus* di Aristone è l’unica fonte del *Cato Maior* esplicitamente citata da Cicerone; trattandosi di un’opera perduta, non possiamo dire in che termini essa affrontasse il tema della vecchiaia, nonostante sia possibile, dato il contenuto del mito di Titono, immaginare che questa venisse presentata secondo la classica idea di fase di decadimento ed isolamento. Non conosciamo con certezza, in realtà, neanche la scuola filosofica di riferimento dell’autore, dato che i codici presentano alternatamente le diciture “Aristone di Chio” (stoico) ed “Aristone di Ceo” (peripatetico). Quest’ultima è la *lectio* meno attestata, ma verso la quale sono propensi la maggior parte degli studiosi, a partire da Wuilleumier (Cicéron, *Caton l’ancien. De la vieillesse*, ed. P. Wuilleumier, Paris 1961).

⁴⁷³ L’ identificazione tra Cicerone e Catone è stata letta sotto luci differenti: McConnell (S. McConnell, *Old Men in Cicero’s Political Philosophy*, in N. Gilbert et al., *Power and Persuasion in Cicero’s Philosophy*, Cambridge 2023, p. 228) riporta la lettura di Stull (W. Stull, *On encountering Cephalus in De senectute*, in «American Journal of Philology» 134.1, 2013, p. 44), secondo il quale «the dialogue will succeed if the reader can be brought to believe, at least temporarily, that his final years will resemble Cato’s marked not by a descent into irrelevance and debility, but by continued activity, moderate pleasures, and universal respect», aggiungendo anche che «on the other hand, one can imagine Cicero reflecting on his own position at the beginning of 44 with a kind of nostalgia for a life denied – he will be no Cato in his old age, though Cato was also a *novus homo* and a man on whom he had modeled himself across his own political career».

quanto persona storicamente connotata⁴⁷⁴. D'altro canto, nella dinamica letteraria del trattato che Cicerone costruisce, Catone assume una esplicita funzione didascalica e paradigmatica nella relazione con i personaggi di Lelio e Scipione, che si appellano alla sua *sapientia* compiuta ed eccellente:

“Saepenumero admirari soleo cum hoc C. Laelio cum ceterarum rerum tuam excellentem, M. Cato, perfectamque sapientiam, tum vel maxime quod numquam tibi senectutem gravem esse senserim, quae plerisque senibus sic odiosa est, ut onus se Aet[h]na gravius dicant sustinere”.
(*Sen.*, 4)

Scipione: “Spesso mi sono stupito insieme a costui, Caio Lelio, della tua saggezza in tutto eccellente e perfetta, o Marco Catone, ma soprattutto del fatto che non ho mai avuto la sensazione che per te sia gravosa la vecchiaia, la quale è invece così odiosa per la maggior parte dei vecchi che essi dicono di portare un peso più gravoso dell'Etna”.

Collocato dunque in tale ruolo “drammatico”, Catone può sviluppare da qui in poi le proprie argomentazioni su un assunto, la necessità di *sequi naturam ducem*, che richiama il pensiero naturalista delle filosofie platonico-ellenistiche⁴⁷⁵:

Quocirca si sapientiam meam admirari soletis (quae utinam digna esset opinione vestra nostroque cognomine!), in hoc sumus sapientes, quod naturam optumam ducem tamquam deum sequimur eique paremus; a qua non verisimile est, cum ceterae partes aetatis bene descriptae sint, extremum actum tamquam ab inerti poeta esse neglectum. Sed tamen necesse fuit esse aliquid extremum et, tamquam in arborum bacis terraeque fructibus maturitate tempestiva

⁴⁷⁴ La distanza tra la persona storica di Catone ed il personaggio del dialogo ciceroniano, riguardante soprattutto la sua vicinanza al circolo degli Scipioni, è stata messa in evidenza già a partire dagli studi degli anni '30 del '900: tra i principali studi a proposito abbiamo le monografie di Padberg (F. Padberg, *Cicero und Cato Censorius* (Diss.), Münster 1933), e Gnauk (R. Gnauk, *Die Bedeutung des Marius und Cato Maior für Cicero* (Diss.), Berlin 1936) e, qualche anno dopo, i lavori di Wuilleumier (*Introduction à Cicéron, Caton l'ancien*, cit., pp. 13-25), Kammer (U. Kammer, *Untersuchungen zu Ciceros Bild von Cato Censorius*, Frankfurt 1964) e Della Corte (F. Della Corte, *Catone Censore. La vita e la fortuna*, Firenze 1969², pp. 174 ss.). Si è generalmente concordi nell'affermare la consapevolezza della distorsione del personaggio; di parere diverso è Astin (A.E. Astin, *Scipio Aemilianus and Cato Censorius*, in «*Latomus*» 15.2, 1956, pp. 159-180), il quale sostiene che Cicerone abbia ritenuto realistico il legame tra Catone e gli Scipioni promulgato dalle famiglie aristocratiche a lui contemporanee. Un valido riassunto si trova, in ogni caso, in E. Narducci, *Introduzione a Cicerone, La vecchiezza* (edd. E. Narducci- C. Saggio), Milano 2003, pp. 14 ss.

⁴⁷⁵ «Dans sa plus large dimension, macrocosmique, la réflexion cicéronienne procède donc de l'esprit du naturalisme hellénistique, si souvent au cœur des débats dans ses autres œuvres philosophiques» (F. Prost, *La vieillesse dans le Cato Maior de senectute de Cicéron*, in «*Archives de Philosophie*» 78, 2021, p. 21); la riflessione sulla necessità di seguire le indicazioni della natura è ricondotta nel *De finibus* a precetti di attribuzione pitagorica (*Fin.* III, 73 : «*Quaeque sunt vetera praecepta sapientium, qui iubent tempori parere et sequi deum et se noscere et nihil nimis, haec sine physicis quam vim habeantet habent maximam videre nemo potest*», con riferimento ai precetti pitagorici esposti in Stob. vol. II, p. 29 W); si tratta tuttavia di un motivo ricorrente, come segnalato da Powell (G.J.F. Powell, *Commentary to Cicero, Cato Maior de senectute* ed. G.J.F. Powell, Cambridge 1988, p. 108), anche nella filosofia platonica (*Lg.* 716b, *Phdr.* 248a) e stoica (in particolare, nella formula «ἀκολούθος τῆ φύσει ζῆν», Diog. Laert. VII, 88).

quasi vietum et caducum, quod ferendum est molliter sapienti. Quid est enim aliud Gigantum modo bellare cum dis nisi naturae repugnare? [...] Saepe enim interfui querelis aequalium meorum – pares autem, vetere proverbio, cum paribus facillime congregantur – quae C. Salinator, quae Sp. Albinus, homines consulares nostri fere aequales, deplorare solebant, tum quod voluptatibus carerent sine quibus vitam nullam putarent, tum quod spernerentur ab iis, a quibus essent coli soliti. Qui mihi non id videbantur accusare, quod esset accusandum. Nam si id culpa senectutis accideret, eadem mihi usu [e]venirent reliquisque omnibus maioribus natu, quorum ego multorum cognovi senectutem sine querela, qui se et libidinum vinculis laxatos esse non moleste ferrent nec a suis despicerentur. [...] Aptissima omnino sunt, Scipio et Laeli, arma senectutis artes exercitationesque virtutum, quae in omni aetate cultae, cum diu multumque vixeris, mirificos efferunt fructus, non solum quia numquam deserunt, ne extremo quidem tempore aetatis (quamquam id quidem maximum est), verum etiam quia conscientia bene actae vitae multorumque bene factorum recordatio iucundissima est. (Sen., 5-9)

Se siete soliti apprezzare la mia saggezza (sia essa degna della vostra opinione e del mio soprannome!) sono saggio in questo: seguo la natura, ottima guida, come un dio, ed a lei mi confaccio. Non è verosimile pensare riguardo ad essa che, avendo configurato bene le altre parti della vita, abbia trascurato l'ultimo atto, come un poeta incapace. Tuttavia era necessario che vi fosse qualcosa a fare da conclusione, qualcosa di avvizzito e destinato a cadere perché giunto a maturità, come per i frutti degli alberi della terra. Il saggio deve sopportare tutto ciò con docilità: cos'è la lotta dei Giganti contro gli dèi se non un rifiuto della natura? [...] Spesso, infatti, mi sono ritrovato tra le lamentele dei miei coetanei – come nell'antico proverbio, il simile si associa facilmente al suo simile – come Caio Salinatore o Spurio Albinio, ex consoli, più o meno della mia stessa età, che si lamentavano sia perché non provavano più quei piaceri senza i quali ritenevano che la vita fosse vana, sia perché erano disprezzati da chi era solito lodarli. Secondo me non accusavano ciò che era giusto accusare: se infatti la vecchiaia avesse una tale colpa, le stesse cose accadrebbero a me e tutti gli altri anziani; ma tra essi ne ho conosciuti molti che trascorrono la vecchiaia senza lagnarsi, perché accettano senza nessun dispiacere di essersi liberati dai vincoli delle passioni e non sono disprezzati dai propri cari. [...] Le armi più adatte alla vecchiaia, Scipione e Lelio, sono la padronanza e la pratica delle virtù che, coltivate in ogni età, dopo aver vissuto a lungo e produttivamente, producono frutti magnifici, non solo perché non finiscono mai per mancare, neppure nell'ultimo momento della vita – per quanto ciò sia già importantissimo –, ma anche perché la consapevolezza di una vita ben trascorsa ed il ricordo di molte buone azioni sono fonte di grande giovamento.

Catone esclude categoricamente la possibilità di vivere la vecchiaia come un fastidio (*moleste*) poiché essa non rappresenta un momento di degenerazione della vita umana, quanto piuttosto una

fase non solo necessaria, ma anche tanto più utile quanto più libera dalle passioni che caratterizzano la giovinezza. La fase senile è infatti rappresentata come il momento nel quale vengono raccolti i frutti delle virtù coltivate durante la vita⁴⁷⁶, e diventa così anche la giusta circostanza per “fare il punto” del proprio percorso, richiamando alla mente, attraverso il meccanismo della *recordatio*, tutte le buone azioni compiute. È il caso di soffermarsi meglio, allora, su cosa tale meccanismo rappresenti, dal punto di vista antropologico, nel sistema di pensiero di un antico romano.

Abbiamo già associato, nel corso del commento al capitolo 9 del *Brutus*, la *recordatio* all’idea di “ricordo privato”, valorizzando la sua derivazione dalla radice di *cor*⁴⁷⁷; il lemma contiene tuttavia anche il prefisso *re-*, indicante, come noto, il movimento all’indietro⁴⁷⁸: l’azione di *recordari* altro non è, allora, che l’atto di volgersi per cercare, attraverso e nel *cor*, un contatto⁴⁷⁹ con il proprio passato. Un movimento all’indietro, dunque: perché, come magistralmente dimostrato da Bettini⁴⁸⁰, nella relazione personale che il soggetto ha con il binomio passato/futuro, e nella singolarità, dunque, dell’esperienza individuale, il “prima” – identificato, appunto, col “dietro” – «è solo vita sfruttata e morta, fruibile solo tramite il ricordo: la parte “buona” è ovviamente quella del “poi”, la porzione di vita che ancora ci aspetta. Ecco perché la si associa al “davanti”»⁴⁸¹.

Chi è vecchio non può guardare avanti: egli deve necessariamente *re-spicere*, ovvero “voltarsi indietro”⁴⁸², come fa Catone nell’atto di *re-cordari*, o come farà l’anziano del *De brevitae vitae* senecano nel *re-vocare ad computationem* la propria *aetas*⁴⁸³. Facciamo riferimento al *De brevitae*, ovviamente, in modo non casuale: esso rappresenta infatti uno dei più riusciti tentativi, da parte di un autore di Roma antica, di «“spostare” bruscamente l’ordine e la gerarchia abituale delle localizzazioni passato/futuro»⁴⁸⁴ in ambito personale (e riguardante, quindi, il corso della vita del singolo individuo, e non quella dell’intera comunità): se per Seneca questa operazione si tradurrà nella necessità, da parte del soggetto, di essere parte attiva e consapevole del proprio movimento verso il futuro, non subendo, dunque, il movimento del tempo verso di lui⁴⁸⁵, Cicerone sposta

⁴⁷⁶ Vedi R.R. Marchese, *Piantare alberi: storie e modelli di crescita nel Cato maior de senectute di Cicerone*, in «Bollettino di studi latini» XLIX.2, 2019, p. 474.

⁴⁷⁷ *Supra*, pp. 401-402.

⁴⁷⁸ A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 565 : «préverbe marquant un mouvement en arrière, ou un retour à un état antérieur, et par suite une répétition, ou aussi un mouvement en sens contraire qui détruit ce qui a été fait».

⁴⁷⁹ Bettini ha trattato approfonditamente il legame tra *re-spicio* e la ricerca di contatto in M. Bettini, *L’avvenire dietro le spalle: rappresentazioni spaziali del tempo nella lingua e nella cultura romana*, in *Id.*, *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell’anima*, Roma 1986, pp. 135-136.

⁴⁸⁰ *Ivi*, pp. 200-202.

⁴⁸¹ *Ivi*, p. 200.

⁴⁸² *Ivi*, pp. 134-135.

⁴⁸³ *Sen.*, *brev. vitae* 3, 2; vedi M. Bettini, *L’avvenire dietro le spalle*, cit., p. 200.

⁴⁸⁴ *Ivi*, p. 201, n. 20.

⁴⁸⁵ *Ivi*, pp. 142-143. Bettini (M. Bettini, *L’avvenire dietro le spalle*, cit., pp. 163 ss.) nota che in Seneca tale spostamento si traduce anche in una sovversione dell’associazione tra piani spaziali e piani temporali: è il passato, in quanto già oggetto della nostra conoscenza, a stare davanti a noi; il futuro, incognito, sta dietro le spalle (*Sen.*, *brev. vitae* 8,3:

invece nel *Cato maior* il *focus* dell'attenzione sulla vita passata non solo in quanto piacevole per il singolo individuo, ma in quanto vantaggiosa per la *societas*. La consapevolezza di una vita ben trascorsa e il ricordo di molte buone azioni sono un binomio fecondo che può trasformarsi in *memoria*⁴⁸⁶ per le nuove generazioni, un binomio i cui effetti si collocano in un orizzonte di vantaggio, di giovamento comune⁴⁸⁷. L'esempio paradigmatico che viene introdotto a questo punto è quello di Fabio Massimo.

IV.2 I presupposti: saper guardare al futuro

Ego Q. Maximum, eum qui Tarentum recepit, senem adulescens ita dilexi, ut aequalem; erat enim in illo viro comitate condita gravitas, nec senectus mores mutaverat. Quamquam eum colere coepi non admodum grandem natu, sed tamen iam aetate provectum. [...] Hic et bella gerebat ut adulescens, cum plane grandis esset, et Hannibalem iuveniliter exultantem patientia sua mollebat [...]. Multa in eo viro praeclara cognovi; sed nihil admirabilius, quam quo modo ille mortem fili tulit, clari viri et consularis. Est in manibus laudatio, quam cum legimus, quem philosophum non contemnimus? Nec vero ille in luce modo atque in oculis civium magnus, sed intus domique praestantior. Qui sermo, quae praecepta, quanta notitia antiquitatis, scientia

«Quodsi posset quemadmodum praeteritorum annorum cuiusque numerus proponi, sic futurorum, quomodo illi qui paucos viderent superesse trepidarent, quomodo illis parcerent!»).

⁴⁸⁶ In realtà, fino a questo momento gli studi non si sono focalizzati sul sostantivo *recordatio* e sulla sua differenza semantica rispetto a *memoria*, ma ne hanno parlato in termini di sostanziale sinonimia; la differenza ravvisata sta, più che altro, nella desinenza *recordatio*: Malaspina (E. Malaspina, *Memoria, prudentia, oblivio, monumentum*, cit., p. 107, n. 13) afferma che tale desinenza, astratta, faccia semplicemente di esso un *nomen actionis*; sulla stessa scia, López Montero (R. López Montero, *Memoriae mandabam* (Amic. 1.1): *la excelencia de la memoria en el De Amicitia de Cicerón*, in «Estudios clásicos» 153, 2018, p. 84), pur riconoscendo l'inesistenza della perfetta sinonimia in base agli studi di Ullmann (S. Ullmann, *Semantica. Introduzione alla scienza del significato*, tr. it. Bologna 1984, p. 215), afferma che *memoria* e *recordatio* siano semplicemente due fasi distinte dello stesso fenomeno, per cui il ricordo altro non sarebbe che l'esercizio della facoltà della memoria. Su questo piano, Malaspina stesso afferma che la vera differenza coinvolga i verbi *memini* e *recordor* e la discrepanza, dunque, tra “memoria” e “prodotti della memoria” (lo studioso propone anche una bibliografia di studi sull'argomento nell'ambito della filosofia ellenistica). A mio parere, marcare il senso proprio di *recordatio* in quanto “ricordo privato” del singolo che si “volge a guardare” la propria vita, soprattutto a fronte del frequente accostamento tra i termini *memoria* e *recordatio* attestato dal *ThLL* (11, 2, 411), contribuisce a sottolineare il rapporto del mondo latino, complesso e plurisfaccettato, tra ricordo del singolo e “memoria collettiva”, categoria introdotta da Halbwachs (M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris 1950), e ripresa, nei termini più specifici di “memoria culturale”, da Assmann (J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. it. Torino 1997), da riportare all'idea di una memoria che non rappresenti un'entità statica, ma un processo dinamico caratterizzato dalla negoziazione tra individui e tra gruppi, idea proposta in *primis* da Farrell (J. Farrell, *The phenomenology of memory in Roman culture*, in «The classical journal» 92.4, 1997, pp. 373-383). Come ha scritto Pieper, insomma, «As soon as one individual or group starts to impose their own vision of the past on others, that person or group will constantly have to struggle with a multitude of competing voices. Public discourse has to negotiate not only the content of the transcendent authority to represent them.» (C. Pieper, *Memoria Saepius: Cicero and the Mastery of Memory in His (Post-) Consular Speeches*, in «Symbolae Osloenses» 88.1, 2014, p. 44). Sulla complessa interrelazione tra questi aspetti della memoria, vedi i saggi del volume di M. Citroni (ed.), *Memoria e identità. La cultura romana costruisce la sua immagine*, Firenze 2003, e di K. Galinsky (ed.), *Memoria romana. Memory in Rome and Rome in memory*, Michigan 2014, in particolare i contributi di P. Wiseman (*Popular Memory*) e, soprattutto, K.J. Hölkesskamp (*In Defense of Concepts, Categories, and Other Abstractions: Remarks on a Theory of Memory – in the Making*).

⁴⁸⁷ Cic., *Sen.*, 9: «conscientia [...] *recordatio iucundissima est*»; vedi *supra*, §III, p. 101 (Cic., *Brut.*, 9).

iuris augurii! Multae etiam, ut in homine Romano, litterae: omnia memoria tenebat non domestica solum, sed etiam externa [bella]. Cuius sermone ita tum cupide fruebar, quasi iam divinarem, id quod evenit, illo extincto fore unde discere neminem. (Sen., 10-12)

Io ebbi a cuore come un coetaneo, pur essendo io giovane e lui anziano, Quinto Massimo, colui che riconquistò Taranto; quell'uomo possedeva una severità unita all'affabilità, e la vecchiaia non aveva cambiato i suoi costumi. In realtà iniziai ad essergli devoto quando non era molto vecchio, ma tuttavia già avanti negli anni. [...] Era in grado di combattere come un ragazzo, nonostante fosse già piuttosto anziano, e affaticava con la strategia della pazienza Annibale, pieno di ardore giovanile [...]. Conobbi molte grandi qualità di quell'uomo, ma nessuna più degna di ammirazione del modo in cui sopportò la morte del figlio, uomo illustre ed ex console. È nelle mani di tutti il suo elogio funebre: quando lo leggiamo, quale filosofo non perde valore a confronto? E non fu grande solo alla luce del sole e agli occhi dei suoi concittadini, ma ancora più apprezzabile nel privato e in casa. Che capacità di parola, che insegnamenti, che padronanza delle cose antiche, che esperienza nel diritto augurale! E per essere un romano, ne sapeva molto di cultura letteraria: aveva memoria di tutto, non solo tutte le vicende di Roma, ma anche quelle estere. Usufuivo della sua parola con grande brama, come se già potessi prevedere ciò che sarebbe avvenuto in seguito: morto lui, non ci sarebbe stato più nessuno dal quale imparare.

Ci troviamo all'interno di una struttura, per così dire, "ad incastro", un *exemplum* nell'*exemplum*. Per trattare il tema della vecchiaia, Cicerone ha scelto di fare ricorso alla *memoria* pubblica romana, cosicché il suo discorso, forte dell'*auctoritas* del personaggio di Catone, abbia maggiore forza parentica; qui anche Catone attinge alla *memoria*, portando, in qualità di *exemplum* del perfetto modello di comunicazione intergenerazionale, la propria relazione, il proprio legame marcato dalla reciprocità, con Fabio Massimo detto "il Temporeggiatore", colui che si era distinto, durante la seconda guerra punica, per aver attuato una strategia di guerriglia tesa a logorare le forze del giovane Annibale. Si tratta di un personaggio non solo connesso alla *recordatio* personale di Catone, ma altresì ben presente alla *memoria* pubblica di ogni cittadino romano, sia contemporaneo al protagonista del dialogo (come Scipione e Lelio i quali, nella finzione letteraria, stanno ascoltando il discorso) sia coevo a Cicerone, e quindi lettore, nella vita reale, del dialogo stesso. Attraverso la rassegna delle *gestae* e dei *mores* di Fabio Massimo, Catone si occupa proprio di preservarne e trasmetterne la *memoria*. Siamo di fronte ad un legame memoriale, promosso dalla comunicazione tra vecchi e giovani, che accomuna più generazioni: Fabio Massimo, Catone, Scipione e Lelio (i quali, dopo non troppo tempo, verranno indicati da Cicerone come promotori

della *memoria* del Vecchio⁴⁸⁸) ed, infine, Cicerone stesso; un legame che tuttavia rischia, agli occhi dell'Arpinate, di spezzarsi.

È già stato rilevato come la relazione tra Fabio Massimo e Catone sia contrassegnata, in base alle parole di Catone, da una specifica caratteristica, definita nei termini di “eterocronia”: nell'anziano generale sono presenti caratteristiche quali la *comitas* (dedizione verso l'altro, affabilità, cordialità) che mitigano la *gravitas* dettata dall'età⁴⁸⁹ (l'anzianità, suggerisce Cicerone con probabile riferimento alla teoria aristotelica⁴⁹⁰, non aveva mutato i *mores* del maestro!); nel giovane Catone sono presenti, invece, tratti solitamente attribuiti ad un uomo più maturo, come la capacità di mettere in atto una relazione affettiva fondata sulla reciproca, e ponderata, scelta dell'altro, e pertanto marcata dal verbo *diligo* (*de+lego*) e non dall'*ardor amoris* che contraddistingue il giovane⁴⁹¹.

Dunque, quali esiti determina l'incontro tra un *adulescens* capace di *diligere*, ossia di intrecciare relazioni mediante valutazioni fondate sulla continuità e sulla stabilità nello spazio e nel tempo, e un *senex* capace di sospendere i suoi tratti adulti lasciando emergere comportamenti neotenici? Il passaggio da un modello di anacronia a uno di eterocronia, la possibilità, per membri di generazioni diverse, di rapportarsi l'uno all'altro come *aequales*, come coetanei, e infine, elemento non di minore importanza, l'attivazione, tra i soggetti considerati, di un circuito di istruzione/apprendimento, realizzato attraverso il *sermo*, la viva e diretta conversazione.⁴⁹²

Qual è il mezzo attraverso il quale, dal punto di vista pratico, è possibile instaurare, fare attecchire, il legame tra vecchi e giovani? Stando a quanto dice Catone, esso è, appunto, il *sermo*, la conversazione. Il grande valore che Cicerone assegna a tale pratica sarà confermato nel *De officiis*, composto di lì a qualche mese. Mediante il confronto con le altre parole che designano la comunicazione orale in latino, *oratio* e *contentio*, Cicerone riconosce al *sermo* una qualità profondamente etica⁴⁹³:

⁴⁸⁸ Cic., *Amic.*, 9-10.

⁴⁸⁹ E. Narducci, *Introduzione a Cicerone, La vecchiezza*, cit., pp. (27-37); O. Fuà, *Introduzione a Cicerone, La vecchiaia* (ed. O. Fuà), Siena 2008, p. XV; F. Prost, *La vieillesse dans le Cato Maior de senectute de Cicéron*, cit., p. 79; R.R. Marchese, *Piantare alberi*, cit., pp. 475 ss., in cui è usata la nozione di “eterocronia”, a sua volta ispirata agli studi di R.P. Harrison, *L'era della giovinezza. Una storia culturale del nostro tempo*, Roma 2016, pp. 58-75. Una lettura diversa sulla presenza di Fabio Massimo nel *Cato Maior* è presente in S. McConnell, *Old Men in Cicero's Political Philosophy*, cit., pp. 230-231, dove si afferma che la figura è citata in quanto esempio di personalità “eccezionale” in grado di essere attiva, in tarda età, anche dal punto di vista militare oltre che da quello politico.

⁴⁹⁰ Arist., *Reth.*, II, 14.

⁴⁹¹ R.R. Marchese, *Piantare alberi*, cit., p. 476; il riferimento è a Cicerone, *Off.*, I, 47.

⁴⁹² R.R. Marchese, *Piantare alberi*, cit., pp. 477.

⁴⁹³ Sulla centralità del *sermo* e sull'assenza di regole che lo disciplinino, vedi P. Rousselot, *Les conditions du langage politique: le point de vue de Cicéron*, in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» 3, 1996, pp. 232-260; G. Remer,

Et quoniam magna vis orationis est eaque duplex, altera contentionis, altera sermonis, contentio disceptationibus tribuatur iudiciorum, contionum, senatus, sermo in circulis, disputationibus, congressionibus familiarium versetur, sequatur etiam convivia. Contentionis praecepta rhetorum sunt, nulla sermonis, quamquam haud scio an possint haec quoque esse. Sed discentium studiis inveniuntur magistri, huic autem qui studeant sunt nulli, rhetorum turba referta omnia [...]. (Off., I, 132)

Dato che il discorso pubblico ha grande forza ed è di due tipi, uno, quello della contesa, ed un altro, quello della conversazione, la contesa sia assegnata alle discussioni che si tengono in tribunale, nelle assemblee, in senato; la conversazione si impieghi nei circoli, nei confronti, negli incontri familiari, e se ne possa usufruire nei conviti. Sulla contesa esistono precetti dei retori, sulla conversazione non ce n'è nessuno, almeno, che io sappia. Ma i maestri si trovano in base alla passione dei discenti: non vi è nessuno che abbia passione per la conversazione, mentre ovunque si incontra una folla di retori. [...].

Ed ancora:

Sed cum duplex ratio sit orationis, quarum in altera sermo sit, in altera contentio, non est id quidem dubium, quin contentio [orationis] maiorem vim habeat ad gloriam (ea est enim, quam eloquentiam dicimus); sed tamen difficile dictu est, quantopere conciliet animos comitas adfabilitasque sermonis. Extant epistolae et Philippi ad Alexandrum et Antipatri ad Cassandrum et Antigoni ad Philippum filium, trium prudentissimorum (sic enim accepimus); quibus praecipiunt, ut oratione benigna multitudinis animos ad benivolentiam alliciant militesque blande appellando [sermone] deleniant. (Off., II, 48)

Poiché sono due le tipologie di discorso in pubblico, di cui una quella della conversazione, l'altra quella della contesa, non c'è dubbio che tra le due la contesa abbia maggiore forza per la conquista della gloria (è quella che chiamo eloquenza); ma è difficile spiegare quanto la cordialità e l'affabilità della conversazione concilino gli animi. Esistono delle lettere di Filippo ad Alessandro, di Antipatro a Cassandro e di Antigono al figlio Filippo, tutti e tre uomini molto lungimiranti (questo è ciò che se ne sa); in esse raccomandano di guadagnarsi l'affetto degli animi della folla con un parlare affabile e di rabbonire i soldati con un modo di conversare piacevole.

Political oratory and conversation: Cicero versus deliberative democracy, in «Political Theory» 27.1, 1999, spec. pp. 43-52; M. Kennerly, *Sermo and Stoic Sociality in Cicero's De Officiis*, in «Rhetorica» 28(2), 2010, pp. 119-137.

Tre sono le principali informazioni che questi passi ci forniscono. Innanzitutto, il termine *sermo* sta ad indicare una specifica categoria dell'*oratio*, il discorso pubblico in senso lato; tale categoria si costruisce per opposizione a *contentio* (il confronto orale che punta, attraverso gli sforzi dei due competitori, al prevalere di una parte sull'altra, tipico dell'oratoria giuridica o politica)⁴⁹⁴ e denota invece il tipo di conversazione che si intrattiene in ambiente domestico: essa include, allora, anche il discorso del maestro all'allievo, indirizzato all'istruzione di quest'ultimo. In secondo luogo, appare chiaro che Cicerone rilevi, nella sua epoca, un decremento dell'interesse verso il *sermo*: anche la parola, così come le azioni, si è sempre più orientata verso una competizione incontrollata, e gli uomini che, attraverso la *contentio*, ricercavano la *gloria*, sono stati sostituiti da una *turba*, una folla confusa e senza controllo, alla cieca ricerca di un modo per apprendere come prevalere sull'altro, soggiogarlo in modo quasi violento, privo di qualunque mediazione⁴⁹⁵.

La *contentio*, quando non è vittima della degenerazione da Cicerone osservata, rappresenta in sé una pratica positiva, non soltanto utile, ma necessaria al fine dell'acquisizione della *gloria*, e dunque del pubblico riconoscimento, nonché premessa necessaria allo sviluppo dell'*eloquentia*. Ma, tra le categorie dell'oralità, essa è anche quella improntata alla divisione, e richiede il controbilanciamento di un'attività volta invece all'unione, a creare legami tra uomini, a, per usare le parole dello stesso Cicerone, "chiamare insieme (*conciliare*)⁴⁹⁶ gli animi": una qualità riconosciuta, appunto, al *sermo*. La conversazione implica la *comitas*, lo stesso tratto che Catone ha riconosciuto in Fabio Massimo, e dunque concilia e dispone al sorriso⁴⁹⁷: e così come la *comitas*, un *sermo* affabile è un'arma politica potente, in quanto permette alle diverse componenti di una stessa società di entrare in comunicazione tra loro.

Molte personalità di spicco della storia, genitori e precettori di personaggi altrettanto importanti, ne sono state consapevoli: l'autore cita, a titolo esemplificativo, i macedoni Filippo, Antipatro e Antigono, accomunati da una fondamentale caratteristica, la *prudentia*. Di cosa si tratta, di preciso?

⁴⁹⁴ *Contentio* è infatti derivata dall'unione di *cum* e *tendo*, vedi A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 683; vedi R.R. Marchese, *Vincere, perdere, eguagliare*, cit., p. 21: «*contentio* è precisamente la tensione, lo sforzo, la lotta, in cui il prefisso introduce la prospettiva del "confronto" e della "comparazione". La parola è utilizzata per esprimere la sfida dal punto di vista delle energie profuse da chi la compie, capace di rappresentare il grado di sforzo e di tensione da porre nella realizzazione di un'attività»; un'origine diversa, legata allo "sforzo" della voce, è proposta in C. Moussy, *Oratio, sermo, contentio*, in J. Dangel- C. Moussy, *Les structures de l'oralité en latin*, Paris 1996, pp. 36-38.

⁴⁹⁵ Il sostantivo *turba* ha, come è noto, un'accezione fortemente negativa (vedi *supra*, n. 244).

⁴⁹⁶ Sarebbe infatti questo il significato originario di *concilium* (A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 136: «convocation, a *concalando*, i.-e. *vocando*, d'où «assemblée, réunion»).

⁴⁹⁷ Seppur di etimologia incerta, il termine *comis* ("affabile, amabile", di cui *comitas* è derivato) viene solitamente ricondotto alla radice **smei-*, che indica il riso ed il sorriso (da cui anche il greco *μειδίᾱω*, "sorridere"); il significato sarebbe, allora, "colui che sorride insieme" (Vedi Ivi, p. 135). La *comitas* non è tuttavia un tratto caratteriale, ma una attitudine politica «qui vise à un résultat déterminé: l'acquisition de la *gratia*» attraverso l'elevazione dei propri «inférieurs à son niveau» (J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, cit., p. 213); sulla *comitas* in quanto qualità politica, vedi A. Marcone, *Il nuovo stile dell'uomo politico: Pompeo princeps civilis*, in «Athenaeum» 78, 1990, pp. 475-481.

Anche in questo caso, ci viene incontro lo stesso Cicerone. In realtà, la prima definizione di *prudencia* fornita dall'Arpinate si trova nel giovanile *De inventione*, dove egli, rielaborando la dottrina stoica⁴⁹⁸, affermava che tale facoltà si potesse descrivere come «*rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia*»⁴⁹⁹, divisa in tre parti: la *memoria*, attraverso la quale si ripercorre il passato, la *intelligentia*, capacità di comprendere il presente, e la *providentia*, l'abilità di conoscere l'esito di qualcosa prima che essa accada⁵⁰⁰. A dire il vero, la relazione tra *prudencia* e *providentia* risulterà, nella storia degli scritti di Cicerone, complessa e sottoposta ad un costante ripensamento, tanto da apparire, a tratti, contraddittoria. Sebbene non sia certo questa la sede per approfondire la questione⁵⁰¹, è per noi un dato importante sapere che la definizione di *prudencia* fornita invece nel *De officiis*, certo cronologicamente più prossima al nostro *Cato*, rispecchia solo in parte quella del *De inventione*: connettendola al greco φρόνησις, Cicerone ne parla nei termini di «*rerum expetendarum fugiendarumque scientia*»⁵⁰², ma aggiunge poi, come rilevato da Traversa⁵⁰³, l'esistenza di una *prudencia utilis e vera*:

Nam et iis fidem habemus, quos plus intellegere quam nos arbitramur quosque et futura prospicere credimus et, cum res agatur in discrimenque ventum sit, expedire rem et consilium ex tempore capere posse; hanc enim utilem homines existimant veramque prudentiam. (Cic., *Off.*, II, 33)

Infatti noi abbiamo fiducia in coloro che riteniamo essere più intelligenti di noi, proiettarsi verso il futuro e, quando succede qualcosa e si arriva ad un punto decisivo, risolvere la questione e prendere una decisione in base alla situazione: questa è la prudenza che gli uomini giudicano utile e vera.

La differenza tra *prudencia* e *providentia*⁵⁰⁴ sembra, in questo contesto, non sussistere, e la prima appare quindi «inglobare totalmente in sé l'idea di futuro»⁵⁰⁵: forse perché, suggerisce sempre

⁴⁹⁸ Malaspina individua i loci similes Stob., II, 59 (SVF III, 262 Boeri-Salles, 26, 3; 26, 26); Diog. Laert., VII, 92 (SVF 265); Andronic. Rhod., 19 Schuchardt (SVF III, 266); Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 162 (SVF III, 274); l'autore suggerisce anche l'aggiunta di Chrys., Περὶ ψυχῆς (SVF II, 879). Vedi E. Malaspina, Memoria, prudentia, oblivio, monumentum. *Appunti per una semantica del ricordo in Cicerone*, in A. Raffarin- G. Marcellino (edd.), *La mémoire en pièces. Rencontres*, Paris 2020, p. 108.

⁴⁹⁹ Cic., *Inv.*, II, 160.

⁵⁰⁰ Ibidem: «*Partes eius: memoria, intelligentia, providentia. Memoria est, per quam animus repetit illa, quae fuerunt; intelligentia, per quam ea perspicit, quae sunt; providentia, per quam futurum aliquid videtur ante quam factum est.*».

⁵⁰¹ Lo fa molto bene, invece, L. Traversa, *Prudentia e providentia in Cicerone. Il "ritorno al futuro" dal de inventione al de officiis*, in «*Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*» 3, 2015, pp. 306-335.

⁵⁰² Cic., *Off.*, I, 153.

⁵⁰³ L. Traversa, *Prudentia e providentia in Cicerone*, cit., p. 331.

⁵⁰⁴ *Providentia* non risulta attestata nel *De officiis*.

⁵⁰⁵ L. Traversa, *Prudentia e providentia in Cicerone*, cit., p. 331.

Traversa, in quest'ultima fase della sua vita Cicerone ha perso fiducia nella capacità, da parte dell'uomo politico, di riuscire a *pro-videre* i risvolti delle azioni umane su una *societas* ormai lacerata⁵⁰⁶.

In ogni caso, la derivazione di *prudencia* dal verbo *provideo* rimane indubbia⁵⁰⁷, ed essa si presenta dunque come la capacità di vedere oltre, di agire coscienti di ciò che va ricercato o evitato, in base all'attitudine di lanciare uno sguardo al futuro: nel corso del *Cato maior*, Catone affermerà che si tratti di una facoltà caratteristica degli anziani, in opposizione alla *temeritas* giovanile⁵⁰⁸ (idea che verrà successivamente confermata nel *De officiis*⁵⁰⁹). È sicuramente interessante notare che, sia nella definizione del *De inventione*, ove tanto la *memoria* quanto la *providencia* sono considerate sottoparti della *prudencia*, quanto nel più tardo *Cato maior*, ove la *memoria* è una categoria a sé⁵¹⁰, vi è l'idea di un'associazione tra la capacità di rievocare – e porre a modello – il passato e quella di guardare al futuro: teniamo a mente questo dato, e ritorniamo all'argomentazione di Catone.

I *senes*, dunque, “vedono lungo”, agiscono avendo come fine ultimo l'avvenire – non il proprio, quanto piuttosto quello della *communitas* –; i giovani sono privi della capacità di guardare oltre, ed operano pertanto, restando in metafora, “alla cieca”⁵¹¹. A ben vedere, però, per il giovane Catone, impegnato ad apprendere quanto più possibile dalla conversazione con Fabio Massimo, le cose non stavano proprio così. Cicerone lo aveva segnalato proprio alla fine del paragrafo sopra riportato: «*Cuius sermone ita tum cupide fruebar, quasi iam divinarem id quod evenit, illo extincto, fore, unde discerem, neminem*»: egli si preoccupava, ancora prima della morte dell'amico autorevole, di cosa sarebbe successo con la sua scomparsa, della imminente privazione della relazione con Fabio Massimo, in un atto che ha addirittura qualcosa della *divinatio*.

La consapevolezza dell'esclusività del rapporto assume allora, per ricollegarci al tema principale della nostra trattazione, una sfumatura nostalgica: cosa, possiamo del resto immaginare, avrà provato Catone una volta privato delle conversazioni con il proprio punto di riferimento, se non *desiderium*? Eppure questo sentimento, che è pur presente, non si palesa, rimane sullo sfondo, non marcato semanticamente: Catone, *prudens*, ne ha sentito lo stimolo ancora prima dell'esperienza della privazione, ed ha attivato il meccanismo della *memoria* che adesso, da anziano, si impegna a

⁵⁰⁶ Ibidem.

⁵⁰⁷ A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 541.

⁵⁰⁸ Cic., *Sen.*, 20: «*Temeritas est videlicet florentis aetatis, prudentia senescentis*».

⁵⁰⁹ Cic., *Off.*, I, 122.

⁵¹⁰ Anche questo dato è stato rilevato da L. Traversa, *Prudentia e providencia in Cicerone*, cit., p. 330; il passo di riferimento è Cic., *Sen.*, 78: «*Sic persuasi mihi, sic sentio, cum tanta celeritas animorum sit, tanta memoria praeteritorum futurorumque prudentia, tot artes, tantae scientiae, tot inventa, non posse eam naturam, quae res eas contineat, esse mortalem*».

⁵¹¹ La *temeritas* è infatti l'atteggiamento di chi agisce *temere*, ovvero, stando ad Ernout e Meillet, «à l'aveuglette, par suite inconsidérément, au hasard, à la légère, sans réflexion» (A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 679); sul tema, vedi E. Bianchi, *La temerarietà nelle Istituzioni di Gaio* (4, 171, 182), in «*Studia et documenta historiae et iuris*» 67, 2001, pp. 239-315.

portare avanti, ricordando Fabio Massimo e riproducendone egli stesso, diventato *senex*, la condotta. Richiamare alla memoria l'immagine del *Cunctator* serve non solo ad offrire un esempio concreto di uomo capace di vivere la vecchiaia correttamente, ma anche a fornire un modello di comunicazione intergenerazionale da trasmettere, fondamentale per il corretto funzionamento della *societas* minato da troppi comportamenti improntati alla *temeritas* giovanile⁵¹².

IV.3 Le forze, i piaceri

Alla saggezza del *senex* Catone, in grado fin da giovane di trarre tanto dall'esperienza quanto addirittura dal sentore della privazione il giusto stimolo memoriale, si contrappongono, nel trattato, una serie di luoghi ove il *desiderium* viene tematizzato come emozione negativa:

Ne nunc quidem viris desidero adolescentis [...] non plus quam adulescens tauri aut elephantis desiderabam. Quod est eo decet uti et quicquid agas agere pro viribus. Quae enim vox potest esse contemptior quam Milonis Crotoniatae? qui, cum iam senex esset athletasque se exercentes in curriculo videret, aspexisse lacertos suos dicitur inlacrimansque dixisse: 'At hi quidem mortui iam sunt.' Non vero tam isti quam tu ipse, nugator! neque enim ex te umquam es nobilitatus, sed ex lateribus et lacertis tuis. Nihil Sex. Aelius tale, nihil multis annis ante Ti. Coruncanium, nihil modo P. Crassus, a quibus iura civibus praescribentur, quorum usque ad extremum spiritum est provecta prudentia. Orator metuo ne languescat senectute [...] Sed tamen est decorus senis sermo quietus et remissus, facitque per se ipsa sibi audientiam disertis senis composita et mitis oratio. (Sen., 27-28)

E adesso non rimpiango le forze di un giovane [...] più di quanto non anelassi ad avere quelle di un toro o di un elefante quando ero giovane io. È bene utilizzare ciò che si ha a disposizione e fare qualunque cosa si faccia secondo le proprie forze. Quali parole è possibile immaginare più biasimevoli di quelle di Milone di Crotone, il quale, si dice, mentre guardava ormai vecchio alcuni atleti allenarsi nello stadio, si guardò i bicipiti e enunciò tra le lacrime: “Ahimè, oramai sono morti!”? Non tanto loro, piuttosto tu stesso, cialtrone: sei stato reso celebre non dalla tua stessa condotta, ma dai tuoi polmoni e dai tuoi bicipiti. Non stanno così le cose per Sestio Elio, né, molti anni prima, per Tiberio Coruncanio, né, di recente, per Publio Crasso, da parte dei

⁵¹² Tanto Narducci (E. Narducci, *Introduzione a Cicerone, La vecchiezza*, cit., p. 40) quanto Fuà hanno visto in tale atteggiamento una tendenza a voler ripristinare il vecchio ordine costituito, con la supremazia dei *senes* rispetto ai giovani, dalle tendenze rivoluzionarie; vedi O. Fuà, *Introduzione a Cicerone, La vecchiaia*, cit., p. XIV: «[...] la pungente frecciata polemica contro la baldanza giovanile (che può essere facilmente lanciata contro Annibale, ma della quale non è difficile scorgere i destinatari anche, e soprattutto, nella gioventù romana) non tiene celato il vero scopo di Cicerone nel tessere questi intrecci: il tentativo disperato, da parte dei vecchi aristocratici romani, di riconquistare le perdute posizioni di potere».

quali venivano dati consigli ai concittadini in ambito giuridico e venne conservata sino all'ultimo respiro la capacità di guardare al futuro. Temo che l'oratore si infiacchisca con la vecchiaia [...] tuttavia il conversare pacato e disteso è parte del decoro di un vecchio, e già di per sé i suoi discorsi eleganti e armoniosi richiamano l'attenzione del pubblico.

Il fine di Catone è, in questa fase, ribaltare il pregiudizio secondo cui la vecchiaia è la stagione della vita nella quale vengono meno le forze; il *desiderium*, secondo tale prospettiva, è la caratteristica che contraddistingue il *nugator*, ossia il “cialtrone”, colui che pensa esclusivamente in termini superficiali. Solo una persona che sulla prestanza fisica ha consumato se stessa, quale Milone di Crotone, il vecchio atleta evocato nell'*exemplum*⁵¹³, può manifestare un tale sentimento, giungendo persino alla sua esternazione attraverso le *lacrimae*: se ciò è avvenuto, è perché egli ha rivolto la propria attenzione al declino delle forze fisiche, il quale va invece non solo accettato, ma ritenuto utile al fine di mettere da parte una serie di attività, come gli allenamenti ginnici, che non competono più alla sfera di pertinenza dell'uomo maturo. Come si riconfermerà con maggior forza poco più avanti⁵¹⁴, d'altronde, la vecchiaia altro non è che la prosecuzione naturale delle scelte di vita che sono state perpetuate durante la giovinezza: a fare da sfondo al differente giudizio su Milone e sui *cives* che vengono menzionati più sotto, ed a costituire quindi la differenza tra il *desiderium* dell'uno e l'assenza di *desiderium* degli altri, è l'atteggiamento che essi hanno sviluppato nell'arco della loro intera vita, incentrato sullo sviluppo delle qualità fisiche da un lato, delle qualità spirituali dall'altro. Con la perdita delle forze corporee, l'atleta fa completamente proprio il *motus animi* della privazione, fino ad arrivare al pianto che ne è, come abbiamo visto, la manifestazione più estrema; questo perché egli vede mancare il proprio tratto identitario più profondo e contemporaneamente la propria immagine riconosciuta nella collettività. Cicerone sta esprimendo, attraverso le parole di Catone, un giudizio sul *desiderium*, che guadagna o perde di valore, sul piano etico, a seconda dell'oggetto di cui si sente la mancanza: se tale oggetto sta al di fuori delle prerogative personali – in questo caso, di quelle senili –, esso finisce per paralizzare il soggetto nell'incapacità di vedere oltre se stesso, privandolo così di qualunque “spinta” verso il futuro.

Il *senex* è destinato, quindi, ad occupazioni che gli permettano di accantonare il proprio sviluppo personale per giovare invece, come hanno fatto Elio, Coruncanio e Crasso, alla collettività, e l'arte che per eccellenza garantisce il beneficio collettivo, ossia l'uso della parola, è praticabile, afferma Catone, anche in tarda età, seppure nella forma del *sermo quietus* (pacato) e *remissus* (mansueto),

⁵¹³ L'aneddoto è riportato per la prima volta proprio da Cicerone nel *Cato Maior* (G.J.F. Powell, *Commentary to Cicero, Cato Maior de senectute*, cit., p. 161); ulteriori approfondimenti sulla figura di Milone in C. Franco, *Il pianto di Milone (Ov. Met. 15.228-236) e altre ironie ovidiane*, in «Studi italiani di filologia classica» 1, 2020, pp. 41-57.

⁵¹⁴ Cic., *Sen.*, 29.

che è consono al *decorum* senile⁵¹⁵. Quanto quest'ultimo valore si trovi alla base dell'etica ciceroniana è oggetto di vari studi⁵¹⁶; possiamo dire che il *decorum* rappresenti il principio moderatore delle azioni umane rispetto alla funzione che ad ognuno spetta all'interno della *societas*, la perfetta sintesi tra la «garanzia di autocontrollo e discrezione nella gestione di ogni tipo di interazione»⁵¹⁷, per quanto riguarda il singolo individuo, e, per quel che riguarda invece il comportamento del soggetto verso gli altri, garanzia del rispetto del ruolo, dello spazio, della sensibilità, e quindi delle aspettative, altrui⁵¹⁸. Ciò che “ci si aspetta” dal *senex* è dunque che egli sia in grado di avere ancora parte attiva nella società attraverso il *sermo*; esso include, come abbiamo visto, il dialogo tra giovani e anziani, il patto intergenerazionale che lega queste due *partes* della *societas*, concetto che Catone sottolinea immediatamente con più fermezza:

Quam si exsequi nequeas, possis tamen Scipioni praecipere et Laelio. Quid enim est iucundius senectute stipata studiis iuventutis? An ne talis quidem vires senectuti relinquemus, ut adolescentis doceat, instituat, ad omne officii munus instruat? Quo quidem opere quid potest esse praeclarius? Mihi vero et Cn. et P. Scipiones et avi tui duo, L. Aemilius et P. Africanus, comitatu nobilium iuvenum fortunati videbantur nec ulli bonarum artium magistri non beati putandi, quamvis consenuerint vires atque defecerint. Etsi ipsa ista defectio virium adolescentiae vitiis efficitur saepius quam senectutis; libidinosa enim et intemperans adolescentia effetum corpus tradit senectuti. (Sen., 28-29)

Se non fossi più in grado di praticare il discorso, potresti comunque fornire precetti a Scipione e Lelio. Cosa c'è di più gioioso di una vecchiaia accompagnata dall'entusiasmo dei giovani? O non lasciamo alla vecchiaia neanche quelle forze che bastano ad insegnare ai giovani, ad educarli e a prepararli a tutte le prestazioni derivate dal dovere? Quale missione può essere più nobile di questa? Mi sembravano davvero fortunati Cornelio e Publio Scipione, e i tuoi due nonni, Lucio Emilio e Publio Africano, per la cerchia di giovani valorosi che li seguivano, né alcun maestro di arti liberali va considerato infelice, nonostante le forze fisiche diminuiscano e vengano a mancare. Eppure tale declino delle forze dipende più spesso dalle mancanze della giovinezza che da quelle della vecchiaia: una giovinezza viziosa e intemperante, infatti, lascia alla vecchiaia un corpo consumato.

⁵¹⁵ Va notato che anche nel *De officiis* il brano sopra riportato riguardante il *sermo* (I, 132) è incluso all'interno dell'argomentazione sul *decorum* (Cic., *Off.*, I, 93- 141).

⁵¹⁶ E. Narducci, *Il comportamento in pubblico* (de officiis I 126-149), in *Id.*, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa 1989, pp. 156-188; G. Picone, *Di generazione in generazione*, cit., pp. XIX ss.; R.R. Marchese, *Quasi quidam ornatus vitae. Il decorum nel de officiis di Cicerone*, in «Montesquieu.it» V, 2013; *Id.*, *Non nuocere, aiutare, non offendere. Rileggere il De officiis di Cicerone nel conflitto tra prossimi e lontani*, in «ClassicoContemporaneo» 5, 2019, pp. 52-71.

⁵¹⁷ E. Narducci, *Il comportamento in pubblico*, cit., p. 156.

⁵¹⁸ Su questo punto, vedi in particolare R.R. Marchese, *Quasi quidam ornatus vitae*, cit.

Tra le missioni affidate alla vecchiaia, quella che “splende” davanti a tutte le altre (*praeclara*) è l’istruzione delle nuove generazioni, la possibilità di guidare nel meccanismo complesso di prestazioni e controprestazioni (*munera*) dettati dagli *officia*: questo è il punto di arrivo, questo il fine ultimo dello sviluppo umano. Chi ha la possibilità di trasmettere agli *adulescentes* i valori della società è da considerarsi un uomo *fortunatus* e *beatus*, poiché è riuscito a raccogliere il frutto più pregiato che un percorso di vita virtuosa può offrire; e del resto, se è vero – per utilizzare una metafora pertinente al campo semantico cui Catone fa spesso riferimento, ma anche vicina ai nostri modi di dire – che si semina ciò che si raccoglie, allora va altresì messo in chiaro che, nel caso in cui si arrivi alla vecchiaia del tutto privi di forze, ciò non avviene perché essa è un periodo della vita che si manifesta secondo un meccanismo di opposizione a quello giovanile, ma, al contrario, proprio perché una simile *senectus* è il prosieguo naturale di una giovinezza segnata da *libido* ed *intemperantia*. A questo proposito, Catone aggiunge:

At minus habeo virium quam vestrum utervis. Ne vos quidem T. Ponti centurionis vires habetis; num idcirco est ille praestantior? Moderatio modo virium adsit, et tantum quantum potest quisque nitatur, ne ille non magno desiderio tenebitur virium. Olympiae per stadium ingressus esse Milo dicitur, cum umeris sustineret bovem. Utrum igitur has corporis an Pythagorae tibi malis vires ingeni dari? Denique isto bono utare, dum adsit, cum absit, ne requiras, nisi forte adulescentes pueritiam, paululum aetate progressi adulescentiam debent requirere. Cursus est certus aetatis et una via naturae eaque simplex suaque cuique parti aetatis tempestivitas est data, ut et infirmitas puerorum et ferocitas iuvenum et gravitas iam constantis aetatis et senectutis maturitas naturale quiddam habeat, quod suo tempore percipi debeat. (Sen., 33)

Ma ho meno forza rispetto a voi due; neanche voi, però, avete le forze del centurione Tito Ponzio: egli è per questo superiore? Si devono usare le forze con moderazione e fare affidamento su quel che si può, in modo da non sentirne la mancanza. Si racconta che Milone abbia attraversato lo stadio di Olimpia mentre teneva un bue sulle spalle. Allora preferiresti che ti fosse stata data la forza del corpo di Milone o quella dell’intelletto di Pitagora? Insomma, usa questa possibilità finché c’è, quando non ci sarà più non rimpiangerla, salvo che i giovani non debbano rimpiangere l’infanzia e, in seguito, l’adolescenza. Il flusso della vita è determinato ed una, semplice, è la via della natura; a ciascuna fase dell’esistenza è stato fornito un carattere appropriato, così che la cagionevolezza dei bambini, l’insolenza dei giovani, la serietà dell’età adulta e la maturità della vecchiaia possiedano un’attitudine naturale che deve essere raccolta a suo tempo.

In questo passaggio, Catone mostra come il *desiderium virium* appartenga unicamente allo stolto, e si configuri in quanto emozione antitetica rispetto alla *moderatio*, la propensione a regolare sentimenti ed azioni⁵¹⁹, proprio come nelle *Tusculanae disputationes*:

Inportant enim aegritudines anxias atque acerbas animosque adfligunt et debilitant metu; idem inflammant adpetitione nimia, quam tum cupiditatem tum libidinem dicimus, inpotentiam quandam animi a temperantia et moderation plurimum dissidentem. (Tusc., IV, 34)

Le affezioni, infatti, producono ansie e sofferenze e affliggono l'animo e lo debilitano con la paura; e l'animo stesso lo infiammano con troppo desiderio che ora chiamiamo cupidigia ora libidine, una certa impotenza dell'animo molto differente dalla temperanza e dalla moderazione.

Sul versante opposto rispetto a *temperantia* e *moderatio*, ritroviamo nuovamente la *libido*, ovvero la generale *perturbatio* entro la quale, come abbiamo visto⁵²⁰, Cicerone fa rientrare, in *TD IV*, 9, il *desiderium*. Diversamente rispetto a quanto accadeva nel *Brutus*, l'autore sembra dunque confermare, nel *Cato maior*, l'appartenenza del *desiderium* alla sfera della *libido*, in quanto desiderio non temperato e irrazionale di recuperare dal passato una condizione non più ripetibile o riproponibile nel presente e nel futuro.

La perdita delle forze fisiche (*vires corporis*), sostiene Catone, è il male minore per l'uomo saggio, abituato a costruire la propria persona sulle fondamenta delle forze intellettuali (*vires ingeni*); la classica antinomia corpo/anima non è volta, in questa sede, a sminuire la dimensione corporea, le cui forze vanno invece sfruttate, dice Catone, fino a quando ve ne è la possibilità, quanto piuttosto a collocare tale aspetto della vita in un contesto nel quale, a causa del naturale sviluppo della mente umana, non si è ancora abbastanza maturi per usufruire di un altro tipo di *vis*, ancora più importante perché finalizzata non alla crescita individuale, "biologica", ma a quella della società nella sua interezza. Non ha senso dunque, per il vecchio, rimpiangere la giovinezza così come è insensato, per il giovane, rimpiangere l'infanzia; Cicerone utilizza una costruzione chiasmica per indicare la mutua esclusione, nel percorso di un uomo, tra possibilità di usufruire delle prerogative della propria età e sguardo al passato: «*isto bono utare, dum adsit*», afferma, «*cum absit, ne requiras*», dove *requirere* assume una connotazione interessante per la nostra ricerca. Il verbo *quaero*

⁵¹⁹ Vedi P. Militerni della Morte, *Sul termine moderatio in Cicerone*, in «Bollettino di studi latini» 10, 1980, spt. pp. 31 ss.; l'autrice sostiene che, in una prima fase corrispondente agli anni della scrittura del *De re publica*, *moderatio* indichi l'equilibrio che si deve creare tra le classi sociali per la realizzazione dell'ideale della *concordia ordinum*, e sia perciò un principio politico, e solo nella fase della guerra civile, segnata dalla consapevolezza dell'inattuabilità di tale ideale, essa diventi una dote di carattere etico-filosofico insita in un unico individuo. Sulla *moderatio* in quanto *nomen actionis*, J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, cit., p. 264.

⁵²⁰ *Supra*, pp. 7, 64-65, 97.

(“cercare”), unito al prefisso *re-* del quale abbiamo già parlato, assume un significato del tipo “cercare indietro”, “voltarsi a cercare”: un tentativo, dunque, di ritrovare nel presente qualcosa che è perduto e resta lontano, confinato al passato, qualcosa che *abest*, che si traduce nel “forzare” un contatto, nell’applicarsi ad una minuziosa ricerca, frutto di rimpianto, che conduce a ignorare di ciò che invece *adest*.

Cosa, allora, *adest*? Semplicemente, quanto la natura ha predisposto per l’uomo, disegnando ogni tappa dello sviluppo attraverso il principio della *tempestivitas*: essa garantisce un corretto grado di crescita e di consapevolezza per ogni fase dell’esistenza, rispetto alla quale la *maturitas* senile rappresenta il sommo grado, il più completo, il più compiuto⁵²¹. Questa fase, infatti, permette il controllo delle *voluptates*:

[...] *non modo vituperatio nulla, sed etiam summa laus senectutis est quod ea voluptates nullas magno opere desiderat. caret epulis extractisque mensis et frequentibus poculis; caret ergo etiam vinulentia et cruditate et insomniis. Sed si aliquid dandum est voluptati, quoniam eius blanditiis non facile obsistimus, [...] quamquam immoderatis epulis caret senectus, modicis tamen convivii delectari potest. [...] Primum habui semper sodalis. [...] Epulabar igitur cum sodalibus omnino modice, sed erat quidam fervor aetatis; qua progrediente omnia fiunt in dies mitiora. Neque enim ipsorum conviviorum delectationem voluptatibus corporis magis quam coetu amicorum et sermonibus metiebar. [...] Ego vero propter sermonis delectationem tempestivis quoque convivii delector, nec cum aequalibus solum, qui pauci admodum restant, sed cum vestra etiam aetate atque vobiscum, habeoque senectuti magnam gratiam, quae mihi sermonis aviditatem auxit, potionis et cibi sustulit. [...] At non est voluptatum tanta quasi titillatio in senibus. Credo, sed ne desideratur quidem; nihil autem est molestum, quod non desideres. Bene Sophocles, cum ex eo quidem iam adfecto aetate quaereret, utereturne rebus veneriis, 'Di meliora!' inquit; 'libenter vero istinc sicut ab domino agresti ac furioso profugi'. Cupidis enim rerum talium odiosum fortasse et molestum est carere, satiatis vero et expletis iucundius est carere quam frui; quamquam non caret is qui non desiderat; ergo hoc non desiderare dico esse iucundius. (Sen., 44-47)*

[...] la vecchiaia non è degna di rimprovero, ma persino della più grande lode, poiché non sente molto la mancanza di nessun piacere. Manca dei banchetti, delle tavole imbandite e delle continue bevute; manca dunque anche dell’ubriachezza, degli eccessi col cibo e delle notti

⁵²¹ R.R. Marchese, *Piantare alberi*, cit., pp. 473 e 483; cfr. M. Bettini, *Su alcuni modelli antropologici della Roma più arcaica: designazioni linguistiche e pratiche culturali (I)*, in «Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici» 1, 1978, p. 167, dove egli suppone che *maturus* sia legata ad un originario **dmatu-* derivato dalla radice **dem-* (da cui il greco δέμω, ovvero, stando a P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, cit., p. 261, «construire par rangées égales et superposées»), unito al suffisso *-tura*, che “passivizza” i verbi transitivi; ne risulta, dunque, un’idea di “risultare costruiti” in parti armoniche e proporzionate.

insonni. Ma se bisogna concedere qualcosa al piacere, visto che non resistiamo facilmente alle sue tentazioni, [...] la vecchiaia, pur ignorando i festini privi di moderazione, può tuttavia dilettarsi dei conviti moderati. [...] Innanzitutto, ho sempre avuto dei sodali; [...] banchettavo con i miei compagni con moderazione, ma vi era comunque un qualche fervore dovuto all'età; ma col passare del tempo, tutto si è fatto più quieto, infatti valutavo il diletto di questi conviti non più sulla base del piacere corporale ma della compagnia degli amici e del conversare. [...] A dire il vero mi diletto presso i lunghi banchetti per il piacere della conversazione, non solo insieme a miei coetanei, di cui rimangono pochi, ma a persone della vostra età e a voi, e sono grato alla vecchiaia, che ha accresciuto in me il desiderio di conversare e ha cancellato quello di mangiare e bere. [...] Ma nei vecchi non è tanto presente quel "titillamento" dei piaceri. È vero, però in loro non ve ne è neanche la mancanza: del resto non è molesto ciò che non si rimpiaange. Giustamente Sofocle, quando gli si chiedeva se alla sua età godesse ancora dei piaceri di Venere, rispose: "Gli dèi mi concedano migliori prospettive! Ne sono scampato, per fortuna, come a un padrone zotico e collerico". Per chi brama simili cose, è forse odioso e duro esserne privo, ma per chi ne è sazio e non ne ha più voglia risulta più piacevole esserne privo che usufruirne. Nondimeno, non ne è privo chi non ne sente la mancanza; quindi, vi dico, il non sentir mancanza è il piacere più grande.

Così come ha mostrato l'infondatezza del *desiderium virium*, attraverso il personaggio di Catone Cicerone sviluppa adesso la propria argomentazione in rapporto a un altro oggetto di nostalgia, le *voluptates* giovanili. Il sostantivo *voluptas*, indicante solitamente il "piacere" in senso carnale⁵²², viene nel *Cato maior* utilizzato, come giustamente notato da Prost⁵²³, secondo un'ottica che porta ad una sua "rivalutazione", denotando tanto i piaceri del corpo quanto quelli della mente, senza essere così completamente escluso dall'ambito di pertinenza del saggio. Catone parte dall'assunto che la vecchiaia non senta la mancanza di alcun piacere: anche in questo contesto, il *desiderium* è, in quanto forma della *libido*, un sentimento che porta l'uomo ad allontanarsi dai piaceri più *modici*, come ad esempio quello conviviale, del quale è possibile godere senza eccessi anche in tarda età. Nella mancanza indicata attraverso il verbo *careo* è presente, come abbiamo visto⁵²⁴, una parte di desiderio nel riavere quanto si è perduto, una forma, anche qui, di *libido* dell'essere umano il quale, incapace di far resistenza (*obsistere*) alle tentazioni, sente la mancanza dei sollazzi giovanili:

⁵²² Ernout e Meillet indicano che *voluptas* è utilizzato «souvent dans un sens érotique» (A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 752). Vedi F. Prost, *Le thème du plaisir dans le Cato Maior*, in P. Galand-Hallyn et al. (edd.), *Le plaisir dans l'antiquité et à la renaissance*, Turnhout 2008, p. 381 : «La distinction entre *uoluptas* et *delectatio/oblectatio* (et mots apparentés) semble suivre une tendance du latin contemporain à restreindre le terme de *voluptas* au plaisir du corps»; e proposito del lessico del piacere nell'ottica dell'opposizione giovinezza/vecchiaia vedi anche, nel medesimo volume, A. Dubourdieu, *À chaque âge ses plaisirs?*, pp. 363-375.

⁵²³ Ivi, pp. 381 ss.

⁵²⁴ *Supra*, §III, n. 434.

l'obiettivo di Catone è dunque quello di dimostrare che l'oggetto del *desiderium* chiamato in causa rende tale *motus* privo di fundamenta, di ragionevoli premesse, e dunque, in prospettiva, inutile.

La dimostrazione si articola *in primis* sul versante logico: l'uomo anziano non è realmente privato dei piaceri, ma esiste un «principio di compensazione» tale che, alla sottrazione di alcuni dilette, la vecchiaia ripaga con l'offerta di altri, superiori a quelli che vengono a mancare⁵²⁵; in cima alla lista vi è, ancora una volta, la possibilità di conversare “orizzontalmente” con i coetanei, adesso accompagnata – ed anzi quasi completamente sostituita – da quella di farlo con i giovani. In secondo luogo, Catone demolisce le fundamenta del *desiderium voluptatum* sul versante etico, poiché sostiene che i piaceri giovanili, contrastando la *moderatio* (l'autocontrollo legato alla regolazione del piacere) e facendo venir meno il principio della *tempestivitas* sopra citato, neghino anche l'ordine naturale delle cose che proprio dalla *moderatio*, «riflesso naturale di un elemento costitutivo della realtà sovranaturale»⁵²⁶, è garantito⁵²⁷.

Nello specifico, la privazione del piacere erotico imposta dalla vecchiaia è un fattore naturale, del tutto vantaggioso per allontanarsi dalla morsa della *cupido*, un «désir violent et instinctif, sensuel»⁵²⁸. Per coloro che, in linea con l'*ordo* naturale, hanno fatto esperienza della *satietas* rispetto a tale brama – *satietas* che è parte della vecchiaia in quanto completa “maturazione” dell'individuo –, la privazione non si traduce in *desiderium*, perché ad essere assente non è una componente percepita come “propria” del soggetto: se vi è sazietà di qualcosa, essa non “manca”.

Al *desiderium voluptatum* dell'uomo, innaturale perché opposto all'ordine cosmico, si oppone il modello di crescita delle piante, che sfrutta l'azione del contadino per far nascere qualcosa di nuovo⁵²⁹; su tale modello, il compito del *senex* diventa allora lasciare a disposizione di chi viene dopo di lui qualcosa che possa germogliare al di là della propria esistenza, esattamente come fanno i contadini della Sabina nell'atto di piantare alberi che, sanno bene, non vedranno crescere, ma che saranno a disposizione delle generazioni future⁵³⁰.

⁵²⁵ F. Prost, *Le thème du plaisir dans le Cato Maior*, cit., pp. 382-383.

⁵²⁶ P. Militerni della Morte, *Sul termine moderatio in Cicerone*, cit., p. 35; vedi Cic., *De fin.*, IV, 11.

⁵²⁷ Vedi P. Militerni della Morte, *Sul termine moderatio in Cicerone*, cit., pp. 33-34. Sulla regolamentazione del piacere, il riferimento è a Cic., *Pro Cael.*, 18,42; sulla *moderatio* come garanzia dell'*ordo* naturale è a Cic., *Off.*, I, 142.

⁵²⁸ A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 158.

⁵²⁹ Cic., *Sen.*, 51: «*Habent enim rationem cum terra, quae numquam recusat imperium nec umquam sine usura reddit quod accepit, sed alias minore, plerumque maiore cum fenore*»; vedi R.R. Marchese, *Piantare alberi*, cit., p. 486: «[...] se esiste un modello positivo di crescita, non v'è dubbio che si tratta del modello vegetale, di un processo di sviluppo che si configura come una progressiva aggiunzione e un incremento visibile, da un punto di partenza nascosto a un esito che *fundit frugem*, produce frutto, sotto gli occhi di tutti. In questo senso, la pianta sviluppa qualcosa che prima non c'era, o meglio che era seme, e dunque preesisteva in un'altra forma. Il conto, la *ratio* che i contadini aprono con la terra è *auctoritas* riconoscibile, ossia capacità di far nascere qualcosa che prima, appunto, come tale non c'era». Sull'associazione tra crescita, memoria e mondo vegetale a Roma, vedi G. Maggiulli, *Oltre le età della vita. Gli alberi della memoria*, in Isetta S. (ed.), «...neanche una corona dura d'età in età» (*Prv.* 27,24): pagine sulle età della vita, in «Futurantico» 10, pp. 31-40.

⁵³⁰ Cic., *Sen.*, 24-25: «[...] *possum nominare ex agro Sabino rusticos Romanos, vicinos et familiares meos, quibus absentibus numquam fere ulla in agro maiora opera fiunt, non serundis, non percipiundis, non condundis fructibus.*

Secondo lo schema tracciato dal Censore, l'ultima fase della vita umana, se valorizzata nel legame intergenerazionale, non è improntata necessariamente al sentimento di "perdita". Una simile condizione negativa si manifesta solo nel caso di contatto forzato con il passato, imposto dal *desiderium* in quanto *pars* della *libido*, che comporta infatti una costante ricerca delle cose «*quae bona videntur*» ed una fuga da quelle che appaiono «*contraria*», ma che, lontane dalla *ratio* del *sapiens*, si ritrovano «*in omnibus stultis*»⁵³¹. I piaceri della vita contadina e, soprattutto, la possibilità di lasciarsi un'eredità fruibile da chi verrà al mondo dopo, costituiscono del resto un valido sprone per superare non solo *desideria* vani e innaturali, ma anche emozioni di perdita molto più profonde e segnanti, come quelle legate alla morte di un figlio.

IV.4 L'ombra della morte

Dixi in eo libro, quem de rebus rusticis scripsi; de qua doctus Hesiodus ne verbum quidem fecit, cum de cultura agri scriberet. At Homerus, qui multis, ut mihi videtur, ante saeculis fuit, Laertam lenientem desiderium quod capiebat e filio, colentem agrum et eum stercorantem facit.
(*Sen.*, 54)

Ne ho parlato nel libro che ho scritto sull'agricoltura; il dotto Esiodo non lo ha narrato quando ha scritto sulla coltivazione dei terreni, ma Omero, che penso sia venuto molti secoli prima, descrive Laerte mentre coltiva e concima il campo per lenire la nostalgia che lo prendeva verso il figlio.

Nel rimando al suo *De agri cultura*, il personaggio di Catone esplicita come egli non sia stato l'unico a parlare dell'azione consolatrice della coltivazione dei campi, e cita per tale motivo l'*Odissea* omerica, dove ritroviamo Laerte impegnato nel lavoro agricolo per rincuorarsi dell'assenza del figlio Ulisse, di cui non si conosce la sorte. Inoltre, già al capitolo 12 aveva riconosciuto tra i meriti di Fabio Massimo la forza con cui egli aveva sopportato la morte del figlio⁵³²; successivamente, al capitolo 84, Catone contesterà l'idea dell'infelicità senile come conseguenza della prossimità alla morte, parlando della propria esperienza di perdita del figlio Marco:

Quamquam in illis minus hoc mirum est; nemo enim tam senex qui se annum non putet posse vivere; sed etiam in iis elaborant quae sciunt nihil ad se omnino pertinere: 'serit arbores, quae alteri saeculo prosient', ut ait Statius noster in Synephebis. Nec vero dubitat agricola, quamvis sit senex, quaerenti cui serat, respondere: 'Dis immortalibus, qui me non accipere modo haec a maioribus voluerunt, sed etiam posteris prodere'».

⁵³¹ Cic., *Tusc.*, IV, 12.

⁵³² Vedi Cic., *Sen.*, 12: «*Multa in eo viro praeclara cognovi, sed nihil admirabilius quam quo modo ille mortem filii tulit*». Vedi F. Prost, *La vieillesse dans le Cato Maior de senectute de Cicéron*, cit., p. 50.

Proficiscar enim [...] ad Catonem meum, quo nemo vir melior natus est, nemo pietate praestantior; cuius a me corpus est crematum, quod contra decuit ab illo meum, animus vero, non me deserens sed respectans, in ea profecto loca discessit, quo mihi ipsi cernebat esse veniundum; quem ego meum casum fortiter ferre visus sum, non quo aequo animo ferrem, sed me ipse consolabar existimans non longinquum inter nos digressum et discessum fore. (Sen., 84)

Me ne andrò verso [...] il mio Catone, rispetto al quale mai è nato uomo migliore o superiore in quanto a devozione. Il suo corpo è stato da me cremato, quando sarebbe stato piuttosto consono che lui cremasse il mio, ma la sua anima, non abbandonandomi ma volgendosi a guardarmi, è andata in quel luogo dove sapeva sarei arrivato anche io. Se vi è sembrato che sopportassi con coraggio questa mia sciagura, sappiate che non è successo perché ero indifferente, ma perché dentro di me mi consolavo pensando che il nostro distacco e la nostra separazione non sarebbero durati a lungo.

Se l'idea che la morte non vada temuta è già stata approfondita da Cicerone in altre sedi⁵³³, risulta originale e, nella nostra ottica, particolarmente significativo il tema della separazione dal figlio. Quanto Catone rappresenti, nella tradizione antica, l'immagine del "buon padre", «divenuto emblematico per la conoscenza di un rapporto filiale, connotato affettivamente, nella società aristocratica romana in una fase ancora arcaica della sua storia»⁵³⁴, è fatto a noi noto, in pratica, esclusivamente attraverso la *Vita Catonis* di Plutarco⁵³⁵; Cicerone deve essersi rifatto alla stessa tradizione, per noi quasi completamente perduta, quando ci restituisce la tenera immagine di un padre sofferente ma fiducioso nella possibilità di riunione della propria anima a quella del figlio *post mortem*.

Il trauma del distacco si percepisce, nel paragrafo dedicato a Marco, in tutta la sua potenza: il prefisso *de-*, indicante, come abbiamo avuto modo di vedere, l'allontanamento, ritorna costante nell'utilizzo dei verbi *desero* e *discedo* e dei sostantivi *digressus* e *discessus*, tutti lemmi legati alla separazione, alla perdita del contatto. L'allontanamento del figlio viene qualificato innanzitutto in termini spaziali, da cui l'utilizzo di *digressum*, (*de+gradior*, lett. "muoversi lontano da"), e, successivamente, sottolineandone la dimensione improvvisa e traumatica, quello di *discessum* (*de+scindo*, "separarsi", dove *scindo* indica però originariamente l'atto di tagliare, strappare via).

⁵³³ Il riferimento è, naturalmente, *in primis* al libro I delle *Tusculanae*. Sul tema, E. Narducci, *Introduzione a Cicerone, Tuscolane* (edd. E. Narducci- L. Zuccoli Clerici), BUR, Milano 2001⁴, pp. 24-30.

⁵³⁴ R.R. Marchese, *Figli benefattori, figli straordinari. Rappresentazioni senecane dell'"essere figlio"*, Palermo 2005, p. 16.

⁵³⁵ Plut., *Cat. Ma.*, 20.

Per quanto brusca e dolorosa, la separazione è momentanea, e quindi relativa alla dimensione strettamente spaziale: per questo, essa è sopportabile in vista della possibilità di incontrarsi nuovamente in altri tempi e in altri luoghi, quei *loca* dove Marco si è recato nella consapevolezza che il padre lo raggiungerà quanto prima. Il verbo *desero*, che indica il vero e proprio concetto dell'abbandono, è invece negato: una sorte opposta hanno subito il corpo del figlio, destinato, contro ogni legge di natura, ad essere cremato dal genitore, ed il suo animo, che non si allontana né si annulla, ma si incammina verso la destinazione naturale di ogni essere umano semplicemente precedendo il padre e voltandosi a guardarlo (*respectans*, frequentativo di *respicio*) per non perdere mai il contatto con lui, per restituirgli delle cure, delle attenzioni⁵³⁶. Un motivo consolatorio, certamente, ma che annulla ogni traccia di rimpianto sterile a fronte della promessa di ricongiunzione dopo la morte. La sopportazione dell'assenza o, addirittura, della perdita di un figlio, diventa così un *fil rouge* che va da Laerte a Catone, passando per Fabio Massimo, e si estende infine fino allo stesso Cicerone, da poco tempo, al momento della scrittura, toccato dalla morte di Tullia: tutti uomini, sottintende lo scrittore, in grado di accantonare la nostalgia ed il rimpianto privato, e pronti invece a mettere la propria esperienza a disposizione della società del futuro.

E così come la prospettiva di lasciar andare una persona cara⁵³⁷ non lascia spazio alla possibilità di abbandonarsi ad uno sterile rimpianto, allo stesso modo anche la prospettiva di abbandonare la vita in prima persona, tanto più presente quanto più la vecchiaia avanza, non deve condurre a rimpiangere fasi precedenti dell'esistenza:

Omnino, ut mihi quidem videtur, studiorum omnium satietas vitae facit satietatem. Sunt pueritiae studia certa; num igitur ea desiderant adulescentes? Sunt ineuntis adulescentiae: num ea constans iam requirit aetas quae media dicitur? Sunt etiam eius aetatis; ne ea quidem quaeruntur in senectute. Sunt extrema quaedam studia senectutis: ergo, ut superiorum aetatum studia occidunt, sic occidunt etiam senectutis; quod cum evenit, satietas vitae tempus maturum mortis adfert. (Sen., 76)

Per tirare le somme, almeno per come io la vedo, la sazietà di tutte le disposizioni porta alla sazietà della vita. L'infanzia ha delle specifiche attitudini: forse le rimpiangono i ragazzi? Ve ne sono anche nella giovinezza: le ricerca l'età adulta, detta mediana? Poi vi sono quelle dell'età adulta: neanche queste si cercano più durante la vecchiaia. Ci sono anche determinate attitudini

⁵³⁶ Vedi M. Bettini, *L'avvenire dietro le spalle*, cit., pp. 135 ss. (cfr. *supra*, p. 128, n. 479); per lo specifico significato di *respecto*, vedi R.R. Marchese, *Uno sguardo che vede*, cit., spec. pp. 14-22.

⁵³⁷ A questo proposito, vedi anche Cic., *Sen.*, 83: «*Equidem efferor studio patres vestros, quos colui et dilexi videndi, neque vero eos solos convenire aveo quos ipse cognovi, sed illos etiam de quibus audivi et legi et ipse conscripsi*».

della vecchiaia: allora, come si esauriscono quelle delle età precedenti, si esauriscono anche le disposizioni senili; quando accade ciò, la sazietà della vita porta il tempo maturo della morte.

Alla nostalgia della vita passata si oppone, in questo frangente, non più il principio regolatore della *tempestivitas*, ma la sua diretta conseguenza, la *satietas*, una tendenza intrinseca all'uomo che non va ricercata, ma si presenta in modo naturale ad ogni essere vivente. Già nel *De oratore* Cicerone aveva presentato questo principio, riferendolo alla "stanchezza" che comportano, nell'essere umano, tutti quei fattori esterni che colpiscono a primo acchito ma si rivelano, alla lunga, molesti⁵³⁸; allo stesso modo, le ambizioni relative ad ogni stadio della vita finiscono per scemare con la conclusione di quello stesso stadio, rendendo perciò innaturale l'atto di *desiderare* e *requirere* un qualunque aspetto della fase precedente rispetto a quella vissuta, nonché la paura della morte, legata alla *satietas* della vita stessa. Contro natura si profila a maggior ragione, allora, la prospettiva di una regressione allo stadio infantile:

Et si quis deus mihi largiatur, ut ex hac aetate repuerascam et in cunis vagiam, valde recusem, nec vero velim quasi decurso spatium ad carceres a calce revocari. [...] Non lubet enim mihi deplorare vitam, quod multi, et ei docti, saepe fecerunt, neque me vixisse paenitet, quoniam ita vixi, ut non frustra me natum existimem, ut ex vita ita discedo tamquam ex hospitio, non tamquam e domo. Commorandi enim natura devorsorium nobis, non habitandi dedit. (Sen., 83-84)

Se un dio mi concedesse di ritornare bambino, così da tornare indietro dall'età che ho adesso e vagire nella culla, certamente rinuncierei, e non vorrei affatto venire chiamato indietro dal traguardo al punto di partenza, una volta che la corsa è quasi conclusa. [...] Non mi piace deplorare la vita, cosa che hanno invece fatto in molti, anche i saggi, né mi pento di aver vissuto perché ho vissuto in modo tale che ritengo di non essere nato invano. Così lascio la vita come un albergo, non come una casa: la natura, infatti, ci ha fornito una dimora per trattenerci temporaneamente, non per abitarvi.

Coerentemente con l'ottica attraverso la quale ha finora guardato al rapporto tra passato e presente, Catone nega con forza la necessità di desiderare, nel decorso di ogni vita umana, un movimento a ritroso: egli contesta così il desiderio di *re-puerascere*, poiché tale fenomeno, anche laddove possibile, rappresenterebbe appunto una regressione, delineata attraverso l'espressione metaforica «*ad carceres revocari*» ("ritornare al punto di partenza"), che fa riferimento al *carcer*, il recinto di

⁵³⁸ Vedi Cic., *de Or.*, 97-99.

partenza dei cavalli nella gara della corsa⁵³⁹. L'evocativa metafora fa sì che venga a modificarsi completamente la prospettiva attraverso la quale si guarda alla vecchiaia nella sua prossimità alla morte: quest'ultima costituisce infatti non una conclusione angosciante, quanto piuttosto un traguardo, il punto di arrivo di una vita vissuta *non frustra*. Non lasciamo, dunque, una *domus*, creata in relazione alle esigenze dell'individuo, ma un *hospitium*, da condividere con i coetanei e consegnare ai posteri; non veniamo bruscamente spinti in direzione di un'uscita, ma autonomamente ci dirigiamo verso un traguardo, e, nel farlo, tiriamo le somme di una vita che altro non è se non un tassello di crescita collettiva.

Abbiamo notato, già a partire dalla lettura del *Brutus*, come la tensione tra il richiamo al passato che getta le basi per la costruzione del futuro e la rievocazione del tempo "perduto" determini la complessità che il *desiderium* assume, in quanto *motus animi*, nella rappresentazione ciceroniana. Da un lato abbiamo, infatti, la possibilità di rievocare, sulla spinta di tale *motus*, reti relazionali utili al funzionamento della società; dall'altro, invece, il *desiderium*, per come esso emerge dalle pagine del *Cato maior*, sembra presentarsi in forma ambigua e pericolosa, emozione dominante e negativa negli individui incapaci di accettare il naturale corso della vita e di assumersi delle responsabilità nei confronti della *societas*. In realtà, la proiezione verso il futuro al centro della riflessione proposta nel *Cato* è lo stimolo alla trattazione della nostalgia secondo un'ottica che era presente nel *Brutus* in modo soltanto marginale, e che tende, al primo sguardo, semplicemente a mettere al centro l'oggetto del *desiderium*.

Topicamente connotato in modo negativo è il rimpianto di aspetti della vita di matrice "bassa", legata alla corporeità: in particolar modo, la condanna è rivolta contro i piaceri privi di moderazione (banchetti effrenati, rapporti sessuali), valorizzando invece quelli che non si oppongono al naturale corso delle vicende umane stabilito dalla natura; in secondo luogo, oggetto di rimprovero è il *desiderium* delle forze giovanili, caratteristico del *nugator* e antitetico al *decorum* senile, che usa la *prudentia* per creare un legame, attraverso il *sermo*, tra le generazioni. Il movimento a ritroso auspicato dallo "stolto" riproduce la classificazione delle *Tusculanae disputationes* che colloca il *desiderium* tra le *partes* della *libido*, la tendenza a raggiungere ciò che appare come un bene in contrasto con la ragione: essa è, difatti, esplicitamente tratteggiata quale caratteristica dello *stultus*.⁵⁴⁰ Ne deriva allora la svalutazione di un *desiderium* fine a se stesso, il quale rischia di bloccare l'individuo in una dimensione in cui le sue azioni non risultano più costruttive. Questo giudizio negativo grava anche su manifestazioni diverse dell'emozione della mancanza; prima tra

⁵³⁹ A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 99.

⁵⁴⁰ Cic., *Tusc.*, IV, 12: «*Quae autem ratione adversante incitata est vehementius, ea libido est vel cupiditas effrenata, quae in omnibus stultis invenitur*».

tutti, anche la perdita di una persona cara – ed anzi, di un figlio –, rischia di produrre effetti perturbativi: proprio quello stesso tipo di perdita che invece nel *Brutus* fungeva da giustificazione e da spinta al sorgere di un *desiderium* positivo, atto ad avviare costruttivamente l'operazione memoriale. Cosa è cambiato, nel passaggio dal *Brutus* al *Cato*?

A mio parere, è cambiata la prospettiva attraverso la quale Cicerone guarda al sentimento della mancanza. Il *Brutus* racconta infatti il percorso collettivo di una *communitas* – e, nello specifico, di una generazione – che si è approcciata alla vita pubblica all'interno di un contesto etico-politico descritto in termini celebrativi: adesso, con la perdita delle proprie prerogative a seguito della dittatura cesariana, essa si stringe, tutta insieme, intorno a quel ricordo, così da richiamare le fondamenta sulle quali la Roma del passato si era costituita, e consegnarle ai posteri. Pur attribuendo grande centralità alla relazione intergenerazionale, il *Cato maior* mette a tema un aspetto diverso della questione, e si focalizza infatti sulle varie tappe della vita partendo dalla prospettiva del singolo individuo, non della collettività.

Provare nostalgia del passato ha senso nel momento in cui questo passato appartiene alla *communitas*, perché è il solo modo di riattivare il processo memoriale, di trarre insegnamenti utili al funzionamento della società, di disporsi verso il futuro in modo costruttivo, pensando ad una crescita collettiva; provare nostalgia del proprio passato in quanto individuo, invece, non è utile, poiché da esso il singolo, giunto ad uno stadio di *maturitas*, non può trarre nulla sul piano dello sviluppo personale, se non sterili immagini di disposizioni ed attività che la natura stessa, regolatrice di tutto, si è occupata di relegare ad un tempo passato.

Oltre ad essere poco utile, tuttavia, rimpiangere il proprio passato non ha senso, stando a Catone, dal punto di vista logico. Esaminiamo più approfonditamente questo aspetto, per capire cosa si intende.

Abbiamo visto che il *desiderium* nasce dalla percezione di uno squilibrio tra piani temporali, tra passato e presente: il senso comune individua tale squilibrio, com'è facile intuire, nella disparità tra una fase giovanile, caratterizzata da forza, possibilità di godere dei piaceri, consapevolezza di aver ancora davanti molto tempo da vivere, ed una fase senile, in cui tutti questi presupposti vengono a mancare. Cicerone confuta, attraverso le parole di Catone, tali argomentazioni alla radice; nella vita di un uomo anziano non vi è alcuno sbilanciamento tra passato e presente: non una privazione dei piaceri, poiché i godimenti giovanili vengono sostituiti con altri di natura diversa; non una negazione di prerogative e tratti identitari, perché le forze fisiche non sono prerogative del *senex*, la cui identità si è fondata, nel corso del tempo, sulle virtù che lo hanno caratterizzato e che certo non lo abbandoneranno in vecchiaia; non una separazione dai propri cari, che continueranno a vivere nella *memoria* (come avviene per Fabio Massimo) o che, altrimenti, verranno comunque presto

raggiunti in altri luoghi (come nel caso di Marco); non, infine, una rinuncia alla vita stessa attraverso la morte, che è un traguardo verso il quale ci si avvia in modo naturale, pregni di *satietas* nei riguardi della vita stessa. Se in questo dato contesto è già, in altre parole, la fase della “percezione” intrinseca all’emozione-*desiderium* a fondarsi su premesse errate, la “valutazione” (la volontà e la ricerca di un ritorno al passato) e la “risposta”,⁵⁴¹ (la tristezza e l’inettitudine derivate dall’impossibilità di tale ritorno) non possono che consolidare tale errore, facendo del *desiderium* una *perturbatio* canonicamente biasimevole.

Alla vigilia della morte di Cesare, Cicerone si trova dunque nuovamente a riflettere sul complesso rapporto tra individualità e comunità, disposizione a guidare il prossimo ed autoreferenzialità, mettendo in guardia, attraverso il proprio sguardo verso il rapporto con il passato, dal rischio di un’ottica nostalgica tesa ad isolare l’individuo. A emergere in positivo è invece la produttività di un’esistenza che, articolata in fasi diverse consapevole della propria temporaneità, si presti a intessere relazioni intergenerazionali capaci di realizzare, come fine ultimo, la sopravvivenza della comunità.

⁵⁴¹ Il riferimento è sempre alle categorie di «evaluation» e «response» citate in R.A. Kaster, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, cit., pp. 7 ss.

Capitolo V

Per un paradigma di *desiderium*. Protrarre la memoria di un amico nel *Laelius de amicitia*

Nel 44 a.C., a brevissima distanza dall'assassinio di Cesare⁵⁴², Cicerone torna a sentire la necessità di immergersi in un passato collettivo che lo aiuti a ridefinire i valori del *civis* nell'ambito della socialità e delle relazioni con gli altri; questi valori, nel conflitto tra cesaricidi e filo-cesariani fedelissimi alla memoria del dittatore ucciso, si stanno lentamente disperdendo, a parere dell'Arpinate, in una grande confusione etico-sociale. L'anno prescelto per l'ambientazione del trattato dialogico è il 129 a.C., quello della misteriosa morte di Scipione Emiliano, e l'opera in questione è il *Laelius de amicitia*, nuovamente dedicato all'amico Attico. Questa volta, a ricevere un tentativo di collocazione in ambito etico, è la nozione di *amicitia*, che necessita di essere depurata «da quegli aspetti deteriori della tecnica politica da cui era tradizionalmente incrostata», e a affrancata dunque «da finalità egoistiche e interessate», per venire restituita invece «a una dimensione politica (o sociale) in senso lato o positivo»⁵⁴³. Per questo motivo Cicerone si oppone, come è noto, tanto alla concezione utilitaristica che egli associa alla filosofia epicurea⁵⁴⁴, quanto alla degenerazione dell'idea, tradizionalmente romana, di *amicitia* fondata sul mutuo vantaggio politico e sociale⁵⁴⁵, degenerazione «dont César et son entourage donnaient le plus triste exemple»⁵⁴⁶, tanto nella creazione quanto nella rottura dei rapporti amicali⁵⁴⁷.

⁵⁴² La questione della datazione esatta, allo stato attuale ancora aperta, è riassunta in J.G.F. Powell, *Laelius de amicitia: introduction*, in Id., *Cicero: Laelius on friendship & The dream of Scipio*, Warminster 1990, pp. 5-6.

⁵⁴³ M. Bellincioni, *Struttura e pensiero del Laelius ciceroniano*, Brescia 1970, p. 179.

⁵⁴⁴ È ormai ben chiaro alla critica la deformazione, da parte di Cicerone, della filosofia epicurea in rapporto all'amicizia; il tema è trattato in maniera approfondita in M. Bellincioni, *Struttura e pensiero del Laelius ciceroniano*, cit., pp. 147-178, e E. Narducci, *Introduzione a Cicerone, L'amicizia*, Milano 1999, pp. 30-37.

⁵⁴⁵ Va precisato che il dibattito critico sul complesso ruolo dell'*amicitia* a Roma, spesso descritto nei termini di una relazione puramente utilitaristica (esempi classici sono R. Syme, *The Roman revolution*, Oxford 1939, p. 12: «*amicitia* was a weapon of politics, not a sentiment based on congeniality» e, soprattutto, R.P. Saller, *Personal patronage under the early empire*, Cambridge 2002 e *Patronage and friendship in early imperial Rome: drawing the distinction*, in A. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in ancient society*, London-New York 1989, pp. 49-62), ha teso a rivalutare tale nozione; il capostipite del dibattito è Brunt in P. Brunt, *The fall of the roman republic*, Oxford 1988, pp. 382-442; i principali punti di riferimento dopo Brunt sono J. Spielvogel, *Amicitia und res publica. Ciceros Maxime während der innenpolitischen Auseinandersetzungen der Jahre 59-50*, Stuttgart 1993; U. Gotter, *Cicero und die Freundschaft. Die Konstruktion sozialer Normen zwischen römischer Politik und griechischer Philosophie*, in H.J. Gehrke- A. Möller (edd.), *Vergangenheit und Lebenswelt*, Tübingen 1996, pp. 339-360; D. Konstan, *Friendship in the classical world*, Cambridge 1997, seguiti da Burton, il quale evidenzia il rapporto di asimmetria intrinseco alla nozione di *amicitia* romana (P.J. Burton, *Clientela or amicitia? Modeling Roman International behavior in the middle Republic (264-146 B.C.)*, in «Klio» 85.2, 2003, spec. pp. 334-342).

⁵⁴⁶ Prost, in F. Prost, *La structure du Laelius de Cicéron*, in P. Galand-Hallyn et al. (edd.), *La société des amis à Rome et dans la Littérature Médiévale et Humaniste*, Turnhout 2008, p. 16.

⁵⁴⁷ J.G.F. Powell, *Laelius de amicitia: introduction*, cit., p. 7: «The theme of the breaking of friendships for political reasons, from which the Laelius takes its starting point, must have been of close concern to many Romans in the forties BC. It is hard to avoid thinking of Cicero himself in his dealings with Antony».

V.1 Lelio: un nuovo ideale di saggio

Fin dalle prime battute del *Laelius*, pronunciate da Caio Fannio, risulta chiaro quale sia il presupposto dal quale la trattazione sull'amicizia trarrà spunto:

Sunt ista, Laeli. Nec enim melior vir fuit Africano quisquam nec clarior. Sed existimare debes omnium oculos in te esse coniectos: unum te sapientem et appellant et existimant. Tribuebatur hoc modo M. Catoni, scimus L. Acilium apud patres nostros appellatum esse sapientem. Sed uterque alio quodam modo: Acilius, quia prudens esse in iure civili putabatur; Cato, quia multarum rerum usum habebat, multa eius et in senatu et in foro vel provisa prudenter vel acta constanter vel responsa acute ferebantur; propterea quasi cognomen iam habebat in senectute sapientis. Te autem alio quodam modo non solum natura et moribus, verum etiam studio et doctrina esse sapientem, nec sicut vulgus, sed ut eruditi solent appellare sapientem, qualem in reliqua Graecia neminem (nam, qui Septem appellantur, eos, qui ista subtilius quaerunt, in numero sapientium non habent), Athenis unum accepimus, et eum quidem etiam Apollinis oraculo sapientissimum iudicatum: hanc esse in te sapientiam existimant, ut omnia tua in te posita esse ducas humanosque casus virtute inferiores putes. Itaque ex me quaerunt, credo ex hoc item Scaevola, quonam pacto mortem Africani feras, eoque magis quod proximis Nonis cum in hortos D. Bruti auguris commentandi causa, ut adsolet, convenissemus, tu non adfuisti, qui diligentissime semper illum diem et illud munus solitus esses obire. (Amic., 6-7)⁵⁴⁸

Le cose stanno così, Lelio: non ci fu uomo migliore o più illustre dell'Africano. Ma devi tener conto del fatto che lo sguardo di tutti è a te diretto: chiamano solo te saggio e tale ti ritengono. Veniva attribuito questo stesso titolo a Marco Catone, e sappiamo che Lucio Acilio era detto "saggio" dai nostri padri, ma in entrambi i casi altro era il senso: Acilio poiché era ritenuto un esperto nel diritto civile, Catone poiché aveva dimestichezza in molti ambiti e di lui si ricordavano i lungimiranti provvedimenti, le azioni piene di tenacia, le risposte ingegnose, sia in senato che nel foro; perciò, durante la sua vecchiaia, "saggio" era per lui quasi un soprannome. Per te le cose stanno diversamente, perché sei saggio non solo per la tua natura ed i tuoi valori, ma anche per i tuoi studi e la tua cultura: e perciò sei saggio non secondo la definizione del popolo, ma per come sono soliti dire gli intellettuali, saggio come ne ricordiamo soltanto uno ad Atene – colui che fu giudicato il più saggio anche dall'oracolo di Apollo – e nessuno nel resto della Grecia – infatti coloro che vengono chiamati "i Sette" non sono annoverati tra i sapienti dagli esperti che lavorano con maggiore precisione. Si ritiene che in te ci sia questo tipo di sapienza, quella che ti permette di ricondurre tutte le tue virtù alla tua interiorità e di ritenere le

⁵⁴⁸ Il testo critico preso come riferimento è Cicéron, *L'Amicitie* edd. R. Combès- F. Prost, Paris 1971.

vicende umane inferiori alla virtù. Dunque chiedono a me, e credo anche a Scevola, come tu faccia a sopportare la morte dell'Africano, tanto più visto che durante le ultime none, quando ci siamo recati presso i giardini dell'augure Decimo Bruto per discutere, come siamo soliti fare, tu non sei venuto, proprio tu che ti sei sempre approcciato a quell'occasione ed a quell'impegno con il massimo scrupolo.

Le parole di Fannio, con le quali si apre, dopo una breve introduzione che funge da cornice, la vera e propria fase dialogica del testo, adempiono ad una doppia funzione: introdurre, da un lato, l'argomento della discussione, chiamando in causa il pretesto narrativo della morte di Scipione, e presentare dall'altro il personaggio di Lelio, definito secondo i parametri che fanno di un uomo un *sapiens*. Per un verso, egli mostra infatti totale adesione ai valori del *mos maiorum* ed una capacità di sfruttare le proprie virtù a giovamento della comunità, caratteristiche che lo rendono un degno erede di Catone (indicato tra l'altro, come abbiamo avuto modo di vedere, come uno dei maestri di Scipione e di Lelio nel trattato *Cato maior de Senectute*); d'altro canto, Lelio è, nella costruzione ciceroniana, un portatore di tratti innovativi espressi in virtù che sono, in qualche modo, coerenti con la *natura* ed i *mores* dell'uomo. Per un altro verso, tuttavia, Lelio è un intellettuale il cui *studium* e la cui *doctrina* sono fondamentali nel suo approccio tanto al ruolo che egli riveste all'interno della *societas* quanto alle relazioni che intrattiene con gli altri uomini⁵⁴⁹. Egli incarna, in altre parole, l'ideale di *vir bonus* che Cicerone aveva tenuto a mente nell'arco di tutta la propria carriera di oratore⁵⁵⁰; un ideale del quale adesso, dopo la fase della dittatura cesariana e dei lasciti tutt'altro che risolti che l'assassinio di Cesare ha portato con sé, tanto più si sente la necessità: si tratta di un principio che, attraverso la rivendicazione del ruolo chiave che l'istruzione filosofica riveste per la possibilità di rifondare la classe dirigente, l'autore aveva già messo in chiaro pochi mesi addietro con la stesura delle *Tusculanae disputationes*⁵⁵¹. Non è infatti un caso, come fa notare

⁵⁴⁹ E. Narducci, *Introduzione a Cicerone, L'amicizia*, cit., pp. 23-24: «Scevola e Fannio desiderano conoscere le opinioni di Lelio sull'amicizia anche perché hanno piena fiducia nella sua *sapientia*: una *sapientia* che Cicerone si preoccupa di distinguere attentamente da quella che veniva attribuita a Catone. Il Censore veniva detto *sapiens* soprattutto per l'esperienza accumulata in molti campi: una saggezza di tipo tradizionale, radicata nella natura e nei *mores*, fatta di sagacia pratica e di penetrazione negli affari politici. In Lelio si aggiunge la *doctrina*, gli studi filosofici che lo hanno convinto della superiorità della *virtus* rispetto a tutte le vicende umane».

⁵⁵⁰ La bibliografia sul tema è, naturalmente, molto vasta, in particolare a partire dagli anni '40-'50 del '900; cito, per fare una sintesi significativa, L.W. Grant, *Cicero on the Moral Character of the Orator*, in «The Classical Journal» 38.8, 1943, pp. 472-478; S.L. Utčenko, *La doctrine du vir bonus chez Cicéron*, in «Journal of ancient history» 49, 1954, pp. 21-32; C.J. Classen, *Ciceros orator perfectus: ein vir bonus dicendi peritus?*, in S. Prete (ed.), *Commemoratio. Studi di filologia in ricordo di Riccardo Riboli*, Pesaro 1986, pp. 43-55; F. Boldrer - A. Fermani, *Cicerone, l'eloquenza, l'humanitas. Studi sull'opera e la fortuna di un orator e vir bonus romano*, in «Ciceroniana on line» 2020.

⁵⁵¹ Cic., *Tusc.*, I, 5-6: «*Philosophia iacuit usque ad hanc aetatem nec ullum habuit lumen litterarum Latinarum; quae inlustranda et excitanda nobis est, ut, si occupati profuimus aliquid civibus nostris, proximis etiam, si possumus, otiosi. In quo eo magis nobis est elaborandum, quod multi iam esse libri Latini dicuntur scripti inconsiderate ab optimis illis quidem viris, sed non satis eruditis. [...] Itaque suos libros ipsi legunt cum suis, nec quisquam attingit praeter eos, qui eandem licentiam scribendi sibi permitti volunt. Quare si aliquid oratoriae laudis nostra attulimus industria, multo studiosius philosophiae fontis aperiemus*».

Bellincioni⁵⁵², che Cicerone abbia scelto di rappresentare un personaggio disposto a rinunciare – stando al racconto di Plutarco⁵⁵³ – alle proprie stesse proposte di riforma agraria a causa del dissenso degli *optimates*:

Il Lelio simbolicamente trasfigurato dell'opera ciceroniana è dunque, nella stima di Cicerone, colui che ha anteposto l'ideale della *ἀμύνοια* ad ogni altra considerazione. Egli è il personaggio idoneo a rappresentare la vera *auctoritas*, l'uomo intorno al cui prestigio si possono unire le forze desiderose di preservare la stabilità concorde di una *res publica* fondata sul diritto, e la figura da contrapporre positivamente al fascino pernicioso di chi persegue i suoi fini sovvertendo l'ordine costituito, danneggiando una *pars populi* a favore di un'altra, e provocando quindi squilibrio e rovina.⁵⁵⁴

Lelio incarna dunque la figura del *sapiens* per eccellenza, per come essa viene recepita, dopo la teorizzazione filosofica greca, nell'ambiente culturale di Roma⁵⁵⁵. In quanto tale, egli è investito da grandi aspettative da parte della cerchia di uomini intellettualmente e politicamente impegnati che lo circonda, come risulta ben chiaro dalle parole di Mucio Scevola, facenti immediatamente seguito a quelle di Fannio:

Quaerunt quidem, C. Laeli, multi, ut est a Fannio dictum, sed ego id respondeo, quod animum adverti, te dolorem, quem acceperis cum summi viri tum amicissimi morte, ferre moderate nec potuisse non commoveri nec fuisse id humanitatis tuae; quod autem Nonis in collegio nostro non adfuisses, valetudinem respondeo causam, non maestitiam fuisse. (Amic., 8)

Molti, o Caio Lelio, mi pongono proprio la domanda che ha fatto Fannio, ma io rispondo, secondo ciò che ho capito, che tu sopporti il dolore che ti è derivato dalla morte di un uomo così straordinario e che ti era così tanto amico con moderazione, e che non potevi esserne indifferente, cosa che non si atterrebbe alla tua umanità. Il fatto che tu non fossi presente al nostro collegio delle none, dico quindi che fosse legato a motivi di salute, non all'afflizione.

⁵⁵² M. Bellincioni, *Struttura e pensiero del Laelius ciceroniano*, cit., pp. 200 ss.

⁵⁵³ Plut., *Gracch.*, VIII, 5.

⁵⁵⁴ M. Bellincioni, *Struttura e pensiero del Laelius ciceroniano*, cit., p. 205.

⁵⁵⁵ Bellincioni si sofferma sulla problematicità dell'esistenza del *sapiens* descritto dagli Stoici, già oggetto di discussione tra le diverse correnti della scuola stoica stessa; a Roma, tuttavia, «le tracce delle frasi diacronicamente differenziate di quella storia, ormai giunta al suo termine, si rifrangono simultaneamente come aspetti diversi dello stesso tema. Non deve quindi far meraviglia che in Cicerone si trovino testimoniati al tempo stesso la tendenza a vedere impersonato il saggio in figure significative della propria storia, e lo scetticismo radicale di chi nega l'attuabilità di tale ideale» (Ivi, pp. 105-106). A Roma, come riportato da Reydam-Schils, «through Roman adaptation of Stoic doctrine, a model of the self emerged in which the self functions as mediator between philosophical and traditional values» (G. Reydam-Schils, *The Roman Stoics*, cit., p. 1); cfr. *supra*, §I, n. 178.

In un momento critico quale quello della scomparsa del più fedele tra i suoi amici, ciò che ci si aspetta da Lelio è che egli sia in grado di sopportare il dolore con moderazione, senza venire meno ai propri impegni pubblici. Una visione, questa, che va inquadrata, come accennato in precedenza⁵⁵⁶, nella prospettiva del pensiero stoico romano con il quale Cicerone si pone in dialogo, a volte anche critico, nel terzo e quarto libro delle *Tusculanae*, dove i temi della superiorità rispetto alla sofferenza morale e dell'imperturbabilità rispetto alle altre passioni risultano ben compatibili con la corrente necessità ciceroniana di ripristinare la propria immagine pubblica, al momento gravemente compromessa.

Va tuttavia sottolineato come Scevola riconosca a Lelio la dote di una certa *humanitas*, la quale gli impone la commozione (*commoveri*)⁵⁵⁷ per la morte di Scipione. È dato noto che le nozioni di *humanus* ed *humanitas*, oggetto di attenzione da parte degli autori latini già a partire dalla commedia antica⁵⁵⁸, vengano più volte chiamate in causa all'interno degli scritti di Cicerone: egli ha infatti «ampliato il significato di *humanitas* fino a farne una sintesi di tutti i valori morali»⁵⁵⁹, mostrando come, nella cultura latina, essa non costituisca solo, banalmente, la natura comune che caratterizza gli esseri umani, differenziandoli dagli animali, ma anche «il principio oggettivo, in contrapposizione all'utile personale, da cui nasce il dovere»⁵⁶⁰. Nel terzo libro del *De officiis*, dedicato alla possibilità di conciliazione tra *honestum* ed *utile*, possiamo infatti leggere con chiarezza:

Plenus est sextus liber de officiis Hecatonis talium quaestionum, sitne boni viri in maxima caritate annonae familiam non alere. In utramque partem disputat, sed tamen ad extremum utilitate, ut putat, officium dirigit magis quam humanitate. (Off., III, 89)

Il sesto libro sui doveri di Ecatone è pieno di questioni del genere, ad esempio se sia appropriato ad un uomo onesto non dare da mangiare agli schiavi in un momento di massima carestia. Ecatone disquisisce la questione su entrambi i fronti, e tuttavia alla fine sceglie ciò che è giusto fare in base all'utilità piuttosto che all'umanità.

⁵⁵⁶ Cfr. *supra*, §I, pp. 42 ss.

⁵⁵⁷ Nell'unione di *cum* e *moveo* la particella *ha*, secondo Ernout-Meillet, valore accrescitivo, per cui il senso sarebbe quello di “turbare”, “perturbare” (A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 416).

⁵⁵⁸ Un'ottima ricostruzione della nozione di *humanus* nella commedia antica (dove il termine astratto *humanitas* non compare), si trova in M. Elice, *Per la storia di humanitas nella letteratura latina fino alla prima età imperiale*, in «Incontri di filologia classica» XV, 2015, pp. 259-262.

⁵⁵⁹ R. Oniga, *La genesi del concetto di humanitas nella commedia latina arcaica*, in F. di Brazzà et al. (edd.), *Le carte e i discepoli. Studi in onore di Claudio Griggio*, Udine 2016, p. 28.

⁵⁶⁰ Ivi, p. 29.

L'*humanitas* non si discosta, dunque, dall'*officium*, la prerogativa obbligatoria compiuta da un soggetto nell'esercizio delle sue funzioni pubbliche⁵⁶¹, ma, al contrario, è la norma che dirige le scelte dell'individuo verso il bene comune: l'interazione tra queste due dimensioni, natura umana e bene pubblico, che Oniga nota essere presente già nel celebre frammento di Cecilio Stazio «*homo homini deus est, si suum officium sciat*» (fr. 265 Ribbeck), è in effetti più volte rilevabile negli scritti dell'Arpinate⁵⁶².

La commozione di Lelio viene presentata da Cicerone in qualità di reazione consentanea alla natura dell'uomo, frutto di una cultura ed un'educazione elitarie ma anche spontaneamente propensa al bene comune e ad intessere relazioni personali che vadano al di là dell'interesse fine a se stesso. Ad essere chiamata in causa è dunque, a partire dall'idea di "movimento" presente nell'etimologia di *commoveo*, la categoria di *motus animi*, vale a dire quella sorta di "impulso" emotivo che viene scatenato dalla reazione, manifesto della natura dell'individuo⁵⁶³, ad un determinato fattore esterno, e che provoca una risposta più profonda. Questa risposta si manifesta attraverso quelle che, come abbiamo visto in precedenza, sono, nella teorizzazione delle *Tusculanae*, due *partes* della *aegritudo*⁵⁶⁴: il *dolor*, l'afflizione che tormenta⁵⁶⁵, e la *maestitia*, non esplicitamente citata in *TD*, ma riconducibile alla famiglia semantica di *maeror*⁵⁶⁶, ovvero l'afflizione che induce al pianto⁵⁶⁷. Tanto il *dolor* quanto la *maestitia*, percezioni emotive abbastanza estreme, vengono, nelle parole di Scevola, ammesse in quanto probabili reazioni di Lelio alla scomparsa di Scipione, ma limitate nelle loro possibili manifestazioni: l'uno, infatti, va sopportato con equilibrio (*ferre moderate*), mentre l'altra non può rappresentare un valido motivo per venire meno ai propri doveri di cittadino. *Dolor* e *maestitia* si manifestano, insomma, in quanto *partes* di una *perturbatio* che va di certo ridimensionata in nome di un bene superiore; ma di quale *perturbatio* si tratta?

V.2 Il *desiderium*, premessa all'operazione memoriale

⁵⁶¹ Un po' datata ma non superata l'analisi di J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, cit., pp. 152-157.

⁵⁶² R. Oniga, *La genesi del concetto di humanitas nella commedia latina arcaica*, cit., p. 27. Vedi M. Elice, *Per la storia di humanitas nella letteratura latina*, cit., pp. 271-272: «La nuova prospettiva 'umana' aperta dallo Stoicismo di Panezio, accolta e diffusa a Roma dall'ellenizzante circolo di Scipione Emiliano, si traduce nell'affermazione dei diritti e dei doveri che derivano dall'appartenenza non a una determinata condizione sociale, ma alla *societas* degli uomini. In Cicerone l'*humanitas* diventa perciò principio morale contrapposto all'utile personale, dovere (*officium*), ed è il presupposto di virtù etiche come la *clementia*, la *iustitia*, la *dignitas*, che si fondano sull'attenzione nei confronti degli altri uomini».

⁵⁶³ Vedi M. Dupont, *Le masque tragique à Rome*, in «Pallas» 49, 1998, p. 357.

⁵⁶⁴ *Tusc.*, IV, 16; cfr. *supra*, §III, p. 97.

⁵⁶⁵ *Tusc.*, IV, 18; cfr. *supra*, §III, p. 97.

⁵⁶⁶ A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 377.

⁵⁶⁷ *Tusc.*, IV, 18: «*maeror aegritudo flebilis (est)*».

Stimolato dalle domande di Fannio e Scevola, Lelio risponde alle questioni che essi hanno sollevato:

Recte tu quidem, Scaevola, et vere; nec enim ab isto officio, quod semper usurpavi cum valerem, abduci incommodo meo debui, nec ullo casu arbitror hoc constanti homini posse contingere, ut ulla intermissio fiat officii.[...] Ego si Scipionis desiderio me moveri negem, quam id recte faciam, viderint sapientes; sed certe mentiar. Moveor enim tali amico orbatus, qualis, ut arbitror, nemo unquam erit, ut confirmare possum, nemo certe fuit. Sed non ego medicina: me ipse consolor et maxime illo solacio, quod eo errore careo, quo amicorum decessu plerique angi solent. Nihil mali accidisse Scipioni puto: mihi accidit, si quid accidit; suis autem incommodis graviter angi non amicum sed se ipsum amantis est. (Amic., 8-10.)

Rispondi correttamente, o Scevola: non avrei dovuto essere ostacolato nell'adempiere a questo dovere, che avevo sempre osservato quando ero in salute, a causa della mia malattia; né in nessun caso ritengo che possa capitare ad un uomo coerente di trascurare i propri doveri. [...] Se dicessi di non essere scosso dalla mancanza di Scipione, valutino i saggi quanto agirei giustamente; tuttavia, senza dubbio, mentirei. Soffro, infatti, perché sono stato privato di amico come, immagino, mai ce ne saranno, e come, posso dimostrare, non ce ne sono stati in precedenza; ma non ho bisogno di medicine, mi consolo da me, soprattutto grazie al conforto che mi dà il fatto che io non faccia l'errore che di solito angoscia i più in occasione della morte di un amico. Penso che nulla di male sia successo a Scipione: se qualcuno è stato vittima di una disgrazia, sono io; ma struggersi sentitamente per le proprie disgrazie è il comportamento non di chi ama l'amico, bensì di chi ama se stesso.

La prima preoccupazione di Lelio è quella di confermare la necessità, per ogni uomo saggio, di attenersi ai propri *officia*: a questo proposito, egli introduce la categoria della *constantia*, quella qualità che lo stesso Cicerone, nel quarto libro delle *Tusculanae*, aveva detto essere opposta alla *perturbatio*, ovvero a tutti quei casi in cui le emozioni sfiorano i limiti della ragione, impedendo all'uomo di essere coerente con la sua stessa natura⁵⁶⁸. Un uomo saggio, dunque, deve manifestare equilibrio e non sottrarsi, neanche nei momenti critici, ai propri *officia*. Ciò non toglie, tuttavia, che Lelio possa avvertire il *desiderium* dell'amico scomparso, il quale gli provoca un «dinamismo emotivo della più profonda interiorità»⁵⁶⁹, espresso, ancora una volta attraverso il verbo *moveor*, e

⁵⁶⁸ Cic., *Tusc.*, IV, 80; cfr. *supra*, §I, p. 30; per un approfondimento sul concetto di *constantia*, vedi J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, cit., pp. 283-285; per un approfondimento sul concetto in Cicerone, vedi C. Tracy, *Cicero's constantia in theory and practice*, in W. Nicgorski (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*, Notre Dame 2012, pp. 79-112.

⁵⁶⁹ M. Pugliarello, *Le passioni del grammaticus*, in «Maia» 64.2, 2012, p. 336.

dunque l'idea del movimento. La consapevolezza di una privazione, rimarcata dal participio *orbatus*⁵⁷⁰, muove perciò l'animo di Lelio che, in quanto dotato di *humanitas*, non può rimanere indifferente – “fermo” nell'animo – rispetto a tale perdita: un'idea che non vuole smentire la teoria dei filosofi, denominati qui con l'appellativo di *sapientes*, che un uomo non debba farsi sopraffare dalle proprie passioni, ma che tende a smussare l'idea di una completa rimozione di ogni sentimento, ritenuta da Cicerone, ancora una volta, troppo rigida e scarsamente applicabile ad un contesto reale⁵⁷¹. Il nostro protagonista è allora necessariamente portato ad una valorizzazione paradigmatica del passato, caratterizzato dalla presenza di Scipione a cui nessuno fu pari (*nemo certe fuit*), e, d'altra parte, ad una svalutazione del presente, segnato invece dalla sua assenza, e del futuro, per il rischio che nessuno possa mai eguagliarlo e colmarne il vuoto (*nemo umquam erit*). Lelio non esprime il sentimento di mancanza sotto forma di *angor*, l'angoscia soffocante⁵⁷², anch'essa rientrante, in *TD*, tra le *partes* della *aegritudo*⁵⁷³; tuttavia, pur rinnegandola, egli individua un'esplicita correlazione tra l'*angor* ed il *desiderium* in quanto condizione emotiva di privazione, dello scompenso tra il “prima” e l' “ora”. Ancora una volta, il *desiderium* sembra essere la premessa logica a tutte le manifestazioni emotive che, per Lelio, derivano dalla morte di Scipione: il *dolor* e la *maestitia* precedentemente citati da Scevola, *in primis*, ed ora l'*angor*. Quest'ultimo è però da Lelio stesso deprezzato in quanto esito di un errore di valutazione, del luogo comune che vede nella morte un male per chi la subisce, tema su cui Cicerone si è già espresso più volte⁵⁷⁴. Ogni forma di angosciato struggimento avrebbe dunque matrice egoistica⁵⁷⁵, ed all'assenza di Scipione è necessario reagire, piuttosto, in altro modo. Vediamo meglio come:

⁵⁷⁰ Cfr. *supra*, §III, p. 50.

⁵⁷¹ Sulla visione troppo estrema della filosofia stoica, Cicerone si esprime anche in *Amic.*, 18: «*sed eam sapientiam interpretantur, quam adhuc mortalis nemo est consecutus; nos autem ea, quae sunt in usu vitaeque communi, non ea, quae finguntur aut optantur, spectare debemus*» ed in *Tusc.*, II, 51: «*in quo vero erit perfecta sapientia, quem adhuc nos quidem vidimus neminem, sed philosophorum sententiis qualis hic futurus sit, si modo aliquando fuerit, exponitur*». Vedi F. Prost, *La philosophie cicéronienne de l'amitié dans le Laelius*, in «*Revue de Métaphysique et de morale*» 1, p. 114: «[...] l'approche du stoïcisme développe, avec une insistance particulière ici, la disposition cicéronienne, attestée ailleurs, de réserve à l'égard d'un idéalisme jugé outrancier: certes, l'absolue perfection du sage est un modèle admirable en tout point, mais un tel modèle ne se rencontre guère dans le monde imparfait des hommes du temps, aussi l'essentiel de la réflexion se consacra-t-il à une sagesse qui se place en deçà de la perfection, mais ouvre tout de même le champ nécessaire à l'exercice bien réel de l'*honestum*»; sulla tendenza generale, da parte di Cicerone, a mediare tra il rigore stoico e la possibilità di applicare la virtù alla vita quotidiana, e sull'ispirazione paneziana di tale posizione, vedi E. Lefèvre, *Philosophie unter der Tyrannis*, cit., pp. 252-253 e, riguardo al *Laelius*, M. Bellincioni, *Struttura e pensiero del Laelius ciceroniano*, cit., pp. 106-108, con relativa bibliografia. Per una bibliografia generale sull'ispirazione filosofica delle idee espresse da Cicerone nel *Laelius*, vedi J.G.F. Powell, *Laelius de amicitia: introduction*, cit., p. 21.

⁵⁷² *Cic., Tusc.*, IV, 18; cfr *supra*, §III, p. 90.

⁵⁷³ *Cic., Tusc.*, IV, 16; cfr *supra*, §III, p. 90.

⁵⁷⁴ Cfr. §IV, n. 533.

⁵⁷⁵ Vedi anche Cicerone, *Amic.*, 14: «*Id si ita est, ut optimi cuiusque animus in morte facillime evolet tamquam e custodia vincisque corporis, cui censemur cursum ad deos faciliorem fuisse quam Scipioni? Quocirca maerere hoc eius eventu vereor ne invidi magis quam amici sit*». Lo abbiamo visto anche in *Cic., Brut.*, 3.

Quam ob rem cum illo quidem, ut supra dixi, actum optume est, mecum incommodius, quem fuerat aequius, ut prius introieram, sic prius exire de vita. Sed tamen recordatione nostrae amicitiae sic fruor, ut beate vixisse videar, quia cum Scipione vixerim, quocum mihi coniuncta cura de publica re et de privata fuit, quocum et domus fuit et militia communis et, id in quo est omnis vis amicitiae, voluntatum, studiorum, sententiarum summa consensus. Itaque non tam ista me sapientiae, quam modo Fannius commemoravit, fama delectat, falsa praesertim, quam quod amicitiae nostrae memoriam spero sempiternam fore. Idque eo mihi magis est cordi, quod ex omnibus saeculis vix tria aut quattuor nominantur paria amicorum: quo in genere sperare videor Scipionis et Laeli amicitiam notam posteritati fore. (Amic., 15)

Dunque, come ho detto prima, la sorte gli è stata favorevole, mentre invece è stata avversa a me che, essendo entrato prima nella vita, stando a ciò che sarebbe giusto prima avrei dovuto uscirne. Tuttavia, ho tanta soddisfazione al ricordo della nostra amicizia che mi sembra di aver vissuto felicemente perché ho trascorso la vita insieme a Scipione, con il quale mi sono occupato degli affari pubblici e privati, con cui ho condiviso la vita quotidiana ed i periodi di guerra, e con cui – ecco dove sta il valore più significativo dell’amicizia – ho avuto la massima concordanza riguardo a propositi, interessi, opinioni. Non sono appagato pertanto dalla fama di saggezza, tra l’altro falsa, che Fannio ha ricordato, quanto piuttosto dal fatto che, spero, il ricordo della nostra amicizia sarà eterno; è una cosa che mi sta a tanto più a cuore giacché di tutti i secoli passati si parla a stento di tre o quattro coppie di amici. Ma mi sembra che io possa sperare che l’amicizia tra Scipione e Lelio sarà nota alle generazioni future come una di queste.

In questo passo, il tema del *desiderium* torna ad intrecciarsi inscindibilmente con quello della *memoria*: la relazione tra questi due fenomeni è stata analizzata in un’ottica che vede la memoria come «una facultad que permite el deseo de l’amigo y, por tanto, volver a vivir con él»⁵⁷⁶.

A me sembra, a dire il vero, che dal testo emerga una mappatura emotiva diversa: che, cioè, Lelio prenda le mosse dalla mancanza di Scipione, ed essa rappresenti la fase di “percezione”⁵⁷⁷ a partire dalla quale si avvia il processo memoriale, non il contrario. Il *desiderium* del protagonista del dialogo ha la sua premessa nell’assenza di Scipione, e quindi nel desiderio ormai vano di tornare a condividere con lui esperienze ed opinioni, ma piuttosto che fermarsi a questo diventa una spinta a partire dalla quale si può attivare il ricordo proprio di quelle esperienze e di quelle opinioni che costituivano la vera *vis amicitiae* tra i due. Il *desiderium*, che si esprime attraverso le *partes* sopra citate, non arriva a manifestarsi in comportamenti di chiusura e di ostilità verso il mondo

⁵⁷⁶ R. López Montero, *Memoriae mandabam* (Amic. 1.1), cit., p. 84.

⁵⁷⁷ Faccio ancora una volta riferimento alle categorie degli *script* di Kaster: vedi *supra*, §III, p. 120, e §IV, p. 151, n. 541.

circostante, ma viene dal personaggio di Lelio indirizzato verso una “risposta”⁵⁷⁸, una attività intellettuale, che lo “completi” e lo “contrastati”: la *recordatio* e la *memoria* pubblica, il ricordo privato di Scipione e della memoria collettiva che tramanderà le sue azioni alla posterità⁵⁷⁹.

Comincia a profilarsi, in questo contesto, l’incontro tra due differenti piani della *memoria*: da un lato quella di Scipione, di cui Lelio, dietro l’impulso del *desiderium*, si fa garante e depositario; dall’altra, quella dell’amicizia tra Lelio e Scipione, della quale sono esecutrici, invece, le generazioni future. In prima linea in tale processo si trova la generazione dello stesso Cicerone, che ricerca, mediante il suo «collegamento con *personae*»⁵⁸⁰ illustri, il perfetto *exemplum* di *amicitia* costruita su fondamenti etici: secondo tale criterio, Lelio e Scipione saranno due figure di riferimento, pensando alle quali i posteri riporteranno alle proprie menti i valori, pubblici e privati, che hanno fondato la loro amicizia. Il concetto viene specificato meglio qualche paragrafo dopo:

Verum enim amicum qui intuetur, tamquam exemplar aliquod intuetur sui. Quocirca et absentes adsunt et egentes abundant et imbecilli valent et, quod difficilius dictu est, mortui vivunt; tantus eos honos, memoria, desiderium prosequitur amicorum. Ex quo illorum beata mors videtur, horum vita laudabilis. Quod si exemeris ex rerum natura benevolentiae coniunctionem, nec domus ulla nec urbs stare poterit, ne agri quidem cultus permanebit. Id si minus intellegitur, quanta vis amicitiae concordiaeque sit, ex dissensionibus atque ex discordiis percipi potest. Quae enim domus tam stabilis, quae tam firma civitas est, quae non odiis et discidiis funditus possit everti? Ex quo, quantum boni sit in amicitia, iudicari potest. (Amic., 23)

Infatti chi guarda un amico è in qualche modo come se guardasse il proprio ritratto. Così gli assenti sono presenti, i poveri ricchi, i deboli forti e, più difficile a dirsi, i morti vivi; fino a tal punto li mantengono in vita il rispetto, la memoria e il rimpianto degli amici. Perciò di questi risulta felice la morte, di quelli lodevole la vita. Se toglie alla natura il legame dato dalla benevolenza, né alcuna casa né alcuna città potrà rimanere in piedi, e non resterà neanche la coltivazione dei campi. Se non lo si capisce, si può osservare quale sia il valore dell’amicizia e della concordia a partire dai dissensi e dalle discordie. Quale casa è tanto stabile, quale città tanto salda, da non poter essere completamente sconvolta da odi e divisioni? Da qui si può capire quanto di buono sia nell’amicizia.

⁵⁷⁸ Ibidem.

⁵⁷⁹ Come già affermato, dissento in questo dal parere di López Montero in R. López Montero, *Memoriae mandabam* (Amic. I.1), cit., p. 84; cfr. *supra*, §IV, n. 486.

⁵⁸⁰ M. Bettini, *Roma, città della parola*, Torino 2022, p. 43; vedi Cicerone, *Amic.*, 4: «*Genus autem hoc sermonum positum in hominum veterum auctoritate, et eorum inlustrium, plus nescio quo pacto videtur habere gravitatis*».

Cicerone fa qui riferimento ad un *topos* molto antico, quello dell'amico come doppio di sé⁵⁸¹, un doppio che viene in questo passo definito *exemplar*, e quindi "copia", "modello", o, come ho riportato in traduzione, "ritratto": l'amico è dunque un uomo il quale, come illustrato dalla definizione di *exemplar* di Festo⁵⁸², condivide con noi tratti di portata tale da essere quasi rintracciabili già alla vista.

Il compito di cui Lelio deve farsi carico è quello di mantenere in vita l'*amicus* impegnandosi nella trasmissione dei *mores*, intesi come insieme di *voluntates*, *studia* e *sententiae* che essi hanno condiviso in vita, e rendendo quindi Scipione *praesens* da *absens*, *vivus* da *mortuus*. A far sì che l'amico risulti paradossalmente vivo è, innanzitutto, la *memoria* pubblica che Lelio si occuperà di consolidare e trasmettere: una memoria attingendo alla quale si producono non statiche rievocazioni, quanto piuttosto «consecuencias dinámicas»⁵⁸³, nella prospettiva, già adottata da Farrell, per cui la memoria è per un antico romano un processo attivo «through which artefacts representing the past are constantly being consumed and reproduced, whether by the individual subject or by social groups [...]» e dunque «an individual mnemonic act represents a specific memory of the past, embodies this memory in a new form appropriate to the present, and produces new memories destined to serve the future»⁵⁸⁴.

Nell'elencare ciò che manterrà Scipione in vita, Lelio cita però anche altri fattori: in primo luogo, l'*honor*, vale a dire, come abbiamo visto dalla definizione fornita nel *Brutus*, «il premio conferito alla *virtus* dalla valutazione e dall'affetto dei concittadini»⁵⁸⁵, ed in questo caso dello stesso Lelio. In questo frangente, *honor* finisce per includere in sé, dunque, anche il concetto di "rispetto"⁵⁸⁶ provato da Lelio nei confronti di Scipione, senza il quale non è possibile che sussista il rapporto di *amicitia*: è questo tipo di rispetto a costituire, dunque, le basi della memoria collettiva.

Il terzo fattore che mantiene in vita Scipione, infine, è proprio il *desiderium*: il senso di privazione conseguente alla morte dell'amico si trasforma nel mezzo attraverso il quale l'autore «denies separation in the name of ideal friendship whose bonds can restore presence and even return the

⁵⁸¹ Il *topos* è, con ogni probabilità, di origine pitagorica, come è possibile rilevare dalla *Vita di Pitagora* del filosofo neoplatonico Porfirio (Porph., *VP*, 33: «τοὺς δὲ φίλους ὑπερηγάπα, κοινὰ μὲν τὰ τῶν φίλων εἶναι πρῶτος ἀποφηνάμενος, τὸν δὲ φίλον ἄλλον ἑαυτόν»). L'utilizzo in questa sede di tale *topica* è probabilmente di ispirazione peripatetica; tuttavia, come ricordato da Powell, «The notion of the friend as *alter ego* is found particularly in the Peripatetics, but by Cicero's time it probably had virtually proverbial status» (J.G.F. Powell, *Laelius de Amicitia: introduction*, cit., p. 19).

⁵⁸² Festo, *Verb.*, 72,5: «*Exemplum est quod sequamur aut vitemus, exemplar ex quo simile facimus. Illud animo aestimatur, istud oculis conspicitur*».

⁵⁸³ R. López Montero, *Memoriae mandabam* (Amic. I.1), cit., p. 84.

⁵⁸⁴ J. Farrell, *The phenomenology of memory in Roman culture*, in «The classical journal» 92.4, 1997, p. 375.

⁵⁸⁵ R.R. Marchese, *Meritare la responsabilità*, cit., p. 561; Cicerone, *Brut.*, 281, vedi *supra*, §III.1. Vedi anche A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., pp. 298-299.

⁵⁸⁶ Vedi R.R. Marchese, *Uno sguardo che vede. L'idea di rispetto in Cicerone e Seneca*, cit., p. 45; vedi anche F. Rigotti, *L'onore degli onesti*, cit., p. 58: «[...] anche nel pensiero romano infatti il concetto di *honor* riguarda più la forma esterna, l'atto di riconoscere l'onore a qualcuno, piuttosto che la forma interna di provare onore».

dead once more to life»⁵⁸⁷. A tal proposito, Leach⁵⁸⁸ ha evidenziato come il fatto che Lelio riconosca il proprio *alter idem* in una persona in realtà assente metta in luce la difficoltà – e la contraddittorietà – della ricerca di un rapporto di amicizia che rispetti i canoni enunciati nel corso del dialogo, ovvero la compresenza di una relazione interpersonale di tipo affettivo ed un rapporto segnato dal comune interesse per la crescita della *res publica*. Pur non spingendomi a tanto, ritengo che la mancanza influisca, in questo caso, sull’ottica attraverso la quale Cicerone sceglie di guardare alla memoria pubblica, e non solo perché, come si accennava, la collocazione del dialogo a pochi giorni dalla morte di Scipione (che si presume essere un omicidio per mano della fazione graccana⁵⁸⁹) pone l’opera in una fase di crisi politica che sembra rispecchiare quella del momento storico da Cicerone vissuto⁵⁹⁰. Lo fa anche perché – se, come penso, il *desiderium* dell’amico si fa per Lelio attivatore della *memoria* – la mancanza ed il lutto sono interpretati come un inizio e non, come potremmo immaginare, come una fine: essi sono infatti il punto di partenza di un processo che rinnova e valorizza la presenza di Scipione, allo stesso modo di tutti i grandi *exempla* del passato, soprattutto agli occhi degli uomini del futuro. Il lutto non si configura perciò come rituale di distanza, di separazione tra due piani temporali, ma crea invece contatto: avvicina cioè, attraverso il meccanismo memoriale, il defunto alla posterità, qui rappresentata da Fannio e Scevola, ma avvicina anche il passato da Cicerone narrato – e fortemente idealizzato – ai contemporanei dell’autore, cui viene ricordato, nel momento di confusione che segue l’assassinio di Cesare, l’apporto fondamentale dei legami etici tra uomini per il rinnovamento ed il progresso in quanto comunità. Su questo punto, torneremo.

V.3 Essere un vero amico: *concordia, similitudo animi, benevolentia, caritas*

L’ultima parte del paragrafo 23 del *Laelius* si concentra su un concetto che, pur essendo molto spesso ricorrente nella produzione ciceroniana, trova spazio, nell’opera, soltanto questo punto⁵⁹¹: la *concordia*. Ascrivibile anch’essa alla radice di *cor*, unita alla particella *cum*, la *concordia* è dunque l’attitudine propria, per così dire, dei “cuori che battono insieme”, quindi degli animi che si ritrovano nella condivisione di valori comuni⁵⁹². Se risulta chiaro come la *concordia* stia alla base

⁵⁸⁷ E. Winsor Leach, *Absence and Desire in Cicero's De Amicitia*, in «The classical world» 87.2, 1993, p. 3.

⁵⁸⁸ Ivi, spec. pp. 9 ss.

⁵⁸⁹ Cic., *Amic.*, 12: «*quo de genere mortis difficile dictu est; quid homines suspicetur videtis*»; Cic., *Amic.*, 41: «*Hunc etiam post mortem secuti amici et propinqui quid in P. Scipione effecerint, sine lacrimis non queo dicere*».

⁵⁹⁰ E. Winsor Leach, *Absence and Desire in Cicero's De Amicitia*, cit., pp. 5-7.

⁵⁹¹ Come giustamente osservato da Sansen, in il legame tra *amicitia* e *concordia* verrà trattato in maniera più approfondita nelle *Philippicae* e nel *De officiis* (R. Sansen, *Doctrine de l'amitié chez Cicéron: exposé, source, critique, influence* (thèse), Lille III 1975, p. 169).

⁵⁹² L’etimologia è già presente in Varr., *LL*, V, 74: «*concordia a corde congruente*», cfr. J. Hellegouarc’h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, cit., pp. 125-127; Ernout ha sottolineato il

dell'*amicitia*, va altresì sottolineato che essa costituisce, nel pensiero ciceroniano, anche le fondamenta di una *communitas* sana, caratterizzata, come si vedrà altrove, dallo scambio di *beneficia*⁵⁹³. Non a caso, anche del *De officiis* la *concordia* e la *amicitia* hanno, per la *communitas*, valore fondante:

Et quamquam omnis virtus nos ad se allicit facitque, ut eos diligamus, in quibus ipsa inesse videatur, tamen iustitia et liberalitas id maxime efficit. Nihil autem est amabilius nec copulatius, quam morum similitudo bonorum; in quibus enim eadem studia sunt, eadem voluntates, in iis fit, ut aequae quisque altero delectetur ac se ipso, efficiturque id, quod Pythagoras vult in amicitia, ut unus fiat ex pluribus. Magna etiam illa communitas est, quae conficitur ex beneficiis ultro et citro datis acceptis, quae et mutua et grata dum sunt, inter quos ea sunt firma devinciuntur societate. (Off., I, 56)

Nonostante ogni virtù ci attragga a sé, facendo sì che amiamo coloro nei quali essa sembra trovarsi, tuttavia giustizia e generosità sortiscono più di tutto questo effetto. E niente risulta più amabile e adatto a stringere relazioni della somiglianza dei buoni costumi: in chi ha stessi interessi e le stesse volontà avviene che ciascuno ami l'altro come se stesso, e si realizza ciò che Pitagora vuole nell'amicizia, ovvero che da più si diventi uno solo. È grande, inoltre, quella comunità che nasce da benefici vicendevolmente dati e ricevuti i quali, fin quando sono mutui e graditi, stabilizzano una solida relazione tra coloro presso i quali si realizzano.

Due *amici* compiono, vicendevolmente, l'atto di *diligere*, di scegliersi l'un l'altro⁵⁹⁴, e lo fanno creando un rapporto di affezione che deriva dalla selezione di tratti comuni (*similitudo*)⁵⁹⁵ – torna qui, non a caso, il *topos* di pitagorica memoria dell'amico come parte della propria anima –; dal nucleo di questi legami tra *boni viri* prende forma la *communitas*, la quale diviene a sua volta una vera e propria *societas*, cioè una comunità basata sulle relazioni sociali, quando in essa circolano, oltre ai *munera* presenti nella sua radice etimologica (ovvero i doni che prevedono una

legame con l'affettività, che distingue *concordia* da *consensus* (A. Ernout, *Cor et c(h)orda*, in «Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes» LXXVIII, 1952, p. 159: «*Consensus* relève de l'intelligence [...], *concordia* de l'affectivité sentimentale»). Buona parte della bibliografia riguardante Cicerone si focalizza, naturalmente, sul concetto di *concordia ordinum*; per il valore più generale di *concordia* in Cicerone vedi, in ogni caso, H.C. Boren, *Cicero's concordia in historical perspective*, in M.F. Gyles- E.W. Davis (edd.), *Laudatores temporis acti. Studies in memory of Wallace Everett Caldwell, Professor of History at the University of North Carolina*, Chapel Hill 1964, pp. 51-62; V. Pöschl, *Quelques principes fondamentaux de la politique de Cicéron*, in «Comptes Rendus / Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» 131/2, 1987, pp. 340-350; M.A. Temelini, *Cicero's concordia: the promotion of a political concept in the late Roman republic*, Montreal 2002; P. Akar, *Concordia: un idéal de la classe dirigeante romaine à la fin de la République*, Paris 2013, spec. pp. 239-278.

⁵⁹³ Più parti del *De officiis* sono dedicate al tema della *beneficentia*; vedi, in particolar modo, I, 42-49; II, 52-54; 69-71.

⁵⁹⁴ Vedi *supra*, §III, n. 436.

⁵⁹⁵ Il motivo della *amicitia* associata alla *similitudo* si ritrova anche in Cic., *pro Cl.*, 46; *Amic.*, 50; 74.

controprestazione e attivano, di conseguenza, un circuito di reciprocità)⁵⁹⁶, anche i *beneficia* (beni, servizi, prestazioni che circolano mettendo in moto relazioni economico-sociali ma che non prevedono la risoluzione del rapporto tra *dans* ed *accipiens* attraverso la resa di valore pari al bene donato)⁵⁹⁷.

L'ideale di *communitas* sana corrisponde, per Cicerone, a quella del periodo protorepubblicano, ancora inviolata dal fuoco della guerra civile, lontano da quella *discordia* che, come si evince dal paragrafo successivo, all'*amicitia* risulta diametralmente opposta:

Agrigentinum quidem doctum quendam virum carminibus graecis vaticinatum ferunt, quae in rerum natura totoque mundo constarent quaeque moverentur, ea contrahere amicitiam, dissipare discordiam. (Amic., 24)

Si dice che un filosofo di Agrigento abbia espresso in versi greci la teoria che l'amicizia abbia coeso tutte le cose immobili o in movimento nella natura e nell'universo, mentre la discordia le abbia divise.⁵⁹⁸

Ne ricaviamo, dunque, due campi semantici contrastanti che si vengono a creare per opposizione l'una rispetto all'altra. Dalla *concordia* nasce l'*amicitia*, dalla *discordia* nasce l'*inimicitia*:

Quamquam ille (Scipio, scilicet) quidem nihil difficilius esse dicebat quam amicitiam usque ad extremum vitae diem permanere. Nam vel ut non idem expediret incidere saepe, vel ut de re publica non idem sentiretur; mutari etiam mores hominum saepe dicebat, alias adversis rebus, alias aetate ingravescente. [...] Quod si qui longius in amicitia proveci essent, tamen saepe labefactari, si in honoris contentionem incidissent; pestem enim nullam maiorem esse amicitiiis, quam in plerisque pecuniae cupiditatem, in optimis quibusque honoris certamen et gloriae; ex quo inimicitias maximas saepe inter amicissimos exstitisse. (Amic., 33-34)

Ciò nonostante, (Scipione) diceva che nulla sia più difficile che tenere salda un'amicizia fino alla conclusione della vita. Spesso infatti capita che non si condividano opinioni o che non ci si

⁵⁹⁶ *Munus* deriva infatti dalla radice indoeuropea *-*mei*, pertinente all'idea del "dare in cambio": vedi E. Benveniste, *Don et échange dans le vocabulaire indo-européen*, in «L'Année Sociologique» 3, 1948, pp. 7-20 e *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., pp. 71-72; R. Esposito, *Communitas*, Torino 1998, pp. XIII ss.

⁵⁹⁷ La bibliografia sul valore di *beneficium*, a partire da P. Kranz, *Beneficium im politischen Sprachgebrauch der ausgehenden Republik* (Diss.), Münster 1964, è estremamente variegata: sempre affidabile la definizione di J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, cit., pp. 163-166; cito, tra i lavori più recenti, G. Picone, *Di generazione in generazione*, cit., pp. XXV-XXIX e A. Accardi, *Teoria e prassi del beneficium da Cicerone a Seneca*, Palermo 2015.

⁵⁹⁸ Cicerone riporta qui la dottrina di Empedocle di Agrigento, ma compie una operazione di ri-categorizzazione attraverso categorie romane.

trovi d'accordo in politica, ed anche la condotta personale varia, a volte a causa delle sventure personali, altre volte per l'affanno degli anni. [...] E nel caso si sia arrivati ad un livello superiore di amicizia, spesso finisce per diventare titubante se ci si appresta alla contesa per le cariche pubbliche; la peste più grande dell'amicizia è, nella maggior parte degli uomini, la brama di denaro, nei migliori, la competizione per il pubblico riconoscimento e per la gloria. Per questo motivo gli amici più cari si trasformano spesso nei peggiori nemici.

La mancanza di valori personali e politici comuni, il cambiamento della condotta personale (*mos*) che diventi esemplificativa per gli altri, e soprattutto i *vitia* che possono attaccare una delle due parti, per esempio la sete di denaro, sono tutti fattori che si oppongono alla *concordia* e che, dunque, minacciano l'*amicitia*. Quando accade ciò, si rischia di andare incontro all'*inimicitia*, ossia alla condizione specifica di chi ha un avversario personale all'interno della propria stessa comunità contro il quale manifesta ostilità⁵⁹⁹; una condizione che, qualche paragrafo più avanti, Cicerone arriverà a definire *turpis*⁶⁰⁰ (“vergognosa”, contraria alla condotta moralmente onorevole).

La *memoria*, l'*honor* ed il *desiderium* sono tre fattori che scaturiscono, pertanto, solamente dalla *concordia* e dall'*amicitia*, a loro volta legate alla *virtus* in quanto capacità di giovare alla *societas*: essi non possono dunque essere conferiti ad un uomo ritenuto privo della *virtus*. Se riferimento in questo contesto all'*honor* ed alla *memoria* è per il lettore moderno più comprensibile, quello del *desiderium* risulta meno intuitivo ed immediato⁶⁰¹; è in questa prospettiva interessante notare che, tra gli elementi che Cicerone ritiene in grado di mantenere in vita gli amici (*eos [amicos, scilicet] prosequi*), il *desiderium* è l'unico che abbia a che fare con la sfera dell'emotività.

Torniamo, dunque, al nostro dialogo. La *memoria* pubblica dei *mores*, delle *voluntates* e degli *studia* di Scipione, nel racconto di Lelio, nulla toglie alla *recordatio* dell'amico, ma si intreccia e finisce col corrispondere perfettamente alla dimensione individuale del loro legame, in cui entra in gioco anche la *benevolentia*⁶⁰²:

⁵⁹⁹ J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, cit., pp. 128, 186-187.

⁶⁰⁰ Cicerone, *Amic.*, 77: «*Nihil est enim turpius quam cum eo bellum gerere quocum familiariter vixeris*».

⁶⁰¹ In realtà, gli antichi romani hanno ben chiara questa dimensione fin dalle origini della loro letteratura; non è un caso che una delle prime attestazioni di *desiderium* da noi rilevate si trovi in Ennio e sia riferita al sentimento provato dai sudditi dopo la scomparsa di Romolo (Enn., *Ann.*, I, 110-111: «*Pectora diu tenet desiderium, simul inter / Sese sic memorant: "O Romule, Romule die | Qualem te patriae custodem di genuerunt!"*») – fattore che anche Livio riprenderà nella sua riscrittura della vicenda (Liv., *AUC* I, 16: «*Mirum quantum illi viro nuntianti haec fides fuerit, quamque desiderium Romuli apud plebem exercitumque facta fide immortalitatis lenitum sit*»).

⁶⁰² Il legame *amicitia/benevolentia* è spesso riscontrabile in Cicerone: vedi *Fin.* II, 24; *Inv.* II, 166; *Amic.* 20: «*Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensus*». Sul tema, M. Bellincioni, *Struttura e pensiero del Laelius ciceroniano*, pp. 120 ss.; sulla *benevolentia* in Cicerone, cito a titolo esemplificativo J. Steinberger, *Begriff und Wesen der Freundschaft bei Aristoteles und Cicero*, Erlangen 1955.

[...] *quoniam res humanae fragiles caducaeque sunt, semper aliqui anquirendi sunt, quos diligamus et a quibus diligamur. Caritate enim benevolentiaque sublata omnis est e vita sublata iucunditas. Mihi quidem Scipio, quamquam est subito ereptus, vivit tamen semperque vivet; virtutem enim amavi illius viri, quae extincta non est. Nec mihi soli versatur ante oculos, qui illam semper in manibus habui, sed etiam posteris erit clara et insignis. Nemo umquam animo aut spe maiora suscipiet, qui sibi non illius memoriam atque imaginem proponendam putet.* (Amic., 102)

[...] poiché ciò che è parte della vita umana è fragile e caduco, dobbiamo sempre cercare persone che scelgano di amarci e dalle quali siamo scelti per essere amati: senza la reciproca considerazione e l'affetto, la vita è privata di ogni gioia. Per me Scipione, nonostante mi sia stato strappato via all'improvviso, vive ancora e sempre vivrà: ho amato la virtù, che non si è consumata, di un uomo di tal sorta. Né essa torna a mostrarsi soltanto ai miei occhi, agli occhi di un uomo che l'ha sempre avuta a portata di mano: anche per i posteri, infatti, costituirà uno splendente modello. Non potrà mai pensare o sperare in grande nessun uomo che non ritenga di dover porsi davanti il ricordo e l'immagine di lui.

A pochi paragrafi dalla conclusione del dialogo, l'oratore torna a sottolineare come il legame affettivo tra lui e Scipione sia basato sulla reciproca scelta, utilizzando pertanto nuovamente il verbo *diligo*. Egli chiama in causa, tuttavia, due concetti che si trovano in bilico tra la sfera della propensione affettiva e quella della valutazione: da un lato abbiamo infatti la *caritas*, l'affetto per una persona ritenuta di grande valore⁶⁰³, mentre dall'altro la *benevolentia*, il termine che esprime l'inclinazione volontaria a favore di una persona, intesa anche in senso politico⁶⁰⁴, una nozione che Cicerone definirà nel *De officiis* utile, e anzi necessaria, tanto per la posizione del singolo all'interno dello stato, quanto per lo stato stesso:

Atque in has clades incidimus [...] dum metui quam cari esse et diligi malumus. [...] Quod cum perspicuum sit benivolentiae vim esse magnam, metus imbecillam, sequitur ut disseramus, quibus rebus facillime possimus eam, quam volumus, adipisci cum honore et fide caritatem. [...] Summa igitur et perfecta gloria constat ex tribus his: si diligit multitudo, si fidem habet, si cum admiratione quadam honore dignos putat. Haec autem, si est simpliciter breviterque dicendum, quibus rebus pariuntur a singulis, eisdem fere a multitudine. [...] Ac primum de illis tribus, quae ante dixi, benevolentiae praecepta videamus; quae quidem capitur beneficiis maxime, secundo autem loco voluntate benefica benivolentia movetur, etiamsi res forte non

⁶⁰³ A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 102.

⁶⁰⁴ Su *caritas* e *benevolentia*, vedi J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, cit., pp. 147-150.

suppetit; vehementer autem amor multitudinis commovetur ipsa fama et opinione liberalitatis, beneficentiae, iustitiae, fidei omniumque earum virtutum, quae pertinent ad mansuetudinem morum ac facilitatem. Etenim illud ipsum, quod honestum decorumque dicimus, quia per se nobis placet animosque omnium natura et specie sua commovet maximeque quasi perlucet ex iis, quas commemoravi, virtutibus, idcirco illos, in quibus eas virtutes esse remur, a natura ipsa diligere cogimur. (Off., II, 29-32)

Ci siamo imbattuti in queste disgrazie (le guerre civili, *scilicet*) [...] fino a che abbiamo preferito essere temuti piuttosto che amati e tenuti in considerazione. [...] Giacché é evidente che la forza della benevolenza è grande e quella della paura tenue, va trattato con quali mezzi possiamo ottenere nel modo più semplice l'affetto che noi vogliamo [...]. La gloria suprema e perfetta consta di tre elementi: l'amore della moltitudine, la fiducia che essa ripone in noi ed il fatto che, oltre all'ammirazione, ci stima degni di onore. Per farla semplice e breve, questi elementi sono conseguiti dai singoli nel modo in cui lo sono dalla moltitudine. [...] Delle tre cose che dicevo, esaminiamo innanzitutto i precetti che riguardano la benevolenza: essa si guadagna soprattutto coi benefici, in secondo luogo con la volontà di beneficiare, anche se per caso non ne dovessero conseguire vantaggi materiali. L'amore della folla, in realtà, viene fortemente mosso dalla stessa fama e dall'opinione di generosità, beneficenza, giustizia e lealtà, e da tutte quelle virtù che riguardano la dolcezza dei costumi e l'amabilità. Infatti, poiché ciò che chiamiamo onesto e conveniente ci piace di per sé e scuote l'animo di tutti con la sua natura ed il suo aspetto, e più che altro splende tra le virtù che ho ricordato, proprio per questo siamo spinti dalla natura ad amare coloro nei quali riteniamo essere presenti quelle virtù.

La *benevolentia* dei rapporti privati e quella della sfera pubblica, che si muove dal popolo verso i governanti, sono costruite dunque sulle stesse fondamenta: essa è sì una caratteristica propria dell'affezione, e difatti legata all'*amor* ed alla sfera propria del *commovere* che rimanda al campo semantico del *motus animi*, ma è anche programmata, per la propria stessa natura, a volgersi verso la virtù, e dunque verso le persone nelle quali sono riconosciute determinate caratteristiche morali (ovvero, facenti capo ai *mores*). Essa si oppone, del resto, al *metus*, ovvero alla paura che rimanda, certamente, alla sfera delle passioni, ma che conserva allo stesso tempo un fondo di razionalità, senza sfociare nel panico più puro e viscerale⁶⁰⁵. D'altro canto, anche la stessa *benevolentia* deve essere controllata, non eccessiva, e soprattutto non deve violare i limiti imposti dalla *iustitia*:

⁶⁰⁵ Tale definizione è legata agli studi che hanno cercato di evidenziare il senso specifico di *metus* rispetto a *timor* e che ho riportato *supra*, §III, n. 418.

Recte etiam praecipitur potest in amicitia, ne intemperata quaedam benevolentia, quod persaepe fit, impediatur magnas utilitates amicorum. Nec enim, ut ad fabulas redeam, Troiam Neoptolemus capere potuisset, si Lycomedem, apud quem erat educatus, multis cum lacrimis iter suum impediendum audire voluisset. Et saepe incidunt magnae res, ut discedendum sit ab amicis; quas qui impedire volt, eo quod desiderium non facile ferat, is et infirmus est mollisque natura et ob eam ipsam causam in amicitia parum iustus. (Amic., 75)

È giustamente possibile stabilire un altro precetto nell'amicizia, che una benevolenza smodata non sia da ostacolo, come spesso succede, per le buone riuscite della vita degli amici. Infatti, tornando a parlare di miti, Neottolemo non avrebbe potuto conquistare Troia se avesse voluto ascoltare Licomede, dal quale era stato cresciuto, che tra le lacrime gli chiedeva di non andarsene. Spesso, poi, capitano situazioni di una portata tale che si è costretti ad allontanarsi: coloro che vogliono impedirlo perché non sopportano con facilità l'assenza dell'amico sono deboli, di carattere insicuro e per questo ingiusti verso l'amico stesso.

Torna qui il concetto espresso da Lelio nella prima parte del dialogo: un uomo *iustus* (che si attiene, cioè, al *ius*, il principio di conformità alle regole della convivenza all'interno della società)⁶⁰⁶ deve essere in grado di *ferre moderate* (per utilizzare le parole citate, precedentemente, dallo stesso Lelio) la mancanza dell'amico: l'eccessiva sofferenza è, infatti, di origine egoistica, e pone ciò che appare *utilis* per se stessi al di sopra di ciò che lo appare per l'altro. A riprova di ciò, è presentato in funzione antitetica il confronto tra Lelio, che sopporta la propria separazione definitiva da Scipione nella consapevolezza che lo struggimento rappresenterebbe un torto alla *memoria* dell'amico, e Licomede, introdotto all'opposto come una sorta di anti-*exemplum*. Incapace di rassegnarsi all'assenza di Neottolemo in occasione della sua partenza alla volta di Troia, il sovrano viene presentato, paradossalmente, attraverso una caratterizzazione che lo avvicina alla figura dell'amante sofferente destinata a divenire, di lì a qualche decennio, il fulcro dell'elegia⁶⁰⁷; la distanza che lo separa da Neottolemo ha difatti una connotazione esclusivamente spaziale, e finisce per sfociare in una manifestazione fisica, quella delle *lacrimae*, espressione di reazioni emotive estreme e prive di risvolti positivi sul futuro: si tratta, a tutti gli effetti, di un atto di *in-iustitia* nei confronti dell'amico.

⁶⁰⁶ *Ius* è un concetto molto concreto, che designa le formule enunciative la decisione di una autorità (Cfr. E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., vol. I, p. 396) e indica le condizioni da soddisfare perché l'oggetto sia accettato in società (cfr. *ivi*, p. 373). Vedi A. Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino 2005, p. 115: «Il *ius* esprimeva il nucleo originale – sapienziale e aristocratico – del disciplinamento civile romano: la convinzione collettiva, irradiata dall'egemonia della *nobilitas*, che la misura nelle relazioni “orizzontali” e paritarie tra i *cives* in quanto “privati” riposasse sulle regole di una pratica antica, una volta confusa con la religione e le ritualità culturali, ora dotata di tecniche e protocolli autonomi, che richiedevano cura e custodia da parte di talenti del tutto particolari». Sul *ius* come produzione culturale romana, i saggi del volume di A. McClintock (ed.), *Giuristi nati. Antropologia e diritto romano*, Bologna 2016.

⁶⁰⁷ *Supra*, §II.2.

V.4 *Vivit tamen semperque vivet*

Veniamo, dunque, a Scipione. Nell'ultima fase del dialogo, i termini dell'*amicitia* sono stati ormai definiti in maniera chiara e tutti gli elementi pertinenti al suo raggio d'azione (*benevolentia* e *caritas*, ma anche *similitudo animi* e *concordia*) sono stati messi in gioco. A questo punto, il linguaggio della memoria e della nostalgia che lega Lelio a Scipione si fa più concreto.

L'amico scomparso viene definito *ereptus* (*ex+rapio*), ossia "strappato via", e per giunta *subito*, "improvvisamente", "senza alcun preavviso": un'immagine estremamente realistica ed anche, in un certo modo, violenta, che rende bene, anche dal punto di vista sonoro, il dolore della perdita subita. Nonostante ciò, Scipione *vivit tamen semperque vivet*: la costruzione chiasmica della frase riporta al centro dell'attenzione del lettore quello che è il filo conduttore dell'opera, ossia l'idea che lo sguardo al passato comportato dalla nostalgia e dal ricordo di Scipione non siano fini a se stessi, ma servano a mantenere in vita la *memoria* della sua *virtus*, che è *clara* (nel suo senso più profondo di "celebre" perché "splendente, luminosa") ed è anche *insignis* (*in+signum*), cioè, originariamente, «distingué par une marque particulière»⁶⁰⁸ – due aggettivi che mettono in risalto, ancora una volta, la sfera sensoriale della vista. Inoltre, Lelio sottolinea la sua esperienza della *virtus* di Scipione, derivata dalla costante frequentazione, attraverso l'espressione *in manus habere*, e soprattutto utilizza, per esprimere l'idea che il ricordo dell'amico è ancora ben vivo di fronte a sé, l'espressione *versare ante oculos* (*Amic.*, 102: «*versatur ante oculos/imaginem proponendam*»); si tratta di un linguaggio metaforico che richiama un'esperienza sensoriale estremamente realistica.

Questo stesso linguaggio metaforico trova il suo culmine nella frase con la quale si chiude il paragrafo: chiunque voglia pensare *maiora animo aut spe*, dovrà confrontarsi con la *memoria* di Scipione, con il suo ricordo pubblico, accostato da Lelio all'*imago* dell'uomo; con il riferimento ad essa, la sfera visiva appare ulteriormente valorizzata: come affermato da López Montero, «parece que el Arpinate sugiere que el recuerdo, materia de la memoria, adquiere todo su valor, por así decir, cuando se visualiza»⁶⁰⁹.

Abbiamo tuttavia avuto modo di vedere che, oltre a rimandare all'apparenza, all'immagine esteriore, ma anche al riflesso nello specchio e, soprattutto, al fantasma, l'*imago* viene spesso associata alla semantica del *desiderium* in relazione alla sua funzione «sostitutiva»⁶¹⁰. Il ricordo e lo "spettro" di Scipione, secondo il tradizionale modello antropologico che prevede, in contesto di contrasto anteriorità/posteriorità, la localizzazione di chi viene "prima" avanti rispetto a chi viene

⁶⁰⁸ A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 624.

⁶⁰⁹ R. López Montero, *Memoriae mandabam*, cit., p. 81.

⁶¹⁰ M. Bettini, *Il ritratto dell'amante*, cit., p. 51; cfr. *supra*, §II.3.

“poi”⁶¹¹, non vengono posti, come potremmo immaginare noi lettori contemporanei, alle spalle dei posteri, ma sono *pro-positi*, “posti davanti”; in un modo che ricorda quello attraverso cui, nel contesto del funerale gentilizio, le *imagines* in cera degli antenati venivano fatte sfilare secondo un ordine cronologico che prevedeva la collocazione anteriore del membro più anziano della *gens*⁶¹², la *imago* di Scipione deve essere posta davanti e fare da guida all’intera comunità, di cui sono parte sia Lelio sia chiunque voglia accogliere – e, magari, superare – l’*exemplum* dell’amico defunto.

E così, nell’atto di «attrarre su di sé quanto più può dalla ‘materia’ di colui che è chiamata a rimpiazzare»⁶¹³, l’*imago*, che del *desiderium* è prodotto⁶¹⁴, deriva non dall’exasperazione e dalla degenerazione patologica, che abbiamo visto in altri contesti, del processo emotivo conseguente alla perdita, ma dal processo memoriale di cui, ponendosi davanti alla comunità, si fa esito e richiamo costante al tempo stesso.

Tale valenza permette, dunque, a Lelio di sopportare la perdita:

Quarum rerum recordatio et memoria si una cum illo occidisset, desiderium coniunctissimi atque amantissimi viri ferre nullo modo possem. Sed nec illa exstincta sunt alunturque potius et augentur cogitatione et memoria mea, et si illis plane orbatus essem, magnum tamen adfert mihi aetas ipsa solacium. Diutius enim iam in hoc desiderio esse non possum; omnia autem brevia tolerabilia esse debent, etiamsi magna sunt. (Amic., 104)

Se il ricordo e la memoria di queste cose fossero morte con lui, non potrei mai sopportare la nostalgia di un uomo molto legato a me che mi amava tanto. Ma esse non sono morte, e al contrario si nutrono e si accrescono grazie al mio pensiero ed al mio ricordo; comunque, anche se ne fossi reso completamente orfano, anche la sola età mi darebbe grande conforto: non posso vivere ancora a lungo con il mio rimpianto. D’altro canto, tutto ciò che è breve è sopportabile, nonostante sia di grande portata.

Giunti all’ultimo capitolo dell’opera, il valore del ricordo privato e quello della memoria pubblica vengono esplicitamente correlati al tema del *desiderium*: esso viene qui presentato come una condizione emotiva con la quale non è possibile convivere a lungo, sulla scia di quei «molti esseri umani, intenti in un’attesa e in una ricerca continue cui soltanto la morte reca riposo» e che si

⁶¹¹ Il riferimento è, naturalmente, a M. Bettini, *L’avvenire dietro le spalle*, cit., pp. 125-202.

⁶¹² Ivi, spec. pp. 186-189; sul legame tra le *imagines* in cera degli antenati che sfilavano nel corso del funerale gentilizio e la memoria collettiva, vedi anche M. Bettini, *Death and its double. Images, Ridiculum and Honos in the Roman aristocratic funeral*, in K. Mustakallio et al. (edd.), *Hoping for continuity: Childhood, Education and Death in Antiquity and in the Middle Ages*, Roma 2005, pp. 191-202 e G. De Sanctis, *Mos, imago, memoria: un esempio di come si costruisce la memoria culturale a Roma*, in S. Botta (ed.), *Abiti, corpi, identità. Significati e valenze profonde del vestire*, Firenze 2009, pp. 123-148.

⁶¹³ M. Bettini, *Il ritratto dell’amante*, cit., p. 58.

⁶¹⁴ *Ibidem*.

struggono nel dolore e nella sofferenza⁶¹⁵. A Lelio, in età ormai avanzata, non rimane più molto prima che, ultimata la propria missione, possa «*pervenire ad calcem*»⁶¹⁶; se egli guarda a ciò che rimane della propria vita soltanto nella prospettiva della sua esistenza individuale, la morte si profila per lui come una soluzione, seppur estrema, al senso di vuoto e di spaesamento che l'uomo prova quando, fatta esperienza della morte di un coetaneo, sperimenta il «sentimento della perdita irreparabile»⁶¹⁷. In questa fase conclusiva della sua vita, a Lelio non rimarrebbe altro che la *recordatio*: il ricordo, cioè, della *similitudo animi* che lo legava a Scipione, in un rapporto, anch'esso finalizzato al bene superiore della *communitas*, il quale le ha saputo giovare finché l'amico era in vita; adesso, tuttavia, questa stessa *re-cordatio* si mostra per quel che è, ovvero l'atto di un uomo anziano che compie un movimento all'indietro per tornare a cercare⁶¹⁸, attraverso e nel proprio *cor*, una relazione con quanto, attraverso l'azione del *motus* nostalgico, è percepito come prima presente ed ora mancante.

Lelio, un po' come – abbiamo visto, in contesto totalmente diverso – il Catone del *Cato maior* e l'anziano del *De brevitate vitae* di Seneca⁶¹⁹, “davanti” ha poco o nulla, soprattutto dopo la perdita dell'*amicus*: per questo motivo, l'unica reazione “intellettiva” allo “stimolo emotivo” del *desiderium* che può riguardarlo in quanto singolo è, appunto, un'azione retrospettiva. Ma il protagonista del dialogo ciceroniano, che ha assimilato gli insegnamenti del maestro Catone⁶²⁰, sa benissimo di non essere un individuo, bensì parte integrante di una società: per questo motivo, il compito che deve portare avanti nel tempo che gli rimane riguarda non tanto la sua personale *recordatio*, quanto piuttosto la *memoria* delle azioni e dei *mores* dell'amico defunto. Esse, infatti, vengono incrementate attraverso la *cogitatio*⁶²¹, l'azione – quasi visibile, quasi tangibile – dei pensieri che si “agitano”⁶²² nella mente di Lelio; in questa fase, il *motus* del *desiderium* e delle sue *partes* si chiude, ed inizia un secondo momento, quello dell'attività della *memoria*. Da un lato, qualunque altro esito della nostalgia, derivato dalle estreme degenerazioni del *dolor*, della *maestitia*, dell'*angor*, è escluso dall'attenzione del personaggio; dall'altro, risulta più chiaro come, se nella

⁶¹⁵ A. Garcea, *Cicerone in esilio*, cit., p. 187; il riferimento è a *Tusc.* I, 96: «*expectando et desiderando pendemus animis, cruciamur, angimur*».

⁶¹⁶ *Cic., Amic.*, 101.

⁶¹⁷ M. Bettini, *L'avvenire dietro le spalle*, cit., p. 186. Bettini accosta evocativamente questo senso di spaesamento che segue la morte di una persona cara ad un metaforico «orizzonte vuoto che si spalanca di fronte ai vivi allorché toccano tangibilmente la loro mortalità e il sentimento della perdita irreparabile».

⁶¹⁸ *Supra*, §IV, pp. 128-129.

⁶¹⁹ *Ibidem*.

⁶²⁰ Cicerone collega esplicitamente il dialogo narrato nel *Cato Maior*, dove Lelio svolgeva la funzione di spettatore, ed il *Laelius de Amicitia*: «*Senectus enim quamvis non sit gravis, ut memini Catonem anno ante, quam est mortuus, mecum et cum Scipione disserere, tamen aufert eam viriditatem*» (*Cic., Amic.*, 11).

⁶²¹ R. López Montero, *Memoriae mandabam*, cit., p. 84: «Las cosas vividas con su amigo se alimentan y crecen aún más en la medida en que se acude al pensamiento y a la memoria».

⁶²² Ernout A.-Meillet A.-André J., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 16: «*cōgitō* de **co-agitō*, spécialement au sens de «*agiter des pensées*» ».

singularità dell'esperienza del soggetto-Lelio il ricordo di Scipione è qualcosa che si trova dietro le spalle, nella misura in cui egli è parte di una comunità per cui l'*amicus* fa parte, come Cicerone stesso aveva indicato qualche anno addietro⁶²³, dei «*maiores collettivi*»⁶²⁴, è necessario che Lelio concorra, attraverso la sua *memoria*, a *pro-ponere* Scipione, porlo “davanti” alle nuove generazioni. Il *Laelius* rappresenta in questo senso l'esito più maturo delle modifiche che Cicerone apporta allo *script* del *desiderium*: egli individua infatti, nell'attività memoriale, nient'altro che una corretta “risposta” da far seguire alla “valutazione”⁶²⁵, apparentemente *in toto* distruttiva, che sia impossibile ricreare un legame pari a quello condiviso da Lelio e Scipione. L'Arpinate traccia così una sorta di schema esemplificativo del “processo” che rende, secondo la sua visione, il *desiderium* un'emozione non solo moramente apprezzabile (o almeno, non biasimevole), ma persino utile a riallacciare produttivamente il passato al futuro. Nella logica di tale schema, l'amico non è per Lelio un ricordo «che irrompe nella distanza temporale dal presente»⁶²⁶, ma che «pervade il presente, lo giustifica e al tempo stesso lo permea della sua funzione paradigmatica, indicando quale sia la rotta da tenere per il futuro»⁶²⁷.

⁶²³ Cic., *Ver.*, II, 4, 81: «*Sit apud alios imago P. Africani, ornentur alii mortui virtute ac nomine; talis ille vir fuit, ita de populo Romano meritis est ut non uni familiae sed universae civitati commendatus esse debeat. [...] quae cognatio studiorum et artium prope modum non minus est coniuncta quam ista qua vos delectamini generis et nominis*».

⁶²⁴ La definizione è di F. Mencacci, *Genealogia metaforica e maiores collettivi (prospettive antropologiche sulla costruzione dei viri illustres)*, in M. Coudry- T. Spath, *L'invention des grands hommes de la Rome antique. Die Konstruktion der großen Männer Altroms: Actes du Colloque du Collegium Beatus Rhenanus, August 16-18 septembre 1999*, Paris 2001, pp. 421-437; l'autrice indica, attraverso questa espressione, i *viri illustres* del passato che gli scrittori dell'antica Roma indicano come modello di imitazione volontaria, basato sull'affinità di comportamenti, che va al di là della relazione parentale.

⁶²⁵ *Supra*, §III, p. 120; §IV, p. 151, n. 541; p. 160 n. 577.

⁶²⁶ S. Fasce, *Nostalgia e rimpianto nel lessico psicologico latino*, cit., p. 79.

⁶²⁷ G. De Sanctis, *Mos, imago, memoria*, cit., p. 140.

Capitolo VI.

Riabbracciare il *desiderium* nel discorso pubblico. Le *Philippicae*

Il 2 settembre del 44 a.C. rappresenta, come è noto, una data fondamentale degli ultimi anni di Cicerone. A questo punto della sua esistenza, nell'ambito dell'ultima trattatistica, egli si è già impegnato, come abbiamo visto, a ragionare sull'eloquenza, sulla *senectus* e sull'*amicitia*, esplicando quanto sia importante rivolgersi tanto ai *maiores* "privati" quanto a quelli "collettivi" per poter raccogliere i cocci di una civiltà ormai, ai suoi occhi, in declino. Gli ultimi mesi del 44 sono dedicati al tentativo di rimettere insieme tutti questi "cocci", per mezzo della scrittura di un'opera, il *De officiis*, che costituisce un vero e proprio "testamento morale" da lasciare ai posteri (primo tra tutti, il figlio Marco); mentre affronta tale lavoro di determinazione e classificazione dei principi della moralità nei termini di una vera e propria «battaglia etico-culturale»⁶²⁸, tuttavia, Cicerone si vede costretto a portare avanti un'altra battaglia, quella che lo vede contrapporsi ad Antonio, il *magister equitum* del dittatore scomparso, attraverso il mezzo che egli conosce meglio: l'utilizzo della parola in pubblico. Dopo circa un anno di silenzio, Cicerone avvierà così, nel giro di pochi mesi, un ciclo di quattordici sofferte orazioni che prenderanno, su scherzoso suggerimento dello stesso autore⁶²⁹, il nome di *Philippicae*⁶³⁰. Qual è dunque il ruolo che, all'interno di un contesto

⁶²⁸ R.R. Marchese, *Uno sguardo che vede*, cit., p. 51.

⁶²⁹ Cic., *Ad Brut.*, II, 3-4.

⁶³⁰ Com'è risaputo, la storia del rapporto tra le orazioni pronunciate e quelle pubblicate risulta piuttosto controverso. A parte la seconda *Philippica*, che è attestato non essere mai stata pronunciata ma circolata attraverso pamphlet (cfr. *infra*, n. 642), le altre tredici orazioni sopravvissute parrebbero essere state tutte effettivamente agite in senato; vi furono inoltre, certamente, altre orazioni, attestate attraverso le lettere (sull'argomento rimando, per praticità, a G. Manuwald, *Cicero's Philippics 3-9*, Berlin-New York 2007, vol. I, pp. 68 ss.) ma probabilmente escluse dal *corpus* che Cicerone stesso aveva in mente di raccogliere. Per quanto riguarda la "pubblicazione" dei discorsi, come suggerito da Manuwald (G. Manuwald, *Cicero's Philippics 3-9*, cit., vol. I, p. 58), è necessario fare un distinguo tra le singole orazioni e l'intero *corpus*; conosciamo con certezza l'inizio della circolazione soltanto riguardo alle *Philippicae* V, X e XI, inviate a Marco Bruto, sulla base di quanto ricostruito attraverso le *Epistulae*, non molto tempo dopo l'esposizione in senato (da *Ad Brut.* II, 3, 4 è possibile rilevare che giorno 1 aprile del 43 a.C. Bruto avesse già letto le *Philippicae* V e X, e da *Ad Brut.* II, 4, 3 che la XI verrà inviata per la metà di aprile dello stesso anno), mentre non abbiamo dettagli sulla circolazione delle altre orazioni, anche se è stato ipotizzato che sia iniziata, per ciascuna, non troppo tempo dopo l'esposizione orale (A. Eich, *Politische Literatur in der römischen Gesellschaft. Studien zum Verhältnis von politischer und literarischer Öffentlichkeit in der späten Republik und frühen Kaiserzeit*, Köln-Weimar-Wien 2000, p. 204 è arrivato a supporre che le tempistiche non abbiano superato un mese di tempo; vedi anche C. Steel, *Reading Cicero: genre and performance in late Republican Rome*, London 2005, p. 141; J. Hall, *The Philippics*, in J.M. May (ed.), *Brill's Companion to Cicero*, Leiden- Boston- Köln 2002, p. 281, J.T. Ramsey, *Introduction to Cicero, Philippics I-II*, New York 2003, pp. 18-19; D. Kelly, *Publishing the Philippics: 44-43 BC*, in T. Stevenson- M. Wilson (edd.), *Cicero's Philippics: History, Rhetoric and Ideology*, Auckland 2008, pp. 22-38.; più cauta, G. Manuwald, *Cicero's Philippics 3-9*, cit., p. 60, la quale congetta che le orazioni fossero inviate nell'arco di un breve tempo alle persone che potevano esserne influenzate, ma sottolinea che non vi sono prove di un simile scenario). Riguardo alle possibili modifiche contenutistiche che i discorsi effettivamente pronunciati potrebbero aver subito prima della circolazione/pubblicazione, tale ipotesi si è imposta già nella letteratura antica (a partire dalle accuse che Cassio Dione mette in bocca a Caleno nella sua *Storia Romana*, Cass. Dio XLVI, 7, 3), ed è stata sostenuta, in passato, da una fetta di critica autorevole, tra cui cito J. Humbert, *Les plaidoyers écrit et les plaidoiries réelles de Cicéron*, Paris 1925, spec. pp. 266 ss.; W. Stroh, *Taxis und Taktik: Die advokatische Dispositionskunst in Ciceros Gerichtsreden*, Stuttgart 1975, pp. 50 ss. Già Laurand (L. Laurand, *Études Sur Le Style Des Discours De Cicéron*, Paris 1928³, spec.

comunicativo e letterario decisamente differente, tanto negli argomenti quanto nei toni, rispetto ai dialoghi finora trattati, l'Arpinate assegna allo sguardo retrospettivo, al *desiderium* e alla *memoria*?

VI.1 *Desiderium* del singolo, *desiderium* dei molti

Il clima di indugio ed insicurezza che segue l'assassinio di Cesare influenza nel profondo il ritorno alla parola di Cicerone. Di fronte all'incertezza su come fosse meglio agire per preservare se stesso e la *res publica* nel momento dell'ascesa politica di Antonio, l'Arpinate era infatti partito alla volta di un viaggio che avrebbe dovuto condurlo in Grecia⁶³¹; una volta rientrato in patria, tuttavia, egli si trova a rispondere alle accuse di Antonio a causa della sua assenza dalla seduta convocata per l'1 settembre, giorno per il quale era stata prevista la discussione per l'attribuzione di onori divini a Cesare. Nell'esplicare le proprie motivazioni, Cicerone sceglie di chiarire, davanti a tutti, il motivo del suo rientro a Roma: è stata la speranza di un ritorno alle passate condizioni della *res publica*, infatti, a convincerlo a fare un passo indietro. Cicerone informa appunto l'uditorio di essere stato messo al corrente da alcuni cittadini di Reggio di un possibile accordo tra Antonio e i cesaricidi, e di essere per questo rientrato nell'*Urbs*⁶³²; egli afferma, inoltre, di aver incontrato a Velia Bruto in persona, il quale gli aveva dato, per la prima volta, notizia dell'intervento in senato di Lucio Pisone, volto a contrastare ogni tentativo di manipolazione dei decreti di Cesare da parte di Antonio⁶³³. La narrazione del ritorno di Cicerone e la presentazione di Bruto risultano, ai nostri occhi, concise ma significative:

Tum vero tanta sum cupiditate incensus ad reditum ut mihi nulli neque remi neque venti satis facerent, non quo me ad tempus occursurum non putarem, sed ne tardius quam cuperem rei publicae gratularer. Atque ego celeriter Veliam devectus Brutum vidi: quanto meo dolore non dico. Turpe mihi ipsi videbatur in eam urbem me audere reverti ex qua Brutus cederet, et ibi

pp. 17 ss.) ha dei dubbi in proposito e propende per credere in una sostanziale similitudine tra orazione scritta e pronunciata; la critica recente, a partire da B.P. Newbound, *Rhetoric and reality in Cicero's Philippics: a study of Philippics 3-4* (Diss.), Oxford 1986, pp. 143 ss., sostiene tuttavia che tali modifiche esistano, ma non vi sia nessuna ragione di credere che siano state sostanziali: di questo avviso sono, tra gli studi più recenti, A.M. Riggsby, *Crime and community in ciceronian Rome*, Austin 1999, pp. 178-184; R. Morstein-Marx, *Mass Oratory and Political Power in the Late Roman Republic*, Cambridge 2004, pp. 25-30; D. Kelly, *Publishing the Philippics*, cit.; G. Manuwald, *Cicero's Philippics 3-9*, cit., pp. 63-65; Manuwald sostiene, tra l'altro, che una parte delle modifiche potrebbe essere dovuta alla costruzione del *corpus* finale di orazioni, e quindi motivata dall'emergere di alcune questioni più tardi rispetto al momento in cui i discorsi sono stati pronunciati o, più semplicemente, dall'inclusione in un discorso unico di questioni discusse in più giorni e/o in orazioni che si è scelto di non pubblicare (sulle orazioni non pubblicate rimando a J.W. Crawford, *M. Tullius Cicero: the lost and unpublished orations*, Göttingen 1984, e *Id.*, *The lost and fragmentary orations*, in J.M. May, *Brill's companion to Cicero*, cit., pp. 305-330).

⁶³¹Il contesto della prima *Philippica* è ricostruito nel dettaglio in J.T. Ramsey, *Introduction to Cicero, Philippics I-II*, cit., pp. 1-10 ed in A. Lintott, *Cicero as Evidence: A Historian's Companion*, Oxford 2008, pp. 374 ss.

⁶³²Cic., *Phil.*, I, 8.

⁶³³Ivi, I, 10.

*velle tuto esse ubi ille non posset. Neque vero illum similiter atque ipse eram commotum esse vidi. Erectus enim maximi ac pulcherrimi facti sui conscientia nihil de suo casu, multa de vestro querebatur. (Phil., I, 9)*⁶³⁴

In quel momento fui acceso da una brama di ritorno tale che né i venti né i remi riuscivano a soddisfarmi, non perché non pensassi che sarei arrivato per tempo, ma temevo di manifestare la mia gioia per la situazione dello stato più tardi di quanto non avrei voluto. Feci dunque una breve visita a Velia, e lì vidi Bruto: non vi dico quale fosse il mio dolore. Mi sembrava una vergogna il fatto stesso che io osassi tornare in quella città della quale Bruto si era allontanato, e che volessi stare al sicuro là dove per lui non era possibile. Ma non lo vidi agitato come me: fiero per la consapevolezza di aver compiuto un gesto grande e nobile, provava rammarico non per la sua sorte, ma per la vostra.

Cicerone si sofferma, innanzitutto, sulla descrizione del proprio stato d'animo una volta ricevuta, a Leucopetra, la notizia della possibile collaborazione: in questa fase, infatti, egli è infiammato (*incensus*) dalla *cupiditas*, la passione incontrollata che la riflessione delle *Tusculanae disputationes* aveva associato alla *libido*⁶³⁵. Se *libido* e *cupiditas* derivano però, per definizione, da un'aspettativa positiva che viene proiettata sul futuro, nel testo dell'orazione la brama di Cicerone è invece associata al *re-ditus*, al ritorno indietro: un ritorno in senso spaziale, legato al rientro fisico a Roma, ma anche ad un ritorno in senso temporale, all'aspettativa, cioè, presto disillusa, di tornare a ripristinare anche in modo parziale, attraverso la ricerca di un compromesso con Antonio, alcune libertà repubblicane che la dittatura di Cesare aveva compromesso. Una speranza, come si diceva, presto frustrata a causa dell'informazione, riferita da Bruto, del mancato sostegno da parte del senato all'iniziativa mossa da Pisone; altrettanto disilluso si mostra il cesaricida, ritratto, al contrario dell'Arpinate, inamovibile – non *commotus* – nei sentimenti, alla stregua di un vero saggio: egli non è, come ci si aspetterebbe, vittima di un *dolor* che manifesti la nostalgia di Roma, bensì consapevole della grandezza dell'azione compiuta. Il *dolor* coglie, piuttosto, proprio Cicerone, nel momento in cui egli pensa che metterà piede sul suolo proibito a Bruto: un'azione che, afferma, gli appare quasi rientrare nella sfera del *turpe* – di quanto, cioè, contravviene all'*honestum* e al *decorum*⁶³⁶. Non si tratta soltanto di una canonica dichiarazione di modestia⁶³⁷:

⁶³⁴ Il testo critico preso come riferimento è quello dei due volumi curati per Les belles lettres da Boulanger e Wuilleumier (Cicero, *Philippiques I-IV (tome XIX)*, ed. A. Boulanger- P. Wuilleumier, 1972⁴) e da Wuilleumier (Cicero, *Philippiques V à XIV (tome XX)*, ed. P. Wuilleumier, Paris 1964²).

⁶³⁵ Cic., *Tusc.*, IV, 34.

⁶³⁶ Cic., *Off.*, I, 110-113; cfr. R.R. Marchese, *Speech and silence in Cicero's final days*, in «Classical Journal» 110.1, 2014, p. 88.

⁶³⁷ Su questo e altri punti che riguardano gli espedienti retorici utilizzati da Cicerone nel pronunciare le *Philippicae*, G. Manuwald, *Performance and rhetoric in Cicero's Philippics*, in «Antichthon» 38, 2004, qui p. 55.

l'Arpinate è, al momento dell'incontro, consapevole di trovarsi a compiere l'azione di *re-verti* in una Roma che, senza Bruto, non sarà la stessa, non si addice più alla sua *persona*. Egli sta cercando un contatto, insomma, con un passato che non esiste più, dato di cui il cesaricida, nel lamentarsi per la sorte dei cittadini romani, si mostra pienamente consapevole.

Ma se da un lato colpisce l'assenza di manifestazioni nostalgiche in Bruto, dall'altro risulta invece rilevante come, secondo le parole di Cicerone, il popolo ostenti chiaramente il *desiderium* di lui e degli altri cesaricidi:

Populi quidem Romani iudicia multa ambo habetis; quibus vo[bi]s non satis moveri permoleste fero. Quid enim gladiatoribus clamores innumerabilium civium? quid populi versus? quid Pompei statuae plausus infiniti? quid duobus tribunis plebi qui vobis adversantur? parumne haec significant incredibiliter consentientem populi Romani universi voluntatem? Quid? Apollinarium ludorum plausus vel testimonia potius et iudicia populi Romani parum magna vobis videatur? O beatos illos qui, cum adesse ipsis propter vim armorum non licebat, aderant tamen et in medullis populi Romani ac visceribus haerebant! Nisi forte Accio tum plaudì et sexagesimo post anno palmam dari, non Bruto putabatis, qui ludis suis ita caruit ut in illo apparatissimo spectaculo studium populus Romanus tribueret absentì, desiderium liberatoris sui perpetuo plausu et clamore leniret. (Phil., I, 36)

Conoscete molti giudizi espressi su voi due dal popolo romano: mi dà grande fastidio che non vi scuotano a sufficienza. Che importanza hanno i clamori di innumerevoli cittadini durante i giochi gladiatorii? E l'arrivo in massa del popolo? Che importanza hanno gli infiniti applausi alla statua di Pompeo? E a questi tribuni della plebe, che sono vostri oppositori? Forse queste cose non rappresentano a sufficienza la volontà unitaria del popolo romano? Vi sembrano privi di significato gli applausi dei giochi Apollinari, o le testimonianze ed i giudizi del popolo Romano? Beati coloro i quali, non potendo essere presenti per la minacciosità delle armi, erano però ben radicati nel profondo del popolo Romano ed aggrappati alle sue viscere! A meno che non pensiate forse che gli applausi siano per Accio, e dopo sessant'anni si dia la palma a lui, e non a Bruto, privato dei giochi a lui dedicati; ma in quello splendido spettacolo il popolo Romano rivolgeva la sua devozione all'assente ed alleviava la nostalgia del suo liberatore con continui applausi e clamori.

Cicerone si rivolge direttamente ai consoli Antonio e Dolabella: dopo aver espresso l'idea che la morte di Cesare sia stata accolta con benevolenza e che i suoi uccisori si siano procurati una grande

gloria⁶³⁸, egli ritrova nel dissenso popolare manifestato verso i due consoli durante i giochi di luglio la più palese conferma delle proprie argomentazioni.

Anche in questo frangente ritroviamo un forte contrasto tra assenza e presenza di emozioni: da un lato, l'assenza di qualunque *motus* di preoccupazione da parte dei due consoli, interpretato come assenza di interesse verso il volere popolare, dall'altro l'agitazione del *populus*, che all'opposizione verso Antonio e Dolabella aggiunge il rimpianto nei confronti di Pompeo, manifestato attraverso gli applausi rivolti alla sua statua eretta nel Campo Marzio, e, soprattutto, quello nei confronti dello stesso Bruto, indicato con l'appellativo di *liberator*, dal quale, in qualità di pretore urbano, i giochi erano stati organizzati. Cicerone fornisce una interpretazione ben precisa a tanto fremere da parte della collettività: gli applausi che hanno contrassegnato l'inaugurazione dei giochi sono da intendere come manifestazioni del *desiderium* popolare, e ciò appare, nella descrizione di Cicerone, evidente e non fraintendibile⁶³⁹, tanto da portare l'autore a giocare ironicamente con il paradosso che Antonio e seguaci si siano convinti, pur di non ammettere l'evidenza, che il popolo stia applaudendo il già da tempo defunto poeta Accio. Ritroviamo dunque, in tale circostanza, una nuova sfumatura dell'espedito retorico della proiezione, che Cicerone aveva già prima utilizzato: il *desiderium* di Cicerone, lo squilibrio che egli sente tra il passato ed il presente, tormentato, agitato, manifesto attraverso il suo *dolor*, viene rappresentato come una condizione condivisa, cui partecipano non i membri dell'élite senatoria, corrotti ed incapaci di prendere la parola di fronte alla prepotenza di Antonio⁶⁴⁰, ma il popolo romano nella sua interezza, una comunità "creata" dall'oratore. Attraverso un raffinato gioco di opposizione semantica tra i verbi *adesse* e *abesse*, Cicerone mette in evidenza come la minaccia delle armi di Antonio, unico ostacolo che si frappone tra i liberatori e la patria desiderosa di riaccoglierli, non sia sufficiente a placare la mancanza dei cesaricidi, i quali, attraverso un *makarismós*, sono celebrati in quanto ben radicati (*haerebant*, "aderivano", "erano ben saldi") nei *viscera* e nelle *medullae* dei Romani: una metafora anatomica piuttosto significativa nonché paradossale, giocata sulla polarità tra l'assenza reale delle persone chiamate in causa ed il loro proclamato radicamento nella più profonda intimità dei *cives* rimasti. Ad Antonio, invece, l'autore attribuisce il puntuale ricorso a mezzi minatori ed alla forza bruta,

⁶³⁸ Cic., *Phil.*, I, 35.

⁶³⁹ In realtà, lo storico greco Appiano di Alessandria tramanda una versione completamente diversa dell'evento: egli afferma infatti che fosse stata assoldata una claque di uomini per inneggiare al rientro a Roma di Bruto e Cassio, ma che la folla si fosse opposta a tale richiesta (App., *Bell. Civ.*, III, 23-24).

⁶⁴⁰ Sul silenzio del senato all'interno della prima *Philippica*, R.R. Marchese, *Speech and silence in Cicero's final days*, cit., pp. 86 ss.

tratti qualificanti di un tiranno⁶⁴¹, non di un leader. L'invito verso il console è, dunque, a *respicere* in direzione dei suoi gloriosi antenati:

Si enim exitus C. Caesaris efficere non potest ut malis carus esse quam metui, nihil cuiusquam proficiet nec valebit oratio. Quem qui beatum fuisse putant, miseri ipsi sunt. Beatus est nemo, qui ea lege vivit, ut non modo impune sed etiam cum summa interfectoris gloria interfici possit. Quare flecte te, quaeso, et maiores tuos respice atque ita guberna rem publicam, ut natum esse te cives tui gaudeant, sine quo nec beatus nec clarus nec tutus quisquam esse omnino potest.
(*Phil.*, I, 35)

Se infatti la fine di Cesare non può fare sì che tu preferisca essere amato piuttosto che temuto, nessuno potrà far nulla né alcuna orazione avrà valore. Chi ritiene che Cesare sia stato felice è egli stesso misero: nessuno può essere felice avendo vissuto in modo tale da poter essere ucciso non solo senza punizione, ma anche con grande gloria dei suoi assassini. Dunque piegati, ti prego, voltati a guardare i tuoi antenati e governa lo stato in modo che i tuoi concittadini siano felici che tu sia nato, condizione senza la quale nessuno sarà del tutto felice, né celebre, né sicuro.

Antonio, invitato a voltarsi indietro, deve ricercare le basi del buon governo in un passato dimenticato; nel formulare tale invito, Cicerone fornisce tuttavia anche un'altra informazione: mentre la nostalgia verso Bruto ed i suoi si rivela in maniera sempre più chiara, non c'è nessuno che accenni a manifestare il medesimo sentimento nei confronti di Cesare. L'Arpinate sta dunque utilizzando il tema del *desiderium* per evidenziare come l'effettivo bilancio delle azioni compiute da un uomo possa essere fatto soltanto dopo la sua morte o il suo allontanamento (che è, nei fatti, una morte civile), prendendo la percezione della mancanza che di lui si sente come criterio di giudizio. D'altro canto, sta anche utilizzando il medesimo argomento per esprimere un giudizio neanche troppo velato nei confronti di Antonio: nel momento in cui egli dovesse venire a mancare, infatti, nessuno ne risentirebbe.

La necessità di uno sguardo verso il passato, per far riemergere il profilo positivo di una realtà che appare, nella contemporaneità, sconvolta e devastata, si fa più pressante nella seconda *Philippica*, in realtà mai pronunciata ma «composta a tavolino [...]» come reazione meditata e ponderata ad un

⁶⁴¹ A tal proposito, rimando ai saggi di Thomas Stevenson: T.R. Stevenson, *Tyrants, kings and fathers in the Philippics*, in T. Stevenson- M. Wilson (edd.), *Cicero's Philippics: history, rhetoric and ideology*, Auckland 2008, pp. 95-113, e *Antony as 'Tyrant' in Cicero's First Philippic*, in «*Ramus*» 38.2, 2009, pp. 174-186.

attacco pubblicamente subito dall'Arpinate»⁶⁴², ovvero al feroce discorso tenuto da Antonio, di fronte al senato, il 19 settembre. L'orazione prende infatti il via dalla confutazione delle accuse mosse da Antonio, prima tra tutte quella che Cicerone sia un *ingratus* perché non ha riconosciuto il *beneficium* che il console gli aveva concesso quando, incontratolo a Brindisi dopo la battaglia di Farsalo, egli gli aveva risparmiato la vita⁶⁴³. Tali obiezioni diventano presto, tuttavia, il pretesto per descrivere la condizione della *res publica* sotto il regime di Antonio attraverso una terminologia particolarmente cruda:

Sed sit beneficium, quando quidem maius accipi a latrone nullum potuit: in quo potes me dicere ingratum? An de interitu rei publicae queri non debui, ne in te ingratus viderer? At in illa querela misera quidem et luctuosa, sed mihi pro hoc gradu in quo me senatus populusque Romanus collocavit necessaria, quid est dictum a me cum contumelia, quid non moderate, quid non amice? (Phil., II, 6)

Ma ammesso che si tratti di un beneficio, poiché da un malfattore non sarebbe stato possibile riceverne uno più grande: in che cosa puoi tu dirmi ingrato? Non avrei dovuto lamentare la morte della repubblica, per non sembrare ingrato verso di te? Ma in quel mio lamento davvero misero e luttuoso, e tuttavia necessario per la posizione nella quale mi collocarono il senato ed il popolo Romano, che cosa è stato da me detto in modo ingiurioso, non moderato o non amichevole?

⁶⁴² R. Cristofoli, *Cicerone e la II Filippica. Circostanze, stile e ideologia di un'orazione mai pronunciata*, Roma 2004, p. 7. Il discorso è scritto in modo da lasciare immaginare che sia stato agito lo stesso 19 settembre, in risposta all'attacco di Antonio; dalle lettere, possiamo tuttavia ricostruire che esso sia stato completato intorno al 24 ottobre ed inviato per quella data ad Attico (*Att.* XV, 13; XVI, 11; vedi M. Fuhrmann, *Cicero and the Roman Republic*, Oxford 1992, p. 181). L'opinione comune a partire da Sternkopf (W. Sternkopf, *Einleitung zu Cicero, Ciceros ausgewählte Reden. Fortsetzung der Halmschen Sammlung. Neunter Band. Ciceros siebente, achte, neunte und zehnte Philippische Rede* ed. W. Sternkopf, Berlin 1913, p. 6) fino agli studi più recenti (cito a titolo esemplificativo C. Steel, *Reading Cicero*, cit., pp. 28, 141, D. Kelly, *Publishing the Philippics*, cit., p. 7; G. Manuwald, *Cicero's Philippics 3-9*, cit., vol. I, p. 59) è che esso non sia, appunto, mai stato pronunciato; di opinione diversa è Cerutti (S. Cerutti, *Further discussion on the delivery and publication of Cicero's Second Philippic*, in «Classical Bulletin» 70, 1994, pp. 23-28), il quale ritiene invece che sia stato pronunciato dopo l'allontanamento da Roma di Antonio nell'ottobre del 44 a.C. Anche la questione della pubblicazione è controversa: l'opinione più diffusa già dalla fine dell'800 (H. Nohl, *Einleitung zu Cicero, Ciceros Philippische Reden, I., II., III., VII. Buch: für den Schulgebrauch* ed. H. Nohl, Leipzig 1895, p. VI) è che essa sia stata in qualche modo "pubblicata" (nel senso di "messa in circolo"), tra il novembre ed il dicembre del 44; vi sono tuttavia studiosi che ritengono che l'orazione non sia mai divenuta pubblica fino alla morte di Cicerone (M. Gelzer, *Cicero. Ein biographischer Versuch*, Wiesbaden 1969, p. 352; J. Bleicken, *Augustus. Eine biographie*, Berlin 1998, p. 93; M. Fuhrmann, *Cicero and the Roman Republic*, cit., p. 281; A. Everitt, *Cicero. A turbulent life*, London 2001, p. 278; con qualche incertezza, U. Ehrenwirt, *Kritisch-chronologische Untersuchungen für die Zeit vom 1. Juni bis zum 9. Oktober 44 v. Chr.*, München 1971, pp. 88-89).

⁶⁴³ È dato noto come il sistema *beneficium* e della *gratia* stesse alla base del modo tutto romano di intessere relazioni tra individui, incentrate sul *dare* ma anche sul *reddere*, e sulla manifestazione pubblica della gratitudine: compiere un *beneficium* significava far circolare un bene o una prestazione che mettesse a sua volta in moto una serie di relazioni sociali, e perciò l'*ingratus* rappresentava un pericolo per la società poiché, non riconoscendo quanto gli è stato dato, spezzava tale rete di relazioni. Sul tema, un sempre valido punto di riferimento è V. D'agostino, *Gratitudine e ingratitudine secondo gli scrittori antichi*, in «Rivista di studi classici» 7, 1959, pp. 51-64; vedi anche A.L. Motto-J.R. Clark, *Seneca on the vir ingratus*, in «Acta Classica» 37, 1994, pp. 41-48; M. Lentano, *Il dono e il debito*, cit.

L'autore definisce in questa sede il discorso che aveva precedentemente pronunciato in senato, la prima *Philippica*, una *querela* (un "urlo lamentoso", secondo l'etimologia)⁶⁴⁴ *misera* e *luctuosa*: quanto era stato definito, negli anni del dominio cesariano, nei termini di *nox rei publicae*⁶⁴⁵ si trasforma adesso in un vero e proprio *interitus* accompagnato, appunto, da un'espressione di lutto, nella consapevolezza dell'estinzione acerba di una *res publica* che per questo fa ormai parte di un passato destinato a non tornare; una *res publica* che allo stato attuale, come Cicerone stesso afferma nel *De officiis*, «non esiste più»⁶⁴⁶. Tale nota nostalgica emerge, in particolare, dalla rievocazione del proprio consolato, sul quale si appuntano le accuse del rivale politico:

Ut igitur intellexeretis qualem ipse se consulem profiteretur, obiecit mihi consulatum meum. Qui consulatus verbo meus, patres conscripti, re vester fuit. Quid enim ego constitui, quid gessi, quid egi nisi ex huius ordinis consilio, auctoritate, sententia? Haec tu homo sapiens, non solum eloquens, apud eos quorum consilio sapientiaque gesta sunt, ausus es vituperare? Quis autem meum consulatum praeter te ac P. Clodium qui vituperaret inventus est? cuius quidem tibi fatum manet [...]. Non placet M. Antonio consulatus meus. At placuit P. Servilio, ut eum primum nominem ex illius temporis consularibus, qui proxime est mortuus, placuit Q. Catulo, cuius semper in hac re publica vivet auctoritas; placuit duobus Lucullis, M. Crasso, Q. Hortensio, C. Curioni, C. Pisoni, M. Glabrioni, M. Lepido, L. Volcacio, C. Figulo, D. Silano, L. Murenae, qui tum erant consules designati; placuit idem quod consularibus M. Catoni; qui cum multa vita excedens providit, tum quod te consulem non vidit. Maxime vero consulatum meum Cn. Pompeius probavit qui, ut me primum decedens ex Syria vidit, complexus et gratulans meo beneficio patriam se visurum esse dixit. Sed quid singulos commemoro? Frequentissimo senatui sic placuit ut esset nemo qui mihi non ut parenti gratias ageret, qui mihi non vitam suam, fortunas, liberos, rem publicam referret acceptam. Sed quoniam illis, quos nominavi, tot et talibus viris res publica orbata est, veniamus ad vivos, qui duo de consularium numero reliqui sunt. L. Cotta, vir summo ingenio summaque prudentia, rebus iis gestis, quas tu reprehendis supplicationem decrevit verbis amplissimis, eique illi ipsi quos modo nominavi consulares senatusque cunctus adsensus est; qui honos post conditam hanc urbem habitus est togato ante me nemini. (Phil., II, 11-13)

Affinché comprendiate, pertanto, che tipo di console egli stesso si dichiara, rimprovera a me il mio consolato. Un consolato a parole mio, padri coscritti, ma di fatto vostro. Infatti non ho

⁶⁴⁴ A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 555: «pousser des cris plaintifs».

⁶⁴⁵ Cic., *Brut.*, 330; vedi *supra*, §III, p. 115.

⁶⁴⁶ Cic., *Off.*, II, 3: «Cum autem res publica, in qua omnis mea cura, cogitatio, opera poni solebat, nulla esset omnino, illae scilicet litterae conticuerunt forenses et senatoriae».

deliberato, compiuto, operato nulla se non per decisione, autorità e parere di quest'ordine. Sono queste cose che tu, uomo saggio e non solo eloquente, hai osato rimproverare a coloro grazie ai quali sono state svolte e realizzate, a causa del loro consiglio e della loro saggezza? E chi altro, oltre te e Publio Clodio, ha biasimato il mio consolato? Il destino di costui ti aspetta [...]. Ad Antonio non piace il mio consolato: ma piacque a Publio Servilio (facendo per primo il nome di quello che è morto più di recente tra i consoli di allora), a Quinto Catulo, la cui autorità vivrà sempre in questo stato, ai due Luculli, a Mario Crasso, a Quinto Ortensio, a Caio Curione, a Marco Lepido, a Caio Pisone, a Marco Glabrione, a Lucio Volcazio, a Caio Figulo, a Decimo Silano, a Lucio Murena, i quali erano ai tempi consoli designati; piacque non meno che agli ex consoli a Marco Catone, che lasciando la vita evitò molti mali, e sopra tutti quello di vedere te console. Più di tutti approvò tuttavia il mio consolato Gneo Pompeo che, nel momento in cui mi vide tornando dalla Siria, abbracciandomi e congratulandosi disse che grazie a me poteva rivedere la patria. Ma perché citare uno ad uno tutti questi nomi? La mia condotta piacque al senato al completo, al punto che non vi fu chi non mi ringraziasse come un padre, e non ritenesse di avere ricevuto da me la vita, le fortune, i figli e lo Stato. Ma visto che la repubblica è orfana di tali e tanti uomini che ho ricordato, veniamo ai due ex consoli ancora in vita. Lucio Cotta, uomo di grande ingegno e saggezza, fece votare una supplica con espressione onorifica a causa di quelle stesse azioni che tu biasimi, ed i consoli che ho nominato ed il senato tutto furono d'accordo: un onore del genere non era stato reso a nessun magistrato prima di me, dalla fondazione di questa città.

Nel momento in cui anche i più nobili – stavolta sì – *beneficia* del proprio consolato (il riferimento è, naturalmente, allo smascheramento della congiura di Catilina), rispetto ai quali il senato stesso aveva sentito la necessità di *agere gratias*, diventano oggetto di critica da parte di Antonio, Cicerone constata il ribaltamento di ogni ideale da lui perseguito: in passato, ogni azione dell'Arpinate aveva tenuto conto del volere dei *patres conscripti* ed era stata compiuta a loro beneficio; adesso, al contrario, è il nuovo console a prendere le decisioni in base al proprio interesse, mentre i senatori lo asseconzano con fare servile. Lo squilibrio rispetto al passato torna a profilarsi su un doppio versante: da un lato, Cicerone prende atto della fine dello stato, giunto all'*interitus*; dall'altro, la *res publica* stessa è ormai *orbata* (resa orfana, e quindi priva di punti di riferimento) degli uomini illustri che la guidavano in passato. Chi ha avuto la possibilità di risparmiarsi la visione di questo scenario diventa, agli occhi di chi resta, quasi oggetto d'invidia: ecco che il *topos* dell'*opportunitas mortis* – già centrale nel *Brutus* – finisce per includere un ampio novero di personaggi pubblici e anche Marco Catone, suicidatosi nel 46 a seguito della sconfitta degli ultimi pompeiani a Tapso; la figura dell'Uticense diventa ora utile a chiudere un cerchio,

aperto, appunto, dal riferimento a Crasso nel *De oratore*⁶⁴⁷, che si fa specchio di un processo di sempre maggiore degenerazione e ricorso alla violenza. Ma le accuse di Antonio nei confronti di Cicerone non si limitano al consolato: egli rinfaccia infatti all'Arpinate anche l'andamento dei suoi rapporti privati di *amicitia*, dato del quale Cicerone approfitta per evidenziare la voragine sempre più profonda tra passato e futuro:

At vero Cn. Pompei voluntatem a me alienabat oratio mea. An ille quemquam plus dilexit, cum ullo aut sermones aut consilia contulit saepius? Quod quidem erat magnum, de summa re publica dissentientis in eadem consuetudine amicitiae permanere. Ego, quid ille, et contra ille, quid ego sentirem et spectarem, videbat. Ego incolumitati civium primum, ut postea dignitati possemus, ille praesenti dignitati potius consulebat. Quod autem habebat uterque, quid sequeretur, idcirco tolerabilior erat nostra dissensio. Quid vero ille singularis vir ac paene divinus de me senserit, sciunt, qui eum de Pharsalia fuga Paphum persecuti sunt. Numquam ab eo mentio de me nisi honorifica, nisi plena amicissimi desiderii, cum me vidisse plus fateretur, se speravisse meliora. Et eius viri nomine me insectari audes cuius me amicum, te sectorem esse fateare? (Phil., II, 38-39)

Ma dici che i miei discorsi allontanarono da me il favore di Pompeo. Vi fu forse qualche altro che egli amò più di me, o al quale affidò più spesso i suoi ricordi e i suoi pensieri? Certamente era cosa straordinaria il fatto che, benché discordassimo su una questione tanto importante per lo stato, mantenessimo la stessa consuetudine di amicizia. Ma io vedevo i suoi sentimenti ed i suoi progetti, e lui, viceversa, i miei. Io avevo a cuore per prima cosa l'incolumità dei cittadini, il nostro autorevole ruolo, mentre egli, piuttosto, la tutela dell'onore rivestito. Ma, poiché entrambi avevamo un fine da perseguire, il nostro disaccordo era più tollerabile. Che cosa poi provasse verso di me quell'uomo eccezionale e quasi divino, lo sanno coloro che nella fuga da Farsalo lo seguirono a Pafo. Egli non fece mai menzione di me se non in maniera degna di onore e con una nostalgia piena di affetto, confessando che io ci avevo visto più lungo, ed egli aveva avuto speranze migliori. E tu osi attaccarmi in nome di quell'uomo, del quale io fui amico e tu, invece, l'accaparratore dei beni?

All'accusa di Antonio, in base alla quale persino Pompeo, riconosciuto modello di leadership, ebbe da ridire riguardo all'azione svolta dall'Arpinate agli albori della guerra civile, Cicerone risponde rivendicando la relazione che li legava in quanto *amici*, sottolineando come Pompeo abbia valutato e scelto (*dilexit*) la vicinanza di Cicerone, prediligendola rispetto a quella di tutti gli altri membri del suo *entourage*. L'Arpinate rilegge infatti il suo rapporto con Pompeo alla luce di idee che lui

⁶⁴⁷ Cfr. §III, n. 408.

stesso aveva elaborato in precedenza e, in particolare, nel *Laelius*: piuttosto che una *amicitia* basata su un legame di tipo utilitaristico, come è solito pensare Antonio, Cicerone prende in considerazione un prototipo di vincolo amicale incentrato sulla comunanza di ideali e di obiettivi; l'autore fa emergere in tal modo un vero e proprio "scontro" tra due modi di intendere le relazioni interpersonali divergenti, tra i quali non è possibile mediare. In base a questa lettura, il mancato accordo tra Cicerone e Pompeo sulla dichiarazione di guerra a Cesare è stato semplicemente l'esito di una differenza di vedute riguardo alle priorità da individuare: la comunanza di buone intenzioni aveva allora salvaguardato l'*amicitia* tra i due, spingendo la loro divergenza di opinioni esclusivamente nei termini di una *dissensio*⁶⁴⁸ piuttosto che di una *discordia*⁶⁴⁹. L'andamento delle cose, del resto, ha portato Pompeo ad ammettere, dopo la fuga da Farsalo, quello che, in altra sede, Cicerone avrebbe definito un *error*⁶⁵⁰, ed a comprendere come l'amico, in effetti, si fosse mostrato più lungimirante (*plus vidisse*). Tutte le parole che il generale pronuncia nei confronti di Cicerone in quest'ultima fase sono non semplicemente *honorificae* – gli riconoscono dunque l'*honor* di cui è degno⁶⁵¹ – ma anche pregne di *amicissimum desiderium*: esso è legato non solo e non tanto alla nostalgia dell'amico assente, del quale non può più apprezzare i consigli, quanto piuttosto al rimpianto verso un'epoca entro la quale era ancora possibile compiere una scelta, ascoltare chi ha il dono della previdenza, intraprendere un'azione politica che potesse salvaguardare l'integrità dei cittadini.

All'opposto del *desiderium* benevolo di Pompeo si profila, poco più avanti, quello di Gaio Scribonio Curione, che Cicerone insinua essere stato l'amante di Antonio nel corso della sua giovinezza:

Sumpsisti virilem, quam statim muliebrem togam reddidisti. Primo vulgare scortum, certa flagiti merces, nec ea parva; sed cito Curio intervenit qui te a meretricio quaestu abduxit et, tamquam stolam dedisset, in matrimonio stabili et certo collocavit. Nemo unquam puer emptus libidinis causa tam fuit in domini potestate quam tu in Curionis. Quotiens te pater eius domu sua eiecit, quotiens custodes posuit, ne limen intrares? cum tu tamen nocte socia, hortante libidine, cogente mercede, per tegulas demitterere. Quae flagitia domus illa diutius ferre non potuit. Scisne me de rebus mihi notissimis dicere? Recordare tempus illud, cum pater Curio maerens iacebat in lecto; filius se ad pedes meos prosternens, lacrimans, te mihi commendabat;

⁶⁴⁸ Ernout e Meillet individuano *nella dissensio* «un sentiment ou un avis différent» (A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 614). La *dissensio* non è, dunque, altro che l'azione di *dissentire*, di opporre, cioè, all'idea espressa da uno un'altra opinione, diversa; si tratta però, come ricorda Hellegouarc'h, di un'espressione che non implica un rapporto di inimicizia, ma è anzi usata per indicare il dibattito interno tra membri del senato (J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, cit., p. 132).

⁶⁴⁹ Vedi *supra*, §V, p. 164.

⁶⁵⁰ Cic., *Brut.*, 7.

⁶⁵¹ Vedi *supra*, §III, pp. 112 ss.

orabat, ut se contra suum patrem, si sestertium sexagens peteret, defenderem: tantum enim se pro te intercessisse dicebat. Ipse autem amore ardens confirmabat, quod desiderium tui discidi ferre non posset, se in exilium iturum. (Phil., II, 44-45)

Hai indossato la toga virile, che subito hai reso effeminata. All'inizio eri una volgare prostituta, con compenso per la vergogna fisso e neanche basso; ma presto prese provvedimenti Curione, che ti allontanò dalla prostituzione e, come se ti avesse offerto la stola, ti sistemò dentro un matrimonio stabile e fisso. Nessuno schiavetto retribuito per soddisfare i desideri lussuriosi stette mai alle condizioni del padrone come tu a quelle di Curione. Quante volte suo padre ti cacciò dalla sua casa, quante volte pose delle guardie per non farti oltrepassare la soglia? Tu però, con la complicità della notte, lo sprone della lussuria, la necessità del pagamento, ti calavi giù dal tetto: quella casa non ha potuto sopportare a lungo tante nefandezze. Sai che sto parlando di avvenimenti che conosco molto bene? Richiama alla mente quel periodo in cui Curione padre giaceva malato a letto, ed il figlio, prosternandosi ai miei piedi in lacrime ti raccomandava a me; mi chiedeva infatti di difenderlo di fronte a suo padre se gli avesse chiesto sei milioni di sesterzi; diceva infatti di avere a te garantito questa somma. Egli stesso ardente di passione affermava, poiché non poteva sopportare il dolore della separazione da te, che sarebbe andato in esilio.

Nel costruire le proprie argomentazioni contro l'oppositore, Cicerone prende ad elencarne i vizi a partire dalla giovinezza, secondo uno schema ricorrente nelle orazioni, volto a mettere in evidenza l'unicità e l'eccezionalità del vizio dell'avversario⁶⁵². L'Arpinate tiene dunque conto, tra le altre cose, della condotta lussuriosa e dissoluta di cui si rimproverava Antonio: dapprima accusato di aver assunto l'atteggiamento di una *meretrix*, rovinando in questo modo la propria reputazione familiare, Antonio si sarebbe in una seconda fase legato a Curione, col quale avrebbe intrecciato una relazione erotica che lo ha reso *puer* dell'amante. Sollecitato ad allontanarsi dal giovinetto, Curione sarebbe poi caduto in preda di una accecante passione amorosa, tanto da auto-condannarsi all'esilio, per incapacità di sopportare il *desiderium* dell'amante ed il *discidium* da quest'ultimo. Uno scenario che ripropone la declinazione negativa del sentimento già rilevata nel paragrafo 75 del *Laelius*, a proposito dell'incapacità da parte di Licomede nel sopportare l'assenza dell'*amicus* Neottolemo; ma il contesto omoerotico, considerato dai Romani indegno di un uomo libero, costituisce già di per sé un'aggravante rispetto alla prospettiva individuale e privata del *desiderium*:

⁶⁵² Sul tema, R. Seager, *Ciceronian Invective: Themes and Variations*, in J. Booth (ed.), *Cicero on the Attack: Invective and Subversion in the Orations and Beyond*, Swansea 2007, p. 25. Segnalo l'interessante lettura di Stone in base alla quale la descrizione di Antonio è costruita sulla base dell'antitesi rispetto alle quattro virtù parti dell'*honestum* (*prudentia, iustitia, fortitudo e temperantia*) di cui si parla nel primo libro del *De officiis* (A.M. Stone, *Greek ethics and Roman statesmen: De Officiis and the Philippics*, in T. Stevenson- M. Wilson (edd.), *Cicero's Philippics*, cit. pp. 227-233).

Curione assume dunque tutti i connotati di un amante elegiaco «who is completely enthralled by his *puella*»⁶⁵³, dato che finisce per gravare fortemente sulla sua credibilità pubblica, macchiandola irreversibilmente.

Cicerone sembra aver ripreso, fino a questo punto, alcune rappresentazioni del *desiderium* già delineate nei precedenti trattati, nonché riferite all'assenza di un singolo individuo: un *motus animi* che da personale diventa pubblico e condiviso, come quello della collettività nei riguardi di Bruto; il *desiderium* come contrassegno di perdita in un rapporto di reciprocità, come nel caso di Pompeo verso Cicerone; ancora, la mancanza devastante e patologica degna più di un amante elegiaco che di un uomo libero. Nelle *Philippicae*, tuttavia, pare che Cicerone ampli ulteriormente il perimetro di tali rappresentazioni:

Castra mihi Pompei atque illud omne tempus obiecisti. Quo quidem tempore si, ut dixi, meum consilium auctoritasque valuisset, tu hodie egeres, nos liberi essemus; res publica non tot duces et exercitus amisisset. Fateor enim me, cum ea quae acciderunt providerem futura, tanta in maestitia fuisse, quanta ceteri optimi cives, si idem providissent, fuissent. Dolebam, dolebam, patres conscripti, rem publicam vestris quondam meisque consiliis conservatam brevi tempore esse perituram. Nec vero eram tam indoctus ignarusque rerum ut frangerer animo propter vitae cupiditatem, quae me manens conficeret angoribus, dimissa molestiis omnibus liberaret. Illos ego praestantissimos viros, lumina rei publicae, vivere volebam, tot consularis, tot praetorios, tot honestissimos senatores, omnem praeterea florem nobilitatis ac iuventutis, tum optimorum civium exercitus; qui si viverent, quamvis iniqua condicione pacis (mihi enim omnis pax cum civibus bello civili utilior videbatur) rem publicam hodie teneremus. (Phil., II, 37)

Mi hai rimproverato la mia presenza nel campo di Pompeo e tutto ciò che ho fatto in quel periodo. Ma se allora, come ho già detto, avessero prevalso il mio parere e la mia autorità, tu oggi saresti in miseria, noi saremmo liberi, lo stato non avrebbe perso tanti generali ed eserciti. Ammetto che, quando previdi quello che poi in effetti avvenne, mi ritrovai in quello stato di tristezza che avrebbero provato gli altri cittadini per bene, se avessero fatto le stesse previsioni. Ero addolorato, senatori, addolorato al pensiero che fra non molto sarebbe morta la repubblica, un tempo salvata dalla vostra e dalla mia saggezza. Non ero così incapace e così inesperto delle vicende da avviliarmi nell'animo per il desiderio smodato di vivere, perché rimanendo in vita sarei stato distrutto dalle angosce, mentre lasciandola andare mi sarei liberato da ogni male. Ma desideravo che rimanessero in vita i grandi cittadini, luce dello stato, i tanti consolari e pretorii, i tanti senatori degni di onore, e ancora tutto il fiore della nobiltà e della gioventù, e gli eserciti composti allora dai migliori tra i cittadini. Se oggi vivessero tutti costoro, nonostante le

⁶⁵³ H. Fertik, *Sex, Love, and Leadership in Cicero's Philippics 1 and 2*, in «Arethusa» 50.1, 2017, p. 75.

condizioni di pace che venivano offerte fossero inique (la pace fra concittadini, di qualunque specie fosse, mi sembrava migliore della guerra civile) noi avremmo ancora una repubblica.

Cosa succede quando vengono estirpate alla radice le vite di tutti i cittadini che agivano al fine di mantenere salde le fondamenta dello stato? L'argomentazione sulla quale Cicerone si appoggia per rispondere a questa domanda si iscrive in una topica ricorrente nei suoi ultimi scritti, l'auto-rappresentazione nelle vesti di uomo lungimirante, grazie alla grande esperienza politica⁶⁵⁴, e dunque, già a partire dalle avvisaglie dello scontro tra Cesare e Pompeo, in grado di *providere* le sorti cui la *res publica* sarebbe andata incontro. Essa viene infatti presentata come da tempo destinata alla morte (*peritura*), e, di fronte alla proclamata impossibilità di agire concretamente per porre argine a questa fine, le uniche occasioni di consolazione sono individuate nella coerenza morale e valoriale che Cicerone riconosce a se stesso ed alle proprie azioni, nell'idea che un male previsto non conduce l'animo allo stesso grado di prostrazione cui giungerebbe se consapevole⁶⁵⁵. Oltre a rappresentare uno degli elementi del *self-fashioning* ciceroniano, tuttavia, i rimandi al tema della lungimiranza sono correlati ad una serie di lemmi appartenenti al vocabolario delle emozioni, e conducono così ad una fusione tra i piani temporali rappresentati:

Il *providere* ricorre nel rimuginare ciceroniano quasi come un fantasma di un recente passato, le cui più nefaste previsioni iniziano ad avverarsi in un presente sempre più incerto, mentre si tenta di scongiurare un futuro imminente e ormai annunciato: quello della fine della repubblica.⁶⁵⁶

Il *dolor* e la *maestitia*, le due forme estreme di *aegritudo*, secondo la classificazione in *TD*, che avevamo visto associate nel *Laelius*⁶⁵⁷, sono localizzate nel passato ed, in qualche modo, lo riguardano, in quanto ricollegate alla discrepanza tra situazione vissuta dall'autore in vita e in morte della *res publica*. Esse però risultano al contempo emozioni anticipatrici del futuro che Cicerone sta prevedendo, e si configurano come tratti percettivi del presente. Se negli anni di Cesare ci si doleva però per la trasformazione del sistema repubblicano nel potere di un solo individuo, cosa già di per

⁶⁵⁴ Cfr. L. Traversa, *Prudentia e providentia in Cicerone*, cit., pp. 324 ss.

⁶⁵⁵ Sul primo punto, C. Monteleone, *La «terza Filippica» di Cicerone*, Fasano 2003, pp. 136-137: «Ciò che conta è non il successo (o l'insuccesso), ma la moralità dell'agire, la rettitudine del volere e la purezza delle intenzioni. Cicerone si era impegnato con tutte le sue forze a mediare tra le parti in conflitto, pur di scongiurare la guerra civile e di salvare la *res publica* [...] Poiché il successo non era dipeso da lui, ma dalle circostanze, ciò che importava era non ciò che aveva ottenuto, ma ciò che aveva voluto»; sul secondo punto, L. Traversa, *Prudentia e providentia in Cicerone*, cit., p. 326: «Alla base vi è un'altra idea di matrice stoica, per cui nella vita non bisogna sentirsi responsabili di nient'altro se non della propria colpa e, qualora se ne sia esenti, si può sopportare tutte le vicende umane con totale imperturbabilità [...] Perciò, se si verifica quanto si era messo in conto potesse accadere, non bisogna cadere nella disperazione come di fronte a qualcosa che non si era previsto»; cfr. Cic., *ad fam.*, VI, 1,4: «*qua re, si id evenit quod propositum fuit accidere posse, non debemus ita cadere animis quasi aliquid evenit quod fieri posse numquam putarimus*».

⁶⁵⁶ L. Traversa, *Prudentia e providentia in Cicerone*, cit., p. 327.

⁶⁵⁷ Cic., *Amic.*, 8; cfr. *supra*, §V, p. 156.

sé traumatica, con l'avvento di Antonio si aggiunge un tassello in più⁶⁵⁸, in quanto l'azione politica del console, vessatoria, minatoria, sta portando alla graduale eliminazione di tutti gli oppositori politici, e quindi, agli occhi dell'autore, dei cittadini più leali nei confronti dello stato. È questa la condizione generale di mancanza e di perdita dalla quale il *desiderium* scaturisce.

La fine della repubblica porta dunque a immergersi nella condizione espressiva del verbo *dolēre*, una tormentosa consapevolezza del fatto che lo stato, crollate le istituzioni, non potrà più avvalersi della *providentia* di uomini in grado di ricorrere, al bisogno, all'azione dell'*admonitio*⁶⁵⁹. Proprio l'avvertimento rimasto inascoltato tanto dalla fazione di Cesare quanto da quella di Pompeo prepara la fine dell'epoca in cui la parola aveva il suo senso ed il suo peso, e, di conseguenza, l'idea che il divario rispetto al passato si sia fatto incolmabile. Con l'avvento di Antonio, tuttavia, al *dolor* già presente si accompagna uno stato di *angor* che opprime Cicerone a causa della morte di tutti i *viri praestantissimi*, quelli che “stavano avanti” rispetto ad ogni altro cittadino. Se vi era, dunque, una speranza che qualcuno assumesse il ruolo di *lumen* per lo stato, in nome della propria esperienza in campo militare (i membri dell'*exercitus*), delle cariche politiche ottenute previa approvazione dei concittadini (i *consulares* ed i *praetores*), dell'*honestas* dietro la propria investitura (i *senatores honestissimi*), questa speranza è andata *amissa*⁶⁶⁰ per volere di Antonio. Non vi sarà più nessuno ad ascoltare Cicerone quando egli proverà ad utilizzare la parola al fine di cautelare i *cives* da errori scongiurabili, non già perché, come era successo a Pompeo, la disposizione all'ascolto si scontri con l'umana tendenza a compiere *errores*, “incidenti di percorso”, ma perché tutti i cittadini disposti al dialogo sono rimasti vittime dell'empia azione politica antoniana:

Tuus videlicet salutaris consulatus, perniciosus meus. Adeone pudorem cum pudicitia perdidisti ut hoc in eo templo dicere ausus sis in quo ego senatum illum qui quondam florens orbi terrarum praesidebat consulebam, tu homines perditissimos cum gladiis collocavisti? (Phil., II, 15)

Di certo il tuo consolato fu salvifico, mentre il mio rovinoso! Hai perduto a tal punto il riserbo e, insieme ad esso, il pudore, che osasti dirlo nello stesso tempio all'interno del quale io mi consultavo con il senato, quel senato che, allora fiorente, governava mondo intero, mentre tu ora vi hai messo in agguato dei folli armati di spada?

⁶⁵⁸ Cfr. Cic., *Phil.*, II, 116-117.

⁶⁵⁹ Sul ruolo dell'*admonitio* nella prima *Philippica*, rimando a R.R. Marchese, *Speech and silence in Cicero's final days*, cit., p. 90.

⁶⁶⁰ Il verbo *amitto* ha etimologicamente il significato di “lasciarsi sfuggire, lasciar allontanare” (A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 408: «laisser s'échapper ou s'éloigner»).

Il consolato di Antonio, segnato dal ricorso alle armi, rappresenta certamente uno spartiacque tra un “prima” e un “dopo”: nessuno aveva mai osato presentarsi armato all’interno di un tempio o di fronte ai senatori, e ciò costituisce già di per sé un atto empio paradigmatico del clima di terrore che vige intorno al regime del nuovo console. Ma a fare la vera differenza, a fungere da prova esemplare dello stato di degrado in cui versa la *res publica* è la condizione del suo principale organo collegiale, il senato *quondam florens*: la “sfioritura” del senato segna il vero momento di passaggio, il vero limite varcato il quale il florido passato della *res publica* si fa soltanto un ricordo lontano. Il passato è l’epoca del *pudor* e della *pudicitia*, il presente quello delle armi e della coercizione; il passato è l’epoca del *consulere*, del confronto dialogato e ragionato⁶⁶¹, il presente è l’epoca in cui Antonio, da solo, prende la parola e l’iniziativa:

O miserum te, si haec intellegis, miseriorem, si non intellegis hoc litteris mandari, hoc memoriae prodi, huius rei ne posteritatem quidem omnium saeculorum umquam immemorem fore, consules ex Italia expulsos cumque iis Cn. Pompeium, quod imperi populi Romani decus ac lumen fuit, omnis consularis, qui per valetudinem exsequi cladem illam fugamque potuissent, praetores, praetorios, tribunos plebi, magnam partem senatus, omnem subolem iuventutis, unoque verbo rem publicam expulsam atque exterminatam suis sedibus! Ut igitur in seminibus est causa arborum et stirpium, sic huius luctuosissimi belli semen tu fuisti. Doletis tris exercitus populi Romani interfectos: interfecit Antonius. Desideratis clarissimos civis: eos quoque vobis eripuit Antonius. Auctoritas huius ordinis adflicta est: adflixit Antonius. Omnia denique quae postea vidimus – quid autem mali non vidimus? – si recte ratiocinabimur, uni accepta referemus Antonio. (Cic., Phil., II, 54-55)

O te misero, se comprendi, e più misero ancora, se non comprendi che tutto ciò sarà tramandato negli scritti e nella memoria, tanto che non ci saranno generazioni future, in qualunque secolo, che saranno prive di ricordo di questo avvenimento: che i consoli sono stati banditi dall’Italia, e con loro Gneo Pompeo che fu decoro e lume del governo di Roma, e che tutti gli ex consoli che grazie alla buona salute poterono sostenere quella strage e quella fuga, e i pretori e gli ex pretori, e i tribuni della plebe, e gran parte del senato, e tutta la gioventù, e in poche parole la repubblica fu cacciata ed esiliata dalle sue sedi. Come nel seme vi è l’origine degli alberi e delle piante, così tu sei stato il seme di questa guerra luttuosissima. Siete addolorati per il massacro di tre eserciti del popolo Romano: li ha massacrati Antonio. Sentite la mancanza dei più illustri cittadini: anche questi a voi li ha strappati Antonio. L’autorità di quest’ordine è stata demolita:

⁶⁶¹ Sulla complessa semantica di *consulo/consilium*, rimando a Hellegouarc’h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, cit., pp. 254-256; E. Gavoille- F. Guillaumont, *Introduction à E. Gavoille- F. Guillaumont (edd.), Conseiller, diriger par lettre*, François-Rabelais 2018, pp. 23-24.

l'ha demolita Antonio. Insomma, tutti i mali che vedemmo in seguito (e quali non vedemmo?), se ragioniamo per bene, li imputeremo soltanto ad Antonio.

Ci troviamo, in questo punto, nella seconda parte dell'orazione, nella quale Cicerone, dopo essersi difeso dalle accuse del rivale politico, passa a sua volta all'attacco, mettendo in evidenza i demeriti di Antonio a partire dalle azioni che egli ha compiuto nel corso del suo tribunato. Il nuovo console viene accusato, in particolare, di essere il principale responsabile dello scoppio della guerra civile tra Cesare e Pompeo, poiché egli ha istigato le azioni di Cesare facendo ricorso al diritto di veto in maniera faziosa⁶⁶². Antonio è dunque, afferma l'Arpinate ricorrendo ad una similitudine tratta dal mondo agricolo, il *semen* di una guerra *luctuosissima*, che ha portato cioè non solo, concretamente, alla scomparsa o all'esilio di cittadini illustri come Pompeo, appartenenti a categorie sociali impegnate nel processo di corretto sviluppo della *societas* – quasi perfettamente corrispondenti a quelle elencate al capitolo 37 –, ma anche al sentimento generale di estinzione delle prerogative di questi gruppi sociali, sentimento che, come già rilevato⁶⁶³, viene espresso con il ricorso all'utilizzo del lessico del *luctus*.

Cicerone si rivolge dunque direttamente ai senatori, nei quali riconosce la percezione del *dolor* e del *desiderium* finora imputati a se stesso e, talvolta, alla comunità nella sua generalità. Oggetto di tale rimpianto sono i *clarissimi cives* precedentemente elencati, *erepti*, violentemente strappati alla città, da Antonio, ma è anche la *auctoritas* senatoriale ad essere *adflicta* (lett. “percossa”, quindi colpita più volte fino ad essere abbattuta). I senatori, rei di avere appoggiato senza contestazioni Antonio nella sua scalata al potere, risentono dunque in prima persona dei risultati della loro azione, divenendo soggetti portatori dello stesso spettro emotivo in cui si ritrova l'autore: il *desiderium*, sentore di un forte divario tra passato e presente, che si esprime ora in forma di *luctus*, ora in forma di *dolor*, ma che permane ad un livello emotivo immediato, non si trasforma in ragionamento, in apertura di un confronto dialogato, in tessitura della *memoria* del passato che possa indicare i *mores* da prendere a modello per il futuro della *res publica*. Piuttosto, i senatori si “lasciano sfuggire” la compagine di cittadini illustri, ne vivono perdutoamente la mancanza, incapaci come sono di estirpare quello che è il “seme” di tutti i lutti e le disgrazie vissuti dallo stato, ma che ha messo le radici su un terreno di indifferenza e di silenzioso consenso. A questo punto, Cicerone non può far altro che portare avanti l'operazione avviata attraverso il *Brutus*: cercare in prima persona, pur consapevole di trovarsi in una posizione di minoranza politica, di salvaguardare i valori comuni

⁶⁶² Cic., *Phil.*, II, 53: «*Tu, tu, inquam, M. Antoni, princeps C. Caesari omnia perturbare cupienti causam belli contra patriam inferendi dedisti. Quid enim aliud ille dicebat, quam causam sui dementissimi consilii et facti adferebat, nisi quod intercessio neglecta, ius tribunicium sublatum, circumscriptus a senatu esset Antonius?*».

⁶⁶³ Vedi *supra*, §III, p. 94.

attraverso l'utilizzo della *memoria*. Una *memoria* che non può più essere trasmessa in contesto pubblico, nel foro, poiché si tratta di un ambiente ormai corrotto e portatore di corruzione, troppo pericoloso da denunciare ad alta voce in un'orazione tanto compromettente; una memoria che può, tuttavia, rivivere attraverso le *litterae*, attraverso la parola scritta che circola in ambito privato, disponibile a chi sarà disposto a ricercarla, a leggerla. A fronte di questa iniziativa, forse, la *posteritas* sarà un giorno di riconoscere in Antonio nient'altro che un uomo *miser*.

VI.2 Antonio e la *memoria*: il valore di ricordare e dimenticare

Per quale motivo la *memoria*, da Cicerone considerata, nei dialoghi che abbiamo preso in considerazione, una diretta conseguenza del *desiderium*, non riesce sotto il regime di Antonio a svolgere pienamente la propria funzione compensativa e costruttiva di senso? Man mano che l'argomentazione della seconda *Philippica* procede, l'autore sembra formulare una risposta a questo interrogativo, rilevando una tendenza costante nelle azioni del console:

In te, M. Antoni, id decrevit senatus, et quidem incolumis, nondum tot luminibus extinctis, quod in hostem togatum decerni est solitum more maiorum. Et tu apud patres conscriptos contra me dicere ausus es, cum ab hoc ordine ego conservator essem, tu hostis rei publicae iudicatus? Commemoratio illius tui sceleris intermissa est, non memoria deleta. Dum genus hominum, dum populi Romani nomen exstabit – quod quidem erit, si per te licebit, sempiternum – tua illa pestifera intercessio nominabitur. (Cic., Phil., II, 51)

Contro di te, Marco Antonio, il senato, ai tempi illeso e non ancora vittima della perdita di tanti uomini illustri, prese delle decisioni che, secondo il *mos maiorum*, si è soliti prendere contro un cittadino togato divenuto nemico pubblico. E tu hai osato parlare male di me davanti ai padri coscritti, quando io sono stato giudicato salvatore di questo consesso, mentre tu nemico dello stato? La menzione di questi tuoi delitti è stata vietata, ma la memoria non è stata cancellata: finché esisteranno il genere umano ed il popolo romano (che, lo permetterai, sarà di certo sempiterno) quel tuo veto criminoso sarà sulla bocca di tutti.

Antonio viene accusato di un tentativo di manipolazione della memoria collettiva: le sue azioni delittuose sono infatti state sottratte alla *commemoratio*, ovvero alla possibilità di fare esplicita menzione di esse attraverso la parola⁶⁶⁴, all'«atto di chi voglia richiamare alla memoria del proprio

⁶⁶⁴ Ernout e Meillet ricollegano *memoro* e *commemoro* all'azione di riportare alla memoria attraverso la parola, definendo *memoro* «remettre en mémoire, rappeler; d'où célébrer [le souvenir de]; et simplement, dans la langue familière, raconter, dire» (A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 396).

interlocutore un passato che questi mostri o dia l'impressione di aver dimenticato»⁶⁶⁵. La *commemoratio* consiste, dunque, nell'atto di rendersi parte attiva nella pubblica condivisione (presente già nella formazione della parola, *cum + memoro*, "ricordare insieme") del bagaglio memoriale del cittadino, bagaglio che, come abbiamo visto, costituisce la base imprescindibile per le decisioni che riguardano il futuro: porsi come ostacolo a tale operazione, da un lato, ed accettare passivamente che sui misfatti di Antonio cali il silenzio, dall'altro, significa far completamente venire meno il valore performativo che segue la condivisione di un ricordo. In un saggio di grande interesse, Lentano ha dimostrato come l'atto di *commemorare* pubblicamente i *beneficia* assuma, nella letteratura latina, «un preciso statuto linguistico: esso è chiamato a giocare una funzione performativa, o almeno questo è lo scopo con il quale viene compiuto dal locutore. Chi ricorda i benefici compiuti, lo fa perché questo possa innescare in chi ascolta il desiderio di contraccambiare i benefici stessi o suscitare il rammarico di non averlo fatto o distogliere dall'arrecare danno ad un benemerito»⁶⁶⁶; allo stesso modo, anche ricordare gli *scelera* del console, a livello performativo, può far sì che i senatori riprendano contezza delle responsabilità a loro affidate, oltre che dalla *lex*, anche dal *mos maiorum*, in base al quale Antonio è stato, e sarebbe ancora, non avversario personale dell'oratore, bensì *hostis*⁶⁶⁷ dell'intera comunità romana. La possibilità di guardare insieme, pubblicamente, al passato, tuttavia, è stata interdetta dal regime del terrore messo in atto da Antonio; l'unico ambito agibile per preservare quei *mores* risulta essere adesso la *memoria* che il cittadino privato tenta di coltivare nei pochi spazi che gli sono rimasti a disposizione, all'interno dei quali ci si può ancora permettere di *nominare*, di chiamare con il loro nome, i delitti del console: lo spazio, ad esempio, di un discorso che non può essere pronunciato ad alta voce, ma può circolare per iscritto, ricordando a tutti quel passato che Antonio sta cercando di cancellare o, comunque, modificare a suo piacimento. Cicerone si sofferma presto, infatti, sull'illegalità dei provvedimenti presi dal console dopo la morte di Cesare:

Kalendis luniis cum in senatum, ut erat constitutum, venire vellemus, metu perterriti repente diffugimus. At iste, qui senatu non egeret, neque desideravit quemquam et potius discessu nostro laetatus est statimque illa mirabilia facinora effecit. Qui chirographa Caesaris defendisset lucri sui causa, is leges Caesaris easque praeclaras, ut rem publicam concutere posset, evertit. Numerum annorum provinciis prorogavit; idemque, cum actorum Caesaris defensor esse deberet, et in publicis et in privatis rebus acta Caesaris rescidit. [...] Leges alias

⁶⁶⁵ M. Lentano, *Il commercio muto del beneficio: parola, silenzio e memoria nella prima scena dell'Andria di Terenzio*, in «Vichiana» LI, 2014, p. 18.

⁶⁶⁶ Ivi, p. 19.

⁶⁶⁷ Sul valore di *hostis*, sempre valida la definizione di J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, cit., pp. 188-189.

sine promulgatione sustulit, alias ut tolleret promulgavit. Testamentum irritum fecit [...] Et tu in Caesaris memoria diligens, tu illum amas mortuum? (Phil., II, 108-110)

Quando, durante le calende di giugno, avevamo intenzione di venire in senato come stabilito, atterriti dalla paura subito ci mettemmo in fuga. Ma costui, che non sentiva il bisogno del senato, non rimpiangeva nessuno, ma piuttosto gioì del nostro allontanamento, ed in un attimo compì quelle sue gesta mirabili. Proprio lui che aveva difeso, per guadagno personale, i documenti autografi di Cesare, ne abrogò le leggi migliori, per poter abbattere la repubblica; prolungò i governi delle province; proprio lui, che doveva essere il difensore delle manifestazioni di volontà di Cesare, ne abolì gli atti sia nel pubblico che nel privato. [...] Alcune leggi le abrogò senza un confronto pubblico, alcune le promulgò *ex novo* per cancellarne altre, il testamento lo annullò [...]. E tu nutri ancora stima verso la memoria di Cesare, e lo ami nonostante sia morto?

La più scandalosa manifestazione di disinteresse verso la *memoria* pubblica da parte di Antonio è dunque, stando all'autore, la manipolazione a suo favore delle leggi e del testamento di Cesare, proprio colui al quale egli affermava di essere legato da un rapporto di stima (*diligo*) e di affetto (*amo*)⁶⁶⁸: l'interesse esclusivo verso il proprio tornaconto gli impedisce di preservare persino la *memoria* dell'uomo al quale egli ha proposto di attribuire onori divini, perché è il meccanismo stesso della *memoria* ad essersi inceppato da quando Antonio ha preso il potere. Saper guardare al passato significa avere la possibilità di ricercare un dialogo con la totalità dei provvedimenti messi in atto da Cesare, tra i quali figurano anche delle *leges praeclarae* che sono state le prime a subire l'abrogazione; Antonio, al contrario, vuole operare una cesura netta tra passato e presente, tra l'era in cui era possibile attuare un confronto franco con le istituzioni e quella che si prefigura, agli occhi di Cicerone, come una tirannide assoluta. Tale cesura parte allora dalla promozione della dispersione, dell'allontanamento improvviso e violento (*discessum*)⁶⁶⁹, attraverso il sistema della paura (*metus*), di tutti i potenziali interlocutori, considerati potenziali avversari. Di questi uomini, dei senatori, egli non è in grado di percepire alcun *desiderium*, perché non è intenzionato a riconoscere – e, anzi, è impegnato a nascondere – lo scompensamento tra il presente ed un passato ormai lontano:

Recordare igitur illum, M. Antoni, diem, quo dictaturam sustulisti; pone ante oculos laetitiam senatus populi que Romani; confer cum hac nundinatione tua, tuorumque: tum intelleges, quantum inter lucrum et laudem intersit. [...] Sed si te laus adlicere ad recte faciendum non

⁶⁶⁸ Vedi *supra*, §III, n. 436.

⁶⁶⁹ Vedi *supra*, §IV, p. 145.

potest, ne metus quidem a foedissimis factis potest avocare? Iudicia non metuis; si propter innocentiam, laudo; sin propter vim, non intellegis, qui isto modo iudicia non timeat, ei quid timendum sit. (Phil., II, 115)

Ricorda dunque quel giorno, Marco Antonio, in cui hai abolito la dittatura: metti davanti agli occhi la gioia del senato e del popolo romano, confrontala con questo traffico corrotto tuo e dei tuoi: capirai allora quale sia la differenza tra il profitto e la lode. [...] Ma se la lode non ti può indurre ad agire bene, neanche la paura può allontanarti da azioni nefande? Non temi la giustizia: se è a causa della tua innocenza, ritengo degno di lode questo comportamento; ma se è perché fai affidamento sulla forza brutta, non capisci quanto abbia da temere chi non ha paura della giustizia per i tuoi stessi motivi.

L'estremo tentativo che Cicerone si concede per ripristinare il sistema della memoria è chiamare Antonio a ricercare un contatto non con il ricordo pubblico che egli sta cercando di cancellare, bensì con il ricordo personale del proprio passato, e precisamente del momento in cui, in un atto che poi si sarebbe rivelato di pura formalità, egli aveva abolito la dittatura. Richiamare quel momento e, con esso, l'appoggio senatoriale e popolare che aveva seguito l'abrogazione, significa aprire i conti con il futuro, accettando il rischio di una possibile reazione attraverso la quale i cittadini romani potrebbero contrastare lo spadroneggiare del nuovo console. È un invito a riappropriarsi dei meccanismi propri della *laus*, del pubblico riconoscimento, che Cicerone riconosce alterati, fino a risultare, per i soggetti che hanno preso il controllo della *res publica*, completamente sconosciuti⁶⁷⁰. L'invito a volgersi a guardare il sistema di valori passati viene ribadito dunque in chiusura dell'orazione:

Respice, quaeso, aliquando; quibus ortus sis, non quibuscum vivas, considera; mecum, ut voles, redi cum re publica in gratiam. Sed de te tu videris, ego de me ipse profitebor: defendi rem publicam adulescens, non deseram senex; contempsisti Catilinae gladios, non pertimescam tuos. Quin etiam corpus libenter optulerim, si repraesentari morte mea libertas civitatis potest, ut aliquando dolor populi Romani pariat quod iam diu parturit. Etenim si abhinc annos prope viginti hoc ipso in templo negavi posse mortem immaturam esse consulari, quanto verius non negabo seni. Mihi vero, patres conscripti, iam etiam optanda mors est perfuncto rebus iis quas adeptus sum quasque gessi. Duo modo haec opto, unum ut moriens populum Romanum liberum relinquam – hoc mihi maius ad dis immortalibus dari nihil potest –, alterum ut ita cuique eveniat ut de re publica quisque mereatur. (Phil., II, 118-119)

⁶⁷⁰ Vedi la bibliografia citata in §III, n. 423.

Antonio, ti prego, volgiti indietro per una volta; considera da chi sei nato, non con chi condividi la vita adesso; fai di me quello che vuoi, ma riconciliati con la repubblica. Ma di te stesso vedi tu cosa fare; su di me affermerò questo: io difesi la repubblica da giovane, non la abbandonerò da vecchio; disprezzai le armi di Catilina, non temerò le tue. Offrirei volentieri anche la vita se si potesse ridare appieno la libertà alla città attraverso la mia morte, cosicché il dolore del popolo Romano partorisca infine ciò da molto tempo ha concepito. Se vent'anni fa io, in questo stesso tempio, ho negato che la morte potesse arrivare tardi per chi è diventato console, quanto più sinceramente non lo negherò adesso per un vecchio! D'altronde, padri coscritti, io la morte la devo desiderare, a seguito di quegli onori che ho ottenuto e di quelle azioni che ho compiuto. Due sole cose ora desidero: la prima è lasciare, morendo, il popolo romano libero (gli dèi immortali non possono concedermi nulla di più grande), l'altra che a ciascuno le cose avvengano in base a ciò che ha meritato dalla repubblica.

Abbiamo già avuto modo di notare come l'atto di *re-spicere* abbia, nella cultura romana, il significato antropologico ben preciso di “voltarsi a guardare” ciò che sta dietro di noi, in uno «scambio di sguardi»⁶⁷¹ che manifesta la disponibilità ad incontrare, ad abbracciare, ciò che è venuto prima. Se, attraverso le parole di Catone, il Cicerone del *Cato maior* si era mostrato convinto del fatto che guardare al passato fosse utile a riunire un bagaglio condiviso di *memoriae* da trasmettere ai posteri, adesso, nel clima disilluso di una Roma che sembra aver perduto, per colpa dell'azione di Antonio e dei suoi sgherri, ogni riferimento memoriale, il solo contatto che il console può essere invitato a recuperare è quello con il passato di singolo individuo: tutti gli avvenimenti che la *res publica* ha vissuto prima del suo avvento, comprese le poche azioni positive compiute dallo stesso Cesare, tutti i cittadini che hanno contribuito al suo sviluppo, tutto sembra essere stato completamente rimosso, e nessuno – meno che mai lo stesso Antonio – appare sentirne o almeno manifestarne la mancanza, attraverso gesti o parole, impedendo quella spinta propulsiva a partire dalla quale il meccanismo della memoria potrebbe essere riattivato. L'unica reazione emotiva a tutto questo appare il *dolor* che Cicerone ancora una volta estende ad un generico *populus Romanus*, costretto a guardare dall'esterno, impotente, la cerchia dei senatori incapace di reagire allo spadroneggiare di Antonio. Ma non è tutto qui: l'unico motivo che potrebbe spingere console, uomo esclusivamente dedito al *lucrum* personale, a guardarsi indietro è la volontà di evitare potenziali complicazioni. Ci troviamo insomma in un contesto nel quale i meccanismi della memoria si sono completamente disgregati o possono essere, al massimo, incanalati nella personale *recordatio* entro la quale ciascuno può trovare consolazione pensando al proprio rendimento individuale: in questo senso, Cicerone sembra cogliere in prima persona l'invito, rivolto ad Antonio,

⁶⁷¹ M. Bettini, *L'avvenire dietro le spalle*, cit., p. 135; cfr. *supra*, §IV, p. 128.

a *respicere*, ripercorrendo, da vecchio, le tappe di una carriera e di una vita volte alla salvaguardia delle istituzioni repubblicane. Se *commemorare*, in definitiva, è diventato impossibile, oltre che pericoloso – nonostante Cicerone precisi di non temere la morte ormai prossima, che derivi dall'età ormai avanzata o dalla volontà di Antonio di vendicarsi contro di lui – in un sistema che tende a nascondere la sproporzione tra *civitas* passata e *civitas* futura, si può almeno, nello spazio testuale e presente di un discorso scritto, che circola tra privati e che appare espropriato del suo valore performativo, cercare di “richiamare al cuore” quello che è stato, affinché non si dissolva nel silenzio generale.

VI.3 Ritornare alla *memoria* attraverso la parola

Gli ultimi mesi di vita di Cicerone saranno dunque investiti nella spasmodica ricerca di mezzi per preservare e trasmettere la memoria dei *mores* repubblicani. È lo scopo che anima anche, alla fine dell'anno 44 a.C., l'impegnativa stesura del *De officiis*; allo stesso tempo, tuttavia, l'ingresso di Ottaviano all'interno della scena politica romana e la sua richiesta di aiuto per contrastare Antonio permettono all'Arpinate di rintracciare una pur fievole speranza nel ritorno alle istituzioni della *res publica*. Tali attese vengono immediatamente associate all'opportunità che il sistema della *memoria* torni a funzionare come dovuto: nel momento in cui Ottaviano inizia a muoversi contro Antonio e, contemporaneamente, Decimo Bruto dichiara di voler difendere con le armi la Gallia Cisalpina minacciata dal console, Cicerone pronuncia, durante la seduta del 20 dicembre del 44 a.C., un discorso che sarà poi rielaborato nella forma scritta della terza *Philippica*, con il quale egli loda la dichiarazione di Bruto in questi termini:

[...] *hoc vero recens edictum D. Bruti, quod paulo ante propositum est, certe silentio non potest praeteriri. Pollicetur enim se provinciam Galliam retenturum in senatus populi que Romani potestate. O civem natum rei publicae, memorem sui nominis imitatoremq; maiorum! Neque enim Tarquinio expulso maioribus nostris tam fuit optata libertas, quam est depulso iam Antonio retinenda nobis. Illi regibus parere iam a condita urbem didicerant; nos post reges exactos servitutis oblivio ceperat. Atque ille Tarquinius, quem maiores nostri non tulerunt, non crudelis, non impius, sed superbus est habitus et dictus; quod nos vitium in privatis saepe tulimus, id maiores nostri ne in rege quidem ferre potuerunt. L. Brutus regem superbum non tulit; D. Brutus sceleratum atque impium regnare patietur? [...] Maius igitur a D. Bruto beneficium populus Romanus et habet et exspectat quam maiores nostri acceperunt a L. Bruto, principe huius maxime conservandi generis et nominis. (Phil., III, 8-11)*

[...] di certo il recente editto di Decimo Bruto, pubblicato poco fa, non può essere fatto passare sotto silenzio. Egli ha promesso che serberà la provincia della Gallia sotto la potestà del senato e del popolo romano. O cittadino nato per il bene dello stato, portatore di memoria del suo nome ed emulo dei suoi antenati! Infatti la libertà non è stata ricercata dai nostri antenati ai tempi della cacciata di Tarquinio quanto deve essere protetta da noi con la cacciata di Antonio. Essi avevano appreso a vivere sotto i re dalla fondazione della città, mentre noi, dopo la cacciata dei sovrani, avevamo dimenticato cosa significasse essere asserviti. Ma proprio quel Tarquinio che i nostri antenati non sopportarono, fu giudicato e soprannominato non empio né crudele, bensì superbo: un vizio che spesso accettiamo anche nei privati cittadini, ma che i nostri antenati non tolleravano neanche in un re. Lucio Bruto non sopportò un re superbo: può Decimo Bruto sopportare che regni un individuo empio e scellerato? [...] Il popolo romano ha ricevuto e si aspetta da parte di Decimo Bruto un beneficio più grande di quello che i nostri antenati ricevettero da Lucio Bruto, iniziatore di questa stirpe e di questo nome che vanno quanto più possibile conservati.

L'azione del giovane Ottaviano da un lato, e dall'altro, quella di Decimo Bruto, tra i quali si sta instaurando una vera e propria alleanza politica, costringe a rompere il *silentium* sulle recenti sorti della *res publica*, silenzio che Antonio aveva imposto al senato e ai cittadini. La resistenza di Bruto punta, nell'ottica di Cicerone, a mantenere la Gallia Cisalpina entro la *potestas* del senato e del popolo romano, ed è dunque la prima operazione, dopo l'intervento di Ottaviano, mirante a restaurare l'autorità delle istituzioni repubblicane contro lo strapotere di Antonio. Una manovra del genere è stata possibile, sottolinea Cicerone, in quanto Bruto, forte dell'aiuto di Ottaviano, si è fatto *memor* della propria stirpe. Egli ha, cioè, riattivato il circolo della *memoria*, mettendo a confronto passato e presente: da un lato, la condotta del re Tarquinio, tacciato di *superbia*⁶⁷², e la lotta in nome della *libertas* promossa da Lucio Bruto; dall'altro, l'azione necessaria a restaurare la *libertas*, in quanto possibilità di rivestire il proprio ruolo all'interno della *communitas*, un ruolo atto alla sopravvivenza ed al progresso della comunità stessa, sotto il dominio del console in carica, che oltre a mostrarsi *superbus*, oltrepassa i limiti dell'accettabile con un comportamento *crudelis* ed *impius*⁶⁷³. Anche in questo caso, l'azione memoriale promossa da Bruto deriva dalla

⁶⁷² La *superbia*, ovvero l'atteggiamento di chi si pone "al di sopra" degli altri (*super* + **-bho-*), è un tratto notoriamente associato alla figura del tiranno: vedi J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, cit., p. 438; vedi anche J.R. Dunkle, *The rhetorical tyrant in Roman historiography: Sallust, Livy and Tacitus*, in «The Classical World» 65.1, 1971, p. 19: «*Superbia* is that crucial attitude of arrogance which encourages and strengthens the despot in the assertion of his will contrary to the wishes of his subjects».

⁶⁷³ Anche la *crudelitas* è tratto canonico del tiranno (J.R. Dunkle, *The rhetorical tyrant in Roman historiography*, cit.). Per quanto riguarda l'aggettivo *impius*, invece, quella che viene qui rinfacciata ad Antonio è una mancanza di *pietas* nei riguardi dello stato, nel senso di «fidélité à un état de choses institué par les ancêtres; sous la plume de Cicéron, elle est l'attachement à la forme conservatrice de l'État qui s'appuie sur la souveraineté du Sénat et elle s'oppose à la politique contraire soutenue par les agitateurs et les *populares* et qu'il qualifie de *scelus*; le *pious* est ainsi à la fois un patriote et un

consapevolezza di una crisi del presente, sempre più simile a quel passato lontano, avvezzo alla *servitus*, che sembrava ormai essere stato definitivamente messo alle spalle. Adesso, in ogni caso, Bruto ha recuperato la *memoria* dei propri *maiores* personali, richiamandosi al proprio *genus* ed al proprio *nomen* ed avviando, dunque, l'azione di liberazione dal potere incontrastato di Antonio. L'impresa che Bruto sta compiendo, ovvero il tentativo di conservare la provincia della Gallia Cisalpina impedendo che cada nelle mani di Antonio, viene insomma letta da Cicerone come un suo *beneficium* nei confronti dello stato, perché contrastare Antonio significa restituire alla *res publica* la *libertas* da lungo tempo smarrita. Il senso del *beneficium* è però, come sappiamo, la possibilità di creare un circuito che si espliciti nell'erogazione di *beneficia* sempre più grandi; questo non può avvenire – e Bruto non può, dunque, finire di compiere ciò che la *res publica* ancora *expectat* da lui – se il favore già messo in atto non viene contraccambiato: a questo scopo, è necessario riconoscere la legalità delle azioni di Bruto ed Ottaviano⁶⁷⁴ e designare Antonio quale nemico pubblico. Costui, continuando a fraporsi tra i cittadini romani e la loro *memoria*, riesce ad attingere ancora esclusivamente alla *recordatio* della propria condotta personale della quale, non potendo ammettere le azioni criminose, fa uso in forma di offesa contro il suo nuovo oppositore Ottaviano:

Primum in Caesarem maledicta congessit deprompta ex recordatione impudicitiae et stuprorum suorum. (Phil., III, 15)

Innanzitutto raccolse ingiurie contro Cesare, attinte dai suoi comportamenti svergognati e dai suoi stupri.

In alternativa, Antonio attinge al bagaglio della *memoria* quando crede che ciò possa fargli comodo:

Nam me isdem edictis nescit laedat an laudet. Cum idem supplicium minatur optimis civibus quod ego de sceleratissimis ac pessimis sumpserim, laudare videtur, quasi imitari velit; cum autem illam pulcherrimi facti memoriam refricat, tum a sui similibus invidiam aliquam in me commoveri putat. (Phil., III, 18)

In quegli stessi editti, non sa se mi leda o se mi lodi. Quando minaccia i cittadini più valorosi della stessa pena che io comminai ai peggiori e più nefandi, sembra che mi lodi e che quasi voglia imitarmi; quando rimarca la memoria di quella impresa degna di lode, ritiene di attirare contro di me l'odio di quelli che gli sono simili.

conservateur» (H. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, cit., p. 278).

⁶⁷⁴ Cic., *Phil.*, III, 14.

Cicerone sta facendo riferimento, ancora una volta, ai fatti della congiura di Catilina: nel ricordare la pena capitale inflitta ai congiurati, nel tentativo di distorcere la *memoria* dei *cives* in proprio favore attirando a sé l'appoggio dell'ambiente democratico, Antonio non si rende conto di star richiamando (*re-fricare*, lett. "sfregare di nuovo")⁶⁷⁵ un'azione *pulcherrima* rispetto alla quale soltanto i suoi sostenitori saranno mossi ad *invidia*, mentre i cittadini migliori valuteranno il forte divario tra la condotta morale di quelli che, allora, erano stati i congiurati, e quelli che sono adesso i cittadini minacciati dal console. Superata la fase prolungata di *dolor* e di silenzio, Cicerone rivolge ai senatori l'invito a muoversi contro Antonio:

Hanc igitur occasionem oblatam tenete, per deos immortalis, patres conscripti, et amplissimi orbis terrae consili principes vos esse aliquando recordamini. Signum date populo Romano consilium vestrum non deesse rei publicae, quoniam ille virtutem suam non defuturam esse profitetur. Nihil est quod moneam vos. Nemo est tam stultus qui non intellegat, si indormierimus huic tempori, non modo crudelem superbamque dominationem nobis, sed ignominiosam etiam et flagitiosam ferendam esse. (Phil., III, 34)

Per gli dèi immortali, cogliete dunque questa occasione che vi si pone dinnanzi, senatori, ed una volta tanto ricordatevi che siete al culmine del consesso più illustre della terra! Date al popolo romano un segnale che la vostra saggezza non ha abbandonato lo stato, poiché esso promette che il suo valore non verrà meno. Non devo avvertirvi di nulla: nessuno è tanto stolto da non capire che, se dormiremo su questa possibilità, non dovremo sopportare solo una tirannia crudele e superba, ma anche disonorevole e turpe.

L'esortazione che Cicerone indirizza ai padri coscritti è, dunque, il "richiamo al cuore" del loro ruolo e dei doveri che esso impone rispetto al popolo romano. Nel momento in cui la memoria pubblica è oggetto di rimaneggiamento e viene richiamata alla mente soltanto dai protagonisti dell'opposizione anti-antoniana, un esame retrospettivo dei propri costumi individuali da parte di coloro che sono chiamati a prendere le decisioni può rappresentare un buon punto di partenza per la realizzazione dell'obiettivo a breve termine, la liberazione da una *dominatio* deplorabile, in vista dell'obiettivo a lungo termine, la possibilità di ristabilire la legalità delle istituzioni repubblicane. Da questo momento in poi, tuttavia, il conseguimento di questi obiettivi rimarrà solamente un

⁶⁷⁵ C. Monteleone, *La «Terza Filippica di Cicerone»*, cit., p. 76: «Cicerone [...], la punizione dei catilinari, la definisce *pulcherrimum factum*, ma il ricordo di essa (*illam pulcherrimi facti memoriam*) è oggetto del verbo *refricare* dalle connotazioni negative e che ben chiarisce le intenzioni malevole e caluniose di Antonio. *Refricare* (da *re-* e *fricare*), propriamente "sfregare di nuovo", nella prosa ciceroniana è attestato 13 volte, quasi sempre in senso metaforico, con oggetto negativo [...]».

miraggio lontano, un orizzonte di speranze continuamente disattese e poi recuperate, le quali si muovono su uno sfondo che Cicerone dipinge come fortemente polarizzato, in cui il senato, in disaccordo con il volere del *populus romanus*, si macchia di continui tentativi di riappacificazione con Antonio. Nei primi giorni del gennaio del 43, ad esempio, quando i padri coscritti, non condividendo la fiducia nei confronti di Ottaviano, scelgono di inviare un'ambasceria ad Antonio per tentare la riconciliazione, Cicerone descriverà la situazione generale in questi termini:

Non enim se tenent ii qui senatum dolent ad auctoritatis pristinae spem revirescere, coniunctum huic ordini populum Romanum, conspirantem Italiam, paratos exercitus, expeditos duces. [...] Quid est inconstantia, levitate, mobilitate cum singulis hominibus, tum vero universo senatui turpius? Quid porro inconstantius quam quem modo hostem non verbo, sed re multis decretis iudicatis, cum hoc subito pacem velle coniungi? [...] Retinenda est igitur nobis constantia, gravitas, perseverantia; repetenda vetus illa severitas, si quidem auctoritas senatus decus, honestatem, laudem dignitatemque desiderat, quibus rebus hic ordo caruit nimium diu. Sed erat tunc excusatio oppressis, misera illa quidem, sed tamen iusta; nunc nulla est. (Phil., VII, 1-14)

Ormai non si frenano quelli che si dolgono che il senato ritorni in forze alla speranza dell'antica autorità, che il popolo romano sia riunito in quest'ordine, che l'Italia sia unita, gli eserciti allestiti, i comandanti pronti. [...] Cosa c'è di più turpe dell'incoerenza, della leggerezza, della volubilità del singolo cittadino e ancora di più dell'intero senato? E cosa vi è di più incoerente che volersi subito ricongiungere in pace con colui che avete dichiarato nemico non solo a parole, ma anche nei fatti, con molti decreti? [...] Dobbiamo dunque mantenere la coerenza, la fermezza, la perseveranza; è necessario riprendere il rigore di un tempo, perché l'autorità del senato sente la mancanza di decoro, onore, buona reputazione, dignità: tutte doti di cui da troppo tempo questo consesso è privo. Ma allora vi era la scusante dell'oppressione, scusa certo misera, ma tuttavia giusta: adesso non ve ne è più nessuna.

La situazione dipinta dall'Arpinate è quella di una tensione tra la volontà diffusa di tornare a riconoscere il passato, che dovrebbe cominciare a farsi strada tra i membri del senato, in accordo con la volontà dell'intero popolo romano, ed il *dolor* dei membri dell'*entourage* di Antonio, «not identified by one term, but by a description of their political attitude»⁶⁷⁶. Il *dolor* di Cicerone nelle sue opere più tarde aveva sovente avuto a che fare, come abbiamo visto più volte⁶⁷⁷, con il sentimento scaturito dal cambiamento politico e istituzionale, divenendo una forma attraverso la quale il *desiderium* del passato si manifestava. Nell'attribuire tale sfera del sentire agli antoniani,

⁶⁷⁶ G. Manuwald, *Cicero's Philippics 3-9*, cit., vol. II, p. 832.

⁶⁷⁷ Cfr. *supra*, §III, *passim*.

l'Arpinate fa riferimento ad una fattispecie completamente diversa, nonché più canonica e diffusa, di tale sentimento: il loro *dolor* è infatti la reazione ad un “colpo ricevuto”, la quale rappresenta, nella cultura romana, il primo gradino del processo che, mediante l'*ira*, arriva alla vendetta (*ultio*)⁶⁷⁸. Per gli uomini onesti, insomma, il *dolor* è una forma di espressione del *desiderium* della *res publica*, che trova la sua controparte intellettuale nell'azione della memoria; per Antonio e seguaci, invece, il *dolor* è un contraccolpo all'azione di riguardo verso il passato, che essi percepiscono nei termini di una vera e propria *iniuria*: la volontà senatoriale di *re-virescere*, rappresentazione metaforica che Cicerone trae dal mondo vegetale ed attraverso la quale egli indica la capacità di ripristinare un'antica forza basata sull'*auctoritas*, la principale prerogativa del consesso⁶⁷⁹. Ma l'esitazione da parte dei senatori – riunitisi, tra l'altro, non per discutere dell'ambasceria, bensì per l'espletamento di questioni minori⁶⁸⁰ – diviene una vera discriminante, che impedisce il prevalere dei primi sui secondi: mentre il popolo romano viene rappresentato come animato da un forte zelo per l'arruolamento contro Antonio⁶⁸¹, l'illustre consesso si rifiuta di muovere guerra al console e gli tende anzi la mano, assecondandone la volontà di cancellare tutti i propri vecchi attributi. Il senato finisce così per macchiarsi di *inconstantia*, una delle peggiori colpe delle quali può farsi carico un singolo cittadino e, a maggior ragione, una assemblea tanto rilevante: esso si rifiuta, cioè, di rimanere coerente con il proprio ruolo all'interno della vita politica della città, violando i principi ad esso intrinseci del *decus*, dell'*honestas*, della *dignitas*, e, di conseguenza, il pubblico riconoscimento da parte di chi ha a che fare con il consesso, la *laus*. Si realizza ancora una volta, cioè, quanto Marchese aveva osservato riguardo alla prima *Philippica*⁶⁸²: con l'infrazione di ciò che nel coevo *De officiis* era stato teorizzato riguardo all'ambito del *decorum* – la perfetta corrispondenza, come abbiamo visto, tra azioni, prerogative regolate dal proprio ruolo

⁶⁷⁸ Cicerone stesso, sulla scia del pensiero aristotelico (Arist., *Rhet.*, 1378a) connette la vendetta conseguente all'offesa al *dolor* (λύπη per Aristotele), trattata in ambito sia retorico sia filosofico: vedi Cic., *de Or.*, I, 220; *Part. or.* 112; *Tusc.*, III, 19; III, 71. Il tema sarà particolarmente ricorrente nelle tragedie e nel *De ira* senecani: sulle tragedie, vedi in proposito A. Borgo, *Lessico morale di Seneca*, Napoli 1998, p. 61: «Una causa diffusa di dolore morale consiste nel ricevere un'offesa, fisica o morale che sia. [...] La nozione del dolore è perciò spesso legata a quella dell'ira, la passione più agitata e piena di doloroso risentimento»; approfondimenti in W. Pötscher, *Dolor und malum in Senecas Medea*, Berger 1977; G. Guastella, *L'ira e l'onore. Forme di vendetta nel teatro senecano e nella sua tradizione*, Palermo 2001, spec. pp. 9-18; J. Müller, *Did Seneca Understand Medea? A Contribution to the Stoic Account of Akrasia*, in J. Wildberger- M.L. Colish (edd.), *Seneca Philosophus*, Berlin-Boston 2014, pp. 70 ss. Sul *De ira*, vedi ancora G. Guastella, *L'ira e l'onore*, cit., pp. 15 ss.; K.M. Vogt, *Anger, present injustice and future revenge in Seneca's De ira*, in K. Volk- G. D. Williams, *Seeing Seneca whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, Leiden-Boston 2006, pp. 57-74; L. Scolari, *Beneficium e iniuria. Rappresentazioni del dono e dell'offesa nel De beneficiis di Seneca*, Palermo 2018, spec. pp. 168-173.

⁶⁷⁹ Vedi §III, n. 401.

⁶⁸⁰ Cic., *Phil.*, VII, 1: «*Parvis de rebus, sed fortasse necessariis consulimur, patres conscripti. De Appia via et de Moneta consul, de Luperis tribunus pl. refert. Quarum rerum etsi facilis explicatio videtur, tamen animus aberrat a sententia suspensus curis maioribus*».

⁶⁸¹ Cic., *Phil.*, VII, 13: «*Armorum officinas in urbe videtis, milites cum gladiis secuntur consulem, praesidio sunt specie consuli, re et veritate nobis, omnes sine ulla recusatione, summo etiam cum studio nomina dant, parent auctoritati vestrae; non est iudicatus hostis Antonius?*»

⁶⁸² R.R. Marchese, *Speech and silence in Cicero's final days*, cit., spec. pp. 87 ss.

nella *societas* ed inclinazioni personali⁶⁸³ – i senatori sono vittima di un «ethical disorder»⁶⁸⁴ che li ha portati a dimenticare se stessi. La stessa assenza di alibi quali l’oppressione della schiavitù, ed inoltre la possibilità, già parzialmente esplorata, di dichiarare Antonio nemico pubblico, fanno rientrare l’atteggiamento senatorio, come in quel non lontano giorno del settembre 44⁶⁸⁵, nella sfera del *turpe*: di fronte a tanto, il compito dell’oratore diventa quello di ricordare l’esistenza del *decus*⁶⁸⁶ e della *dignitas*⁶⁸⁷ che il senato non è in grado di rispettare, dell’*honestas* che ha abbandonato in favore del *turpe*, e testimoniare come tali prerogative siano relegate ad un tempo passato. L’insistenza su questo punto viene marcata attraverso la struttura perifrastica passiva con i verbi *retineo* e *repeto*, ed in più dalla doppia valenza del verbo *desiderare*, atto a rendere, da un lato, l’idea che l’autorità senatoriale *comporti* la messa in atto di tali prerogative, dall’altro, che le *rimpianga*, che non possa più esistere a seguito della loro perdita. Il primo passo per colmare la mancanza, il *carere*, degli attributi senatoriali, è proprio constatarne l’assenza, ricordando, allo stesso tempo, le modalità attraverso cui essi erano presenti nel passato. Cicerone reagisce così, attraverso una memoria promulgata per mezzo della parola, alla tendenza a mettere da parte i fondamenti della vita repubblicana, confidando nell’idea che, prima o poi, questo suo dialogo con il passato possa lasciare tracce concrete nell’azione politica, restituendo alla parola una funzione performativa.

⁶⁸³ Cic., *Off.*, I, 110-113; vedi *supra*, §IV, p. 138.

⁶⁸⁴ R.R. Marchese, *Speech and silence in Cicero’s final days*, cit., p. 88.

⁶⁸⁵ Cic., *Phil.*, I, 15; vedi R.R. Marchese, *Speech and silence in Cicero’s final days*, cit., p. 88.

⁶⁸⁶ *Decus* è il termine generale che esprime l’idea di «bienséance, décence, dignité», entro il quale *decorum* viene fatto ricadere (cfr. A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., pp. 166-167).

⁶⁸⁷ F. Rigotti, *L’onore degli onesti*, cit., p. 61: «*Dignitas* [...] è concetto bifronte, dotato di un senso esterno, oggettivo, e di un senso interno, soggettivo. Esso significa infatti “l’essere degno di lode” o “l’essere degno di onore” in base a un giudizio di riconoscimento proveniente dall’esterno. Sta però anche a designare la proprietà peculiare di una persona, un tratto essenziale della sua personalità. [...] in quanto proprietà individuale, la *dignitas* suscita in sé l’idea del riconoscimento dall’esterno [...]. *Dignitas* significa insomma l’onore personale di un uomo nella misura in cui viene conferito tramite il riconoscimento e il soddisfacimento di tutti gli aspetti della sua personalità». Hellegouarc’h sottolinea lo stretto legame tra *dignitas*, *officium* e *fides* in H. Hellegouarc’h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, cit., pp. 394-396: «L’appartenance de *dignitas* et surtout de *dignus* au vocabulaire culturel de la *fides* me paraît évidente d’après quelques textes. En effet *dignus* comporte le suffixe *-no-* qui, comme le suffixe *-to-*, sert à former une catégorie d’adjectifs verbaux; le sens premier de cet adjectif paraît être « qui est dû », et plus précisément « qui est dû au titre de l’*officium* ». [...] Je pense donc que la parenté entre *decet* et *dignus-dignitas* ne peut être mise en doute et que ces mots appartiennent tous au vocabulaire de la *fides*, exprimant le rapport contractuel d’obligations qui se crée entre deux hommes ou deux groupes d’hommes, ou entre les hommes et les dieux. Le sens premier de *decet*, dans sa valeur transitive, doit être « est dû » ou « revient à »; *dignus* signifie « qui est dû », puis « celui à qui est dû »; quant à *dignitas*, il implique la notion d’une sorte de contrat d’où résulte la nécessité de certains rapports concrets ou abstraits». Va detto che non tutti gli studiosi sostengono il legame di *dignitas* con il verbo *decet* che Hellegouarc’h, ma anche Ernout e Meillet (A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 167) sottolineano e considerano fondamentale per ricostruire il senso del sostantivo: per Walde e Hofmann (A. Walde- J.B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, cit., p. 351) la derivazione è da «**dec-nos*, zu *decet*, eig. “geziert mit”»; per Osthoff e Brugmann (H. Osthoff-K. Brugmann, *Morphologische Untersuchungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprache*, IV, Leipzig 1881), da *dico* (“mostrare con il dito”); per un approfondimento sulla semantica di *dignitas*, L. Landolfi, *Gradus dignitatis (Cic. rep. I 27, 43). Merito e metro di valutazione dell’optimus status civitatis*, in «*ᾠμοῦς - Ricerche di Storia Antica*» 9, 2017, spec. pp. 455-459.

Perché ciò possa accadere, servirebbe che i membri del senato si rendessero protagonisti in prima persona del riconoscimento di questo distacco, di questo dislivello, tra vita passata e vita presente. Man mano che passano i giorni, tuttavia, Cicerone si rende invece sempre più conto di quanto la chiamata dell'antica *auctoritas*, che *desiderat* le proprie prerogative passate, rimanga senza risposta. I senatori iniziano, al contrario, ad assumere un atteggiamento sempre più simile a quello di Antonio:

Hic mihi etiam Q. Fufius, vir fortis ac strenuus, amicus meus, pacis commoda commemorat. Quasi vero, si laudanda pax esset, ego id aequae commode facere non possem. (Phil., VIII, 11)

Ecco qua che persino il mio amico Quinto Fufio, nella sua forza e nella sua fermezza, mi ricorda i vantaggi della pace: come se, nel caso in cui l'obiettivo fosse lodare la pace, non potessi farlo tranquillamente da me!

Esattamente alla maniera di Antonio – il quale ha sottratto le proprie azioni delittuose, come Cicerone aveva già affermato⁶⁸⁸, alla possibilità di *commemoratio* – anche i senatori, tra i quali figura qui l'esempio di Quinto Fufio Caleno, espongono alla pubblica condivisione memoriale soltanto una selezione di informazioni, fondate su idee, quali i benefici della pace, certamente condivisibili, ma non in grado di incidere sulla situazione di pericolo in cui lo stato si trova e, soprattutto, frutto dell'oblio di un dato fondamentale:

Non enim ita gerimus nos hoc bello consulares, ut aequo animo populus Romanus visurus sit nostri honoris insignia, cum partim e nobis ita timidi sint ut omnem populi Romani beneficiorum memoriam abiecerint, partim ita a re publica aversi, ut se hosti favere prae se ferant [...]. (Phil., VIII, 32)

Noi consolari non stiamo gestendo questa guerra in modo che il popolo romano veda tranquillamente i nostri riconoscimenti onorari, visto che alcuni di noi sono tanto esitanti da aver cancellato ogni memoria di benefici del popolo romano, mentre altri sono avversi allo stato al punto di mostrarsi a favore del nemico.

I membri della più illustre assemblea di Roma si stanno macchiando di un'altra grave colpa, non perdonabile ad ogni *civis* onesto: rifiutando di muoversi in armi contro un cittadino che si comporta come un *hostis*, anche coloro che non si sono formalmente schierati dalla parte del nemico

⁶⁸⁸ Cic., *Phil.*, II, 51; cfr. *supra*, pp. 190-191.

rinunciano comunque a compiere il proprio dovere: quello di ricambiare, attraverso la propria azione *honestas* (corretta dal punto di vista etico), l'*honor* (onore, ma anche onere) loro affidato dai cittadini attraverso l'assegnazione delle cariche pubbliche (*honores*)⁶⁸⁹. Per questo motivo, essi non sono semplicemente *ingrati*, ovvero incapaci di contraccambiare il *beneficium* reso loro dal *populus*, ma anche *immemores*, poiché lo stanno letteralmente “gettando via” (*abicio*), scacciando, dalla *memoria*: l'Arpinate aveva già spiegato nel *De officiis* quanto un'accusa del genere sia compromettente⁶⁹⁰. Nel momento in cui anche coloro che dovrebbero reggere le fondamenta dello stato assecondano il malfunzionamento del sistema memoriale promosso da Antonio, persino la prassi del *beneficium*, sulla quale l'intero apparato repubblicano si fonda ed in base a cui vengono assegnati i pubblici incarichi, finisce insomma per venire meno. Ben presto, inoltre, nel marzo del 43, anche l'ultimo degli ideali sui quali Cicerone aveva fondato la propria visione politica mostra di essere stato dimenticato da chi detiene il potere:

Ac Dolabella quidem tam fuit immemor humanitatis — quamquam eius numquam particeps fuit — ut suam insatiabilem crudelitatem exercuerit non solum in vivo, sed etiam in mortuo. (Cic., *Phil.*, XI, 8)

Dolabella fu tanto dimentico del concetto di umanità – per quanto non gli sia mai appartenuto – che esercitò la sua crudeltà insaziabile non solo su un uomo vivo, ma anche su costui da morto.

Ci troviamo nel cuore della XI *Philippica*, scritta (pronunciata?) in occasione del brutale omicidio in seguito a tortura del cesaricida Gaio Trebonio, ad opera dell'ex console – e collega di Antonio – Publio Dolabella. Le sevizie compiute da Dolabella costituiscono, come noto, il principio di tutta una serie di azioni che verranno motivate in nome della *ultio Caesaris*⁶⁹¹; questi atti vengono pubblicamente ridotti, nelle parole di Cicerone, a mere espressioni della *crudelitas* dei propri nemici – e, dunque, «delegittimati sotto il profilo politico»⁶⁹² –: essi dimostrerebbero, tra le altre cose, la

⁶⁸⁹ Cfr. Cic., *Brut.*, 281; cfr. *supra*, §III, pp. 111-112.

⁶⁹⁰ Cic., *Off.*, II, 63: «*Omnes enim immemorem beneficium oderunt eamque iniuriam in deterrenda liberalitate sibi etiam fieri, eumque, qui faciat communem hostem tenuiorum putant*». Vedi anche Cic., *Inv.*, II, 66: «*gratiam, quae in memoria et re-muneratione officiorum et honoris et amicitiarum observantiam teneat*» e II, 162: «*gratia, in qua amicitiarum et officiorum alterius memoria et remunerandi voluntas continetur*». Sul rapporto tra *beneficium* e *memoria*, vedi M. Armisen Marchetti, *Mémoire et oubli dans la théorie des bienfaits selon Sénèque*, in «*Paideia*» 59, 2004, pp. 7-23; M. Lentano, *La gratitudine e la memoria: una lettura del De beneficiis*, in «*Bollettino di studi latini*» 39.1, 2009, pp. 1-28; P. Li Causi, *Il riconoscimento e il ricordo. Fama e memoria nel De Beneficiis di Seneca*, Palermo 2012.

⁶⁹¹ È Cicerone stesso a farne cenno, in *Phil.*, XIII, 18, in riferimento al progetto, attribuito ad un gruppo di cesariani con a capo Antonio e Dolabella, di uccidere, dopo Trebonio, Decimo e Marco Bruto e Cassio.

⁶⁹² F. Rohr Vio, *Publio Cornelio Dolabella, ultor Caesaris primus. L'assassinio di Gaio Trebonio nella polemica politica del post cesaricidio*, in «*Vita e pensiero*» 2006, p. 105. Stando a Rohr Vio, l'obiettivo di Cicerone è «svilire qualsiasi atto che si configurasse quale vendetta per il cesaricidio a mera manifestazione di malvagità intemperanza, così

mancata attitudine di Dolabella a guidare la *communitas*, in quanto giudicato *immemor* di una prerogativa del calibro dell'*humanitas*, che rappresenta per Cicerone, come abbiamo visto, il presupposto affinché le decisioni del *civis* siano indirizzate verso il bene della comunità piuttosto che verso l'utilità personale⁶⁹³. Il vuoto che i senatori hanno creato nella *memoria* collettiva è a questo punto incolmabile: essi hanno, in sintesi, innanzitutto dimenticato le proprie prerogative, divenendo incoerenti rispetto a sé stessi, poi gettato nell'oblio la prassi del *beneficium* in base alla quale si stabiliscono gli *honores* e dunque l'*honoros*, ed infine si sono fatti *immemores* della stessa nozione di *humanitas*. Non si tratta più, in questa fase, di un atteggiamento che asseconda la cattiva condotta di Antonio, ma di una cancellazione operata dal senato in prima persona rispetto al bagaglio memoriale romano, il quale diventa ora prerogativa del "populus":

Quamquam, qui umquam aut ludi aut dies laetiores fuerunt quam cum in singulis versibus populus Romanus maximo clamore et plausu Bruti memoriam prosequebatur? Corpus aberat liberatoris, libertatis memoria aderat: in qua Bruti imago cerni videbatur. [...] O spectaculum illud non modo hominibus sed undis ipsis et litoribus luctuosum! cedere e patria servatorem eius, manere in patria perditores! [...] Erat enim in desiderio civitatis, in ore, in sermone omnium; tantum autem aberat a bello ut, cum cupiditate libertatis Italia arderet, defuerit civium studiis potius quam eos in armorum discrimen adduceret. (Cic., Phil., X, 8-14)

Ma quali giochi e giorni festivi furono mai più lieti di quelli in cui ad ogni verso il popolo Romano evocava con grandissimo clamore ed applausi la memoria di Bruto? La figura del liberatore era lontana, ma era presente la memoria della libertà: in essa, sembrava si potesse distinguere l'immagine di Bruto. [...] Che spettacolo luttuoso non solo per gli uomini, ma per le stesse onde e per le spiagge, l'abbandono della patria per colui che l'aveva salvata, il trattenervisi per i suoi distruttori! [...] La cittadinanza sentiva la sua mancanza, egli era sulla bocca e nei discorsi di tutti; era però tanto contrario alla guerra che, sebbene il desiderio di libertà infiammasse tutta l'Italia, rifuggì la passione dei concittadini piuttosto che metterli di fronte ai pericoli delle armi.

Come Cicerone aveva affermato già nel settembre del 44, e come non esita a riaffermare nel febbraio del 43 – quando, nella X *Philippica*, egli propone di concedere a Bruto l'*imperium* delle province di Illiria, Grecia e Macedonia appena poste entro il suo potere – è stato il *populus Romanus*, e non il senato, a mantenere viva, fin dall'omicidio di Cesare, la *memoria* della libertà

da escludere ogni *exemplum* su cui si potesse impostare un'*imitatio* e privare di una legittimante copertura ideologica l'azione di quanti intendessero raccogliere l'eredità del dittatore ucciso» (p. 117).

⁶⁹³ Vedi *supra*, §V, pp. 155-156.

repubblicana da Bruto riconquistata. La distanza spaziale che separava Bruto dalla patria in quell'occasione, e che ritorna qui attraverso il gioco di parole tra *abesse* e *adesse* già presente in *Phil.* I, 36, era stata interpretata dal popolo nei termini di una vera e propria separazione tra due sfere temporali diverse, quella della ritrovata *libertas* e quella della nuova schiavitù, originata dal contrasto tra il movimento forzato dei cesaricidi (*cedere e patria servatorem eius*) ed il permanere degli ex sostenitori del tiranno (*manere in patria perditores*). La percezione di un tale squilibrio aveva portato i cittadini a provare *desiderium* del liberatore esiliato, costretto a subire la “morte civile”; una mancanza che si manifesta attraverso la più estrema delle *partes* del *desiderium*: il *luctus* cui partecipano, in una personificazione quasi poetica, persino elementi del mondo naturale come il mare e le spiagge. In un procedimento simile a quello che abbiamo rilevato nel *Brutus* a proposito della morte di Ortensio⁶⁹⁴, il *luctus* nei confronti di Bruto simboleggia la privazione della più importante tra le prerogative del *civis*, la *libertas*. Nonostante ciò, Cicerone dipinge l'immagine di un *populus* che non si arrende a questa assenza, ma ne fa un *input* per la messa in atto del meccanismo memoriale: ecco che la *memoria libertatis* si fa più presente che mai (*aderat*), nonostante il *corpus* del liberatore sia assente (*aberat*); ecco che l'*imago* del “defunto” Bruto, come quella di Scipione per Lelio⁶⁹⁵, diventa visibile, quasi concreta, davanti agli occhi dei *cives*, fino a fare del *desiderium* della libertà perduta una vera e propria brama (*cupiditas*) della libertà che deve ritornare. Sono aspetti che si manifestano nella pubblica approvazione del cesaricida (gli applausi ed il clamore durante i giochi Apollinari del 44) e nella preparazione del popolo alla guerra – quella stessa guerra che Bruto, stando alle parole dell'Arpinate, ha sempre cercato di evitare.

La situazione che Cicerone sapientemente delinea è dunque chiara: un senato che dimentica ed un popolo che ricorda, un senato che ha la possibilità di agire ma rimane fermo ed un popolo che, non potendo passare all'azione senza le direttive del senato, reagisce ai soprusi degli antoniani come può, riconoscendo il *gap* incolmabile che la perdita della *libertas* ha rappresentato e mantenendo vivo il ricordo di ciò che è stato. Una situazione inequivocabilmente paradossale, sovversiva, per una società presso la quale il valore della *memoria* è sempre stato prerogativa esclusiva della élite aristocratica alla guida dello Stato⁶⁹⁶.

Le similitudini con la narrazione del *Brutus*, dunque, proseguono: soltanto che i giudizi, le sensazioni, le emozioni di un *civis* che si sente sempre più isolato e messo in disparte rispetto ad un

⁶⁹⁴ Vedi *supra*, §III, pp. 92 ss.

⁶⁹⁵ Cic., *Amic.*, 102; vedi *supra*, §V, p. 169.

⁶⁹⁶ Rimando ancora una volta, in proposito, ai saggi del volume di K. Galinsky (ed.), *Memory in Rome and Rome in memory*, cit.; approfondimenti in M. Citroni (ed.), *Memoria e identità*, cit., soprattutto nei contributi di A. Schiavone, *Sapere giuridico e identità romana. Un'interpretazione*, pp. 61-80, e C. Moatti, *La construction du patrimoine culturel à Rome aux I^{er} siècle avant et I^{er} siècle après J.-C.*, pp. 81-98.; K.J. Hölkeskamp, *Modelli per una repubblica. La cultura politica dell'Antica Roma e la ricerca degli ultimi decenni*, tr. it. Roma 2016, spec. pp. 129-150.

senato che non ne condivide la visione etica né politica sono proiettati ora sull'intero *populus*, chiamato in causa per opposizione rispetto al senato corrotto. Un popolo rispetto al quale il giudizio ciceroniano è profondamente cambiato rispetto agli anni precedenti: se nel *De oratore* costituiva la platea che doveva essere semplicemente “mossa” dalle emozioni che l'oratore voleva che provasse, se nel *Brutus* veniva valorizzato nella sua capacità di *adprobare* il valore dell'oratore stesso⁶⁹⁷, adesso è accreditato come soggetto politico e morale del quale chi parla si presenta quasi come intermediario.

Cicerone si erge dunque a portavoce di questo popolo intenzionato a ricordare, precisando innanzitutto quali siano i corretti significati della memoria e dell'oblio:

Quod si ea quae decrevimus obruere volumus, num etiam memoriam rerum delere possumus? Quando enim obliviscetur ulla posteritas cuius scelere in hac vestitus foeditate fuerimus? Ut centurionum legionis Martiae Brundisi profusus sanguis eluatur, num elui praedicatio crudelitatis potest? Ut media praeteream, quae vetustas tollet operum circum Mutinam taetra monimenta, sceleris indicia latrocinique vestigia? (Phil., XII, 12)

Anche se volessimo annullare tutto ciò che abbiamo stabilito, possiamo forse cancellare la memoria degli avvenimenti? Quando ci sarà mai alcun postero che dimenticherà colui a causa della cui empietà abbiamo indossato questo funesto costume di guerra? Anche se venisse lavato via il sangue versato dai centurioni della legione marzia a Brindisi, si può forse cancellare questa pubblica manifestazione di crudeltà? E passando oltre gli eventi che stanno nel mezzo, quale lasso di tempo sarà mai abbastanza da portare via i segni tetri delle sue costruzioni di assedio intorno a Modena, gli indizi della sua scelleratezza e i segni del suo brigantaggio?

E, nell'orazione successiva, citando testualmente le pubbliche accuse di Antonio:

«Nimirum eodem modo haec aspicitis ut priora». Quae tandem? «Castra Pompei senatum appellatis». An vero tua castra potius senatum appellaremus? In quibus tu es videlicet consularis, cuius totus consulatus est ex omni monumentorum memoria evulsus [...]. (Phil., XIII, 26)

«Voi senza dubbio guardate al presente allo stesso modo in cui guardavate al passato». E allora?
«Chiamate senato l'accampamento di Pompeo». Dovremmo chiamare senato il tuo, di

⁶⁹⁷ Cic., *de Or.*, I, 31; *Brut.*, 185. Sul tema, A. Casamento, «*Mihi cane et populo*»: Cicerone e l'autorappresentazione del successo oratorio: la questione del consenso popolare (Cic. Brut. 183-200), in F. Romana Berno- G. La Bua (edd.), *Portraying Cicero in literature, culture, and politics: from ancient to modern times*, Berlin- Boston 2022, spec. pp. 18 ss.

accampamento? In esso sei console tu, del cui consolato è stato cancellato ogni segno dalla memoria.

Da un lato abbiamo un oratore il quale, nella XII *Philippica*, fa appello al linguaggio, realistico e metaforico, della dimenticanza in quanto “contro-valore”, costruito «par opposition à une conception positive de la mémoire»⁶⁹⁸, ma che non può prevalere di fronte ai *monimenta*, ai segni tangibili, presenti, della scelleratezza di Antonio; dall’altro, abbiamo una concezione positiva dell’atto di *evellere memoriam*, considerata un’azione volontaria per segnare il passaggio definitivo dal consolato empio di Antonio a una diversa fase nella quale i valori del passato tornano ad essere protagonisti⁶⁹⁹. La precisa accusa di Antonio, ovvero che gli avversari siano semplicemente ex pompeiani stancamente impegnati a riportare in vita una *pars* politica morta insieme al suo leader, viene abilmente ribaltata da Cicerone: lui ed i suoi sostenitori sono, sì, persone che hanno scelto di guardare al passato, ma in quanto difensori della *res publica* e dei suoi ideali, adottando una prospettiva che, attraverso la *memoria*, guarda alla *posteritas* per salvaguardare e traghettare il bagaglio valoriale che arriverà alle generazioni future. Di Antonio, del resto, non rimarrà, nel pubblico ricordo, altra traccia che quella della sua *crudelitas* e del suo *scelus*, dato che tutti i suoi decreti consolari sono stati abrogati:

Quem (Antonium, scilicet) ego inustum verissimis maledictorum notis tradam hominum memoriae sempiternae. (Cic., *Phil.*, XIII, 40)

Io tramanderò Antonio alla memoria sempiterna degli uomini bollato di giustissimi biasimi.

In quanto uomo politico di grande esperienza e, allo stesso tempo, portavoce di giudizi e sentimenti popolari, Cicerone presenta se stesso come colui che sa cosa vada ricordato e cosa dimenticato; per questo motivo, egli assume su di sé la responsabilità di *tradere* la *memoria* di quanto fondato su solide basi di verità, in una fase in cui il compito dell’oratore si è fortemente modificato rispetto al passato:

Paratum habet imperatorem C. Cassium, patres conscripti, res publica contra Dolabellam, nec paratum solum, sed peritum atque fortem. Magnas ille res gessit ante Bibuli, summi viri, adventum, cum Parthorum nobilissimos duces, maximas copias fudit Syriamque immani Parthorum impetu liberavit. Maximam eius et singularem laudem praetermitto; cuius enim

⁶⁹⁸ C. Baroin, *Se souvenir à Rome: formes, représentations et pratiques de la mémoire*, Brussels 2010, p. 39.

⁶⁹⁹ Sulle pratiche legate all’oblio volontario nell’antica Roma, vedi H.I. Flower, *The art of forgetting: disgrace & oblivion in Roman political culture*, Chapel Hill 2006.

praedicatio nondum omnibus grata est, hanc memoriae potius quam vocis testimonio conservemus. (Cic., *Phil.*, XI, 35)

La repubblica, padri coscritti, ha pronto contro Dolabella in qualità di generale Caio Cassio, che non è solo pronto, ma esperto e forte. Egli ha fatto grandi cose prima dell'avvento di Bibulo, uomo illustre, quando sconfisse i nobilissimi generali dei Parti e le numerose truppe e liberò la Siria dall'impeto irruento dei Parti. Ometto il suo più grande e distinto merito: la sua lode non è ancora gradita a tutti, dunque conserviamola nella memoria, piuttosto che in una testimonianza ad alta voce.

È già stato notato dalla critica recente come, a partire dalla prima *Philippica*, l'oratore che torna a prendere la parola in pubblico sembri aver modificato il suo ruolo da soggetto effettivamente provvisto di potere fattivo a testimone, capace unicamente di supportare l'azione dei protagonisti della vita pubblica intenzionati a prendere le distanze da uno sfondo di reticenza e condiscendenza⁷⁰⁰. Adesso, a mesi di distanza da quella prima orazione, Cicerone chiarisce meglio il ruolo della propria testimonianza: visto che il più grande merito dei cittadini illustri come il cesaricida Cassio – merito che è, naturalmente, proprio quello di aver liberato Roma dalla tirannide di Cesare – va taciuto perché non apprezzato dagli ex sostenitori del leader assassinato, serve a poco levare la propria voce a sostegno dell'impresa compiuta da questi uomini gloriosi. Meglio concentrarsi, piuttosto, su piccole azioni che possono essere compiute nell'urgenza e nell'immediatezza del momento, come mostrare, tenere costantemente davanti agli occhi di un senato che sembra cieco e sordo a qualunque soluzione alternativa, l'esperienza di uomini che potrebbero farsi promotori di una controffensiva nei confronti di Antonio. Nel frattempo, la voce del testimone si leva a sostegno di quell'impresa memorabile non per ricordarla ai contemporanei, ma per lasciarne una traccia nella *memoria* collettiva a favore dei posteri, i quali, magari, sapranno guardare ad essa attraverso un'ottica diversa da quella dei coevi *patres conscripti*.

La traccia più chiara di questa nuova prospettiva memoriale abbracciata da Cicerone si trova nella IX *Philippica*, incentrata sulla necessità di erigere una statua in memoria di Servio Sulpicio Rufo – ex console che ha trovato la morte nel corso dell'ambasceria inviata ad Antonio all'inizio del 43. L'oratore non esita, in questa occasione, a sottolineare la corresponsabilità di Antonio nella morte del collega:

Itaque, patres conscripti, si Ser. Sulpicio casus mortem attulisset, dolorem equidem tanto rei publicae vulnere, mortem vero eius non monumento, sed luctu publico esse ornandam putarem.

⁷⁰⁰ Vedi R.R. Marchese, *Speech and silence in Cicero's final days*, cit., p. 84.

Nunc autem quis dubitat quin ei vitam abstulerit ipsa legatio? [...] ille cum videret, si vestrae auctoritati non paruisset, dissimilem se futurum sui, sin paruisset, munus sibi illud pro re publica susceptum vitae finem fore, maluit in maximo rei publicae discrimine emori quam minus quam potuisset videri rei publicae profuisse. [...] Cuius cum adventu maxime perturbatus esset Antonius, quod ea quae sibi iussu vestro denuntiarentur, auctoritate erant et sententia Ser. Sulpici constituta, declaravit quam odisset senatum, cum auctorem senatus extinctum laete atque insolenter tulit. Non igitur magis Leptines Octavium nec Veientium rex eos quos modo nominavi quam Ser. Sulpicium occidit Antonius; is enim profecto mortem attulit qui causa mortis fuit. Quocirca etiam ad posteritatis memoriam pertinere arbitror extare, quod fuerit de hoc bello iudicium senatus. Erit enim statua ipsa testis bellum tam grave fuisse ut legati interitus honoris memoriam consecutus sit. (Phil., IX, 5-7)

Dunque, padri coscritti, se una casualità avesse condotto alla morte di Servio Sulpicio, proverei dolore per una così grave ferita per la repubblica, ma reputerei opportuno onorare la sua morte non con un monumento, ma con il lutto pubblico. Ma, allo stato attuale, ci sono dubbi sul fatto che abbia perso la vita proprio per questa ambasceria? [...] egli, quando si accorse che, se non avesse ubbidito alla vostra autorità, avrebbe agito in contraddizione con se stesso e, se avesse ubbidito, quel dono fatto alla patria lo avrebbe condotto alla fine della sua vita, in uno stato di pericolo così grande per la repubblica preferì morire che far sembrare di aver fatto per la repubblica meno di quanto fosse nelle sue possibilità. [...] Dato che Antonio era estremamente turbato dal suo arrivo – poiché le cose che per vostra volontà gli venivano ordinate erano state deliberate in nome dell'autorevolezza e del tenore di Servio Sulpicio –, egli mostrò quanto odiasse il senato quando prese con gioia e insolenza la morte dell' autore della delibera senatoriale. Così dunque Leptine non fu l'assassino di Ottavio, o il re dei Veienti non lo fu degli altri che ho detto, meno di quanto Antonio non sia stato l'assassino di Servio Sulpicio: lo ha ucciso chi è stato la causa della morte. Io penso allora che, perché i posteri ne conservino la memoria, è bene che un monumento mostri quale sia stato il giudizio del senato su questa guerra: la statua stessa sarà la testimonianza che vi è stata una guerra così dolorosa che la morte di un ambasciatore si è dovuta onorare con un monumento memoriale.

Cicerone presenta Sulpicio alla stregua di un martire, mandato a morte da un senato pur cosciente delle sue cattive condizioni di salute⁷⁰¹: l'urgenza di attribuire l'onorificenza di un pubblico *monumentum* al suo sacrificio vale dunque come compensazione del suo *munus* nei confronti dello stato. La scomparsa dell'ex console, fonte di *dolor* personale e vero e proprio *vulnus* per l'intera *res publica*, finisce per diventare simbolo di qualcosa di molto più grande: l'occasione di un primo vero

⁷⁰¹ Vedi anche Cic., *Phil.*, IX, 8.

e proprio riconoscimento, da parte della *communitas* romana, dell'*odium* verso il senato tutto da parte di Antonio, palesato attraverso l'atteggiamento di *laetitudo* e di *insolentia* alla notizia della morte del legato⁷⁰². Perché il *dolor* per l'assenza di Sulpicio non sia dunque vano, l'oratore insiste sulla necessità di preservare il ricordo della sua persona, ma soprattutto della sua missione:

Reddite igitur, patres conscripti, ei vitam, cui ademistis. Vita enim mortuorum in memoria est posita vivorum. Perficite, ut is quem vos inscii ad mortem misistis, immortalitatem habeat a vobis. Cui si statuam in rostris decreto vestro statueritis, nulla eius legationem posteritatis obscurabit oblivio. Nam reliqua Ser. Sulpici vita multis erit praeclarisque monumentis ad omnem memoriam commendata. Semper illius gravitatem, constantiam, fidem, praestantem in re publica tuenda curam atque prudentiam omnium mortalium fama celebrabit. Nec vero silebitur admirabilis quaedam et incredibilis ac paene divina eius in legibus interpretandis, aequitate explicanda scientia. [...] Ergo hoc statuae monumento non eget; habet alia maiora. Haec enim statua mortis honestae testis erit, illa memoria vitae gloriosae, ut hoc magis monumentum grati senatus quam clari viri futurum sit. [...] pedestrem ex aere statuam tamquam ex eius auctoritate et voluntate decerno: quae quidem magnum civium dolorem et desiderium honore monumenti minuet et leniet. [...] Grati simus in eius morte decoranda cui nullam iam aliam gratiam referre possumus. Notetur etiam M. Antoni nefarium bellum gerentis scelerata audacia. His enim honoribus habitis Ser. Sulpicio repudiatae reiectaeque legationis ab Antonio manebit testificatio sempiterna. (Phil., IX, 10-15)

Senatori, restituite dunque la vita a colui al quale l'avete sottratta: la vita dei morti sta nella memoria dei vivi. Fate in modo che colui che mandaste a morte senza esserne coscienti tragga da voi l'immortalità. Se gli dedicherete una statua nei rostri tramite decreto, nessun oblio cancellerà dalla memoria delle future generazioni la sua ambasceria. Infatti le altre azioni della vita di Servio Sulpicio saranno testimoniate al ricordo di tutti attraverso numerosi e celebri monumenti. La fama tra tutti gli uomini celebrerà sempre la sua fermezza, la costanza, la lealtà, la sua operosità e la sua lungimiranza superiore nel difendere e tutelare la repubblica, ed inoltre non si tacerà una ammirevole e pressoché incredibile e divina sapienza nell'interpretare le leggi e spiegare la giustizia. [...] Non ha bisogno di questa statua come monumento, dispone di altri che sono ben più grandi; questa statua sarà testimone di una morte onorevole, mentre quelli lo

⁷⁰² G. Manuwald, *Cicero, Philippics 3-9*, cit., pp. 1066-1067: «This emotion isolates Antonius from the senators, who grieve at Sulpicius' death and intend to honour him; and as it is presented as an indication of his general hatred of the Senate, it might encourage the senators to signify their assessment of Antonius in response (cf. *Phil.* 9.7; 9.15). At first glance, Antonius' emotion may seem to be merely an indirect argument for Sulpicius' exemplary conduct and the necessity to honour him by a statue, since Antonius reacts to Sulpicius' fate, but does not cause it. Yet Cicero exploits and interprets Antonius' reaction on a more general level: Antonius' behavior shows that he regards Sulpicius as a prime representative of the Senate and proves that he treats the Senate in an unacceptable way. Therefore the Senate demonstrates its rejection of Antonius' attitude when he honours one of its outstanding members».

saranno di una vita gloriosa, cosicché questo sarà piuttosto un ricordo della gratitudine del senato che di un cittadino illustre. [...] come per suo suggerimento e volontà, propongo una statua pedestre in bronzo, che allevierà e lenirà il profondo dolore ed il rimpianto dei cittadini attraverso l'onore del monumento. [...] Siamogli grati nell'onorare la sua morte, visto che non possiamo dimostrargli gratitudine in alcun altro modo; si consideri allo stesso tempo la scellerata audacia di Marco Antonio, che porta avanti una guerra empia. Attraverso tali onori conferiti a Servio Sulpicio rimarrà testimonianza eterna che Antonio ha ripudiato e respinto l'ambasceria.

Per onorare la memoria del defunto è necessario che i cittadini celebrino il sacrificio di Sulpicio attraverso l'atto del *referre gratiam*: ricambiarne, cioè, il favore attraverso la pubblica manifestazione della riconoscenza⁷⁰³. Ma visto che è la morte stessa a costituire il *munus* compiuto dall'ex console nei riguardi dello stato, non vi è alcuna possibilità di contraccambiare il beneficio, se non quella di *reddere* a lui la *vita* attraverso la *memoria*: ecco allora che le due manifestazioni di gratitudine le quali, in discorsi precedenti, erano state da Cicerone distinte in *commemorare gratiam* e *referre gratiam*⁷⁰⁴, finiscono per convergere in un'unica espressione di riconoscenza; questa può essere resa tangibile attraverso la costruzione di un *monumentum*, ovvero di un oggetto che, a partire dall'etimologia del suo nome, fondata sul verbo *moneo*, sia finalizzato a farsi veicolo di memoria⁷⁰⁵. Dietro l'istanza di dedicare un monumento a Sulpicio è riconoscibile uno sprone di tipo emotivo, il bisogno di lenire il *dolor* ed il *desiderium* dei *cives*, un vuoto da colmare per mezzo dunque di un elemento concreto, simbolo del riconoscimento concesso a Sulpicio in quanto uomo di condotta moralmente onorevole, ovvero *honestus*. Se a testimoniare le qualità in vita sarebbero tuttavia sufficienti le sue stesse azioni, ora la statua in suo onore è necessaria, più che altro, a ricordarne la morte gloriosa: ciò che deve rimanere sotto gli occhi di tutti è, insomma, non solo e non tanto il merito di Sulpicio in generale, ma l'*honor* che ha assunto su di sé con l'accettazione dell'ambasceria ad Antonio; questo perché il *desiderium* ed il *dolor* che Cicerone e, in generale, i

⁷⁰³ Sull'espressione *gratiam referre*, si concentrerà Seneca in *Sen., Ep.*, 81, 9; *Ben.*, I, 4.

⁷⁰⁴ I. G. Santamaría, *El Pro Marcello y el equívoco lenguaje de la resistencia ante el poder*, in *Munus quaesitum meritis: homenaje a Carmen Codoñer*, Salamanca 2007, pp. 389-390: «En sus tratados Cicerón discute la creación de vínculos por medio de *beneficium* y *gratia* y en bastantes pasajes de sus discursos él mismo cumple el código ético que obligaba al beneficiario a declarar públicamente su condición de *gratus*. Pero interesan aquí por su relevancia dos pasajes, *Red. Sen.* 24 y *Red. Pop.* 24 [...] En ellos Cicerón distingue dos modos verbales de corresponder a un *beneficium*: recordar el favor recibido (*commemorare gratiam*; *memoria benefici*) y devolverlo ejerciendo la actividad oratoria en interés del que ha otorgado el favor (*referre gratiam*). En el primer caso la *gratia* se limita a narrar el *beneficium* recibido, a perpetuar el recuerdo, a ser *monumentum* eterno; mientras que en el segundo puede expresarse mediante cualquier forma de discurso y sin restricción de asunto con tal de favorecer al benefactor».

⁷⁰⁵ Varr., *LL*, VI, 49: «*quae scripta ac facta memoria monimenta dicta*»; Paulus ex Fest. 123 L.: «*monumentum est quod et mortui causa aedificatum est et quicquid ob memoriam alicuius factum est, ut fana, porticus, scripta et carmina*», vedi C. Baroin, *Se souvenir à Rome. Formes, représentations et pratiques de la mémoire*, Paris 2010, pp. 33-37.

cives romani provano, sono dettati dalla perdita di un grande uomo che, grazie alle sue virtù, avrebbe potuto fare la differenza nella missione di mediazione con Antonio. In realtà, come è noto⁷⁰⁶, la fiducia dell'Arpinate nel successo dell'ambasciata fu sempre nulla o scarsa: il cambiamento di direzione nella sua argomentazione altro non è che un tentativo di sfruttare a proprio vantaggio il fallimento della missione diplomatica, sottolineando ancora una volta l'ostilità del suo avversario nei confronti della *res publica*. Un'ostilità che il senato si è sempre rifiutato di riconoscere, ma che adesso è palese, innegabile: fingere di non notarla e negare la responsabilità di Antonio nella morte di Sulpicio significherebbe mostrarsi ingrati nei riguardi di un uomo che ha sacrificato la vita per il bene dello stato. Se allora, da un lato, il senato ha ancora bisogno di un discorso esortativo perché i meriti del defunto vengano onorati, dall'altro i *cives* in autonomia si fanno promotori del *desiderium* nei suoi confronti, ossia di un sentimento di perdita che rappresenta uno spartiacque tra una possibile risoluzione del conflitto e la necessità di un intervento estremo, finalizzato a sottrarre al *silentium* e all'*oblivio*⁷⁰⁷ i valori specifici della classe senatoriale (*gravitas, constantia, fides, prudentia*) che Sulpicio possedeva.

È questo il sentimento del quale Cicerone vuole farsi testimone e promotore: sfiduciato dall'idea che i *patres conscripti* possano farsi in prima persona garanti di simili valori, egli può solo sperare che finalmente riconoscano l'illegalità delle azioni di Antonio, e restituire all'ex console, secondo una retorica già presente nel *Laelius*⁷⁰⁸, la vita che gli è stata tolta, garantendogli il ricordo dei vivi. Gli "esiti dinamici" che il ricordo di Sulpicio ha la possibilità di comportare sono affidati non ai contemporanei, ma ai posteri, i quali, trovandosi davanti l'*imago* dell'ex console (questa volta, a differenza di quanto abbiamo visto nel *Laelius*⁷⁰⁹, nella forma concreta di una statua), eviteranno il colpo di spugna sulle azioni *sceleratae* e portatrici di *nefas* di Antonio. Ricordare il sacrificio di Sulpicio, prima con le parole, attraverso l'orazione stessa, e poi con i fatti, attraverso l'elevazione del *monumentum*, vuole dire darsi la possibilità di consegnare ai posteri un patrimonio memoriale che non si può condividere con i contemporanei, dei quali, al massimo, è possibile placare il *desiderium*; significa, insomma, darsi la possibilità che in un futuro lontano la *memoria* torni, una volta per tutte, a compiere il suo corso abituale.

Nei suoi ultimi mesi di vita, attraverso i discorsi pubblici, l'Arpinate procede in una missione ben definita: rendere la sua parola intermediaria della ricostruzione di consuetudini, ideali, norme un tempo abitudinarie e adesso oggetto del *desiderium* di un *populus* che egli si trova, suo malgrado, a

⁷⁰⁶ Sul tema si è soffermata G. Manuwald, *Cicero, Philippics 3-9*, cit., pp. 1042-1043.

⁷⁰⁷ M. Bréal - A. Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, cit., pp. 226-227 : «*Oblivio* est une métaphore empruntée à l'écriture qu'on efface. C'est un mot de même famille que *oblinere*: effacer, raturer».

⁷⁰⁸ Cic., *Amic.*, 23; cfr. §V, pp. 160 ss.

⁷⁰⁹ Cic., *Amic.*, 102; cfr. §V., pp. 166 ss.

rappresentare. Suo malgrado perché, possiamo immaginare, la sensazione di emarginazione rispetto al senato – del quale egli si è sempre, pur tra alti e bassi, sentito parte – rappresenta per lui un duro colpo. Non riesce più a trovare un referente al quale affidare l'espressione dei propri sentimenti: nessun Ortensio come rappresentante del passato, nessun Bruto come rappresentante del futuro, soltanto un popolo che, a partire dall'allontanamento dei cesaricidi, prende coscienza, insieme a Cicerone, di quanto tutto sia cambiato. Il *luctus* generale nei riguardi di Bruto esiliato è la massima espressione di tale consapevolezza: Bruto c'è ancora, ma è lontano, impossibilitato ad un *re-ditus* che rappresenterebbe un ritorno indietro nel tempo, fortemente sognato ma anacronistico, chiuso nella sua fermezza emotiva da saggio stoico, consapevole di un'impresa della quale Cicerone, che è invece tornato in patria, non può neanche portare testimonianza. L'Arpinate, dal canto suo, è dilaniato tra le varie manifestazioni del *desiderium*: il *dolor* per la consapevolezza che non sia più prassi ascoltare l'*admonitio* di chi tenta di riportare i comportamenti degli altri sulla retta via (Pompeo stesso, alla fine dei suoi giorni, aveva guardato con *desiderium* al momento in cui era ancora possibile ascoltare le parole di Cicerone!), l'*angor* per il fatto che, anche se questa prassi fosse ancora vigente, non vi sarebbe più nessun cittadino disposto all'ascolto, visto che Antonio ha provveduto ad eliminarli tutti.

Il popolo è dunque l'unico attore rimasto nel quale proiettare e riconoscere il *desiderium* ciceroniano; tra chi gestisce il potere, invece, questo sentimento sembra essere completamente inaridito. Da un lato, esso è sconosciuto da Antonio, intenzionato ad ampliare sempre più il divario tra il passato ed il presente della repubblica al fine di affermare il proprio potere personale, ed operante, quindi, con lo scopo di cancellare ogni *memoria* dei valori passati; dall'altro, nelle rare occasioni in cui il senato manifesta un qualche *desiderium*, in forma di *luctus* o *dolor*, verso i cittadini assassinati da Antonio, questa manifestazione rimane su un piano puramente formale, non porta alla riattivazione del procedimento memoriale, ma si disperde in nome di un coatto assenso alle malefatte del console, silenzio che si trasforma presto in una volontà, da parte del consesso *in primis*, di dimenticare tutti i valori fondamentali sui quali la *res publica* si è fondata.

In un simile clima di sconforto, l'oratore si concede la possibilità di guardarsi alle spalle, di ripensare alla propria carriera politica e riconoscersi coerente nelle azioni anche nel momento di massima crisi dello stato. Questo, però, non è sufficiente: come egli aveva spiegato attraverso le parole di Catone nel *Cato maior*⁷¹⁰, l'operazione di guardare al proprio passato comporta anche la responsabilità di mettere questo passato a disposizione ed a giovamento di chi deve ancora arrivare: se non lo si può fare attraverso l'azione – nel presente, infatti, non si può più agire –, lo si farà attraverso la parola, e quando persino parlare diventa complicato, si può comunque scrivere. Il

⁷¹⁰ Cic., *Sen.*, 9; cfr. *supra*, §IV, pp. 128 ss.

primo passo per non rimanere paralizzati nella dimensione passata e perduta che il *desiderium* richiama è allora riconoscere questo sentimento, abbracciarlo, non rinnegarlo, come invece stanno facendo tanti senatori. Constatare la distanza dall'epoca in cui ancora vigevo il *decus*, la *dignitas*, l'*honestas*, significa appurare anche che queste prerogative sono esistite, seppur in una fase diversa della vita dello stato: perché esse possano, un giorno, tornare ad essere osservate, è sufficiente che vi sia qualcuno che continui a parlarne, che le proponga davanti agli occhi indifferenti dei senatori. Se i contemporanei si ostinano a rifiutarsi di ricordare, saranno i posteri, guidati dai *monumenta* che i pochi uomini onesti rimasti lasciano loro, a raccogliere l'invito: il contesto sarà forse diverso, ma gli ideali proposti alla pratica rimarranno gli stessi. Se da un lato, dunque, Cicerone si dedica anima e corpo alla stesura forse frettolosa di quell'opera atta a definire, chiarire, tracciare i confini di tutti i valori di un *civis* romano, che è il *De officiis*, dall'altro egli cerca, attraverso le orazioni, di tenere vivo quel che rimane del pubblico dibattito, nella speranza che esso possa lasciare una qualche traccia nella *memoria* della *posteritas*.

Conclusioni

All'inizio del V secolo d.C., Rutilio Namaziano componeva un poemetto dal titolo *De reditu suo*. Il testo, giunto a noi incompleto, racconta del viaggio dell'autore verso la Gallia di cui era originario, ma soprattutto dell'allontanamento da una Roma amatissima nella quale egli vagheggia, un giorno, di rientrare⁷¹¹. Il dato particolarmente interessante dal nostro punto di vista è il carattere fortemente retrospettivo dell'opera: nel 2020, Paola Paolucci ha dedicato un saggio a questo tratto del poemetto rutiliano⁷¹², marcando il ruolo fondamentale assunto, per la semantica dell'opera, dei costrutti a prefisso *re-*⁷¹³. Nel *De reditu*, afferma Paolucci, ogni dettaglio è studiato per esprimere «il concetto del “tornare indietro”»⁷¹⁴: non solo i riferimenti spaziali, legati al viaggio verso la Gallia e ad un futuro, auspicato, rientro a Roma, ma ogni dato temporale, uditivo, intertestuale, rimanda all'idea di un “riavvolgimento” del filo.

Vi è però uno specifico passo in cui questo dato salta particolarmente all'occhio: nell'ambito dell'elogio di Roma, tra i versi 115 e 140 del primo libro, le occorrenze del prefisso «s'intensificano fino a divenire martellanti, allorquando si rievocano episodi salienti della storia passata di Roma per annodarli con il tempo del destino futuro dell'Urbe»⁷¹⁵: citando una serie di note disfatte della storia di Roma dalle quali la città è stata in grado di rialzarsi, Rutilio auspica infatti una ripresa dell'*Urbs* dopo il sacco del 410 compiuto dai Visigoti di Alarico I. In questa fase, argomenta sempre Paolucci, «al prefisso *re-* viene affidato il compito di indicare l'accezione del recupero di posizioni perdute e della risalita da un rovinoso crollo»⁷¹⁶: Roma è in grado di *re-novare* se stessa come gli astri dopo che si è concluso il tramonto o la luna alla fine della fase calante⁷¹⁷, nonché di *re-surgere* come un oggetto galleggiante il quale, spinto in basso dalla corrente, finisce per risalire con maggior forza⁷¹⁸. Rutilio descrive dunque, naturalmente in modo del tutto idealizzato, «un'eternità che si proietta sul futuro a partire dal tempo passato attinto dal medesimo prefisso»⁷¹⁹, prevedendo così un utopico “ritorno perfetto” della storia che si contrapponga al proprio, di ritorno, il quale è al contrario

⁷¹¹ Rut. Nam., I, 161-162.

⁷¹² P. Paolucci, *Metapoesia del prefisso re- in Rutilio Namaziano*, in E. Wolff (ed.), *Rutilius Namatianus, aristocrate païen en voyage et poète*, Bordeaux 2020, pp. 289-306.

⁷¹³ Più volte abbiamo fatto riferimento a questo prefisso: vedi in particolare *supra*, §III, p. 127.

⁷¹⁴ P. Paolucci, *Metapoesia del prefisso re- in Rutilio Namaziano*, cit., p. 289.

⁷¹⁵ Ivi, p. 294.

⁷¹⁶ Ivi, p. 295.

⁷¹⁷ Rut. Nam., I, 123-124.

⁷¹⁸ Ivi, I, 131.

⁷¹⁹ P. Paolucci, *Metapoesia del prefisso re- in Rutilio Namaziano*, cit., p. 295.

dispersivo, centrifugo, caratterizzato da costanti riferimenti alla frammentarietà e all'incompiutezza⁷²⁰.

L'opera rutiliana esemplifica perfettamente una caratteristica ricorrente delle opere letterarie risalenti al periodo che definiamo "tardoantico": una «constant tension between the ancient past as object of desire, and a consciousness of the novelty of its own forms of expression»⁷²¹. Prendendo spunto da tale filone tematico, è possibile compiere alcune ulteriori riflessioni su come questa "tensione" caratterizzi, seppure in diverso contesto, anche le ultime opere ciceroniane, frutto, come anche il poemetto di Rutilio, di una fase "di passaggio", durante la quale la potenza di Roma stava andando incontro a numerosi e repentini rivolgimenti.

La presenza di una profonda sublimazione del passato repubblicano, negli scritti ciceroniani successivi alla vittoria di Cesare, risulta indubbia: essa è stata spesso evidenziata dalla critica, che si è spinta fino a riconoscere nella figura dell'Arpinate un uomo rimasto, negli ultimi anni della sua vita, «caparbiamente fedele» ad «un mondo superato»⁷²², e che ha dunque trovato la morte, in quel 7 dicembre del 43, «travolto da eventi che non ha saputo dominare e neppure prevedere»⁷²³. Per guardare alla questione da una differente prospettiva, mi sembra utile prendere spunto dallo studio di Paolucci e pensare a come, nelle attestazioni rilevate nel corso di questa tesi, l'azione retrospettiva suggerita dal prefisso *re-* sia stata tematizzata dall'Arpinate.

Rutilio presenta il proprio auspicio per il futuro, nel celebre passaggio dell'elogio di Roma sopra ricordato, nei termini di una "restaurazione" del passato: un ritorno al vecchio *status* di potere di quell'*Urbs* che aveva vinto guerre, conquistato popoli e guadagnato il proprio posto al "centro dell'universo". Questa idea dell'"eterno ritorno", della possibilità di riproposizione nel futuro di una gloria che Roma aveva acquisito in passato, viene però supportata da un preciso espediente retorico: la rimozione dello scorrere del tempo, la presentazione dell'*Urbs* come un'entità quasi astratta, atemporale, «without any specific historical reference or concreteness»⁷²⁴. Quando si parla di Roma, "passato" e "futuro" perdono consistenza, poiché la grandezza che essa si è lasciata alle spalle non è cosa diversa da quella che la aspetta nell'avvenire: la città si presenta alla stregua di un'entità naturale⁷²⁵, fuori dal tempo, e perciò senza fine⁷²⁶. Il fatto che poi, in realtà, Rutilio si

⁷²⁰ A tal proposito, M. Formisano, "This city will always pursue you": the impossible end of Rutilius Namatianus' retour, in J. Fabre-Serris et al., Labor Imperfectus. Unfinished, Incomplete, Partial Texts in Classical Antiquity, Berlin-Boston 2023, pp. 241-260.

⁷²¹ Ivi, p. 242.

⁷²² G. Bellardi, *Introduzione a Cicerone, Le Filippiche*, ed. G. Bellardi, Milano 2003, p. 45.

⁷²³ Ivi, p. 47.

⁷²⁴ M. Formisano, "This city will always pursue you", cit., p. 249.

⁷²⁵ Formisano (Ivi, p.249) cita, a tal proposito, Rut. Nam. I, 137-138: «*Quae restant, nullis obnoxia tempora metis | dum stabunt terrae, dum polus astra feret*».

⁷²⁶ Ibidem: «Time is frozen and Rome becomes a natural entity that does not follow the usual temporal development. She may have an origin, but her end cannot be foreseen: she is eternal and therefore endless»

mostri consapevole – e ce lo indichi attraverso numerosi accorgimenti linguistici e compositivi – che ogni pretesa “restaurazione”, ed anzi ogni preteso “ritorno”, compreso il proprio, sia di fatto impossibile⁷²⁷, nulla toglie alla potenza della sua strategia comunicativa.

Anche Cicerone, dal canto suo, aveva tematizzato l’idea del “ritorno”: mi sembra utile tornarvi su un momento, rimandando all’episodio del dialogo con Bruto a Velia risalente all’agosto del 44, raccontato nella prima *Philippica*⁷²⁸. Inizialmente mosso dall’incontrollata brama di un *re-ditus* a Roma alla notizia di un possibile accordo tra Antonio ed i cesaricidi, Cicerone si era presto reso conto, in quel contesto, di quanto ad un ritorno indietro nello spazio non potesse corrispondere un ritorno indietro nel tempo: il senato non aveva dato nessun appoggio ad un *civis* che, come Pisone, aveva tentato di salvaguardarne l’integrità morale; i decreti di Cesare continuavano ad essere oggetto di manipolazione da parte di Antonio; la lontananza, l’esilio, di ogni cittadino che, come Bruto, aveva cercato di ristabilire la *libertas* repubblicana sanciva la fine di ogni relazione interpersonale – volta alla crescita sociale – da coltivare a Roma, tanto da dare l’impressione che il rientro a Roma potesse risultare quasi *turpis*, contrario al *decorum* ciceroniano⁷²⁹. La storia, insomma, aveva fatto il suo corso, e l’*Urbs* che l’Arpinate stava per rivedere non era più quella entro la quale egli aveva avviato, molti anni prima, la propria carriera.

Cicerone aveva scelto, comunque, di tornare: per dare supporto a Pisone ed alla sua onesta iniziativa, ovviamente, ma anche per farsi *testis* dell’eterna devozione nei riguardi della *res publica*⁷³⁰. Il suo *reditus* viene definito, insomma, nei termini di un vero e proprio atto di *reverti*, di “girarsi” verso il passato, “rivolgersi” ad esso. Nessuna pretesa di restaurazione, però, nessun annullamento del tempo: al contrario, una profonda consapevolezza del suo scorrere ed uno sguardo, come abbiamo più volte segnalato⁷³¹, rivolto all’indietro nel tentativo di operare una riflessione su prerogative che sembrano non esistere nel presente. Eppure, rimane l’impressione che gli studi faticino ad associare all’Arpinate una qualunque forma di apertura verso il futuro, e restino propensi a identificarlo come il protagonista di un utopico tentativo di “ritorno perfetto” (per giunta, visto il corso degli eventi, miseramente fallito).

Sembrerebbe forse privo di senso proporre un’interpretazione dell’ultimo Cicerone come portatore di una proiezione verso ciò che non c’è ancora, di un’idea di futuro, e ancora di più, parlarne individuando in alcune sue opere lo *script* di un’ “emozione” che coinvolge la retrospezione potrebbe apparire un paradosso. È chiaro che, a discapito della lungimiranza tanto vantata ed oggetto di orgoglio da parte del nostro autore, sarebbe stato difficile per qualunque *civis* romano del

⁷²⁷ Non mi addentro nella questione, ma rimando alla lettura di M. Formisano, “*This city will always pursue you*”, cit.

⁷²⁸ Cic., *Phil.*, I, 10; vedi *supra*, §VI, p. 174.

⁷²⁹ *Ibidem*.

⁷³⁰ Cic., *Phil.*, I, 10: «[...] *huius tamen diei vocem testem rei publicae relinquerem meae perpetuae erga se voluntatis*».

⁷³¹ Vedi *supra*, §IV, pp. 127, 139; §V, p. 170; §VI, pp. 193-194.

I secolo a.C. immaginare la piega che di lì a poco la situazione politica di Roma avrebbe preso, sotto il dominio incontrastato del *princeps* Augusto. Tuttavia, qualora l'indagine tracciata attraverso questa tesi possa ritenersi valida, mi sembra azzardato attribuire a Cicerone un intento passatista, una tendenza a “riavvolgere il nastro” e cancellare tutte le trasformazioni cui Roma era andata incontro a partire dallo scontro tra Cesare e Pompeo, nella speranza di restaurare una situazione politica oramai divenuta anacronistica. Ritengo, al contrario, che l'azione retrospettiva ed il *desiderium* in quanto *motus animi* che ne deriva rappresentino, nella scrittura ciceroniana degli ultimi anni, l'anello di congiunzione tra il passato cui il *civis* deve guardare ed il futuro nel quale deve fare ingresso. Vediamo meglio in che termini.

Nel contesto della Roma tardo-repubblicana descritta dall'Arpinate, il *desiderium* trova le sue premesse in un'assenza particolarmente inquietante: privato della possibilità di impegnarsi attivamente a favore dello Stato, il *civis* perde la forma più autentica dell'agire e, di conseguenza, se stesso, la sua natura distintiva. Di fronte a questo tipo di mancanza, più radicale ed incisiva di qualunque altra che possa essere sperimentata, si apre la possibilità ciceroniana di ricorrere al *desiderium*, in una forma che risulta peculiare: viene spontaneo domandarsi, guardando alle opere cui abbiamo fatto riferimento nel corso della trattazione, se questa sfera del sentire assuma un effettivo statuto di “emozione”, ovvero di *perturbatio*.

Nella riflessione teorica delle *Tusculanae disputationes*, difatti, abbiamo avuto modo di notare come ogni forma di *perturbatio* sia correlata al modello stoico di anima che “si rivolta” contro se stessa, si muove in senso contrario a quello normativo per cui è predisposta. Nelle stesse *TD*, tuttavia, Cicerone non si limita a riportare questi tratti della definizione stoica, ma insiste, anche dal punto di vista della selezione dei lemmi utilizzati per le “traduzioni” lessicali dal greco, su alcuni punti della propria, specifica, visione delle emozioni. Innanzitutto, l'Arpinate chiarisce l'idea che l'anima razionale sia caratterizzata in principio da una certa stabilità e fermezza (*constantia*), rispetto al quale le *perturbationes* sono non solo *motus* che a tale stabilità si oppongono, ma atti dipendenti dalla responsabilità morale dell'individuo (da cui, l'esclusione della radice “passivizzante **path-* nella traduzione latina di πάθος) ed inoltre disordinati, “turbolenti”, appunto (da cui l'inclusione, invece, della radice **turb-*)⁷³². In più, Cicerone chiarisce che le *perturbationes*, al contrario dei semplici *motus animi* come quelli generati dall'oratore sull'uditorio, possono condurre ad effetti “a lungo termine” sul soggetto, ad una nuova condizione di “stabilità”; trattandosi però di una stabilità originata da un moto turbolento, essa assume i contorni viziosi di una contraddizione dell'anima, opposta alla “coerenza” della *constantia*. Sulla base di tale qualificazione, tutte le *perturbationes* (e dunque, anche il *desiderium* in quanto *pars* della *libido*)

⁷³² Vedi *supra*, §I, pp. 54-61.

assumono, com'è ovvio, una connotazione inesorabilmente negativa dal punto di vista del giudizio morale.

Nelle opere ciceroniane prese in considerazione, mi sembra che il *desiderium* si svolga, in quanto processo emotivo, nello stesso modo in cui in *TD* è previsto si svolga una *perturbatio*: esso si presenta infatti come un “movimento dell'anima” che, nato da una valutazione del mondo circostante (come abbiamo visto più volte, la percezione, oltre che di un'assenza, di uno scompenso tra passato e presente), comporta un turbamento rispetto ad una situazione di equilibrio iniziale. Come ogni *perturbatio*, il *desiderium* ha inoltre delle ripercussioni sull'azione del soggetto: è proprio su questo versante che credo sia possibile rilevare una prospettiva diversa, da parte dell'Arpinate, rispetto alla totale svalutazione delle emozioni formulata nelle *Tusculanae*; una prospettiva che non appiattisce il “sentimento della mancanza” nella dimensione del falso giudizio e dell'errore, né vede come esiti esclusivi dello stesso l'ossessione, l'alienazione, il pianto, parte di un orizzonte di *topoi* che diventerà canonico nel genere elegiaco.

Il *Brutus* rappresenta, come abbiamo visto, l'opera in cui per la prima volta Cicerone traccia intorno al *desiderium* una visione coerente. Abbiamo interpretato l'opera allineandoci a quel filone della critica che la vede centrata non tanto sulla rassegnazione causata dal venir meno dell'impegno civile sotto la dittatura cesariana, quanto piuttosto sulla presa di coscienza della necessità di nuove forme dell'agire attraverso le quali sostituire il *negotium* ormai inattuabile⁷³³. In una simile prospettiva, l'emozione nostalgica enuclea altre espressioni del sentire (*dolor*, *luctus*, *angor*), profonde ed intense, tutte di segno negativo, e non a caso teoricamente assegnate alla sfera della *aegritudo*. Ma lasciare che queste emozioni operino nell'ambito dell'«afflizione» significa marcarle di una connotazione esclusivamente presentistica, bloccata nello spazio e nel tempo della scrittura; al contrario, correlarle al *desiderium* – per come esso è rappresentato nella strategia letteraria ciceroniana – implica una loro apertura verso una prospettiva che guardi anche al futuro, un'“utilità” all'evocazione, alla costruzione di “ciò che non c'è ancora”. Ciò è possibile in quanto Cicerone riscrive un “copione” che vede le *partes* attraverso le quali il *desiderium* si esprime non rappresentare l'unico esito di tale *motus*. Se volessimo utilizzare la classificazione stoica, la categoria che più si avvicinerrebbe, concettualmente, all'uso che l'Arpinate fa del *desiderium* nel *Brutus* sarebbe a mio parere quella di una sorta pre-emozione, non nel senso di reazione ad un oggetto esterno che non riceve l'assenso del soggetto, ma nel senso di *motus* inevitabile, che da un lato si manifesta, appunto, per mezzo delle sue *partes*, ma dall'altro conduce all'attivazione della dimensione più “intellettiva” e “rettamente razionale” dell'individuo, operando come catalizzatore della *memoria* di quei principi che sono stati in passato i pilastri della vita repubblicana. In questo

⁷³³ Cfr. §III, p. 118 e n. 353.

modo, lo sguardo retrospettivo si libera della sensazione di impotenza generata dalla perdita delle prerogative politiche del *civis*, per impegnarsi, appunto, nella ricerca di una dimensione nuova, diversa, dell'agire.

Sotto questo punto di vista, Cicerone si discosta, come più volte accennato, dalla filosofia stoica. Il fatto, a ben vedere, non sorprende più di tanto: se nell'ultima fase della sua vita l'Arpinate ha ben più di un motivo per mostrare, nell'ambito del dibattito sulle emozioni, la propria aderenza ideologica allo Stoicismo⁷³⁴, egli è d'altra parte anche portatore di una concezione del mondo, di modelli culturali diversi. L'etica della Stoà, espressione del contesto ellenistico che l'ha generata, nasce infatti dalla necessità di riflettere sull'azione individuale e sul ruolo che il singolo può ricoprire all'interno di un macrocosmo i cui confini si sono allargati a dismisura:

Si spezza la simmetria di utile e di bene, tanto negli individui quanto nelle città, e si passa, nel campo etico, dall'educazione politica in comune a quella – in buona misura – personale e solitaria del saggio: dai meccanismi “giroscopici” del costume interpretato dalla saggezza pratica all'applicazione di norme universali.⁷³⁵

Cicerone⁷³⁶, che proprio alla necessaria convivenza tra onesto ed utile dedicherà, com'è risaputo, la scrittura del *De officiis*, non ha il minimo interesse nel valorizzare la dimensione meramente individuale della riflessione filosofica:

[...] oltre che essere un percorso esistenziale che è già in quanto tale contenuto dell'esistenza, la filosofia è il luogo della riflessione non su nuovi orizzonti per la vita morale di un individuo che, perduto ogni riferimento esterno, si riscopre Singolo bisognoso di nuovi spunti morali, ma sui presupposti che hanno giustificato la vita attiva fino a quel momento e possono continuare a farlo, ammesso che sia possibile per il soggetto riprendere la propria vita e le proprie attività precedenti.⁷³⁷

Tale concezione della filosofia, finalizzata a creare le condizioni per ripensare, per riavviare i *mores* che hanno, un tempo, guidato l'agire dell'uomo ed il suo modo di intessere relazioni, emerge chiaramente nell'approccio di Cicerone al *desiderium*, in quanto emozione retrospettiva, nel *Cato*

⁷³⁴ Cfr. *supra*, §I, p. 42 e n. 178.

⁷³⁵ R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano 1991, p. 203.

⁷³⁶ È naturalmente giusto considerare, come si obietterà facilmente, che la filosofia ciceroniana si attiene in larga parte ai principi meno severi di Panezio (e Posidonio) piuttosto che a quelli dei fondatori della Stoà (cfr. *supra*, §I, p. 42, n. 178); risulta tuttavia innegabile, conformemente a quanto analizzato nel primo capitolo (cfr. *supra*, §I, *passim*), come «l'ideale stoico di un pieno autocontrollo dell'individuo su se stesso» (R. Bodei, *Geometria delle passioni*, cit., pp. 210-211) faccia da padrone alla teoria ciceroniana delle *perturbationes*.

⁷³⁷ R.R. Marchese, *La morale e il singolo*, cit., p. 267.

maior e nel *Laelius*. Le due opere risultano, a mio parere, intercorrelate dal ruolo paradigmatico che un corretto approccio al *desiderium* (o almeno, quello che l'autore ritiene tale) svolge nei due diversi contesti narrativi: non a caso, entrambi i dialoghi si svolgono, nella finzione letteraria costruita dall'autore, in un passato oggetto di profonda sublimazione.

L'approccio al *Cato maior* nasce dalla necessità di capire se e come l'Arpinate tematizzi la riflessione sul *desiderium* collocandola nell'ambito della condotta individuale e discostandosi dunque dal *Brutus*, dove l'emozione della mancanza veniva proiettata sulla descrizione di una realtà condivisa. Cicerone condanna, attraverso le parole di Catone, ogni forma di rimpianto del passato in quanto sintomatico di una vita vissuta per se stessi e non messa a disposizione delle generazioni a seguire. La diversa tipologia di perdita (quella delle forze e dei piaceri giovanili) che funge da premessa alla *perturbatio*, ed inoltre il giudizio (errato) di uno squilibrio tra la vita dell'*adulescens* e quella del *senex*, ci permettono di tracciare una prima chiara "diramazione" dello *script* ciceroniano del *desiderium*: quello di una *perturbatio* che, nata dalle suddette premesse e, quindi, frutto di una tendenza più attuale che mai all'autoreferenzialità, ha come effetto un'alienazione del soggetto, un isolamento nella propria individualità, che contrasta ogni possibilità di crescita collettiva. Quando il *desiderium* riguarda dunque il percorso individuale di un uomo, esso si qualifica a tutti gli effetti in quanto *perturbatio*, come in *TD*, moralmente deprecabile.

Resta però il fatto che, attraverso il *Brutus*, Cicerone abbia fatto emergere alcuni tratti di un secondo ramo previsto dalla propria personale mappatura dell'emozione retrospettiva, in base al quale essa rappresenta sì una *perturbatio*, nel senso di "moto dell'anima che si origina dalla *mens*", ma che viene provata, "sentita", da quanti hanno rettamente riconosciuto nella crescita della *societas* il proprio scopo di vita. Tale *desiderium* non vede necessariamente una deviazione dalla "retta ragione", ma si apre, invece, all'uso della *memoria* volta a sanare un turbamento che è collettivo, comune a tutti coloro i quali hanno a cuore la *res publica*.

Questa sfaccettatura dell'emozione retrospettiva trova ulteriore approfondimento nel *Laelius*, dove il tema della perdita, ed in particolare della perdita di un *amicus*, è nuovamente messo in luce: il "paradigma" del *desiderium* offerto attraverso quest'opera risulta pertanto relativo al contesto dei rapporti interpersonali. Piuttosto che rimanere "fermo nell'animo" – come certi *sapientes* riterrebbero opportuno – di fronte all'esperienza della morte di un coetaneo, il vero saggio è capace di ridimensionare il *dolor* associato alla sua mancanza: Lelio ha infatti chiara la necessità di mitigare il *motus* nostalgico nelle sue manifestazioni più estreme, di non far scadere questo sentimento nell'*angor* o nella *maestitia* e far sì che la perdita della propria relazione con il defunto non si traduca in una chiusura verso il mondo circostante. Il *desiderium* non deve disperdersi nel turbolento groviglio di emozioni che l'incontro con la morte genera nel percorso individuale di un

uomo, ma, piuttosto, trovare nuova stabilità nell'avviamento del processo memoriale finalizzato a rinnovare le prerogative e gli ideali che Lelio e Scipione, in quanto *amici*, hanno condiviso in vita. Il "movimento" dell'anima si placa e si "stabilizza", secondo lo schema ideale tracciato dall'autore attraverso le parole di Lelio, in un processo memoriale finalizzato a "far rivivere" la persona defunta e porla "davanti" alle nuove generazioni, rendendola un *exemplum* e valorizzandone così la "presenza nell'assenza". Se diamo per buone le datazioni comunemente accettate di scrittura e pubblicazione del *Cato* e del *Laelius*, potremmo spingerci a pensare che la doppia valenza esemplare assegnata al *desiderium* in questi due diversi contesti, quello del singolo percorso di vita e quello delle interazioni sociali, abbia come sfondo, nel primo caso, il clima di crescente tensione degli ultimi mesi di dittatura cesariana, mentre nel secondo la ritrovata speranza mista al senso di smarrimento che ha seguito l'omicidio del nemico politico.

Se è dunque possibile, ed anzi necessario, parlare di idealizzazione del quadro nel quale si ambientano i due dialoghi, non si può certamente dire lo stesso delle *Philippicae*, le ultime orazioni ciceroniane di cui abbiamo testimonianza. Abbiamo visto come le diverse circostanze della comunicazione e della scrittura incidano profondamente sul punto di vista attraverso il quale l'Arpinate guarda al *desiderium*. Dopo aver tracciato e confinato al passato il paradigma ideale di questa emozione, Cicerone mostra infatti come, al di fuori di ogni rappresentazione simbolica, nelle dinamiche politiche della Roma contemporanea segnata dal dominio antoniano, tutto sia cambiato, e lo fa in particolar modo denunciando e dando voce, attraverso la parola e la scrittura, ai gruppi sociali che, rei di essersi resi conto della necessità di tornare a coltivare i valori fondanti dello Stato, sono stati estirpati con la violenza. Data l'assenza forzata di tutti coloro i quali erano stati *exempla* di moralità in contesto pubblico (assenza lamentata dal solo popolo, referente creato *ad hoc* del *desiderium* ciceroniano) non ha più senso cercare di recuperare la *memoria* del passato sperando nell'azione delle pubbliche istituzioni, ormai complici di Antonio nella cancellazione di ogni emozione retrospettiva e, perciò, di ogni legame con il passato. Il *desiderium* diventa quindi, nell'ambito delle *Philippicae*, un mezzo, un collante, atto a tenere uniti i pochi cittadini che riescono ancora a percepire una disposizione emotiva di tal sorta nei riguardi del passato repubblicano. Al momento, l'emozione retrospettiva non può fungere, come accadeva nel *Laelius*, da *step* iniziale per la costruzione della *memoria* pubblica, poiché la possibilità di farvi ricorso è stata, appunto, interdetta; ciò non toglie che le *perturbationes* che ne derivano (ancora una volta, il *dolor*, l'*angor*, il *luctus*) possano essere convogliate nella parola e nella scrittura: in quegli strumenti attraverso i quali, cioè, Cicerone consegna simbolicamente alla posterità il bagaglio memoriale che non può condividere con i contemporanei, affinché essa se ne serva per scrivere una nuova pagina della storia di Roma.

In definitiva, il *desiderium* assume nell'ultimo Cicerone, come si accennava⁷³⁸, l'effettivo statuto di *perturbatio* nel senso di *motus animi* il cui svolgimento si articola in determinate fasi di "percezione", di "valutazione", di "risposta"; tuttavia, diversamente da quanto sarà rilevabile nell'elegia, esso conosce l'azione della *memoria* in quanto esito "rettamente razionale" dell'emozione, volto a restaurare una stabilità nella vita del soggetto. Un esito che Cicerone considera "naturale", insito nel processo stesso che costituisce il *desiderium*.

Abbiamo avuto modo di ricordare⁷³⁹ quanto la *memoria* pubblica sia, per un antico romano, una pratica attiva, che consiste nel riprodurre, in forma adatta al presente, i modelli di azione stabiliti dai *mores maiorum*. Va da sé che, se il ricorso alla *memoria* da parte dei gruppi sociali che stanno attraversando una fase di crisi, di cambiamento, viene presentato come una risposta (e dunque una fase conclusiva) del processo emotivo denominato *desiderium*, quest'ultimo non possa essere interpretato da Cicerone nei termini di una condizione statica, ma di una attività dinamica che parte, sì, da un movimento dell'anima, ma si sviluppa in un esito "a lungo termine", la ricerca, appunto, di modelli di azione da riadattare alla fase storica che si sta vivendo. Questa prospettiva coincide tra l'altro con quella degli studi recenti sulla semantica di *desiderium* e *desidero*: García-Hernández ha ad esempio, come accennato⁷⁴⁰, postulato l'idea che essi esprimano l'intero processo, appunto, che parte dall'emozione negativa "risultato" di una perdita, si sviluppa con la proiezione mentale di questa perdita sul futuro e si chiude con la volontà di recuperare (appunto, nell'avvenire) tale mancanza – da cui, l'attuale significato di "desiderare" come "volere per il futuro".

Cicerone, come dicevamo, non può certo immaginare il cambiamento epocale cui la sua amata *Urbs* andrà incontro appena qualche anno dopo la sua morte. La sua missione politica, possiamo dire con il senno del poi, è fallita; non possiamo, forse, affermare lo stesso per la sua missione ideologica, se teniamo ad esempio in conto che, a decenni di distanza – e certamente in un contesto storico e con un'ottica totalmente differenti –, un filosofo del calibro di Seneca tornerà a discutere questioni che per Cicerone avevano avuto un'importanza cruciale, quali quella del sistema del *beneficium* e della *gratia*⁷⁴¹.

Passeranno secoli prima che della "nostalgia" si torni a parlare in termini non strettamente retrospettivi. Lasciando da parte la concezione romantica, individualistica, di tale emozione e cercando di esaminare il fenomeno applicato ai gruppi sociali, scopriremo che l'era moderna ci ha

⁷³⁸ Vedi *supra*, p. 217.

⁷³⁹ Vedi *supra*, §V, pp. 160 ss.

⁷⁴⁰ B. García Hernández, *Origen y significado de «dēsīdērāre»*, cit. Vedi *supra*, §II, p. 67.

⁷⁴¹ Le due differenti ottiche in merito alla questione sono ben riassunte in A. Accardi, *Teoria e prassi del beneficium da Cicerone a Seneca*, cit.

fatti in realtà eredi di tante storie di nostalgia “collettiva”⁷⁴², e che molte di esse hanno più di qualcosa in comune con quella di Cicerone. La vicenda dell’autore austriaco di religione ebraica Joseph Roth, riportata da Teti all’interno del saggio già citato⁷⁴³, narra ad esempio del passaggio dagli *shtetl* (gli insediamenti con alta percentuale di popolazione ebraica presenti in Europa occidentale fino al XIX secolo) all’era della modernità:

La nostalgia di un mondo integro e compatto non significa per Roth desiderio di ritorno allo *shtetl*, non si trasforma nell’illusione di poter ricreare l’antico ordine. Al pari di altri autori ebrei orientali, Roth evoca il passato come utopia utile a demistificare le storture del presente ed individuare problemi rimasti irrisolti nel passaggio dalla tradizione alla modernità.⁷⁴⁴

La nostalgia che abbraccia una popolazione risulta, anche nel caso di Roth, legata a fasi di mutamento repentino, di discontinuità, cui talvolta conseguono delle crisi; a quelli, insomma, che Franz Werfel avrebbe chiamato «crepuscoli di un mondo»:

Appartenere a due mondi, abbracciare con un’anima sola due età, è una condizione veramente paradossale, che si ripete di rado nella storia ed è imposta solo a poche generazioni umane. Quando Roma decadde e nuovi stati germogliarono sul suolo d’Italia, forse allora vissero generazioni a cui toccò un simile destino.⁷⁴⁵

Cicerone non avrà certo vissuto gli anni della cosiddetta “caduta dell’impero”, ma si è senza dubbio trovato protagonista di una fase di passaggio altrettanto cruciale, durante la quale egli ha sentito la necessità di attribuire un senso alla scomparsa del mondo che aveva sempre conosciuto. E se, come afferma lo stesso Teti⁷⁴⁶, la nascita della moderna concezione lineare del tempo deve aver contribuito alla nostra idea di una nostalgia come “malattia del passato”, la prospettiva greco/romana di un tempo ciclico e destinato a tornare⁷⁴⁷ potrebbe aver accentuato, nell’Arpinate, la volontà di ricercare nella propria parola – e nelle proprie opere – quello che gli intellettuali del ‘900

⁷⁴² Mi ricollego, a questo proposito, all’idea di “memoria collettiva” definita negli anni ‘50 del ‘900 da Halbwachs (M. Halbwachs, *La mémoire collective*, cit.), ovvero di memoria (e, nel nostro caso, di nostalgia) riguardante un determinato gruppo sociale, e per questo «fortemente legata sia alla presenza fisica dei membri di quel gruppo, sia alle cornici sociali a cui essa si aggancia» (M. Bettini, *Radici. Tradizione, identità, memoria*, Bologna 2016, p. 52).

⁷⁴³ V. Teti, *Nostalgia. Antropologia di un sentimento del presente*, cit., pp. 53 ss.

⁷⁴⁴ Ivi, p. 53.

⁷⁴⁵ F. Werfel, *Nel crepuscolo di un mondo*, tr. it. Milano 1980, p. 21.

⁷⁴⁶ V. Teti, *Nostalgia. Antropologia di un sentimento del presente*, cit., p. 57.

⁷⁴⁷ Va tuttavia sottolineato che una troppo netta contrapposizione tra i concetti di “tempo ciclico” e “tempo lineare” è già da anni problematizzata dagli studiosi: vedi, in proposito, G. Mazzoleni, *Il tempo ciclico riconsiderato*, in U. Bianchi (ed.), *Transition Rites: Cosmic, Social and Individual Order*, Roma 1986, pp. 69-79.

ricercheranno nella scrittura, una funzione di «retroguardia», di «voce» per chi non viene più ascoltato e «non potrà più parlare»⁷⁴⁸.

In un momento di crisi personale e sociale, Cicerone ha insomma compiuto quell'operazione spesso intrapresa dall'uomo nelle grandi fasi di cambiamento; oggi, in un'epoca che – come ho accennato nella premessa a questa tesi – troppo spesso si abbandona a sterili «retrotopie»⁷⁴⁹, questa operazione si offre come termine di confronto produttivo per uscire dalle strettoie di un'idea di nostalgia che individua nello sguardo rivolto al passato il pretesto e l'alibi per rinnovare prospettive escludenti, ed incoraggiare invece ad una riflessione capace di trovare una «strategia [...] per riaffermare la presenza di fronte al rischio concreto e radicale dell'assenza», una «possibilità, di fronte al rischio concreto di smarrimento dell'individuo, di continuare ad esserci»⁷⁵⁰. Ciò che ci rimane dalla lettura delle pagine ciceroniane è la narrazione, attraverso gli occhi di un cittadino romano, di una fase storica di passaggio, che guarda in contemporanea al passato ed al futuro: la storia di molti uomini e, in un certo senso, anche la nostra.

⁷⁴⁸ V. Teti, *Nostalgia. Antropologia di un sentimento del presente*, cit., p. 59.

⁷⁴⁹ Vedi *supra*, *Premessa*, n. 33.

⁷⁵⁰ V. Teti, *Nostalgia. Antropologia di un sentimento del presente*, cit., pp. 50-51.

Bibliografia

Edizioni dei testi ciceroniani presi in esame

Brutus

Brutus, ed. A. E. Douglas, Oxford 1966.

Brutus, ed. E. Malcovati, Teubner, Leipzig 1970.

Scripta que manserunt omnia, II, 4: Brutus, ed. E. Malcovati, Leipzig 1970².

Bruto, ed. R. R. Marchese, Roma 2011.

Cato maior de Senectute

M. Tulli Ciceronis Cato maior de senectute liber / M. Tulli Ciceronis, ed. A. Barriera, Aug. Taurinorum 1921.

Caton l'ancien. De la vieillesse, ed. P. Wuilleumier, Paris 1961.

Cato maior de senectute, ed. P. Wuilleumier, Paris 1969.

Cato maior de senectute, ed. G.J.F. Powell, Cambridge 1988.

La vecchiezza, ed. E. Narducci- C. Saggio, Milano 2003.

La vecchiaia, ed. O. Fuà, Siena 2008.

Laelius de amicitia

M. Tulli Ciceronis Laelius de amicitia liber, ed. E. Bassi, Aug. Taurinorum 1920.

L'Amitié, edd. R. Combès- F. Prost, Paris 1971.

Laelius on friendship & The dream of Scipio, ed. J.F.G. Powell, Warminster 1990.

L'amicizia, ed. E. Narducci, Milano 1999.

Philippicae

Ciceros Philippische Reden, I., II., III., VII. Buch: für den Schulgebrauch, ed. H. Nohl, Leipzig 1895.

Ciceros ausgewählte Reden. Fortsetzung der Halmschen Sammlung. Neunter Band. Ciceros siebente, achte, neunte und zehnte Philippische Rede, ed. W. Sternkopf, Berlin 1913.

Orationes In M. Antonium Philippicae 14, ed. F. Schoell, Lipsiae 1916.

Philippiques V à XIV (tome XX), ed. P. Wuilleumier, Paris 1964².

Philippiques I-IV (tome XIX), edd. A. Boulanger- P. Wulleumer, Paris 1972⁴.

Le Filippiche, ed. G. Bellardi, Milano 2003.

Philippics I-II, ed. J.T. Ramsey, New York 2003.

Tusculanae disputationes

Tusculanae disputationes, ed. M. Pohlenz, Lipsiae 1918.

Tuscolane, edd. E. Narducci- L. Zuccoli Clerici, Milano 2001⁴.

Cicero on the emotions. Tusculan disputations 3 and 4, ed. M. Graver, Chicago 2002.

Edizioni degli altri testi ciceroniani citati

M. Tullii Ciceronis de officiis libri tres, ed. C.F.W. Muller, Lipsiae 1881.

De officiis: quel che è giusto fare, edd. di G. Picone- R.R. Marchese, Torino 2019².

M. Tullii Ciceronis De oratore libri tres, ed. G. Friedrich, Lipsiae 1906.

M. Tulli Ciceronis epistulae ad Atticum, ed. D.R. Shackleton Bailey, Stutgardiae 1987.

Edizioni consultate degli altri testi citati

Aristotele, *Etica Nicomachea*, ed. C. Natali, Roma-Bari 2003³.

Aristotele, *Le categorie* ed. M. Zanatta, Milano 1989.

Aristotele, *Retorica*, edd. F. Montanari- M. Dorati, Milano 2016².

Catullo, *Catullus. Poems 61-68. Edited with introduction, translation and commentary by John Godwin*, Warminster 1995.

Cicerone, *Academica*, ed. J.S. Reid, Hildesheim- Zurich- New York 1885.

Diogene Laerzio, *Vita e dottrine dei più celebri filosofi*, edd. G. Reale *et al.*, vol. I, Milano 2005.

Epicuro, *Opere*, ed. G. Arrighetti, Torino 1973².

Platone, *Cratilo*, edd. S. Natoli *et al.*, Milano 1995.

Plutarco, *Le contraddizioni degli Stoici* ed. M. Zanatta, Milano 1993.

Propertius, *Elegies*, ed. G.P. Goold, Harvard 1999.

Properzio, *Elegie Libro II: Introduzione, testo e commento*, ed. P. Fedeli, Cambridge 2005.

Properzio, *Il libro di Cinzia (Elegie I)*, ed. P. Fedeli- R. Dimundo, Venezia 1994.

Sesto Empirico, *Contro gli etici*, ed. E. Spinelli, Napoli 1995.

Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani in tre libri*, ed. O. Tescari, Bari 1926.

Stoici antichi. Tutti i frammenti. Secondo la raccolta di Hans von Arnim, ed. R. Radice, Milano 1999².

Varrone, *M. T. Varro La langue latine, livre 6*, ed. P. Flobert, Paris 1985.

Studi e strumenti

- Abel K., *Das Propatheia-Theorem. Ein Beitrag zur stoischen Affektenlehre*, in «Hermes» 3, 1983, pp. 78-97.
- Accardi A., *Teoria e prassi del beneficium da Cicerone a Seneca*, Palermo 2015.
- Adkins A.W.H., *The «morality» of Homer*, in «Classical Philology» 82, 1987, pp. 311-322.
- Adkins A.W.H., *Threatening, abusing and feeling angry in the Homeric poems*, in «The Journal of Hellenic Studies» LXXXIX, 1969, pp. 7-21.
- Adkins A.W.H., *Values, goals, and emotions in the Iliad*, in «Classical Philology» 77, 1982, pp. 292-326.
- Akar P., *Concordia: un idéal de la classe dirigeante romaine à la fin de la République*, Paris 2013.
- Alfonso S. et al. (edd.), *Il poeta elegiaco e il viaggio d'amore. Dall'innamoramento alla crisi*, Bari 1990.
- Allegri G., *L'immagine di Cicerone nell'incipit del Brutus*, in «Paideia» LXX, 2015, pp. 163-180.
- Annas J.E., *Platonic ethics, old and new*, New York 1999.
- Annas J.E., *Epicurean emotions*, in «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 30.2, 1989, pp. 147 ss.
- Annas J.E., *Hellenistic philosophy of mind*, Berkeley 1994.
- Arena V., *Libertas and the practice of politics in the late Roman Republic*, Cambridge 2012.
- Armisen Marchetti M., *Mémoire et oubli dans la théorie des bienfaits selon Sénèque*, in «Paideia» 59, 2004, pp. 7-23.
- Armstrong R., *Journeys and nostalgia in Catullus*, in «The Classical Journal» 109.1, 2013, pp. 43-71.
- Asmis E., *Epicurean epistemology*, in K. Algra et al., *The Cambridge companion of Hellenistic philosophy*, Cambridge 1999, pp. 260-294.
- Assmann J., *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, tr. it. Torino 1997.
- Astin A.E., *Scipio Aemilianus and Cato Censorius*, in «Latomus» 15.2, 1956, pp. 159-180.
- Atkins J.W.- Bénatouïl T. (edd.), *The Cambridge companion to Cicero's philosophy*, Cambridge 2022.
- Aubert-Baillet S.- Guerin C. (edd.), *Le Brutus de Cicéron. Rhétorique, politique et histoire culturelle*, Leiden 2014.
- Augé M., *Non-lieux: Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris 1992.
- Austin E.P., *Grief and the hero: the futility of longing in the «Iliad»*, Ann Arbor 2021.
- Baker S., *Catullus' Cum Desiderio Meo*, in «Classical Philology» 53.4, 1958, pp. 243-244.

- Baldson J.P., *The Ides of March*, in «Historia» VII, 1958, pp. 80-94.
- Baldwin J.M., *Dictionary of Philosophy and Psychology*, New York 1905.
- Baltussen H., *Cicero's Translation of Greek Philosophy: Personal Mission or Public Service?*, in S. McElduff- E. Sciarinno (edd.), *Complicating the History of Western Translation. The Ancient Mediterranean in Perspective*, London 2011, pp. 37–48.
- Baraz Y., *A written Republic: Cicero's philosophical politics*, Princeton 2012.
- Baroin C., *Se souvenir à Rome: formes, représentations et pratiques de la mémoire*, Brussels 2010.
- Barton C.A., *Roman honor. The fire in the bones*, Berkeley- Los Angeles- London 2001.
- Bauman Z., *Retrotopia*, tr. it. Roma-Bari 2017.
- Bellincioni M., *Ancora sulle intenzioni politiche del Brutus*, in V.E. Alfieri- D. Pesce, *Sapienza antica. Studi in onore di Domenico Pesce*, Milano 1985, pp. 165-186.
- Bellincioni M., *Struttura e pensiero del Laelius ciceroniano*, Brescia 1970.
- Benveniste E., *Don et échange dans le vocabulaire indo-européen*, in «L'Année Sociologique» 3, 1948, pp. 7–20.
- Benveniste E., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Voll. I-2*, trad. it. Torino 2001.
- Bett R., *The sceptics and the emotions*, Shivola- Engberg-Pedersen (1998), pp.197-218.
- Bettenworth A.- Hammerstaedt J. (edd.), *Writing Order and Emotion. Affect and the Structures of Power in Greek and Latin Authors*, Hildesheim 2020.
- Bettini M., *Alle soglie dell'autorità*, in B. Lincoln, *L'autorità*, Torino 2000, pp. VII-XXXIV.
- Bettini M., *Death and its double. Images, Ridiculum and Honos in the Roman aristocratic funeral*, in K. Mustakallio et al. (edd.), *Hoping for continuity: Childhood, Education and Death in Antiquity and in the Middle Ages*, Roma 2005, pp. 191-202.
- Bettini M., *Ghosts of exile: doubles and nostalgia in Virgil's parva Troia (Aeneid 3.294ff.)*, in «Classical Antiquity» XVI (1), 1997, pp. 8-33.
- Bettini M., *Il ritratto dell'amante*, Torino 2008.
- Bettini M., *L'avvenire dietro le spalle: rappresentazioni spaziali del tempo nella lingua e nella cultura romana*, in Id., *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell'anima*, Roma 1986, pp. 125-202.
- Bettini M., *Radici. Tradizione, identità, memoria*, Bologna 2016.
- Bettini M., *Roma, città della parola*, Torino 2022.
- Bettini M., *Su alcuni modelli antropologici della Roma più arcaica: designazioni linguistiche e pratiche culturali (I)*, in «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 1, 1978, pp. 123-175.
- Bettini M., *Vertere. Antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino 2012.
- Bettini M.- Ricottilli L., *Elogio dell'indiscrezione*, in «Studi Urbinati» LXIX, 1987, pp. 11-27.

- Bettini M.- Short W.M. (edd.), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna 2014.
- Bianchi E., *La temerarietà nelle Istituzioni di Gaio (4, 171, 182)*, in «SDHI» 67, 2001, pp. 239-315.
- Bleicken J., *Augustus. Eine biographie*, Berlin 1998.
- Bodei R., *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano 1991.
- Boldrer F.- Fermani A., *Cicerone, l'eloquenza, l'humanitas. Studi sull'opera e la fortuna di un orator e vir bonus romano*, in «Ciceroniana on line» 2020.
- Bonjour M., *Terre Natale. Etudes sur le patriotisme romain*, Paris 1975.
- Boquet D., *L'ordre de l'affect au Moyen Âge*, Caen 2005.
- Boren H.C., *Cicero's concordia in historical perspective*, in M.F. Gyles- E.W. Davis (edd.), *Laudatores temporis acti. Studies in memory of Wallace Everett Caldwell, Professor of History at the University of North Carolina*, Chapel Hill 1964, pp. 51-62.
- Borgo A., *Lessico morale di Seneca*, Napoli 1998.
- Boyancé P., *Cicéron et la vie contemplative*, in «Latomus» XXVI, 1967, pp. 3-26.
- Brachtendorf J., *Cicero and Augustine on the passions*, in «Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques» 43.2, 1997, pp. 289-308.
- Braund S.- Most G.W. (edd.), *Ancient anger: perspectives from Homer to Galen*, Cambridge 2003.
- Bréal M.-Bailly A., *Dictionnaire étymologique latin*, Paris 1911⁷.
- Brennan T., *The old stoic theory of emotions*, in Shivola- Engberg- Pedersen, pp. 21-70.
- Bringmann K., *Untersuchungen zum späten Cicero*, Göttingen 1971.
- Brunt P., *The fall of the roman republic*, Oxford 1988.
- Burkert W., *Cicero als Platoniker und Skeptiker: zum Platonverständnis der Neuen Akademie*, in «Gymnasium» 72, 1965, pp. 175–200.
- Burton P.J., *Clientela or amicitia? Modeling Roman International behavior in the middle Republic (264-146 B.C.)*, in «Klio» 85.2, 2003, pp. 333- 369.
- Cairns D.L. (ed.), *A Cultural History of the Emotions in Antiquity*, London 2019.
- Cairns D.L.- Fulkerson L., *Emotions between Greece and Rome*, London 2015.
- Cairns D.L., *Aidōs: the psychology and ethics of honour and shame in ancient Greek literature*, Oxford 1993.
- Cairns D.L., *Ethics, ethology, terminology: Iliadic anger and the cross-cultural study of emotion*, in Braund- Most 2003, pp. 11-49.
- Cairns D.L., *Ψυχή, θυμός, and metaphor in Homer and Plato*, in «Études Platoniciennes» 11, 2014 (non paginé).
- Calame C., *I greci e l'eros: simboli, pratiche, luoghi*, trad. it. Roma 1992.
- Calame C., *The poetics of eros in Ancient Greece*, Princeton 1999.

- Candiotta L.- Renaut O. (edd.), *Emotions in Plato*, Leiden-Boston 2020.
- Canfora L., *Giulio Cesare. Il dittatore democratico*, Bari 1999.
- Carmona A.O., *Homero: primeras representaciones griegas sobre el alma*, in «Myrtia» 23, 2008, pp. 9-15.
- Carnois B., *Le désir selon les Stoiciens et selon Spinoza*, in «Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie» 19.2, 1980, pp. 255-277.
- Casale G., *Sport e mos maiorum. Esplorazioni nell'etica civile della romanità*, in «Gnosis» 4, 2022, pp. 29-39.
- Casamento A., «*Mihi cane et populo*»: *Cicerone e l'autorappresentazione del successo oratorio: la questione del consenso popolare (Cic. Brut. 183-200)*, in F. Romana Berno- G. La Bua (edd.), *Portraying Cicero in literature, culture, and politics: from ancient to modern times*, Berlin-Boston 2022, pp. 13-32.
- Caston R.R.- Kaster R.A.(edd.), *Hope, joy, and affection in the classical world*, Oxford 2016.
- Cavarzere A., *La funzione di Ortensio nel prologo del Brutus*, in «Lexis» 16, 1998, pp. 149-162.
- Cerutti S., *Further discussion on the delivery and publication of Cicero's Second Philippic*, in «Classical Bulletin» 70, 1994, pp. 23-28.
- Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1977.
- Chaniotis A., *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: Texts, Images, Material Culture*, Stuttgart 2013.
- Chaniotis A., *Unveiling emotions: sources and methods for the study of emotions in the Greek world*, Stuttgart 2012.
- Chiesara M.L., *Storia dello scetticismo greco*, Torino 2003.
- Ciafardini E., *Il dolore, la tristezza e le passioni nel pensiero di Cicerone*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 15.2/3, 1923, pp. 196-215.
- Ciafardini E., *Il dolore, la tristezza e le emozioni nel pensiero di Cicerone*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 15, 1923, pp. 196-215.
- Citroni M., *Destinatario e pubblico nella poesia di Catullo: i motivi funerari (carmi 96, 101, 68, 65)*, in «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 2, 1979, pp. 43-100.
- Citroni M. (ed.), *Memoria e identità. La cultura romana costruisce la sua immagine*, Firenze 2003.
- Claassen J.M., *Exile, death and immortality: voice from the grave*, in «Latomus» 55, pp. 271-290.
- Claassen J.M., *The vocabulary of exile in Ovid's Tristia and Epistolae ex Ponto*, in «Glotta» 73.3/4, 1999, pp. 134-171.
- Classen C.J., *Ciceros orator perfectus: ein vir bonus dicendi peritus?*, in S. Prete (ed.), *Commemoratio. Studi di filologia in ricordo di Riccardo Riboli*, Pesaro 1986, pp. 43-55.

- Coccia M., *La natura e il paesaggio in Orazio*, in «Cultura & Scuola» 32, 1993, pp. 53-72.
- Colish M.L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages: Stoicism in Classical Latin Literature. I. Vol. 1*, Leiden 1990.
- Condorelli S., *Non est turpe, magis miserum est: considerazioni in merito a Catullo 68,30*, in «Paideia» LXXIII, 2018, pp. 1525-1545.
- Conley T., *Pathe and Pisteis: Aristotle Rhet. II, 2-11*, in «Hermes», 110, 1982, pp. 300-315.
- Cooper J.M., *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton 1999, pp. 406-407.
- Cowan E., *Libertas in the Philippics*, in T. Stevenson – M. Wilson (edd.), *Cicero's Philippics: History, Rhetoric and Ideology*, Auckland 2008, pp. 140-152.
- Crawford J.W., *M. Tullius Cicero: the lost and unpublished orations*, Göttingen 1984.
- Crawford J.W., *The lost and fragmentary orations*, in J.M. May, *Brill's companion to Cicero*, Leiden- Boston- Köln 2002, pp. 305-330.
- Cristofoli R., *Cicerone e la II Filippica. Circostanze, stile e ideologia di un'orazione mai pronunciata*, Roma 2004.
- Curran L., *Catullus 64 and the Heroic Age*, in «Yale Classical Studies» 21, 1969, pp. 171-192.
- D'Agostino V., *Gratitudine e ingratitude secondo gli scrittori antichi*, in «Rivista di studi classici» 7, 1959, pp. 51-64.
- Dal Pra M., *Lo scetticismo greco*, Roma-Bari 1975.
- Darbo-Peschanski C., *De l'« éris » homérique et hésiodique à l'« éris » d'Aristote*, in «Maia» 72.3, 2020, pp. 542-550.
- De Bakker M.P. et al., *Emotions and Narrative in Ancient Literature and Beyond: Studies in Honour of Irene de Jong*, Leiden-Boston 2022.
- De Martino E., *Sud e magia*, Milano 1959.
- De Sanctis G., *Mos, imago, memoria: un esempio di come si costruisce la memoria culturale a Roma*, in S. Botta (ed.), *Abiti, corpi, identità. Significati e valenze profonde del vestire*, Firenze 2009, pp. 123-148.
- Della Corte F., *Catone Censore. La vita e la fortuna*, Firenze 1969².
- Descoings K., *La Muse, tourment et médecin du poète exilé (Antiquité et Renaissance)*, in «Études Épistémè. Revue de littérature et de civilisation (XVIe–XVIIIe siècles)» XIII, 2008, pp. 1-18.
- Desideri P.- Ilari M., *Attraversamenti. I nuovi territori dello spazio pubblico*, Genova 1997.
- Diano C., *Scritti epicurei*, Firenze 1974.
- Dimundo R., *La voce di Aretusa, tra topoi elegiaci e modelli coniugali (Prop. 4, 3, 11-34)*, in «Giornale Italiano di Filologia» 60.1-2, 2008, pp. 197-218.

- Dimundo R., *Ovidio e l'elegia di Propertio*, in G. Bonamente et al., *Propertio e l'età augustea: cultura, storia, arte. Proceedings of the Nineteenth International Conference on Propertius. Assisi-Perugia, 25-27 may 2012*, Turnhout 2014, pp. 297-326.
- Dingremont F.- Supiot A., *L'« Odyssée » des plaisirs*, Paris 2019.
- Dixon T., *From passions to emotions. The creation of a secular psychological category*, Cambridge 2003.
- Douglas A.E., *Cicero the philosopher*, in T.A. Dorey (ed.), *Cicero*, London 1965, pp. 135-170.
- Douglas A.E., *Form and content in the Tusculan Disputations*, in Powell (1995), pp. 197-218.
- Dubourdieu A., *À chaque âge ses plaisirs?*, in P. Galand-Hallyn et al. (edd.), *Le plaisir dans l'antiquité et à la renaissance*, Turnhout 2008, pp. 363-375.
- Dugan J.R., *Making a new man: Ciceronian self-fashioning in the rhetorical works*, Oxford 2005.
- Dunkle J.R., *The rhetorical tyrant in Roman historiography: Sallust, Livy and Tacitus*, in «The Classical World» 65.1, 1971, pp. 12-20.
- Dupont M., *Le masque tragique à Rome*, in «Pallas» 49, 1998, pp. 353-365.
- Dyck A.R., *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor 1996.
- Dyck A.R., *Rivals into partners: Hortensius and Cicero*, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte» 2, 2008, pp. 142-173.
- Earl D., *The moral and political tradition in Rome*, London 1967.
- Ehrenwirt U., *Kritisch-chronologische Untersuchungen für die Zeit vom 1. Juni bis zum 9. Oktober 44 v. Chr.*, München 1971.
- Eich A., *Politische Literatur in der römischen Gesellschaft. Studien zum Verhältnis von politischer und literarischer Öffentlichkeit in der späten Republik und frühen Kaiserzeit*, Köln-Weimar-Wien 2000.
- Elice M., *Per la storia di humanitas nella letteratura latina fino alla prima età imperiale*, in «Incontri di filologia classica» XV, 2015, pp. 253-295.
- Ellis R., *A commentary on Catullus*, New York-London 1979.
- Ernout A., *Cor et c(h)orda*, in «Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes» LXXVIII, 1952, pp. 157-161.
- Ernout A., *Metus – timor: les formes en -us et en -ds (-or) du latin*, in *Id.*, *Philologica, II*, Paris 1957, pp. 7-9.
- Ernout A.- Meillet A.- André J., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots. Retirage de la 4e édition augmentée d'additions et de corrections par Jacques André*, Paris 2001⁵.
- Erskine A., *Cicero and the expression of grief*, in Morton Braund- Gill 1997.
- Esposito R., *Communitas*, Torino 1998.

- Everitt A., *Cicero. A turbulent life*, London 2001.
- Farina F., *La virtù come disposizione a patire: Aristotele sulle passioni a partire da EN II, 4*, in «Forum. Supplement to Acta Philosophica» 7, 2021, pp. 33-47.
- Farrell J., *The phenomenology of memory in Roman culture*, in «The classical journal» 92.4, 1997, pp. 373-383.
- Fasce S., *Nostalgia e rimpianto nel lessico psicologico latino*, in «Sandalion» XXI, 1987-1988, pp. 67-81.
- Feeney D.C., *'Shall I compare thee..?' Catullus 68 and the limits of analogy*, in Woodman T.-Powell J. (edd.), *Author and audience in Latin literature*, Cambridge 1992, pp. 33-44.
- Femano A. et al. (edd.), *Interiorità e anima: la psychè in Platone*, Milano 2007.
- Fernández Martínez C., *Acerbvs: la amargura de morir antes de tiempo*, in «Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica» LXXI (2), 2003, pp. 313-337.
- Ferreira P., *Chrysippus on Retribution and Rehabilitation*, in «Dois Pontos» 10, 2013, pp. 109-134.
- Fertik H., *Sex, Love, and Leadership in Cicero's Philippics 1 and 2*, in «Arethusa» 50.1, 2017, pp. 65-88.
- Fitzgerald J.T. (ed.), *Passions and moral progress in Greco-Roman thought and literature*, London-New York 2008.
- Flower H.I., *The art of forgetting: disgrace & oblivion in Roman political culture*, Chapel Hill 2006.
- Formisano M., *"This city will always pursue you": the impossible end of Rutilius Namatianus' retour*, in J. Fabre-Serris et al., *Labor Imperfectus. Unfinished, Incomplete, Partial Texts in Classical Antiquity*, Berlin-Boston 2023, pp. 241-260.
- Fortenbaugh W.W., *Aristotle's Rhetoric on Emotions*, in J. Barnes et al., *Articles on Aristotle Vol. 4. Psychology and Aesthetics*, London 1979.
- Fox M., *Cicero's philosophy of history*, Oxford 2007.
- Franco C., *Il pianto di Milone (Ov. Met. 15.228-236) e altre ironie ovidiane*, in «Studi italiani di filologia classica» 1, 2020, pp. 41-57.
- Fuchs H., *Ciceros Hingabe an die Philosophie*, in «Museum Helveticum» 16.1, 1959, pp. 1-28.
- Fuhrmann M., *Cicero and the Roman Republic*, Oxford 1992.
- Gagliardi P., *Cicerone e lo stoicismo: note a Pro Mur. 58-77*, in «Vichiana» II, 1991, pp. 231-239.
- Galimberti U., *Gli equivoci dell'anima*, Milano, 2001.
- Galisky K. (ed.), *Memoria romana. Memory in Rome and Rome in memory*, Michigan 2014.
- Garbarino G., *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a. C.*, Torino 1973.
- Garcea A., *Cicerone in esilio: l'epistolario e le passioni*, Hildesheim- Zurich -New York 2005.

- Garcea A., *Le passioni presso gli antichi: un percorso attraverso le Tusculanae Disputationes di Cicerone*, in C. Bazzanella- P. Kobau (edd.), *Passioni, emozioni, affetti*, Milano 2002, pp. 1-18.
- García Hernández B., *Origen y significado de « dēsīderāre »: nostalgia y deseo desde Plauto*, in Holmes *et al.* (edd.), *Lemmata linguistica Latina. I. Words and sounds*, Berlin-Boston 2019, pp. 161-177.
- Gastaldi S., *Aristotele e la politica delle passioni. Retorica, Psicologia ed etica dei comportamenti emozionali*, Torino 1990.
- Gavoille E.- Guillaumont F.(edd.), *Conseiller, diriger par lettre*, François-Rabelais 2018.
- Gelzer M., *Cicero. Ein biographischer Versuch*, Wiesbaden 1969.
- Gelzer M., *Ciceros Brutus als politische Kundgebung*, in «Philologus» XCIII (1), 1938, pp. 128-131.
- Gildenhard I., *Paideia Romana: Cicero's Tusculan Disputations*, Cambridge 2007.
- Gildenhard I., *Reckoning with tyranny: Greek thoughts on Caesar in Cicero's « Letters to Atticus » in early 49*, in S. Lewis (ed.), *Ancient tyranny*, Edinburgh 2006, pp. 197-209.
- Gill C., *Did Galen Understand Platonic and Stoic Thinking on Emotions?*, in Shivola- Engberg-Pedersen (1998), pp. 113-148.
- Gill C., *Personhood and personality: the four-personae theory in Cicero, De Officiis I*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 6, 1988, pp. 169-199.
- Giusta M., *I dossografi di etica*, Torino 1964.
- Glucker J., *Cicero's Remarks on Translating Philosophical Terms – Some General Problems*, in J. Glucker- C. Burnett (edd.), *Greek into Latin from Antiquity until the nineteenth century*, London 2012, pp. 37-96.
- Gnauk R., *Die Bedeutung des Marius und Cato maior für Cicero* (Diss.), Berlin 1936.
- Görler W., *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg 1974.
- Gotter U., *Cicero und die Freundschaft. Die Konstruktion sozialer Normen zwischen römischer Politik und griechischer Philosophie*, in H.J. Gehrke- A. Möller (edd.), *Vergangenheit und Lebenswelt*, Tübingen 1996, pp. 339-360.
- Gottlieb P., *Aristotle on Thought and Feeling*, Cambridge 2021.
- Gowing A.M., *Memory and Silence in Cicero's Brutus*, in «Eranos» 98, 2000, pp. 39-64.
- Grant L.W., *Cicero on the Moral Character of the Orator*, in «The Classical Journal» 38.8, 1943, pp. 472-478.
- Graver M., *Philo of Alexandria and the origins of the stoic ΠΡΟΠΑΘΕΙΑΙ*, in F. Alesse (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden 2008, pp. 197-222.
- Graver M., *Stoicism and emotion*, Chicago 2007.

- Griffiths P.E., *What the emotions really are. The Problem of Psychological Categories*, Chicago 1997.
- Grilli A., *Cicerone tra Antioco e Panezio*, in «Ciceroniana» II, 1975, pp. 73-80.
- Grilli A., *I proemi del De re publica di Cicerone*, Brescia 1971.
- Grimal P., *Le De officiis de Cicéron*, in «Vita Latina» 115, 1989, pp. 2-9.
- Grimal P., *Le vocabulaire de l'intériorité dans l'œuvre philosophique de Sénèque*, in Id. (ed.), *La langue latine, langue de la philosophie. Actes de la table ronde de Rome (17-19 mai 1990)*, Roma 1992, pp.141-159.
- Grimal P., *Sénèque: ou la conscience de l'Empire*, Paris 1978.
- Grimaldi W., *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Wiesbaden 1972.
- Guastella G., *L'ira e l'onore. Forme di vendetta nel teatro senecano e nella sua tradizione*, Palermo 2001.
- Guazzoni Foà V., *Il metodo di Cicerone nell'indagine filosofica*, in *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 48, no. 4/6, 1956, pp.293-315.
- Guerrini R.- Marraffa M., *La natura delle emozioni. Il dibattito tra Martha Nussbaum e Paul E. Griffiths*, in «Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia» 17, 2015, pp. 81-99.
- Guidorizzi G., *Il compagno dell'anima: i greci e il sogno*, Milano 2013.
- Günther H.C., *The fourth Book*, in id., *Brill's companion to Propertius*, Leiden-Boston 2006, pp. 353-398.
- Haenni R., *Die Literarische Kritik In Ciceros Brutus*, Freiburg 1905.
- Halbwachs M., *La mémoire collective*, Paris 1950.
- Hall J., *The Philippics*, in J.M. May (ed.), *Brill's Companion to Cicero*, Leiden- Boston- Köln 2002, pp. 273-304.
- Harmon D.P., *Nostalgia for the age of heroes in Catullus 64*, in «Latomus» XXXII, 1973, pp. 311-331.
- Harney R., *Uomini senza donne. Emigrati italiani in Canada, 1885-1930*, in L. Cordignola (ed.), *Canadiana. Storia e storiografia canadese*, Venezia 1979, pp. 67-95.
- Harris W., *Restraining rage: the ideology of anger control in classical antiquity*, Cambridge 2001.
- Harrison R.P., *L'era della giovinezza. Una storia culturale del nostro tempo*, tr. it. Roma 2016.
- Hartung H.J., *Ciceros Methode bei der Übersetzung griechischer philosophischer Termini* (Diss.), Hamburg 1970.
- Heinze R., *Auctoritas*, in «Hermes» 60, 1925, pp. 348-366.
- Hellegouarc'H J., *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris 1972.

- Heyworth S.J., *Cynthia: A Companion to the Text of Propertius*, Oxford 2007.
- Hirzel R., *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften*, vol. 2., Leipzig 1877.
- Hofer J., *Dissertatio medica de ΝΟΣΤΑΛΓΙΑ sive de Heimwehe*, Basel 1688.
- Hölkeskamp K.J., *Modelli per una repubblica. La cultura politica dell'Antica Roma e la ricerca degli ultimi decenni*, tr. it. Roma 2016.
- Humbert J., *Les plaidoyers écrit et les plaidoiries réelles de Cicéron*, Paris 1925.
- Hutchinson G.O., *Cicero's Correspondence: A Literary Study*, Oxford 1998.
- Inwood B., *A note on desire in stoic theory*, in «Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie» 21.2 (1982), pp. 329-332.
- Inwood B., *Ethics and human action in early Stoicism*, Oxford 1985.
- Inwood B., *Seneca and Psychological Dualism*, in J. Brunschwig–M. Nussbaum (edd.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind* Cambridge 1993, pp. 164–181.
- Ioppolo A.M., *Carneade e il terzo libro delle Tusculanae*, in «Elenchos» I, 1980, pp. 76-91.
- Jacotot M., *Question d'honneur: les notions d' honos, honestum et honestas dans la République romaine antique*, Rome 2013.
- Janan M., *The Politics of Desire: Propertius IV*, University of California Press, Berkeley 2001.
- Kammer U., *Untersuchungen zu Ciceros Bild von Cato Censorius*, Frankfurt 1964.
- Kant I., *Scritti Morali*, tr. it. Torino 1970.
- Kaster R.A., *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, OUP, Oxford 2005.
- Kelly D., *Publishing the Philippics: 44-43 BC*, in Stevenson-Wilson (2008), pp. 22-38.
- Kennedy D.F., *"Augustan" and "anti-Augustan": Reflections on Terms of Reference*, in A. Powell (ed.), *Roman poetry and propaganda in the age of Augustus*, Bristol 1992, pp. 26-58.
- Kennerly, *Sermo and Stoic Sociality in Cicero's De Officiis*, in «Rhetorica» 28(2), 2010, pp. 119-137.
- Klose F., *Die Bedeutung von honos und honestus*, Breslau 1933.
- Knoche U., *Dar römische Ruhmesgedanke*, in «Philologus» 89, 1934, pp. 102-124.
- Knuutila S.- Shivola J., *How the philosophical analysis of emotions was introduced*, in Shivola-Engberg-Pedersen 1998, pp. 1-19.
- Konstan D., *Before forgiveness: The origins of a moral idea*, Cambridge 2010.
- Konstan D., *Friendship in the classical world*, CUP, Cambridge 1997.
- Konstan D., *Lucrezio e la psicologia epicurea*, Milano 2007 (edizione riveduta e ampliata di *Some aspects of epicurean psychology*, ed. I. Ramelli, Leiden 1973).
- Konstan D., *Pity transformed*, London 2001.
- Konstan D., *The concept of «emotion» from Plato to Cicero*, in «Méthexis» 19, 2006, pp. 139-151.

- Konstan D., *The emotions of the ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto 2006.
- Konstan D., *Translating ancient emotions*, in «Acta Classica: Proceedings of the Classical Association of South Africa» XLVI.1, 2003, pp. 5-19.
- Konstan D.- Rutter K. (edd.), *Envy, Spite and Jealousy: the rivalrous emotions in ancient Greece*, Edinburgh 2003.
- Kosman L.A., *Being properly affected: virtues and feelings in Aristotle's Ethics*, in A. Oksenberg Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1981, pp. 103-116.
- Kranz P., *Beneficium im politischen Sprachgebrauch der ausgehenden Republik* (Diss.), Münster 1964.
- La Penna A., *Sallustio e la rivoluzione romana*, Milano 1968.
- Labate M., *La missione di Furio e Aurelio: strategie di comunicazione in Catullo 11*, in «Maia» LXXI, 2019, pp. 117-127.
- Landolfi L., *Gradus dignitatis (Cic. rep. I 27, 43). Merito e metro di valutazione dell'optimus status civitatis*, in «ὄρμος - Ricerche di Storia Antica» 9, 2017, pp. 454-470.
- Landolfi L., *Lo sguardo dell'esule. Per un' "immagine mentale" di Roma*, in M.L. Delvigo (ed.), *Centro e periferia nella letteratura latina di Roma imperiale*, Udine 2021, pp. 329-356.
- Laurand L., *Études Sur Le Style Des Discours De Cicéron*, Paris 1928³.
- Lefèvre E., *Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre. Vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch*, Stuttgart 2001.
- Lefèvre E., *Philosophie unter der Tyrannis. Ciceros Tusculanae Disputationes*, Heidelberg 2008.
- Leighton S.R., *Aristotle and the Emotions*, in A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, 1996, pp. 206-237.
- Lendon J., *Empire of Honour: The Art of Government in the Roman World*, Oxford 1977.
- Lentano M., *Il commercio muto del beneficio: parola, silenzio e memoria nella prima scena dell'Andria di Terenzio*, in «Vichiana» LI, 2014, pp. 15-26.
- Lentano M., *Il dono e il debito. Verso un'antropologia del beneficio nella cultura romana*, in A. Haltenhoff et al. (edd.), *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*, Berlin 2005, pp. 125-142.
- Lentano M., *La gratitudine e la memoria: una lettura del De beneficiis*, in «Bollettino di studi latini» 39.1, 2009, pp. 1-28.
- Lévy C., *Cicero and the creation of a Latin philosophical vocabulary*, Atkins-Bénatouïl (2022), pp. 71-87.
- Lewis C.T.- Short C., *Lewis-Short's New Latin Dictionary*, New York 1879.

- Li Causi P., *Il riconoscimento e il ricordo. Fama e memoria nel De Beneficiis di Seneca*, Palermo 2012.
- Lintott A., *Cicero as Evidence: A Historian's Companion*, Oxford 2008.
- Long A.A.- Sedley D.N., *Les philosophes hellénistiques*, trad. fr. Paris 2001.
- Long A.A., *La filosofia ellenistica*, tr. it. Bologna 1989.
- López Montero R., Memoriae mandabam (Amic. 1.1): *la excelencia de la memoria en el De Amicitia de Cicerón*, in «Estudios clásicos» 153, 2018, pp. 71-88.
- Lowrie M., *Cicero on Caesar or Exemplum and Inability in the Brutus*, in A. Ahweiler- M. Möller (edd.), *Vom Selbstverständnis in Antike und Neuzeit. Notions of the Self in Antiquity and beyond*, Berlin-New York 2008, pp. 131-154.
- Luca R., *Il lessico d'amore nei poemi omerici*, in «Studi italiani di filologia classica» LIII, 1981, pp. 170-198.
- Lucifora R.M., *Ovidio in giudizio: il Carme 76 di Catullo tra etica e memoria letteraria*, in «Leukanikà» XVIII, 2018, pp. 17-23.
- Lutz C., *Unnatural emotions. Everyday sentiments on a micronesian atoll and their challenge to Western theory*, Chicago 1988.
- MacKendrick P., *The philosophical books of Cicero*, New York 1988.
- Maggioli, *Il carme 68 di Catullo* (Doctoral thesis), Parma 2008.
- Maggiulli G., *Oltre le età della vita. Gli alberi della memoria*, in Isetta S. (ed.), «...neanche una corona dura d'età in età» (Prv. 27,24): *pagine sulle età della vita*, in «Futurantico» 10, pp. 31-40.
- Malaspina E., Memoria, prudentia, oblivio, monumentum. *Appunti per una semantica del ricordo in Cicerone*, in A. Raffarin- G. Marcellino (edd.), *La mémoire en pièces. Rencontres*, Paris 2020, pp. 103-136.
- Manuwald G., *Cicero's Philippics 3-9*, Berlin-New York 2007.
- Manuwald G., *Performance and rhetoric in Cicero's Philippics*, in «Antichthon» 38, 2004, pp. 51-69.
- Marchese R.R., *Figli benefattori, figli straordinari. Rappresentazioni senecane dell' "essere figlio"*, Palermo 2005.
- Marchese R.R., *Il dilemma tra amore e onore: reciprocità e modelli etici in Catullo 76 e in Properzio (Elegie 2, 23; 2, 24a-bc)*, in «Paideia» LXXIII, 2018, pp. 1701-1725.
- Marchese R.R., *La morale e il singolo. Individualismo, modelli etici e poesia romana*, Palermo 1998.
- Marchese R.R., *Meritare le responsabilità. Il complicato confine tra merito, virtù e gloria in Cicerone e in Tacito*, in «ὄριος - Ricerche di Storia Antica» 9, 2017, pp. 552-570.

- Marchese R.R., *Morir d'amore: il nesso amore-morte nelle poesie di Propertio*, Palermo 2012.
- Marchese R.R., *Non nuocere, aiutare, non offendere. Rileggere il De officiis di Cicerone nel conflitto tra prossimi e lontani*, in «ClassicoContemporaneo» 5, 2019, pp. 52-71.
- Marchese R.R., *Piantare alberi: storie e modelli di crescita nel Cato maior de senectute di Cicerone*, in «Bollettino di studi latini» XLIX.2, 2019, pp. 467-494.
- Marchese R.R., *Quasi quidam ornatus vitae. Il decorum nel de officiis di Cicerone*, in «Montesquieu.it» V, 2013.
- Marchese R.R., *Speech and silence in Cicero's final days*, in «Classical Journal» 110.1, 2014, pp. 77-98.
- Marchese R.R., *Uno sguardo che vede. L'idea di rispetto in Cicerone e in Seneca*, Palermo 2016.
- Marchese R.R., *Vincere, perdere, eguagliare. Per uno studio dell'idea di competizione nel mondo romano*, in *Id.* (ed.), *In gara col modello. Studi sull'idea di competizione nella letteratura latina. Un libro per Giusto Picone*. Vol. 1, Palermo 2017, pp. 9-40.
- Marcone A., *Il nuovo stile dell'uomo politico: Pompeo princeps civilis*, in «Athenaeum» 78, 1990, pp. 475-481.
- Maso S., *Seneca e la passione come esperienza fisica*, in «Elenchos» 39.2, 2018, pp. 377-401.
- Mazzoleni G., *Il tempo ciclico riconsiderato*, in U. Bianchi (ed.), *Transition Rites: Cosmic, Social and Individual Order*, Roma 1986, pp. 69-79.
- Mazzoli G., *Riflessioni sulla semantica ciceroniana della gloria*, in E. Narducci (ed.), *Cicerone tra antichi e moderni. Atti del IV Symposium Ciceronianum Arpinas*, Firenze 2004), pp. 56-81.
- McClintock A. (ed.), *Giuristi nati. Antropologia e diritto romano*, Bologna 2016.
- McConnell S., *Cicero on the Emotions and the Soul*, in Atkins-Bénatouil (2022), pp. 150-165.
- McConnell S., *Old Men in Cicero's Political Philosophy*, in N. Gilbert et al., *Power and Persuasion in Cicero's Philosophy*, Cambridge 2023, pp. 218-240.
- McConnell S., *Philosophical life in Cicero's Letters*, Cambridge 2014.
- Mencacci F., *Genealogia metaforica e maiores collettivi (prospettive antropologiche sulla costruzione dei viri illustres)*, in M. Coudry- T. Spath, *L'invention des grands hommes de la Rome antique. Die Konstruktion der großen Männer Altroms: Actes du Colloque du Collegium Beatus Rhenanus, August 16-18 septembre 1999*, Paris 2001, pp. 421-437.
- Messina M.T., *Passio e perturbatio: Cicerone, Varrone e Girolamo*, in «Acme» 57.1, 2004, pp. 253-268.
- Miceli R., *La classificazione stoica delle passioni nelle Tusculanae di Cicerone*, in «Sophia» 3 1935, pp. 181-186.

- Michel A., *Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'œuvre de Cicéron: recherches sur les fondements philosophiques de l'art de persuader* (Diss.), Paris 1960.
- Militerni della Morte P., *Sul termine moderatio in Cicerone*, in «Bollettino di studi latini» 10, 1980, pp. 26-37.
- Mommsen T., *Römische Geschichte*, Leipzig 1854.
- Monteleone C., *La «terza Filippica» di Cicerone*, Fasano 2003.
- Moreschini C., *Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone*, in «Annali Della Scuola Normale Superiore Di Pisa. Classe Di Lettere e Filosofia» 9.1, 1979, p. 99-178.
- Moretti G., *Prop. 4.3: lo spazio di Aretusa e Licota*, in F. Rosa- F. Zambon (edd.), *Pothos. Il viaggio, la nostalgia*, Trento 1995, pp. 77-96.
- Morstein-Marx R., *Mass Oratory and Political Power in the Late Roman Republic*, Cambridge 2004, pp. 25-30.
- Morton Braund S.- Gill C. (edd.), *The passions in Roman thought and literature*, Cambridge 1997.
- Motto A.L.- Clark J.R., *Seneca on the vir ingratus*, in «Acta Classica» 37, 1994, pp. 41-48.
- Moussy C., *Oratio, sermo, contentio*, in J. Dangel- C. Moussy, *Les structures de l'oralité en latin*, Paris 1996, pp. 35-44.
- Müller J., *Did Seneca Understand Medea? A Contribution to the Stoic Account of Akrasia*, in J. Wildberger- M.L. Colish (edd.), *Seneca Philosophus*, Berlin-Boston 2014, pp. 65-94.
- Munich M.A., *The texture of the past: nostalgia and Catullus 64*, in Thibodeau- Haskell (edd.), *Being there together: essays in honor of Michael C. J. Putnam on the occasion of his seventieth birthday*, Afton (Minn.) 2003, pp. 43-65.
- Muroni A., *Sull'origine della libertas in Roma antica: storiografia annalistica ed elaborazioni giurisprudenziali*, in «Diritto@ Storia» XI, 2013.
- Nagle B.R., *The Poetics of Exile: Program and Polemic in the Tristia and Epistulae Ex Ponto of Ovid*, Bruxelles 1980.
- Narducci E., *Cicerone e l'eloquenza romana*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Narducci E., *Cicerone. La parola e la politica*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Narducci E., *Il comportamento in pubblico (de officiis I 126-149)*, in *Id.*, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa 1989, pp. 156-188.
- Narducci E., *Introduzione a Cicerone*, Roma 2005².
- Newbound B.P., *Rhetoric and reality in Cicero's Philippics: a study of Philippics 3-4* (Diss.), Oxford 1986.
- Nicgorski N. (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*, Paris 2012.

- Nussbaum M., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986.
- Nussbaum M., *The therapy of desire*, Princeton 1994.
- Nussbaum M., *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*, Cambridge 2001.
- Nyman M., *Hits and misses: lat. considerare and desiderare*, in «Historische Sprachforschung = Historical Linguistics» CIII, 1990, pp. 51-68.
- Oksenberg Rorty A., *Aristotle on the Metaphysical Status of "Pathe"*, «The Review of Metaphysics» 37.3, 1984, pp. 521-546.
- Oniga R., *La genesi del concetto di humanitas nella commedia latina arcaica*, in F. di Brazzà et al. (edd.), *Le carte e i discepoli. Studi in onore di Claudio Griggio*, Udine 2016, pp. 21-30.
- Osthoff H.-Brugmann K., *Morphologische Untersuchungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprache*, IV, Leipzig 1881.
- Padberg F., *Cicero und Cato Censorius* (Diss.), Münster 1933.
- Palmerini P., *Marziale tra Bilbilis e Roma*, in Palmerini P. (ed.), *Nostalgia: dodici saggi sul mondo antico*, Pisa 2000, pp. 80-105.
- Palpacelli L., *Le passioni nel De anima, un esito estremo del pollachōs*, in «Educação e filosofia» 27, 2013, pp. 675-698.
- Paolucci P., *Metapoesia del prefisso re- in Rutilio Namaziano*, in E. Wolff (ed.), *Rutilius Namatianus, aristocrate païen en voyage et poète*, Bordeaux 2020, pp. 289-306.
- Parroni P., *Nostalgia di Roma nell'ultimo Marziale*, in «Vichiana» XIII, 1984, pp. 126-134.
- Pârvulescu A., *Latin considerare et desiderare*, in «Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung» XCIV, 1980, pp. 159-165.
- Pennisi G., *Il carme 68 di Catullo*, in «Emerita» 27, 1959, pp. 89-109.
- Perrotta G., *Il carme 64 di Catullo e i suoi pretesi originali ellenistici*, in «Athenaeum» 9, 1931, pp. 177-222.
- Persson P., *Beiträge zur indogermanischen Wortforschung: Zur Frage nach den sogenannten Wurzel-determinativen* (Vol. 2), Princeton 1912.
- Perutelli A., *L'inversione speculare: per una retorica dell'ekphrasis*, in «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 1, 1978, pp. 87-98.
- Petrone G., *I turbamenti dell'oratore: Cicerone, l'«actio... vehemens » e il quarto libro delle Tusculanae*, in «Pan» 20, 2002, pp. 81-93.
- Piazza F., *Per un approccio retorico alle emozioni*, in F. Piazza- A. Pugliese (edd.), *Il prisma delle passioni. Prospettive per un'antropologia delle emozioni*, Palermo 2021, pp. 7-27.
- Picone G. (ed.), *Clementia Caesaris. Modelli etici, parenesi e retorica dell'esilio*, Palermo 2008.

- Pieper C., *Memoria Saeptus: Cicero and the Mastery of Memory in His (Post-) Consular Speeches*, in «*Symbolae Osloenses*» 88.1, 2014, pp. 42-69.
- Pike K.L., *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*, Mouton 1967².
- Plamper J., *Storia delle emozioni*, trad. it. Bologna 2018.
- Pohlenz M., *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel De officiis di Cicerone*, tr. it. Brescia 1970.
- Pöschl V., *Quelques principes fondamentaux de la politique de Cicéron*, in «*Comptes Rendus / Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*» 131/2, 1987, pp. 340-350.
- Pötscher W., *Dolor und malum in Senecas Medea*, Berger 1977.
- Powell J.G.F. (ed.), *Cicero the philosopher: twelve papers*, Oxford 1995.
- Powell J.G.F., *Cicero's Translations from Greek*, in Powell (1995), pp. 273–300.
- Prescott H.W., *The unity of Catullus LXVIII*, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Baltimora 1940, pp. 473-500.
- Prete A. (ed.), *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Milano 1992.
- Price A.W., *Emotions in Plato and Aristotle*, in P. Goldie (ed.), *The Oxford handbook of philosophy of emotion*, Oxford 2009, pp. 121–142.
- Prost F., *La philosophie cicéronienne de l'amitié dans le Laelius*, in «*Revue de Métaphisique et de morale*» 1, pp. 111-124.
- Prost F., *La psychologie de Panétius: réflexions sur l'évolution du stoïcisme à Rome et la valeur du témoignage de Cicéron*, in «*Revue des Études Latines*» 79, 2001, pp. 37-53.
- Prost F., *La structure du Laelius de Cicéron*, in P. Galand-Hallyn et al. (edd.), *La société des amis à Rome et dans la Littérature Médiévale et Humaniste*, Brepols, Turnhout 2008, pp. 11-26.
- Prost F., *La vieillesse dans le Cato maior de senectute de Cicéron*, in «*Archives de Philosophie*» 78, 2021, pp. 69-86.
- Prost F., *Le thème du plaisir dans le Cato maior*, in P. Galand-Hallyn et al., *Le plaisir dans l'antiquité et à la renaissance*, Turnhout 2008, pp. 377-394.
- Pugliarello M., *Le passioni del grammaticus*, in «*Maia*» 64.2, 2012, pp. 334- 345.
- Quarantotto D., *Aristotele: la psicofisiologia delle emozioni e l'ilemorfismo*, in «*Bruniana e campanelliana : ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*» XIII.1, 2017, pp. 183-200.
- Rapp C., *Aristoteles. Rhetorik. Übersetzt und erläutert von Christof Rapp*, Berlin 2002.
- Rapp C., *Aristoteles: Bausteine für eine Theorie der Emotionen*, in U. Renz- H. Landweer (edd.), Berlin 2008.
- Remer G., *Political oratory and conversation: Cicero versus deliberative democracy*, in «*Political Theory*» 27.1, 1999, pp. 39-64.

- Reydams-Schils G., *The Roman Stoics: self, responsibility, and affection*, Chicago 2005.
- Riggsby A.M., *Crime and community in ciceronian Rome*, Austin 1999.
- Rigotti F., *L'onore degli onesti*, Milano 1998.
- Rist J., *Seneca and stoic orthodoxy*, in D.T. Runia, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II, Berlin 1989, pp. 1993-2012.
- Robinet J.B. (ed.), *Supplément aux dictionnaires des sciences, des art set des métiers*, tome quatrième, Livourne 1779.
- Rohr Vio F., *Publio Cornelio Dolabella, ultor Caesaris primus. L'assassinio di Gaio Trebonio nella polemica politica del post cesaricidio*, in «Vita e pensiero» 2006, pp. 105-119.
- Roller M.B., *Constructing autocracy. Aristocrats and emperors in Julio-Claudian Rome*, Princeton 2001.
- Romaniello G., *Fons Bandusiae e nostalgia d'Orazio per la terra nativa*, in *Orazio da Venosa. Periegesi di studio (7-10 ottobre 1982)*, Venosa 1983, pp. 157-170.
- Rosenstein N.S., *Imperatores victi: military defeat and aristocratic competition in the middle and late Republic*, Berkeley 1990.
- Rosenstein N.S., *The forms and limitation of aristocratic competition in the Middle Roman Republic*, Ann Arbor 1985.
- Rosewein B., *Emotional communities in the early Middle Ages*, Ithaca 2006.
- Rossitto C., *Ἡ πάθη τῆς ψυχῆς nel De anima di Aristotele*, in «Elenchos» 16.1, 1995, pp. 153-178.
- Rousseau J.J., *Lettera del 20 gennaio 1763*, in *Id., Lettere e scritti*, ed. E. Pontiggia, Milano 2003.
- Rousselot P., *Les conditions du langage politique: le point de vue de Cicéron*, in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» 3, 1996, pp. 232-260.
- Ruch M., *L'Hortensius de Cicéron. Histoire et reconstitution*, Paris 1958.
- Saller R.P., *Patronage and friendship in early imperial Rome: drawing the distinction*, in A. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in ancient society*, London-New York 1989, pp. 49-62.
- Saller R.P., *Personal patronage under the early empire*, Cambridge 2002.
- Sanders E., *Envy and jealousy in classical Athens: a socio-psychological approach*, New York, 2014.
- Sansen R., *Doctrine de l'amitié chez Cicéron* (Doctoral dissertation), Paris 1972.
- Santamaría I.G., *El Pro Marcello y el equívoco lenguaje de la resistencia ante el poder*, in *Munus quaesitum meritis: homenaje a Carmen Codoñer*, Salamanca 2007, pp. 387-394.
- Schiavone A., *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino 2005.
- Schierl P., *Seneca's tragic passions in context: transgeneric argumentation in Cicero's Tusculan Disputations*, in «Maia» 69.2, 2017, pp. 297-311.

- Schofield M., *Cicero's political philosophy*, Oxford 2020.
- Scolari L., *Beneficium e iniuria. Rappresentazioni del dono e dell'offesa nel De beneficiis di Seneca*, Palermo 2018.
- Seager R., *Ciceronian Invective: Themes and Variations*, in J. Booth (ed.), *Cicero on the Attack: Invective and Subversion in the Orations and Beyond*, Swansea 2007, pp. 25–46.
- Sedley D., *Chrysippus on psychophysical causality*, in J. Brunschwig- M.C. Nussbaum (edd.), *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge 1993, pp. 313-331.
- Shapiro S.O., *Love and war at the ends of the earth (Catullus 11)*, in «Mediterranean Chronicle» 2, 2012, pp. 31-50.
- Shivola J.- Engberg-Pedersen T. (edd.), *The emotions in Hellenistic philosophy*, Dordrecht 1998.
- Skinner M.B., *Catullus in Verona: A Reading of the Elegiac Libellus, Poems 65-116* Athens 2003.
- Sorabji R., *Chrysippus-Posidonius-Seneca: a High-Level Debate on Emotion*, in Shivola- Engberg-Pedersen 1998, pp. 149–170.
- Sorabji R., *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000.
- Spielvogel J., *Amicitia und res publica. Ciceros Maxime während der innenpolitischen Auseinandersetzungen der Jahre 59-50*, Stuttgart 1993.
- Ste Croix G.E.M., *The class struggle in the ancient Greek world: from the archaic age to the Arab conquest*, Duckworth 1981.
- Stearns P.N.- Stearns C.Z., *Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards*, in «The American Historical Review» 90.4, 1985, pp. 813-836.
- Steel C., *Reading Cicero: genre and performance in late Republican Rome*, London 2005.
- Sternberg R.H. (ed.), *Pity and power in ancient Athens*, Cambridge 2005.
- Stevens J., *Posidonian polemic and Academic dialectic: the impact of Carneades upon Posidonius' Peri pathon*, in «Greek, Roman and Byzantine studies» 34, 1993, pp. 229-323.
- Stevenson T.R., *Antony as 'Tyrant' in Cicero's First Philippic*, in «Ramus» 38.2, 2009, pp. 174-186.
- Stevenson T.R., *Tyrants, kings and fathers in the Philippics*, in T. Stevenson- M. Wilson (edd.), *Cicero's Philippics: history, rhetoric and ideology*, Auckland 2008, pp. 95-113.
- Stevenson T.R.- Wilson M. (edd.), *Cicero's Philippics: History, Rhetoric and Ideology*, Auckland 2008.
- Stone A.M., *Greek ethics and Roman statesmen: De Officiis and the Philippics*, in T. Stevenson- M. Wilson (2008), pp. 214-239.

- Strasburger H., *Ciceros philosophisches Spätwerk als Aufruf gegen die Herrschaft Caesars*, Hildesheim - Zurich - New York 1990.
- Stroh J., *Taxis und Taktik: Die advokatische Dispositionskunst in Ciceros Gerichtsreden*, Stuttgart 1975.
- Stull W., *On encountering Cephalus in De senectute*, in «American Journal of Philology» 134.1, 2013, pp. 37-47.
- Sullivan S.D., *A person's relation to ψυχή in Homer, Hesiod and the Greek lyric poets*, in «Glotta» LVII, 1979, pp. 30-39.
- Svavarsson S.H., *Pyrrho and early Pyrrhonism*, in R. Bett (ed.), *The Cambridge companion to ancient scepticism*, Cambridge 2010, pp. 36-57.
- Syme R., *Human rights and social status in ancient Rome*, «The Classical Outlook» 64.2, 1986, p. 37-41.
- Syme R., *The Roman revolution*, Oxford 1939.
- Taldone A., *Su insania e furor in Cicerone*, in «Bollettino di studi latini» 23, 1993, pp. 3-19.
- Taylor J.C., *Eloquence will not say a few words: the textual record of Republican oratory and the purpose of Cicero's Brutus*, in «Rosetta» XIII, 2013, pp. 122-134.
- Temelini M.A., *Cicero's concordia: the promotion of a political concept in the late Roman republic*, Montreal 2002.
- Teti V., *Nostalgia. Antropologia di un sentimento del presente*, Bologna 2020.
- Thomas J.F., *De terror à vereri: enquête lexicale sur des formes de peur et de crainte en latin*, in «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes» 86, 2012, pp. 143-168.
- Thomas J.F., *Gloria et laus: étude sémantique*, Paris 2002.
- Thomas J.F., *Metuere-Metus et Timere-Timor aux époques préclassique et classique*, in S. Coin-Longeray, D. Vallat (edd.), *Peurs antiques*, Saint Etienn, 2016.
- Thurneysen R., *Senium und desiderium*, in R. Thurneysen (ed.), *Gesammelte Schriften, I: Indogermanisches, Italisches, Romanisches*, Tübingen 1991, pp. 298-303.
- Tracy C., *Cicero's constantia in theory and practice*, in Nicgorski (2012), pp. 79-112.
- Traina A., *Allusività catulliana (Due note al c. 64)*, in *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, Bologna 1975.
- Traversa L., *Nunc emergit amor. Do poenas temeritatis meae. Le emozioni di Cicerone nel dilemma politico del 49*, in «Ciceroniana on line» 2.2, 2018, pp. 265-292.
- Traversa L., *Prudentia e providentia in Cicerone. Il "ritorno al futuro" dal de inventione al de officiis*, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte» 3, 2015, pp. 306-335.
- Ullmann S., *Semantica. Introduzione alla scienza del significato*, tr. it. Bologna 1984.

- Utčenko S.L., *La doctrine du vir bonus chez Cicéron*, in «Journal of ancient history» 49, 1954, pp. 21-32.
- Valente P.M., *L'éthique Stoïcienne chez Cicéron* (Diss.), Paris 1956.
- Vegetti M., *L'etica degli antichi*, Roma 1989.
- Verde F., *I pathe di Epicuro tra epistemologia ed etica*, in «Elenchos» 39.2, 2018, pp. 205-230.
- Vernant J.P., *Psuche: simulacre du corps chez Homère, image du divin pour Plotin*, in R. Pretagostini, *Tradizione e innovazione nella cultura greco da Omero all'età ellenistica: scritti in onore di Bruno Gentili*, Roma 1993, pp. 91-99.
- Vogt K., *Anger, present injustice and future revenge in Seneca's De ira*, in K. Volk- G. D. Williams, *Seeing Seneca whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, Leiden-Boston 2006, pp. 57-74.
- Walde A.- Hofmann J.B., *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1982⁵.
- Wassmann H., *Ciceros Widerstand gegen Caesars Tyrannis: Untersuchungen zur politischen Bedeutung der philosophischen Spätschriften*, Bonn 1996.
- Weiss M., *Erotica: on the prehistory of Greek desire*, in «Harvard Studies in Classical Philology» 98, 1998, pp. 31-61.
- Werfel F., *Nel crepuscolo di un mondo*, tr. it. Milano 1980.
- White S.A., *Cicero and the therapists*, in Powell (1995), pp. 219-246.
- Williams B., *Shame and necessity*, Berkeley 1993.
- Winsor Leach E., *Absence and Desire in Cicero's De Amicitia*, in «The classical world» 87.2, 1993, pp. 3-20.
- Winter K., *Speaking Silence in Cicero's Brutus and Tacitus' Dialogus de Oratoribus*, in T. Geue – E. Giusti (edd.), *Unspoken Rome: Absence in Latin Literature and its Reception*, Cambridge 2021, pp. 125-141.
- Wirszubski C.H., *Libertas. Il concetto politico di libertà a Roma tra repubblica e impero*, tr. it. Bari 1957.
- Wiseman T.P., *Roman political life 90 B.C.-A.D. 69*, Exeter 1985.
- Woolf R., *Cicero. The philosophy of a Roman Sceptic*, London 2015.
- Xian R., *The dramatization of emotions in Iliad 24.552-658*, in «Philologus» 164.2, 2020, pp. 181-196.
- Zanetto G., «*Esalare l'anima*»: *da Omero a Seneca, tra letteratura e filosofia*, in A. Costazza, *La poesia filosofica: Milano, 7-9 marzo 2007*, Milano 2007, pp. 19-27.
- Zwinger T., *De pothopatridalgia*, in *Fasciculus Dissertationum Medicarum Selectiorum*, Basel 1710.