

Interpretare una parte. *Personae* e modelli etici in Roma antica tra tarda repubblica e principato

ROSA RITA MARCHESE

I. Tra finzione e realtà

L'uso dell'espressione "interpretare una parte", benché non coincida *tout court* con quella di "recitare una parte", implica nel senso comune l'idea sottesa di finzione, contrapposta alla autenticità, e di costruzione esteriore, contrapposta alla sostanza, in una dinamica tra essere e apparire che viene percepita come una opposizione valoriale¹. Quale contributo hanno dato i testi della letteratura latina all'elaborazione e alla trasmissione di questa idea? Come è noto, l'analogia tra recita e vita si sviluppa nell'ambito del pensiero stoico, che la usa originariamente per affermare che il saggio è come un attore². Secondo la linea interpretativa magistralmente disegnata da Mario Vegetti, un'immagine siffatta consente di pensare "la condizione dell'uomo di fronte al fato", in termini di "accettazione-interpretazione", senza entrare

¹ «*Persona* is not primarily what a human being is, but rather a role or status a human being has or maintains or undertakes or bears or assumes; hence the word is most frequently found as the direct object of such verbs as *sustinere*, *agere*, *capere*, and *deponere*, *tenere*, *assumere*, and the like», A.A. Long, *From Epicurus to Epictetus*, Clarendon Press, Oxford 2006, p. 335.

² «Il saggio è simile a un buon attore, che prende la maschera (*pròsopon*) di Tersite e di Agamennone e recita entrambe le parti convenientemente (*prosekòntos*)», Aristone di Chio, *SVF* 1.351 (Diogene Laerzio, VII 160).

nella “spirale della ribellione arrogante e della costrizione inevitabile”³. La posizione dell’attore è in grado di riprodurre, metaforicamente, la figura di un saggio che non intende pensarsi come autore o come capocomico, ma che d’altro canto non si identifica con il personaggio che è chiamato a interpretare, che sa stare nel tempo e nel mondo, e contemporaneamente fuori e a distanza.

Nel *de officiis*, in piena crisi della repubblica romana, Cicerone si confronta con il pensiero paneziano⁴ sulle azioni che è giusto fare e di cui è possibile rendere conto: i *kathékonta*, termine che egli traduce in latino con *officia*. In questo sforzo di definizione del 44 a.C., l’Arpinate affronta la descrizione delle virtù attraverso le quali realizzare una vita moralmente onorevole, l’*honestum*, ossia *sapientia, ratio societatis et communitatis, magnitudo animi e decorum*. Nell’ambito della quarta fonte dell’*honestum* Cicerone introduce il paragone con l’azione dei poeti, poi, a partire dal capitolo 105 del primo libro, espone la teoria delle *personae*⁵. Uno sviluppo interessante è rilevabile in 1.114:

Ognuno di noi dunque indaghi la propria indole e si offra come giudice inflessibile delle proprie virtù e dei propri vizi, affinché non sembri che gli attori abbiano saggezza maggiore degli uomini comuni. Essi infatti scelgono non i drammi migliori, ma quelli maggiormente adatti a se stessi (*illi enim non optumas, sed sibi accomodatissimas fabulas eligunt*). [...] Dunque ciò che un attore sa valutare sulla scena, un uomo educato alla sapienza non lo saprà valutare nella vita reale (*ergo histrio hoc videbit in*

³M. Vegetti, *La saggezza dell’attore. Problemi dell’etica stoica*, in «Aut Aut», 195-196 (1983), pp. 32-33.

⁴Il classico studio su tale rapporto è M. Pohlenz, *L’ideale di vita attiva secondo Panezio nel De officiis di Cicerone*, tr. it. di M. Bellincioni, Paideia, Brescia 1970. Sul l’uso di Cicerone per ricostruire il pensiero politico paneziano E. Vimercati, *Il pensiero filosofico-politico di Panezio: ipotesi per una sua ricostruzione*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 92/3-4 (2000), pp. 386-423. Sulla questione storiografica dei rapporti tra Cicerone e Panezio, una messa a punto in F. Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Bibliopolis, Napoli 1994, pp. 14-15, in particolare n. 10.

⁵Su cui 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. Convincente la lettura di G. Guastella, *Le maschere dell’identità secondo Cicerone*, in M.G. Profeti (a cura di), *La maschera e l’altro*, Alinea, Firenze 2005, pp. 11-38.

scaena, non videbit sapiens vir in vita)? Dedichiamoci in modo particolare alle cose nelle quali siamo particolarmente versati. Se poi qualche volta la necessità ci avrà spinto a quelle attività che non si addicono alla nostra indole, bisognerà mettere ogni cura, attenzione, considerazione nel compierle con il minimo disonore possibile, se non con onore; non dobbiamo sforzarci tanto di perseguire beni che non ci sono stati assegnati, quanto evitare i vizi.

Il concetto di *persona*⁶ compie in Cicerone un percorso semantico che, senza perdere la coloritura tecnica e teatrale, si eticizza, arrivando ad esprimere non tanto il senso di un soggetto morale univoco, quanto i compiti pubblici e privati che il cittadino dotato di senso morale diventa capace di distinguere e quindi di armonizzare a se stesso. Tale scelta non si fonda sull'opposizione tra realtà e finzione, ma si regge sulla possibilità di accordare e accomodare l'esterno all'interno, in un'unità riconoscibile e tuttavia flessibile nel tempo⁷. In tal modo, al soggetto è indicata la possibilità di operare un cambiamento che valorizzi maggiormente i suoi talenti individuali:

Chi dunque abbia rivolto l'intero progetto di vita a un genere di natura non manchevole, preservi la coerenza (*is constantiam teneat*), questa è la cosa più conveniente, a meno che non abbia compreso di aver errato nella scelta del tipo di vita. Se capiterà, e certamente può accadere, bisogna introdurre un cambiamento nei costumi e negli indirizzi (*facienda morum institutorumque mutatio est*).

2. Il contagio di un'idea

L'idea che si possa, addirittura che si debba scegliere di interpretare la parte più consona al modo in cui si è venuti al mondo, ora accettando il ruolo specifico che la via aperta dai padri mette a disposizione ora abbandonandolo,

⁶Sul concetto nella letteratura latina resta fondamentale M. Bellincioni, *Il termine persona da Cicerone a Seneca*, in G. Allegri et al. (a cura di), *Quattro studi latini*, Università degli studi di Parma. Istituto di lingua e letteratura latina, Parma 1981, pp. 39-115.

⁷G. Guastella, *Le maschere dell'identità*, cit., in particolare pp. 28-29.

in favore di qualche altro più adatto alle proprie qualità, conosce una disseminazione significativa nella letteratura augustea, e in modo particolare in poesia, che costituisce forse la voce più consapevole e matura di una stagione nella quale la definizione identitaria del cittadino si riconfigura in quella di soggetto che coopera alla ricostituzione di una cornice comune. Questo contagio si registra tanto sul versante della riflessione etica che conduce alla scelta di un modello di vita da praticare, quanto sul piano dell'adesione a un genere da sviluppare, a dispetto di un dominante indirizzo o di pressioni da parte del potere. È ravvisabile l'influenza di questa idea in Properzio, 1.6, 19-30. Nell'ambito di un componimento di cui è destinatario Tullio, il dedicatario della prima raccolta elegiaca⁸, Properzio chiarisce che le vie percorse abitualmente dai giovani rampolli di famiglie aristocratiche, per completare la propria formazione in Grecia e in Asia minore, prima di esercitare attivamente le prerogative dei magistrati e dei pubblici funzionari nelle province governate dal potere romano, non possono essere le sue:

Tu cerca pure di superare i fasci da tuo zio meritati e restituisci le leggi d'un tempo agli alleati dimentichi: la tua gioventù non ha mai avuto tempo per le occasioni d'amore, ma della patria in armi si è sempre curata. Che il dio ragazzino non ti rechi mai le sofferenze che io provo e tutte le pene ben note alle mie lacrime! Lascia che io, che la Fortuna ha voluto in posizione subalterna, possa esalare l'ultimo respiro in questa impotente condizione (*me sine, quem semper voluit Fortuna iacere, huic animam extremam reddere nequitiae*). Molti sono morti dopo un lungo amore, di buon grado, e nel loro numero la terra ricopra anche me. Non sono nato per il pubblico riconoscimento, non sono nato per le armi: il destino volle che io mi assumessi questo servizio militare (*non ego sum laudi, non natus idoneus armis: hanc me militiam fata subire volunt*).

Per il poeta elegiaco che più di ogni altro entra nel sentiero della proposta etica innestata nella scelta poetica⁹, il principio di adesione alla propensione

⁸Inquadramento in F. Cairns, *Some problems in Propertius 1.6*, in «AJPh», 95 (1974), pp. 150-163; interpretazione ironica in J. Clack, *Non ego nunc (Propertius 1.6), a study in irony*, in «CW», 71 (1977), pp. 187-190.

⁹Ne ho scritto in R.R. Marchese, *La morale e il singolo. Individualismo, modelli etici e poesia romana*, Palumbo, Palermo 1998, pp. 192-196, e in Ead., *Morir d'amo-*

individuale salda e salva l'assunto centrale dell'universo elegiaco, e cioè la piena e profonda coincidenza tra arte e vita¹⁰. La via personale del poeta si iscrive in una condizione nella quale persino la condivisione amicale dell'esperienza del mondo (v.1, *non ego nunc Hadriae vereor mare noscere tecum*) si lascia spezzare dalla richiesta di reciprocità continuata da parte di un'amante esigente. Da un lato, dunque, si rivolge pieno riconoscimento alle scelte compiute da un amico la cui giovinezza non ha mai trovato tempo e disponibilità per l'amore, e che fa proprie le strade aperte dagli antenati del ramo paterno con i quali competere secondo le regole proprie del codice aristocratico. Dall'altro, l'*ego* del poeta si dichiara incapace di resistere alle *querelae* di una donna innamorata, impossibilitato a essere *lentus in amore*, e trasferisce l'intera esistenza nel solco aperto da Amore, che detta condizioni onerose e lacrime a chi ne accetta il dominio. Scegliendo per sé la subalternità dell'amante, Propertio lascia modellare la propria indole a una *Fortuna* che lo porta a riconoscere la sua vera natura: non essere nato per il plauso dovuto all'impegno pubblico, non essere adatto alle armi. Una scelta della *persona* che tiene conto della propensione naturale e delle condizioni casistiche in cui il soggetto etico si muove. Muoversi sino al compimento dei *fata* significa imboccare la via della *militia amoris*, la strada di una vita e di una morte coerentemente improntata al modello di dedizione all'amore¹¹, che spinge

re. *Il nesso Amore/morte nella poesia di Propertio*, Palumbo, Palermo 2012, pp. 30-35. Il rapporto tra poeta e cornice storico-politica è posto nel classico A. La Penna, *L'integrazione difficile. Un profilo di Propertio*, Einaudi, Torino 1977.

¹⁰ «Roman readers seem generally reluctant to distinguish sharply between the writer's own character and that of his *personae*» R. Mayer, *Persona(l) Problems. The literary Persona in Antiquity revisited*, in «MD» 50 (2003), p. 66, che sviluppa un approccio interessante su cosa gli antichi pensavano della *persona* letteraria in quanto lettori di opere, in dialogo critico con D. Clay, *The Theory of Literary Persona in Antiquity*, in «MD», 40 (1998), pp. 9-40.

¹¹ Si tratta di un principio anche estetico e letterario, reso noto da Orazio nell'*Ars poetica*: «Voi che scrivete, scegliete una materia adatta (*materiam... aequam*) alle vostre forze e provate a lungo quanto le vostre spalle rifiutino e quanto sopportino. L'argomento scelto gli apparterrà pienamente, non gli mancheranno le parole e un ordine luminoso», vv. 38-41; «Se affidi alla scena un argomento mai sperimentato prima e osi costruire un nuovo personaggio (*audes personam formare novam*), resti sino alla fine come era dall'inizio, e sia coerente a se stesso (*et sibi constet*)», vv. 125-127.

l'elegia del poeta umbro a una consapevole individuazione di temi e modi appropriati, nella piena corrispondenza istituita tra talenti etici e letterari:

Il marinaio parla dei venti, l'aratore dei buoi, conta le ferite il soldato, il pastore le pecore; io invece, le guerre combatto nel letto angusto: ognuno consumi la sua giornata nell'arte a lui propria (*qua pote quisque*). È gloria morire in amore, gloria ulteriore se ci è dato godere di un unico affetto: oh possa solo godere dell'amore mio!

In 2.1, 43-48, Propertio stabilisce per sé il conseguimento della coerenza tra vita e poesia, di una assoluta continuità di ordine esistenziale che si rifletta nella rappresentazione letteraria. Qui, la condizione elegiaca fa i conti con l'espressione pubblica della condotta attraverso la letteratura¹², e chiede e ottiene faticoso riconoscimento dalla comunità di riferimento, in 2.1 esplicitamente indicata in Mecenate, il patrono poetico nella cerchia augustea.

Di lì a non molti anni questo tema troverà una variazione interessante nelle poesie dell'esilio di Ovidio. Come è noto, nei *Tristia* e nei *Pontica* si rintraccia una consistente modificazione di assunti elegiaci, in una chiave palinodica che funziona anche in relazione agli effetti della dislocazione sull'immagine pubblica del poeta e sulla sua ispirazione¹³:

Colpito dalle tue qualità, ti dissi subito: "Un grande teatro, amico mio, si prospetta alle tue lodi (*scaena manet dotes grandis, amice, tuas*)". [...] E poiché si è dimostrato tutto vero, mi congratulo di cuore con me stesso e con te che le tue capacità non siano rimaste nascoste. Fossero invece rimaste le mie celate nel buio più profondo! Sarebbe stato utile lasciare

¹²E la definizione di una nuova voce, come mostrano E. Greene, *Gender identity and the elegiac hero in Propertius 2.1*, in «*Arethusa*», 33/2 (2000), pp. 241-261; R. Colaizzi, *A new voice in Roman elegy: the poeta of Propertius 2.1*, in «*RM*», 136/2 (1993), pp. 126-143.

¹³Su questi temi F. Lechi, *La palinodia del poeta elegiaco: i carmi ovidiani dell'esilio*, in «*A&R*», 23 (1978), pp. 1-22; M. Labate, *Elegia triste ed elegia lieta. Un caso di riconversione letteraria*, in «*MD*», 19 (1987), pp. 91-129. Gli effetti della dislocazione nella poesia ovidiana in J.M. Claassen, *Displaced Persons: the Literature of Exile from Cicero to Boethius*, Duckworth, London 1999; Ead., *Ovid Revisited: The Poet in Exile*, Duckworth, London 2008.

nell'oscurità le mie fatiche: se per te, facendo amico, la tua severa arte si rivela vantaggiosa, io invece dalla mia, che da essa è ben diversa, sono stato danneggiato. Tu però conosci la mia vita, sai che l'autore ha tenuto una condotta ben discosta dall'arte che insegnava (*vita tamen tibi nota mea est, scis artibus illis/auctoris mores abstinuisse sui*).

In *Tristia* 1.9, 47-66, Ovidio usa con naturalezza la metafora della *scaena* per disegnare lo spazio pubblico in cui un individuo può collocare le proprie azioni e aspettarsene un riconoscimento. Per l'amico/destinatario, la città è il teatro in cui interpretare la propria parte e cogliere il plauso altrui. Per se stesso, Ovidio rimpiange di non aver tenuto nascosta nelle tenebre una *ars*, la poesia erotica, che gli ha provocato un danno. Come in molti altri luoghi nella sua poesia d'esilio, Ovidio rivendica l'assoluta distanza che separa i *mores* dalle *artes*, negando con ciò che la maschera del poeta d'amore riproduca ed esalti le fattezze del suo volto reale¹⁴, e l'idea che volto e *persona* coincidano perfettamente. Ovidio rivela l'artificiosità della maschera e della parte, costruita e assunta ma non sovrapponibile alla natura del carattere. L'opposizione tra *mos* e *ars* introduce nell'idea della assunzione di una parte nella *scaena* pubblica tutti i rischi connessi alla natura fittizia di tale relazione.

3. Molte *personae*, interpretate male

Mentre poesia e riflessione letteraria augustea riformulano la cornice concettuale offerta dalla teoria delle *personae* ciceroniana, conoscendo con l'Ovidio esule lo sviluppo inatteso della separazione tra arte e vita¹⁵, il campo

¹⁴Secondo l'originario significato di *pròsopon*, il termine greco corrispondente a *persona* che, sostiene F. Frontisi-Ducroux, «significa prima di tutto 'viso'», per cui «non esiste un'opposizione tra maschera e viso. [...] La maschera indossata non nasconde il viso che la ricopre», perché ne rivela i sentimenti, esprime, all'esterno, la vita interiore, in M. Bettini (a cura di), *La maschera, il doppio, il ritratto. Strategie dell'identità*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 131-31; 134; si veda della stessa autrice F. Frontisi-Ducroux, *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Flammarion, Paris 1995.

¹⁵Tralascio qui di soffermarmi sullo sviluppo di strategie dissociative tra autori e *personae* letterarie nella satira latina, sentiero percorso da W.S. Anderson, *Essays on Roman Satires*, Princeton University Press, Princeton 1982, in particolare pp. 3-10.

semantico connesso a “interpretare una parte” resta cruciale per la definizione di modelli etici nella società imperiale. Lo mostra chiaramente l’uso dell’analogia vita/teatro nelle lettere filosofiche di Seneca¹⁶.

Nell’epistola 80 tema centrale è come la vera natura di ogni uomo si ritrovi mascherata e dissimulata sotto una coltre di finzione, e Seneca esorta chi è in cammino verso la sapienza ad avere il coraggio e la volontà di liberarsi da maschere e da aspettative sociali che rendono gli uomini pessimi interpreti della loro vita, per recuperare la propria autentica verità (80.5-6):

Bisogna che tu ti dia questo bene, a te chiedilo. Per prima cosa liberati dalla paura nella morte (essa ci impone il suo gioco), poi dal timore della povertà. Se vuoi sapere come in essa non ci sia niente di male, metti a confronto il volto dei poveri con quello dei ricchi (*compara inter se pauperum et divitum vultus*): il povero ha un sorriso più frequente e più schietto; non si affanna nel suo intimo; anche se ha qualche preoccupazione, questa passa subito come una nuvola leggera. Ma l’allegria di questi che sono chiamati fortunati è finta (*horum qui felices vocantur hilaritas ficta est*), inquinata da profonda tristezza, tanto più profonda in quanto talvolta non possono neppure mostrarla apertamente e mentre gli affanni rodono il loro cuore, devono recitare la parte dell’uomo fortunato (*necesse est agere felicem*).

All’indicazione parenetica di liberarsi dalla paura della morte, propria di tutte le filosofie ellenistiche, Seneca aggiunge l’invito ad affrancarsi dalla pressione sull’immagine di sé che deriva dalla condizione socio-economica, che induce gli uomini a ritenere la *paupertas* un male. Se invece si pongono a confronto i *vultus* degli esseri umani che vivono nella stessa società, è possibile distinguere la vera *felicitas* da quella falsa: da una parte il povero

¹⁶Sulle lettere a Lucilio rinvio a G. Mazzoli, *Le Epistulae morales ad Lucilium di Seneca. Valore letterario e filosofico*, in «ANRW», II.36.3 (1989), pp. 1823-1877; M. Wilson, *Seneca’s Epistles to Lucilius. A Revaluation*, «Ramus», 16 (1987), pp. 102-121; Id., *Seneca’s Epistles Reclassified*, in S.H. Harrison (ed.), *Texts, Ideas and the Classics*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 164-87; C. Edwards, *Self-Scrutiny and Self-Transformation in Seneca’s Letters*, «Greece and Rome», 44 (1997), pp. 23-38; Id., *Absent Presence in Seneca’s Epistles: Philosophy and Friendship*, in S. Bartsch and A. Schiesaro (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 41-53.

che non conosce la rivoltante profondità delle ansie connesse a uno status sociale, dall'altra l'accettazione di una parte pubblica che in nulla corrisponde al *cor*, alla condizione naturale, e che si manifesta in un involucre di *hilaritas ficta* che adultera una sofferenza latente e divorante (80.7-8):

Devo servirmi più volte di questo paragone. Infatti non ce ne sono altri che possano esprimere con più efficacia la commedia della vita umana (*bic humanae vitae mimus*), ove recitiamo così male le parti assegnateci (*qui nobis partes quas male agamus adsignat*). Quello che avanza imponente sulla scena e dice a testa alta: "Sono il re di Argo; Pelope mi lasciò un regno che dall'Ellesponto si estende fino all'istmo battuto dal mare Ionio" è uno schiavo, e riceve cinque moggi di farina e cinque denari di paga. Quell'altro che, pieno di boria e di tracotanza, dice: "Se non stai quieto, o Menelao, morirai per mia mano" è pagato a giornata e dorme sopra un pagliericcio. Lo stesso può dirsi di tutti questi smidollati che passano in lettiga sulle teste della folla. La felicità di costoro è una mascherata; se togli loro la maschera, li disprezzerai (*omnium istorum personata felicitas est. Contemnes illos si despoliaveris*). Se vuoi comprare un cavallo, gli fai togliere la guadrappa. Così pure fai spogliare gli schiavi posti in vendita, perché gli eventuali difetti fisici non rimangano nascosti. E giudichi un uomo dalle ricche vesti che lo adornano?

Per conoscere veramente chi siano gli uomini in mezzo ai quali si vive, bisogna "smascherare", *despoliare*, tutti coloro che ricoprono con una *persona* la loro autentica condizione. La metafora dell'attore, la possibilità di scegliere la *persona* più confacente, ossia i temi centrali del discorso sviluppato nel *de officiis*, lasciano il posto a una sconsolata valutazione di quanto l'esterno condizioni l'interno, rovesciando completamente il precetto ciceroniano di "scegliere quale vuoi essere"¹⁷. Sotto lo sguardo di Seneca, la

¹⁷Lo spostamento semantico in Seneca di *persona* da "ruolo" a "maschera finta" è argomentato da S. Bartsch, *The Mirror of the Self: Sexuality, Self-Knowledge and the Gaze in the Early Empire*, University of Chicago Press, Chicago 2006, pp. 216-229; sul tema anche C. Littlewood, *Theater and theatricality in Seneca's world*, in S. Bartsch and A. Schiesaro (eds.), *The Cambridge companion to Seneca*, cit., in particolare pp. 161-62.

società urbana imperiale ha rinunciato ad essere padrona dei propri ruoli sociali, e ha trasferito al giudizio altrui la definizione di sé¹⁸ (80.10):

Se che dovrei dire degli altri? Se vuoi dare un giudizio esatto sulle tue qualità, lascia il denaro, il palazzo, la tua posizione sociale e rivolgiti il tuo sguardo dentro di te: ora affidi allo sguardo degli altri la valutazione di quale sei (*nunc qualis sis aliis credis*). Addio.

Gli uomini recitano la propria parte in un *mimus*, lo spettacolo della vita: ma le *personae agentes* non sono gli abili esecutori dei ruoli in accordo con le proprie propensioni naturali, cui Cicerone indicava la strada, ma attori che recitano male le parti che sono state loro assegnate, senza più alcun controllo su di esse. La maschera non riproduce i tratti peculiari del volto sottostante, ma prende il sopravvento su chi la indossa, il ruolo sull'attore, la finzione sulla verità: la condizione di chi è felice è una mascherata (*personata felicitas est*). Lungo un sentiero che si snoda lontano dall'idea ciceroniana che sia possibile scegliere la parte migliore per sé, e in caso di errore, attuare un cambiamento utile a compiere l'immedesimazione tra attore e personaggio, Seneca svela che gli uomini comuni non sanno riconoscere la propria verità e dunque sono incapaci di eseguire coerentemente la propria parte nel teatro del mondo. Come ulteriormente chiarisce l'epistola 120¹⁹, gli uomini indossano *personae* che vengono sostituite e cambiate velocemente, senza l'attenzione che si deve alla propria natura. Ben lungi dal veicolare un significato universale, generale, riconoscibile, il termine *persona* si trova qui chiamato a celebrare l'impossibilità di realizzare la conoscenza degli altri e di noi stessi secondo criteri di coerenza e di continuità (120.22):

Considera una grande cosa recitare la parte di un uomo soltanto (*unum hominem agere*). Eccetto il saggio, nessuno recita una sola parte, tutti

¹⁸ «Non deve sfuggire quale lata interpretazione abbia raggiunto in tal caso in Seneca la tradizionale metafora del teatro della vita. Non c'è solo la 'parte' che – come diceva Bione e più tardi avrebbe detto Epitteto – viene assegnata dal caso o da Zeus – del ricco, del povero, del signore, del servo – e che sta a noi citare coerentemente; c'è anche la 'parte' che, in conseguenza della prima, ci viene imposta dall'*opinio* altrui», M. Bellincioni, *Il termine persona*, cit., p. 69.

¹⁹Un buon commento in B. Inwood (ed.), *Selected philosophical letters*, Oxford University Press, Oxford/New York 2007.

gli altri siamo multiformi (*nemo unum agit, ceteri multiformes sumus*). Ora ti appariamo frugali e seri, ora prodigi e inconsistenti; cambiamo da un momento all'altro maschera e assumiamo quella opposta a quella che indossavamo (*mutamus subinde personam et contrariam ei sumimus quam exuimus*). Esigi da te stesso di offrirti quale ti sei indirizzato a essere, preservandoti lo stesso sino alla fine; fai in modo di poter essere lodato, o almeno, riconosciuto. Di qualcuno che hai visto appena ieri si può dire giustamente: "Chi è?". Tanto grande è il mutamento (*tanta mutatio est*). Addio.

C'è di più. La riflessione del *de officiis*, sanava, almeno nelle aspettative di Cicerone per l'immediato futuro, le contraddizioni che potevano aprirsi nell'esercizio degli *officia*, accomodando l'esterno all'interno, facendo coincidere il pubblico con il privato, eticizzando l'utile e rendendo vantaggioso l'*honestum*: il cittadino del futuro, scegliendo per sé la maschera più adatta, avrebbe anche potuto continuare a conseguire la gloria usando la parola in pubblico, esercitando i suoi compiti politici²⁰. Con questa eredità si confrontano in piena età imperiale intellettuali e uomini pubblici come Tacito, che nel *Dialogus de oratoribus* si chiede se la scelta di dedicarsi all'eloquenza forense e politica possa ancora configurarsi come un modello etico²¹: la risposta è esplicitamente negativa, e viene incarnata da un personaggio come Materno che decide di abbandonare l'arma della parola pubblica per poter realizzare "quanto deve a se stesso"²². Al contrario, chi resta a coltivare le prerogative tradizionali della parola si trova di fronte a un bivio: o sceglie consapevolmente di rinunciare a una dimensione morale, come accade a Apro, o avverte l'abisso che si spalanca tra *facies*, la faccia concreta e reale,

²⁰ «A man in office was expected to live up to the expectations generated by his rank, to engage in decisions and actions that were *digna* of his role and that demonstrated the proper *decorum*. In so acting, he won praise: the potential difference between this set of behaviours and who he might 'really' be away from his role was not at issue, and superior performance of the *persona* did not lead to any perception of a gap between a 'true' self and the *persona*», S. Bartsch, *The Mirror*, cit., p. 217.

²¹ Me ne sono occupata in R.R. Marchese, *Meritare le responsabilità: il complicato confine tra merito, virtù e gloria in Cicerone e in Tacito*, in «Hormos», 9 (2017), pp. 552-570.

²² «E allora lui rispose: "Leggerai che cosa Materno abbia dovuto a se stesso, e riconoscerai le parole che hai ascoltato"» (Dial., 3.3).

e *imago*, copia degradata, dell'*eloquentia*, come chiarisce il personaggio di Messalla²³.

Insomma, tra l'indicazione ciceroniana sull'opportunità di scegliere e indossare una *persona* per realizzare la consonanza tra chi un uomo è e come vuole essere visto dagli altri, e gli esiti dell'età imperiale, pare consumarsi una trasformazione di senso che illumina la distanza tra gli antichi e noi.

4. Una strada parallela?

In questa ricostruzione diacronica delle funzioni associate all'idea di *persona* nella letteratura latina resta fuori un passo del *de rerum natura*. Si tratta di Lucrezio, 3.48-58:

Vivono banditi dalla patria, cacciati via dal cospetto degli uomini, imbrattati da accusa vergognosa, affetti da ogni sciagura, e ovunque giungano, onorano i morti, sacrificano neri greggi, e mandano offerte agli dei infernali, e rivolgono l'animo con molto più slancio al culto, quando vivono situazioni crudeli. Quanto più conviene osservare l'uomo nei rischi che corre per capire chi è nelle avversità; infatti solo allora la voce autentica viene emessa dal profondo del cuore (*nam verae voces tum demum pectore ab imo eliciuntur*), e viene strappata la maschera, mentre resta il volto reale (*eripitur persona, manet res*).

Il passo si colloca a chiusura del proemio celebrativo di Epicuro, uomo straordinario capace di svelare le regole e i principi regolatori di una natura che è tutta materia, autore di una proposta filosofica la cui retta comprensione libera gli uomini dalle paure. Paure che inducono alla creazione di falsi idoli, angosce nelle quali, sostiene il poeta, si perde l'uomo che non comprende la vera natura delle cose, la *ratio speciesque naturae*. Nei pericoli, viene fuori la vera voce e la realtà altrimenti mascherata. In questo passo

²³ «Così neppure mancava un maestro, il migliore e meglio scelto tra tutti, che offrisse l'aspetto reale, non l'apparenza esteriore dell'eloquenza (*qui faciem eloquentiae, non imaginem praestaret*)», 34-5.

sembra riconoscibile l'idea di una opposizione tra finzione e verità²⁴, se non vi fosse una difficoltà di ordine testuale: *manet res* è antica congettura che si ritrova solo nei *codices Itali* (L) del poema, mentre la tradizione manoscritta principale (OQ) restituisce una lezione non comprensibile (*manare*) su cui si è esercitato a lungo l'*ingenium* dei filologi. L'antichità di questa congettura, in ogni caso, e la sua piena verosimiglianza in un contesto che oppone verità a finzione si collocano però presto, nella ricezione, all'origine della moderna opposizione tra maschera e volto, simulazione e autenticità. A dimostrarlo è Erasmo, nell'*Adagium* 452, "Gettare polvere negli occhi", che attingendo ai classici consegna alla posterità gli aspetti inquietanti, tutti negativi, del concetto antichissimo e nobile dell'"interpretare una parte":

Come il trucco è un colore applicato con l'artificio, così la maschera è una faccia non vera, bensì posticcia (*persona facies est non vera, sed apposititia*). Ragion per cui fu detto con eleganza da Seneca [*ben.2.13.2*]: "Ut personam malit quam faciem"; cioè sembrare piuttosto che essere (*videri malit quam esse*). Lucrezio dice inoltre nel libro terzo: "Nam verae voces tum demum pectore ab imo eliciuntur et eripitur persona, manet res". Cornelio Tacito nel *Dialogus de oratoribus*: "Ita nec praeceptor deerat optimus quidem et electissimus, qui faciem eloquentiae, non imaginem praestaret". Per cui definiamo 'maschera' chi ostenta innanzi a sé quel che non è (*itaque personatos dicimus, qui aliud prae se ferunt quam sint*).

²⁴Sul passo B. Farrington, *The meaning of persona in de rerum natura III 58*, in «*Hermathena*», 85 (1955), pp. 3-12, che comunque interpreta *persona* nel senso di "ruolo, posizione sociale".