CICERONIANA
ON LINE

A Journal of Roman Thought

Cicerone, l'eloquenza, l'humanitas

Studi sull'Opera e la Fortuna di un *orator* e *vir bonus* romano
Atti del Convegno interdisciplinare

Macerata, 13-14 novembre 2018

A cura di Francesca BOLDRER ed Arianna FERMANI

SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DES AMIS DE CICÉRON - Paris
CENTRO DI STUDI CICERONIANI - Roma
2019

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO
Torino 2020

Quest'opera è distribuita con Licenza
Creative Commons Attribuzione - Condividi allo stesso modo 4.0 Internazionale

CICERONIANA ON LINE – EDIZIONE IN VOLUME
(ISSN 2532-5353) (ISBN 9788875901677)

Revue de la Société internationale des Amis de Cicéron
et du Centre d'Études Cicéroniennes
Rivista della Società Internazionale degli Amici di Cicerone
e del Centro di Studi Ciceroniani

Nouvelle Série – Nuova Serie Volume III, 2, 2019

Directeur – Direttore Carlos LÉVY

Directeur exécutif – Direttore esecutivo Ermanno MALASPINA

Bureau de la présidence – Ufficio di presidenza L. GAMBERALE – G. GARBARINO

Conseil Scientifique – Consiglio scientifico Carmen CODOÑER – Mario DE NONNO – Catharine EDWARDS –Paolo FEDELI – Matthew FOX – Margaret GRAVER – Charles GUÉRIN – Gesine MANUWALD – Giancarlo MAZZOLI – Rita DEGL'INNOCENTI PIERINI – François PROST – John T. RAMSEY – Hiroyuki TAKAHASHI

Rédaction – Redazione Andrea BALBO (Comptes r. – Recensioni) – Orazio CAPPELLO Franck COLOTTE – Barbara DEL GIOVANE – Elisa DELLA CALCE – Mélanie LUCCIANO

SOMMAIRE – SOMMARIO

*Cicerone, l'eloquenza, l'*humanitas
Studi sull'Opera e la Fortuna di un* orator *e* vir bonus *romano
Atti del Convegno interdisciplinare – Actes du Colloque interdisciplinaire 279

F. BOLDRER, *Cicerone e l'approccio interdisciplinare. Introduzione* 281

L'Opera: l'eloquenza

A. CASAMENTO, Quantum potero voce contendam. *La* Pro Ligario *di Cicerone nel giudizio di Quintiliano* 289

F. FRADEANI, *Oratoria ed eloquenza nel processo civile: l'eredità di Cicerone nelle tecniche argomentative del difensore* 309

L'Opera: l'*humanitas*

F. MIGNINI, *La virtù è premio a se stessa? A partire dal quinto libro delle* Tusculanae *di Cicerone* 337

F. BOLDRER, *Oratoria e umorismo latino in Cicerone: idee per l'*inventio *tra* ars *e tradizione* 367

La Fortuna

S. CAMMORANESI, *Ritratti ciceroniani nell'epistolario di Frontone* 385

A. G. MANCINO, *L'ombra di Cicerone, da* Operation Cicero *a* Spartacus 409

Comptes rendus – Recensioni **421**

P. BUONGIORNO, A. BALBO, E. MALASPINA (edd.), *Rappresentazione e uso dei* senatus *consulta nelle fonti letterarie della repubblica e del primo principato / Darstellung und Gebrauch der* senatus consulta *in den literarischen Quellen der Republik und der frühen Kaiserzeit* (A. ABRIGNANI) 423

G.M. MÜLLER, F. MARIANI ZINI (hrsg.), *Philosophie in Rom – Römische Philosophie? Kultur-, literatur- und philosophie-geschichtliche Perspektiven* (F.M. PETRUCCI) 427

TACITO, *Agricola*, Saggio introduttivo, nuova traduzione e note di S. AUDANO (S. MOLLEA) 434

Bulletin bibliographique – Bollettino bibliografico (a cura di S. ROZZI) 439

Abstracts – Key Words **445**

Redaction c/o Prof. E. Malaspina, Dipartimento di Studi umanistici
Via Sant'Ottavio 20, 10124 Torino committee1@tulliana.eu

CICERONIANA ON LINE – EDIZIONE IN VOLUME
(ISSN 2532-5353) (ISBN 9788875901677)

Ciceroniana on Line Nouvelle Série est diffusée gratuitement sur le site http://www.ojs.unito.it/index.php/COL/index de l'Université de Turin, au nom et pour le compte de la SIAC (*Société Internationale des Amis de Cicéron*) et du CSC(*Centro di Studi Ciceroniani* de Rome). Les pdf peuvent être téléchargés et diffusés sur d'autres sites, à condition qu'ils ne soient pas modifiés et qu'ils ne soient pas utilisés dans un but commercial. En cas de citation d'un article ou d'un passage d'un article, il est obligatoire de toujours indiquer le nom de l'auteur et le site *Ciceroniana On line*.

Ciceroniana on Line Nuova Serie è distribuita gratuitamente dal sito http://www.ojs.unito.it/index.php/COL/index dell'Università di Torino a nome e per conto della SIAC (*Société Internationale des Amis de Cicéron*) e del CSC (*Centro di Studi Ciceroniani* di Roma). È consentito scaricare i .pdf e condividerli su altri siti, a condizione che non vengano modificati né utilizzati a scopi commerciali. In caso di citazione è obbligatorio attribuire sempre la paternità del .pdf all'autore e al sito di *Ciceroniana On line*.

Ciceroniana on Line, the new series, is freely available on the following website, http://www.ojs.unito.it/index.php/COL/index. The website is maintained by the University of Turin, which distributes the journal on behalf of the SIAC (*Société Internationale des Amis de Cicéron*) and the CSC (*Centro di Studi Ciceroniani* in Rome). The pdf files are available for download and to be shared on other platforms, so long as they are not modified or used for commercial purposes. We ask that those who cite the articles acknowledge the name of the author and *Ciceroniana On Line* as the source.

Nouvelle Série – Nuova Serie Volume III, 2, 2019

CICERONIANA ON LINE

A Journal of Roman Thought

Directeur – Direttore
CARLOS LÉVY

Direttore esecutivo – Directeur exécutif
Ermanno Malaspina

SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DES AMIS DE CICÉRON
Paris

CENTRO DI STUDI CICERONIANI
Roma

2019

CICERONIANA ON LINE (*COL*) est publiée uniquement en ligne, à un rythme semestriel conjointement par la *SIAC* et le *CSC*. Elle accueille des articles portant sur les aspects historique, littéraire, philosophique et biographique de Cicéron, ses œuvres, ses sources et sa réception. Toutes les disciplines et toutes les méthodologies de recherche sont bienvenues : philologie, linguistique, histoire littéraire, exégèse, *Quellenforschung*, philosophie, archéologie, histoire de l'art, histoire, prosopographie, religion, psychologie, intertextualité, genres littéraires, *gender studies*, anthropologie, *Fortleben*, didactique, nouveaux médias et humanités numériques, etc. La référence à Cicéron n'est pas obligatoire dans le titre même de l'article, mais il est nécessaire que le lien avec son œuvre et sa pensée soit évidente et significative dans le développement de la réflexion. Le Conseil scientifique a pour mission d'évaluer chaque fois que la cohérence des articles présentés avec les spécifications requises par la revue. La revue publie également des comptes-rendus et des notices bibliographiques.
COL entend être présente dans les grandes agences de *ranking* mondial le plus tôt possible. Actuellement, *COL* est référencée sur DOAJ, ACNP, AWOL, BIBNET. Le contenu numérique est archivé via Clockss.

CICERONIANA ON LINE (*COL*) è pubblicata solo *on line* con cadenza semestrale congiuntamente dalla *SIAC* e dal *CSC* e ospita articoli concernenti la figura storica, letteraria, filosofica e umana di Cicerone, le sue opere, le sue fonti e la sua fortuna. Tutte le discipline e tutte le metodologie di ricerca sono accolte: filologia, linguistica, storia letteraria, esegesi, retorica, *Quellenforschung*, filosofia, archeologia e storia dell'arte, storia, prosopografia, religione, psicologia, allusività, intertestualità, generi letterari, *gender studies*, antropologia, *Fortleben*, didattica, nuovi media e digitalizzazione e così via. Il riferimento a Cicerone non deve essere obbligatoriamente presente nel titolo, ma è necessario che il legame con la sua opera e il suo pensiero sia evidente e significativo nell'articolo. Al Consiglio scientifico è demandato il compito di valutare di volta in volta la congruità degli articoli presentati con le specifiche richieste dalla rivista. La rivista pubblica anche recensioni e schede bibliografiche.
COL intende essere presente nelle principali agenzie mondiali di *ranking* non appena possibile. Al momento è stata accolta in DOAJ, ACNP, AWOL, BIBNET. I contenuti digitali sono archiviati tramite Clockss.

CICERONIANA ON LINE (*COL*) is a biannual digital journal. It is edited jointly by *SIAC* and by the *CSC* and welcomes articles that explore M. Tullius Cicero in his various guises, *i.e.* as a historical figure, author, philosopher, and human being, as well as articles addressing his works, sources, and afterlife. Papers from all disciplines and approaches are accepted; these include philology, linguistics, literary history, exegesis, rhetoric, source-criticism (*Quellenforschung*), philosophy, archaeology and art history, history, prosopography, religious studies, psychology, allusion and intertextuality, genre studies, gender studies, anthropology, reception, didactics, new media, digitalization etc. Submitted articles must have a clear and significant connection to Cicero's work and thought in order to be considered for publication, but explicit reference to Cicero in the article's title is not required. The Advisory Board evaluates on a case by case basis whether each article submitted fits in with the overall specifications of the journal. The journal also publishes book reviews and bibliographies.
COL aims to be listed in leading journal ranking agencies as soon as possible. At the moment the journal has been accepted in DOAJ, ACNP, AWOL, BIBNET. The eContent is Archived with Clockss.

Cicerone, l'eloquenza, l'humanitas

Studi sull'Opera e la Fortuna di un *orator* e *vir bonus* romano

Atti del Convegno interdisciplinare

Macerata, 13-14 novembre 2018

A cura di Francesca BOLDRER ed Arianna FERMANI

«Ciceroniana on line» III, 2, 2019, 281-287

FRANCESCA BOLDRER

CICERONE E L'APPROCCIO INTERDISCIPLINARE
INTRODUZIONE

Nel definire le qualità proprie del perfetto oratore, Cicerone sostiene, come è noto, l'opportunità di acquisire una cultura vasta e aperta a varie discipline, ovvero alle «*artes* degne di un uomo libero», un'espressione che unisce significativamente cultura, etica e libertà. È quanto dice Crasso, maestro e principale portavoce dell'autore nel *De oratore*, con un'affermazione fiera e volutamente iperbolica per il numero delle arti liberali coinvolte, potenzialmente tutte (1, 72): *Sic sentio neminem esse in oratorum numero habendum qui non sit omnibus iis artibus quae sunt libero dignae perpolitus*[1].

Cicerone stesso, perseguendo fin da giovane una simile cultura generale[2] – oltre a quella specifica nell'ambito della retorica –, se ne avvalse efficacemente fin dai tempi delle *Verrine* per ottenere il patrocinio dei siciliani[3]. Si tratta di un obiettivo tuttora importante e attraente, impegnativo, ma gratificante a livello personale e utile alla collettività, come l'oratore romano tenne sempre a sottolineare. Il suo era un progetto di educazione completa applicato alla formazione dell'oratore, ma valido anche per quella di altre figure professionali. Tale ideale culturale implica, in aggiunta, oltre a scopi pratici, anche un aspetto sentimentale, ovvero amore per la conoscenza e coraggio nell'affrontarne la vastità – pur in condizioni storiche e biografiche talvolta difficili –, come emerge dall'entusiasmo che pervade le opere ciceroniane e dall'uso del termine *studium*, «passione» e «applicazione assidua», ricorrente fin dall'inizio del *De oratore*, come in 1, 3, *Sed tamen in eis vel asperitatibus rerum vel*

[1] «Ritengo che non sia da annoverare tra gli oratori se non chi sia perfettamente istruito in tutte le arti liberali», trad. di M. Martina et all., in Marco Tullio Cicerone, *L'oratore – De oratore*, Milano 1994 (qui e *infra*).

[2] Cfr. E. Narducci, in Marco Tullio Cicerone, *L'oratore – De oratore*, Milano 1994, p. 19 («Retorica e filosofia nel *De oratore*»).

[3] Cfr. S.F. Bonner, *L'educazione nell'antica Roma*, trad. it., Roma 1986, p. 101 («Cicerone e l'ideale dell'educazione oratoria»).

angustiis temporis obsequar studiis nostris[4], o in 1, 16, *Sed nimirum maius est hoc quiddam* [scil. *eloquentia*] *quam homines opinantur et pluribus ex artibus studiisque collectum*[5].

Non mancano in verità obiezioni riguardanti la reale possibilità di raggiungere l'ampiezza culturale prospettata, mosse in particolare, nel dialogo, dal giurista Scevola l'Augure, scettico e pronto a portare esempi di oratori tanto abili nel parlare quanto ignari di leggi e di istituzioni (*de orat.* 1, 40). Cicerone obietta tuttavia la necessità professionale, per l'oratore coscienzioso, di documentarsi sui più vari contenuti funzionali alle cause, almeno in generale consultando esperti dei relativi settori, peraltro con la soddisfazione (vagamente maliziosa) di sapere che in realtà quell'oratore sarebbe stato poi in grado di esporre l'argomento meglio degli stessi esperti, grazie alla propria abilità oratoria: *Quicquid erit igitur quacumque ex arte, quocumque de genere, orator id, si tamquam clientis causam didicerit, dicet melius et ornatius quam ipse ille eius rei inventor atque artifex* (*de orat.* 1, 51)[6].

Il modello di cultura ideale sopra indicato è a tal punto ambizioso che Crasso stesso, che pure sembra incarnarlo (e con lui Cicerone), modestamente non se ne ritiene all'altezza, ma, con arguto paradosso, dichiara di proporlo proprio come obiettivo ancora da raggiungere, lasciando ad altri tale sfida: *Nam quod illud, Scaevola, negasti te fuisse laturum, nisi in meo regno esses, quod in omni genere sermonis, in omni parte humanitatis dixerim oratorem perfectum esse debere: numquam me hercule hoc dicerem, si eum, quem fingo, me ipsum esse arbitrarer* (*de orat.* 1, 71)[7].

Non si intende proporre però semplicemente un accumulo di nozioni, ma un sapere ricco di connessioni reciproche tra varie discipline, come Cicerone aveva già sottolineato in precedenza in *Arch.* 2, *Etenim omnes artes, quae ad humanitatem pertinent, habent quoddam commune vincu-*

[4] «Nondimeno, pur in queste condizioni avverse e nonostante il poco tempo a disposizione, mi dedicherò agli studi che ci stanno a cuore».

[5] «Ma quest'arte è veramente qualcosa di più grande di quello che la gente pensa: essa è la sintesi di molti studi e discipline».

[6] «Qualsiasi argomento, a qualsiasi sfera appartenga, l'oratore sarà in grado, se l'avrà studiato come si studia la causa di un cliente, di trattarlo meglio e con più eleganza perfino del suo inventore o di un esperto».

[7] «Quanto alla mia affermazione che tu, Scevola, hai dichiarato di sopportare solo per il fatto di trovarti nel mio regno, vale a dire che l'oratore deve padroneggiare ogni genere di eloquenza e ogni settore della cultura, non la farei mai, per Ercole, se pensassi di identificarmi con il modello che sto delineando».

lum, et quasi cognatione quadam inter se continentur[8]. Da questa interdisciplinarietà era (ed è) possibile trarre innanzitutto una *utilitas* professionale – come richiesto dalla pragmatica società romana –, specie se praticata non saltuariamente, bensì attraverso una "educazione permanente" da coltivare per tutta la vita, come Cicerone afferma all'inizio della stessa difesa *Pro Archia*, parlando di se stesso: *Si huiusce rei* [scil. *exercitationis dicendi*] *ratio aliqua ab optimarum artium studiis ac disciplina profecta* [*est in me*], *a qua ego nullum confiteor aetatis meae tempus abhorruisse e.q.s* (1)[9].

Contro la diffidenza di parte della società, che poteva vedere nell'*otium* dedito agli studi un segno di disimpegno, Cicerone precisa che non si deve aspirare a una cultura enciclopedica fine a se stessa, a uno studio chiuso e improduttivo, ma volgere e applicare quanto appreso al bene comune, come avverte sempre nella *Pro Archia*: *Ego vero fateor me his studiis esse deditum. Ceteros pudeat, si qui se ita litteris abdiderunt ut nihil possint ex eis neque ad communem adferre fructum, neque in aspectum lucemque proferre: me autem quid pudeat?* (12)[10].

Può sembrare singolare questa velata critica alle *litterae* come causa di isolamento: sarà infatti proprio Cicerone, consapevole dell'importanza della produzione scritta per preservare e divulgare la memoria di azioni e pensieri di uomini illustri (destinati altrimenti all'oblio), a creare in seguito una ricca e varia letteratura su temi filosofici, politici e retorici, comunicativa e coinvolgente grazie al ricorso alla forma espositiva del dialogo platonico, che consentiva il confronto tra vari punti di vista, anche divergenti tra loro, con arricchimento reciproco. Dall'incontro tra varie discipline deriva, tra l'altro, l'incoraggiamento non solo ad ampliare le proprie conoscenze e a sviluppare competenze trasversali, ma anche a stringere nuovi contatti umani, possibili rapporti di stima (pur nella differenza di opinioni) e di profonda amicizia basati su interessi e valori comuni, secondo un ideale di *humanitas* che con Cicerone si sviluppa dal

[8] «Infatti tutte le arti che riguardano la formazione culturale dell'uomo hanno in certo qual modo un legame comune e sono tra loro unite, per così dire, da un vincolo di parentela», trad. di G. Bertonati, in Marco Tullio Cicerone, *Il poeta Archia*, a cura di E. Narducci, Milano 1992 (qui e *infra*).

[9] «Se in me, o giudici, c'è [...] una competenza in questo campo [la pratica oratoria], derivata da un'applicazione sistematica alle discipline migliori – e da quest'ultima confesso di non essermi mai ritratto in alcun tempo della mia vita».

[10] «Quanto a me, giudici, confesso di essere dedito a questi studi; altri si vergognino se si sono così seppelliti nelle lettere, da non poterne trarre niente che serva alla comune utilità, e niente da portare in piena luce. E di che cosa dovrei vergognarmi io?».

concetto di solidarietà e di premura filantropica – conforme al modello fatto tradizionalmente risalire a Terenzio – a quello di un'intesa sul piano intellettuale, culturale e morale, finalizzato alla ricerca di soluzioni ai mali della repubblica.

Quanto alla vita pubblica, Cicerone non invita a un puro sfoggio della propria varia e vasta cultura, ma riconosce il meritato prestigio personale e sociale spettante a chi ne faccia uso in favore della comunità e non condivide la dissimulazione, ovvero il comportamento che nel *De oratore* risulta fosse proprio dei suoi stessi maestri, Crasso e Antonio – pur da lui molto stimati –, i quali fingevano di non essere colti e di trascurare le opere greche nonché in generale gli studi teorici per apparire fedeli alla tradizione romana o abili nell'improvvisazione (*de orat.* 2, 4). Del resto, come Cicerone sottolinea acutamente, la cultura, interdisciplinare e non, è percepibile anche quando non è manifestata apertamente, poiché traspare anche da parole e gesti semplici o in attività apparentemente lontane da essa (*de orat.* 1, 72, *Quibus ipsis* [*artibus*] *si in dicendo non utimur, tamen apparet atque extat, utrum simus earum rudes an didicerimus*)[11]. Per spiegare questo ulteriore paradosso Cicerone ricorre a due curiose similitudini, quella scherzosa – emblematica del suo carattere faceto (e forse di un suo passatempo) – con coloro che giocano a palla, i quali mostrano anche attraverso il gioco se possiedono una specifica formazione sportiva, pur senza utilizzare le tecniche dei professionisti (*de orat.* 1, 73, *Ut qui pila ludunt non utuntur in ipsa lusione artificio proprio palaestrae, sed indicat ipse motus didicerintque palaestram an nesciant*)[12], e quella con gli scultori, dalle cui opere si può intuire se essi conoscano anche l'arte della pittura, benché non dipingano affatto (*de orat.* 1, 73, *Qui aliquid fingunt, etsi tum pictura nihil utuntur, tamen utrum sciant pingere an nesciant non obscurum est*)[13].

Il paragone ludico con il gioco della *pila* sembra riflettere, come detto, un lato giocoso del carattere dell'oratore, che riguarda anche la cultura: egli ne prevedeva e raccomandava, infatti, anche un uso al di là della sfera professionale, per diletto personale e in piacevole compagnia. Lo aveva dichiarato già nella *Pro Archia*, sorprendendo probabilmente all'inizio

[11] «Anche se parlando non ce ne serviamo, tuttavia appare e risulta evidente se ne siamo digiuni o se invece le abbiamo apprese [*scil.* le arti liberali]».

[12] «Come quelli che giocano a palla, giocando non si servono di specifiche tecniche ginniche, ma i loro stessi movimenti rivelano se hanno familiarità con la ginnastica o no».

[13] «E gli scultori, anche se quando plasmano qualcosa non si servono della pittura, rivelano chiaramente se sanno dipingere, oppure no».

il pubblico presente – ma forse anche commuovendolo – con la confessione di dedicarsi agli studi non solo in preparazione dell'attività forense come fonte di argomenti per le cause, ma anche, con efficace capovolgimento, come rifugio per ricrearsi dalle fatiche del foro stesso: *Quaeres a nobis, Grati, cur tanto opere hoc homine* [scil. *Archia*] *delectemur. Quia suppeditat nobis ubi et animus ex hoc forensi strepitu reficiatur* [...]. *An tu existimas aut suppetere nobis posse quod cotidie dicamus in tanta varietate rerum, nisi animos nostros doctrina excolamus; aut ferre animos tantam posse contentionem, nisi eos doctrina eadem relaxemus?* (12)[14].

Similmente nel *De oratore* si loda la piacevolezza delle conversazioni svolte nel tempo libero su vari argomenti, che presuppongono comunque una vasta e varia cultura: *Age vero, ne semper forum, subsellia, rostra curiamque meditere, quid esse potest in otio aut iucundius aut magis proprium humanitatis, quam sermo facetus ac nulla in re rudis?* (1, 32)[15]. Ne risulta la capacità di conciliare serietà e leggerezza, utilizzando le molte conoscenze acquisite anche con umorismo e complicità nei rapporti interpersonali con amici altrettanto colti, faceti e versatili in molti settori.

Nella proposta interdisciplinare delineata da Crasso e da altri personaggi nel *De oratore* le materie che risultano più vicine e connesse all'oratoria sono filosofia e storiografia, cui sono dedicate specifiche sezioni[16]. Inoltre, a seconda delle esigenze espositive e didattiche, si coinvolgono la musica e la pittura, specie per l'*actio* (*de orat.* 3, 216-217, *Voces, ut nervi in fidibus, ita sonant* [...] *hi sunt actori, ut pictori, expositi ad variandum colores*)[17], il diritto civile, lo studio dell'animo umano ovvero la psicologia – utile per gestire nel foro il rapporto con l'uditorio (*de orat.* 1, 45-69) – e quello della natura, compresa l'astronomia (*de orat.* 3, 178); similitudini sono tratte poi anche dall'arte militare, dall'arboricoltura, dalla navigazione, dall'architettura (*de orat.* 3, 46 e *passim*).

---

[14] «Mi chiederai, Grazzio, perché io trovi tanto diletto in quest'uomo [Archia]; perché mi offre il modo di ricreare l'animo da questo strepito del foro [...]. O pensi tu forse che noi avremmo materia a sufficienza per i nostri discorsi quotidiani – dove così grande è la varietà degli argomenti – se non coltivassimo il nostro animo con la cultura, o che l'animo potrebbe reggere tanto sforzo se non lo rilassassimo con la stessa cultura?».

[15] «Ma non pensiamo sempre al foro, ai tribunali, ai rostri o alla curia: che cosa ci può essere di più piacevole nel tempo libero o di più peculiare di una persona colta, di un conversare garbato ed elegante sotto tutti gli aspetti?».

[16] Per il rapporto tra storiografia e oratoria cfr. *de orat.* 2, 51-58; per quello tra filosofia e retorica 2, 152-161.

[17] «I toni della voce sono infatti accordati come le corde di uno strumento [...] essi [i toni] sono a disposizione dell'oratore per esprimere le varie sfumature del discorso, come il pittore fa con i colori».

Un suggerimento originale di Cicerone è poi l'invito ad applicare nell'oratoria, come vera e propria disciplina funzionale all'*inventio*, anche l'arte dell'umorismo, alla quale è dedicata un'ampia sezione del II libro (§ 216-291). Altrove sembra preso in considerazione anche il teatro come parte della formazione personale e probabile fonte di spunti utili per l'*actio,* come suggerisce la *Pro Archia*, in cui Cicerone ha parole di lode e di rimpianto per l'attore Roscio, di cui aveva visto e ammirato tanti spettacoli: *Quis nostrum tam animo agresti ac duro fuit ut Rosci morte nuper non commoveretur?* (17)[18].

Tra le varie discipline menzionate spicca infine il rapporto che l'autore instaura tra oratoria e poesia, due *artes* che condividono ricchezza espressiva, ornamenti, ingegno nonché contenuti legati all'*humanitas.* Come afferma Crasso, «vicino all'oratore è il poeta» (*de orat.* 1, 70, *Est finitimus oratori poeta*), un'immagine metaforica allusiva, come suggerisce l'aggettivo *finitimus,* a una relazione di «buon vicinato» (o, secondo altri, di «parentela») divenuta emblematica dell'interesse dell'uomo per l'uomo attribuito già a Terenzio[19]. Simile espressione è impiegata a proposito della storiografia in un altro rapporto interdisciplinare, quello con la sofistica, nell'*Orator* (66, *Huic generi* [*sophistarum*] *historia finitima est*)[20], che mostra come Cicerone colga affinità anche tra altre discipline, non limitandosi all'oratoria e segnalando così ulteriori intrecci interdisciplinari.

Anche se l'autore non manca naturalmente di sottolineare anche le differenze tra le *artes* (*orat.* 68, *Seiunctus igitur orator a philosophorum eloquentia, a sophistarum, ab historicorum, a poetarum explicandus est nobis qualis futurus sit*)[21], vi è sempre in lui la consuetudine di un costante confronto e scambio costruttivo tra specializzazioni diverse, alla ricerca di una unità di fondo del sapere e di nuove interpretazioni e scoperte, nella consapevolezza delle molte risorse umane e nella convinzione che sia sempre piacevole imparare (*de orat.* 3, 88, *Libet autem semper discere*).

---

[18] «Chi di noi si è dimostrato di animo così rozzo e duro da non commuoversi, or non è molto, per la morte di Roscio?».

[19] Nel celebre dialogo tra i vicini Cremete e Menedemo contenuto nell'*Heautontimorumenos* (in part. 77, *Homo sum e.q.s.*): cf. H.D. Jocelyn, Homo sum: humani nil a me alienum puto. *(Terence,* Heauton timorumenos *77)*, «Antichthon» 7, 1973, pp. 14-46.

[20] «Affine a questo genere [sofistico] è il genere storico», trad. di G. Norcio, in *Opere retoriche di M. Tullio Cicerone*, Torino 1976[2] (qui e *infra*).

[21] «Avendo dunque distinto l'eloquenza dell'oratore da quella del filosofo, del sofista, dello storico e del poeta, dobbiamo ora vedere quale essa sia».

Condividendo pienamente l'approccio interdisciplinare di Cicerone e le sue argomentazioni sempre attuali, si propongono di seguito sei contributi dedicati alla sua opera e alla sua fortuna in vari ambiti di ricerca e in vari periodi e contesti storico-culturali (oratoria antica e moderna, storia della filosofia, umorismo, retorica tardoantica, cinematografia). Il punto di partenza della riflessione è costituito da un convegno organizzato dalla scrivente e da Arianna Fermani a Macerata nel 2018, di cui la serie qui presentata al lettore propone parte dei contributi allora esposti. Essi intendono offrire alcuni esempi della versatilità ed esemplarità di un autore aperto a molti interessi e temi e che da molti è stato ed è tuttora indagato, interpretato e attualizzato nelle sue molteplici sfaccettature, continuando a favorire – ora come oggetto di *studium* – l'incontro e l'interazione tra diverse discipline.

«Ciceroniana on line» III, 2, 2019, 289-307

ALFREDO CASAMENTO

QUANTUM POTERO VOCE CONTENDAM. LA *PRO LIGARIO* DI CICERONE NEL GIUDIZIO DI QUINTILIANO

1. Fabri *al servizio dello Stato*

Parte delle cosiddette orazioni "Cesariane" insieme alla *Pro Marcello* e alla *Pro rege Deiotaro*, la *Pro Ligario* costituisce una delle ultime orazioni giudiziarie ciceroniane, in coincidenza con un ritorno nel foro dopo una lunga assenza[1]. L'etichetta di cui di norma vengono provviste queste tre orazioni risulta una forma di comodo, ma adoperata quasi universalmente con accezione negativa per indicare un tipo piuttosto censurabile di scrittura esposta alle compromissioni con il potere. Le letture moderne di questo blocco di orazioni, composte tra il 46 a.C. e il 45 a.C., a partire da illustri interpreti come Mommsen e Carcopino[2], si sono infatti concentrate sulla critica agli aspetti adulatori nei confronti di Cesare e perfino sulla giustificazione, che Cicerone darebbe, della tirannide. D'altra parte, anche a volere credere all'apparente neutralità di una formula, attribuibile alla tradizione grammaticale e scolastica[3], le fonti antiche offrono il prezioso documento di una interpretazione riconducibile all'eccezionalità della situazione in cui tali orazioni furono prodotte.

---

[1] Sul contesto storico delle orazioni "Cesariane" ancora valido Kumaniecki 1972, 453-462. Ampia ricostruzione a partire dall'epistolario in Gasti 1997. Particolare riguardo ai rapporti tra Cesare e Cicerone, determinanti per una corretta interpretazione delle problematiche connesse a questo gruppo di orazioni, in Malaspina 2013.

[2] Cf. rispettivamente Mommsen 1973 e Carcopino 1947.

[3] In effetti l'etichetta di orazioni "Cesariane" è da attribuire alla tradizione grammaticale e scolastica e, stando almeno alle testimonianze in nostro possesso, non aveva accezione dichiaratamente negativa, limitandosi ad indicare quel che può essere considerato una sorta di dato fattuale: queste orazioni possono intendersi come "Cesariane" perché testimoniano della difficile stagione in cui nuovi assetti politici successivi alla sconfitta e alla morte di Pompeo si sommano alla facoltà offerta a Cicerone dalla politica cesariana della *clementia* di ritornare a Roma e di riprendere un qualche ruolo politico. Tra le testimonianze antiche cf. Non. 703, 9 L, *M. Tullius in Caesarianis: «Quasi quodam aemulo atque imitatore studiorum et laborum meorum et comite abstracto»*; Serv. *ad Aen.* 5, 187, AEMULA PRISTIS *eiusdem rei studiosa, ut «Illo aemulo atque imitatore studiorum meorum» Cicero in Caesarianis*; 11, 438, *Cicero in Caesarianis «Tanto ille superiores vicerat gloria, quanto tu omnibus praestitisti»*; *ad geor.* 2, 131, FACIEMQUE SIMILLIMA LAURO *figura Ciceronis, qui ait in Caesarianis «sed simillimum deo iudico»*. Cf. anche Prob. *cath.* 4, 27, 19 K.; *adnot. super Luc.* 7, 313.

Nondimeno, le tre orazioni sono testimoni di una volontà, anche psicologica, di elaborare una fase di lutto ben rappresentata, ad esempio, nel *Brutus* ove, senza troppi giri di parole, Cicerone dichiara che è scesa la notte nella *res publica* (*Brut.* 330)[4]. E tuttavia, in *fam.* 9, 20, 3, dell'agosto del 46 a.C.[5], l'oratore afferma di aver portato a sufficienza il lutto per la patria, più a lungo di una madre per il suo unico figlio (*patriam eluxi iam et gravius et diutius quam ulla mater unicum filium*)[6]. Spia di questa nuova condizione psicologica è il ritrovato rapporto con i libri e con lo studio, unica vera fonte di sollievo[7]; ne è testimone lo scambio epistolare con Varrone[8], che con Cicerone condivide non soltanto le passioni intellettuali, ma anche l'essersi ritrovati dalla parte sbagliata – e cioè quella perdente – della storia. Un'altra lettera, databile con maggiore approssimazione intorno al 22 aprile del 46 a.C. (in quanto si commenta come recente il successo di Cesare a Tapso del 6 aprile), documenta con chiarezza tra quali difficoltà Cicerone si muova a Roma: *vitemus oculos hominum, si linguas minus facile possimus* (*fam.* 9, 2, 2)[9]. L'immagine forse più efficace cui Cicerone fa ricorso è quella del camminare nell'oscurità: «chi mai ha una tale vista da Linceo da non urtare ostacoli o non cadere in trappole in mezzo a tenebre come

[4] Cf. Douglas 1966 ad loc. Marchese 2014 prende spunto dal passo in questione per mettere in evidenza la rinnovata consapevolezza ciceroniana di offrire la propria voce al servizio della comunità, pur in quadro politico ormai inevitabilmente mutato.

[5] Cf. Hutchinson 1998, 191-198; Cavarzere 2007, 928-930.

[6] Si tratta di un'espressione proverbiale per cui cf. Shackleton Bailey 1977, 346, che rinvia tra l'altro a *Phil.* 9, 12, *Est autem ita adfectus ut nemo umquam unici fili mortem magis doluerit quam ille maeret patris*, oltre che a Catull. 39, 5, *Lugetur, orba cum flet unicum mater*.

[7] In *fam.* 9, 1, 2 Cicerone può affermare di essersi riconciliato con i suoi più antichi amici e cioè i libri: *Scito enim me, postea quam in urbem venerim, redisse cum veteribus amicis, id est cum libris nostris, in gratiam. etsi non idcirco eorum usum dimiseram quod iis suscenserem sed quod eorum me subpudebat; videbar enim mihi, cum me in res turbulentissimas infidelissimis sociis demi<si>ssem, praeceptis illorum non satis paruisse. ignoscunt mihi, revocant in consuetudinem pristinam teque, quod in ea permanseris, sapientiorem quam me dicunt fuisse. quam ob rem, quoniam placatis iis utor* («Perché devi sapere che, dopo il mio rientro in città, sono tornato in buoni rapporti con i vecchi amici, i nostri libri. Non che io avessi rinunciato a farne uso perché in collera con loro; ma provavo un po' di vergogna al loro cospetto: mi pareva, se mi ero buttato a capofitto tra i gorghi degli eventi con i più sleali dei compagni, di non aver seguito a sufficienza i loro precetti. Essi mi perdonano, mi riammettono alla consuetudine d'un tempo, mi dicono che tu, per averla conservata, sei stato più saggio di me. E così abbiamo fatto pace e torno a servirmene»).

[8] Per cui cf. Kumaniecki 1962; Rösch-Binde 1997; Leach 1999; Citroni Marchetti 2017.

[9] Immagine tanto più forte se posta in posta in parallelo con espressioni come quella di *Planc.* 66, *Habitavi in oculis, pressi forum*, in cui Cicerone fa dell'"abitare negli occhi degli altri" un principio basilare del suo agire politico.

queste?»[10] (*Quis est tam Lynceus qui in tantis tenebris nihil offendat, nusquam incurrat?*, *fam.* 9, 2, 3). Vivere a Roma è come brancolare nel buio perché ogni comportamento è sotto osservazione, a rischio di essere mal interpretato. Un eventuale allontanamento dalla città sarebbe poi altrettanto pericoloso perché «anche il meno sospettoso o che forse mi conoscesse molto bene, penserebbe che me ne vado perché i miei occhi non riescono più a sopportare la vista di certa gente» (*Denique levissime qui suspicaretur et qui fortasse me optime novisset putaret me idcirco discedere quod quosdam homines oculi mei ferre non possent*, *fam.* 9, 2, 3). E tuttavia, la conclusione è meno negativa di quanto possa sembrare: «a forza di rimuginare questi pensieri sono ancora qui a Roma; ma, dopo tutto, a poco a poco, quasi senza che me ne accorgessi, la consuetudine di ogni giorno mi ha fatto crescere il pelo sullo stomaco» (*Haec ego suspicans adhuc Romae maneo; et tamen λεληθότως consuetudo diu<tu>rna callum iam obduxit stomacho meo*, *fam.* 9, 2, 3).

Val forse la pena condurre l'attenzione fino alla fine dello scambio epistolare: Cicerone invita Varrone alla prudenza, ma poi lo esorta a considerare tutti i particolari della battaglia che, evidentemente, non sono ancora noti in città; dopo di ciò sarà bene ritornare agli studi e non sottrarsi nell'eventualità in cui qualcuno decidesse di coinvolgerli nella ricostruzione dello Stato (*fam.* 9, 2, 5)[11]:

> Sed haec tu melius; modo nobis stet illud, una vivere in studiis nostris, a quibus antea delectationem modo petebamus, nunc vero etiam salutem; non deesse, si quis adhibere volet, non modo ut architectos verum etiam ut fabros ad aedificandam rem publicam et potius libenter accurrere; si nemo utetur opera, tamen et scribere et legere πολιτείας et, si minus in curia atque in foro, at in litteris et libris, ut doctissimi veteres fecerunt, navare rem publicam et de moribus ac legibus quaerere.
>
> *Ma di questo giudicherai meglio tu, purché ci si attenga alla nostra linea di condotta: vivere entrambi nei nostri studi, ai quali un tempo chiedevamo solo una parentesi di svago, ma ora anche la salvezza; non tirarci indietro, se qualcuno vorrà utilizzarci nella ricostruzione dello stato, e non solo come architetti, ma anche come semplici operai; anzi, accorrere con entusiasmo; se poi nessuno chiederà i nostri servizi, scrivere non di meno e leggere di politica, e, se non sarà*

[10] Qui e altrove le traduzioni delle *Familiares* sono tratte da Cavarzere 2007.
[11] Cf. Shackleton Bailey 1977, 312-313.

possibile nella curia e nel foro, servire almeno lo stato con gli scritti e con i libri, come fecero i più dotti dei nostri antenati, e studiare etica e diritto[12].

Un Cicerone che cerca a tutti i costi la via dell'impegno ed anzi con sentimenti propositivi elabora l'ulteriore sconfitta dei pompeiani – non ancora la morte di Catone –, offrendo all'amico Varrone, incerto sul da farsi, il proprio modello di comportamento. Rilevante l'impiego della metafora architettonica: la costruzione dell'edificio dello Stato ha bisogno dei *fabri* non meno che degli architetti. Cicerone sceglie e suggerisce di accettare quello che a tutti gli effetti può essere considerato un "demansionamento": per lui, un tempo architetto dello Stato, nel mutato quadro politico anche un ruolo da operaio andrà benissimo. O, per ricorrere ad altra immagine metaforica, per uno abituato a tenere il timone c'è posto adesso solo nella stiva (*sedebamus enim in puppi et clavum tenebamus, nunc autem vix est in sentina locus*, *fam.* 9, 15, 3).

Proprio in questo orizzonte – lo ha ottimamente evidenziato Gasti[13] – si colloca la rinnovata attività oratoria che, nel suo complesso, può essere definita come un esperimento di ritorno alla vita politica sia pur *a parte amicorum*. Cicerone si incarica infatti di difendere buone cause, cause di amici o conoscenti che, schiacciati dalla contingenza politica, si sono trovati dalla parte sbagliata della storia. Questo atteggiamento si lega molto bene alla volontà dell'autore di trovare uno spazio nei nuovi rapporti di forza che andavano via via costituendosi, se non da *architectus*, almeno da *faber*[14]. L'occasione non era poi delle meno importanti, perché la difesa della causa degli sconfitti, oltre a costituire un punto d'incontro con la propria biografia, offriva a Cicerone un ottimo argomento per ricucire le parti slabbrate dello Stato, il che appare certamente in linea con la volontà di adoperarsi per il bene della collettività.

[12] Trad. Cavarzere 2007.

[13] «Lo spazio in cui crede di trovare una possibilità dignitosa e costruttiva di azione è la causa degli esuli, anch'essa costituente dal suo punto di vista un alto *officium*» (Gasti 1997, 17-18).

[14] Similitudini e metafore architettoniche stanno a cuore a Cicerone che spesso se ne serve. Cf. Fantham 1972. Di qualcuna di queste mi sono occupato in Casamento 2016.

2. *Un'orazione che vende bene*

Esemplare da questo punto di vista è il caso della *Pro Ligario*, un caso davvero significativo di successo, documentato, tra le molte ragioni di eccezionalità che questo testo dimostra, dall'amplissima circolazione. Da un'epistola ad Attico apprendiamo infatti che a distanza di poco più di sei mesi dall'evento, e cioè nel giugno del 45 a.C., l'orazione, evidentemente pubblicata poco dopo il processo, ha grande diffusione. Tutto merito dell'editore, Attico appunto, con il quale Cicerone non può che congratularsi promettendo di affidargli di qui innanzi la stampa delle opere successive (*Att.* 13, 12, 2): *Ligarianam praeclare vendidisti. Posthac quicquid scripsero, tibi praeconium deferam*[15].

Che l'orazione abbia un notevole successo di pubblico può risultare paradossale per la qualità della scrittura e della composizione, brillante, ma certo non eccezionale («quiet and elegant speech» a giudizio di Stockton)[16], ma soprattutto perché in essa, in realtà, tutto appare come segnato dalle singolari condizioni in cui il processo si svolse: nel foro ma alla presenza di Cesare, giudice unico in quanto dittatore oltre che parte in causa. D'altra parte, ciò che contraddistingue l'orazione è il suo rinunciare quasi programmatico ad una difesa argomentata, preferendo la strada della *deprecatio*[17], la preghiera rivolta a Cesare perché dia ulteriore

[15] La testimonianza, unitamente alle altre notizie presenti nell'epistolario ad Attico (13, 19, 2; 13, 20, 2; 13, 44, 3), è servita a datare con relativa certezza la pubblicazione del testo. Sul punto McDermott 1970, 328. Relativamente alla "vendita" che Attico avrebbe realizzato si sono confrontate le posizioni di quanti annoverano il passo tra le testimonianze di una vera e propria attività editoriale di Attico (cf. sia pur con sfumature differenti Cavallo 1989, 316, e Fedeli 1983, 92) e quanti, per converso, ritengono che tale attività rientrasse tra le cortesie amicali che Attico e Cicerone si scambiavano. Non dunque di una vera e propria attività editoriale della *Pro Ligario* si potrebbe trattare quanto piuttosto delle cure di un amico che lavorava per la diffusione e circolazione dell'opera (così Citroni 1990). Fondamentale da questo punto di vista l'idea sottesa al verbo *vendere* a proposito del quale Delvigo 1990 propende opportunamente per leggervi un sinonimo di *commendare* come in *fam.* 13, 19, 2.

[16] Stockton 1971, 275.

[17] Così esordisce *e.g.* Mc. Dermott 1970, 317: «Cicero's defense of Q. Ligarius before C. Caesar is important because of light shed upon the relation between the two most important men in Rome and because it is the only example among the orations of *deprecatio*». D'altra parte, nel ricorso alla *deprecatio* è stato colto un legame con l'elogio della *clementia* cesariana condotto nella *Pro Marcello*: «la *deprecatio* finale punta esattamente nella direzione della *Pro Marcello*: la clemenza come unico modo per risolvere i conflitti civili ancora vivi e creare il consenso» (così De Caro 2008, 100-101).

dimostrazione della propria clemenza[18], concentrata nei parr. finali del discorso (29-30), in cui l'oratore sembra quasi voler spezzare le abituali consuetudini processuali per rivolgere un accorato appello al dittatore considerato quasi come un *parens*[19]. Le ragioni del successo, che dunque non risiedono negli argomenti giuridici né nello smalto complessivo del testo, privo dell'aura di ben altri successi, sono da ricercare nell'importanza e nella delicatezza dei temi che vi sono affrontati e, da ultimo, nel modo tutto particolare di mettere in discussione la questione del come sopravvivere al conflitto civile e alle scorie rimaste sul campo. Se Attico ha fatto bene il proprio lavoro ed il testo circola è forse anche perché l'orazione risponde in maniera adeguata ai tempi bui della politica romana della metà degli anni Quaranta, ricostruendo un clima politico, ma anche, al contempo, sforzandosi di offrire delle risposte.

Che l'orazione dovesse aver colpito nel segno si desume da una seconda testimonianza, di qualche giorno successiva alla prima, in cui Cicerone dichiara ad Attico di aver ricevuto l'apprezzamento di Balbo e Oppio, intimi di Cesare, ai quali aveva inviato il testo. Così scrive all'amico da Arpino il 29 giugno del 45 a.C. (*Att.* 13, 19, 2)[20], confermando indirettamente l'interesse riposto nell'orazione che a distanza di qualche tempo doveva esser divenuta il tassello più ampio di una strategia di avvicinamento al potere:

> Ligarianam, ut video, praeclare auctoritas tua commendavit. Scripsit enim ad me Balbus et Oppius mirifice se probare ob eamque causam ad

[18] Sul motivo della *clementia Caesaris* oltre a Dahlmann 1934 cf. anche Picone 2008 con ampia sintesi della bibliografia precedente.

[19] *Quicquid dixi, ad unam summam referri volo vel humanitatis vel clementiae vel misericordiae. Causas, Caesar, egi multas equidem tecum, dum te in foro tenuit ratio honorum tuorum, certe numquam hoc modo: «Ignoscite, iudices; erravit, lapsus est, non putavit; si umquam posthac». Ad parentem sic agi solet* («Tutto quello che ho detto, voglio che faccia riferimento a quell'unico culmine di umanità, di clemenza, di misericordia che sei tu. Ho difesi per parte mia molte cause insieme a te, Cesare, finché le esigenze della tua carriera politica ti hanno trattenuto nel foro, ma di certo non l'ho mai fatto in questi termini: "Perdonatelo, giudici: ha sbagliato, è stato tratto in inganno, non ha pensato di far male; se sbaglierà ancora lo punirete". È davanti ad un padre che di solito si fa una simile difesa»). Dei pericoli insiti in questa identificazione parla Petrone 1978: «insidioso e ambiguo nasce [...] il tema del dominatore che è al contempo *parens*, formulazione nuova, che unisce individualmente il signore con i suoi sottoposti; essa è al polo opposto rispetto a quell'altro nesso tante volte usato da Cicerone del *parens patriae*, che indicava il beneficio apportato dal singolo alla collettività conservandone l'assetto sociale». Sul punto cf. anche Craig 1983-1984.

[20] Su cui Shackleton Bailey 1966, 369-370.

> Caesarem eam se oratiunculam misisse. Hoc igitur idem tu mihi antea scripseras.
>
> *Il prestigio che ti circonda ha valorizzato splendidamente, a quanto vedo, il mio discorso In difesa di Ligario. Sta di fatto che Balbo e Oppio mi hanno scritto che lo trovano sorprendentemente positivo e per tale motivo hanno mandato a Cesare quella mia piccola orazione. Orbene, tu mi avevi dato questa medesima notizia in una lettera precedente*[21].

Non solo l'orazione nel momento dell'*hic et nunc* processuale, ma anche il successivo prodotto letterario che ne era derivato dovevano costituire ragione per ben mirate aspettative[22], in vista delle quali le cure di Attico risultavano particolarmente promettenti[23].

3. *Quintiliano e la* Pro Ligario

Veniamo a questo punto al testo per evidenziare alcune spie delle strategie oratorie utilizzate da Cicerone; di esse si proverà a trovare un immediato riscontro nella lettura operata da Quintiliano. Pare opportuno trarre le mosse dalle parole, a loro modo programmatiche, di cui l'Arpinate si serve in un'epistola indirizzata a Servio Sulpicio Rufo (*fam.* 4, 4)[24], databile con una qualche approssimazione tra l'inizio e la metà di ottobre del 46 a.C. Rievocando il momento in cui in senato si era fatta menzione dell'esule Marcello, un giorno – sottolinea Cicerone – tale da sembrargli di rivedere lo Stato ancora in piedi (*speciem aliquam viderer videre quasi reviviscentis rei publicae*, *fam.* 4, 4, 3), l'oratore ricorda le circostanze spinto dalle quali interruppe la consegna del silenzio che si era programmaticamente dato (*fam.* 4, 4, 4):

---

[21] Trad. Di Spigno 1998.

[22] Cf. Culpepper Stroup 2010, 193-194, che cita il passo in questione all'interno di un discorso più ampio sullo scambio di "doni" atteso («any gift circulated is also a request for future gifts, the social and literary standing of the recipient come into play»).

[23] Sulla fondamentale *auctoritas* di Attico discute a partire dal passo La Bua 2019, 45: «Cicero acknowledges that the *auctoritas* of his friend has been vital to the good reputation surrounding his oration on behalf of Ligarius».

[24] Della lettera come documento di eccezionale importanza in relazione alla *Pro Marcello* cf. Dugan 2013, 212: «The story of the reception of the speech begins with Cicero's own account of the events that day in the senate, written in a letter to Marcellus' former consular colleague, Servius Sulpicius Rufus».

> Ego rogatus mutavi meum consilium; nam statueram, non mehercule inertia sed desiderio pristinae dignitatis, in perpetuum tacere. Fregit hoc meum consilium et Caesaris magnitudo animi et senatus officium; itaque pluribus verbis egi Caesari gratias, meque metuo ne etiam in ceteris rebus honesto otio privarim, quod erat unum solacium in malis. Sed tamen, quoniam effugi eius offensionem, qui fortasse arbitraretur me hanc rem publicam non putare si perpetuo tacerem, modice hoc faciam aut etiam intra modum, ut et illius voluntati et meis studiis serviam.
>
> *Quando fu il mio turno tornai sulla mia decisione: perché avevo stabilito, non già per indifferenza, lo giuro, ma per nostalgia del mio antico prestigio, di serbare per sempre il silenzio. Ma questa mia risoluzione fu infranta dalla generosità di Cesare e dal senso del dovere di cui dette prova il senato. E così espressi la mia gratitudine a Cesare con un lungo discorso, e temo di essermi privato in tal modo anche per le occasioni future di quell'onorevole disimpegno politico che era il mio unico conforto nelle avversità. Comunque sia, dato che così ho evitato la sua avversione (egli avrebbe potuto pensare che io ormai non considerassi più questa una repubblica, nel caso avessi serbato per sempre il mio silenzio), d'ora innanzi parlerò con moderazione o forse meno ancora, così da soddisfare la sua volontà e i miei interessi*[25].

Il brano appare assai interessante perché vi si testimonia un deciso cambio di scenari[26]. Il silenzio era la linea di difesa elaborata da Cicerone in risposta ai tempi oscuri dello Stato; un modo per celare il proprio dissenso, ma anche per evitare una pericolosa prima fila per chi, come lui, stava dalla parte dei perdenti. L'atteggiamento di Cesare induce ad un cambiamento di rotta: anzi, con un certo compiacimento Cicerone aggiunge che proprio la rottura del silenzio coincidente con la *Pro Marcello* ha determinato la conseguente impossibilità di tacere. *Modice hoc faciam aut etiam intra modum.* Attraverso una formula piuttosto singolare Cicerone dichiara all'amico la propria linea: parlare poco o anche meno, conciliando la volontà di Cesare e i propri interessi. Proprio la difesa degli sconfitti, di quegli ex-pompeiani che a vario titolo non avevano ancora ottenuto la grazia di Cesare, costituisce il terreno d'incontro tra *voluntas* cesariana e *studia* ciceroniani.

---

[25] Trad. Boldrer 2007.

[26] «Looking to the future, Cicero proposes to engage in measured political speech, striking a balance that would satisfy Caesar's wishes and his own literary pursuits»: così Dugan 2013, 213.

Notoriamente, l'orazione mostra una serie di motivi di eccezionalità, il più macroscopico dei quali risiede nella presenza di Cesare, giudice unico del processo. D'altra parte, la difesa di Ligario non doveva presentarsi come tra le più semplici. Oltre che per l'evidenza delle prove, l'uomo non sembrava in alcun modo riscuotere le simpatie di Cesare, come ad esempio conferma il passo della *Vita di Cicerone* di Plutarco, in cui si leggono le seguenti parole attribuite al dittatore (39, 6):

> Λέγεται δὲ καὶ Κοΐντου Λιγαρίου δίκην φεύγοντος ὅτι τῶν Καίσαρος πολεμίων εἶς ἐγεγόνει, καὶ Κικέρωνος αὐτῷ βοηθοῦντος, εἰπεῖν τὸν Καίσαρα πρὸς τοὺς φίλους: «τί κωλύει διὰ χρόνου Κικέρωνος ἀκοῦσαι λέγοντος, ἐπεὶ πάλαι κέκριται πονηρὸς ὁ ἀνὴρ καὶ πολέμιος;».
>
> *Si racconta anche che, quando Quinto Ligario dovette difendersi dall'accusa di essere diventato nemico di Cesare e Cicerone ne assunse la difesa, Cesare disse ai suoi amici: «Cosa ci impedisce di ascoltare dopo tanto tempo un discorso di Cicerone, visto che ormai abbiamo giudicato Ligario uomo malvagio e nostro nemico?»*[27].

Il dittatore valutava in maniera negativa l'imputato, considerato malvagio ed ostile; eppure, il resoconto plutarcheo evidenzia allo stesso tempo anche le aspettative per un ritorno ciceroniano nel foro, aspettative di cui l'Arpinate doveva ricevere numerose conferme[28].

Questa complessità situazionale determina alcune significative conseguenze come l'uso dell'ironia nell'*exordium*[29], infrazione ad una prassi che tuttavia Quintiliano definirà *divina* (*divina illa pro Ligario ironia*, 4, 1, 70)[30]. Si tratta infatti di un ricorso davvero eccezionale, ben oltre rispetto

---

[27] Trad. Mugelli 1995.

[28] Cf. *Att.* 12, 21, 5. Il passo è tuttavia venato da forte malinconia per lo stato di desolazione in cui versano le istituzioni repubblicane, *Quod me in forum vocas, eo vocas unde etiam bonis meis rebus fugiebam. Quid enim mihi foro sine iudiciis, sine curia, in oculos incurrentibus iis quos animo aequo videre non possum?* («Mi inviti a farmi vedere nel Foro: ebbene, tu mi inviti in quel luogo che cercavo di evitare anche quando le mie cose filavano a gonfie vele. In concreto che bisogno ho del Foro senza tribunali, senza Curia, mentre si presenterebbero ai miei occhi persone che non posso vedere con animo rassegnato?»).

[29] In generale, sulla dottrina dell'*exordium* nella tradizione retorica greca e latina cf. Calboli Montefusco 1988, 1-32.

[30] Cf. anche 9, 2, 50, dove Quintiliano torna all'esempio della *Pro Ligario* per evidenziare i casi di ricorso all'ironia volta non *in personis*, ma *in rebus* (*Nec in personis tantum sed et in rebus versatur haec contraria dicendi quam quae intellegi velis ratio, ut totum pro Q. Ligario prohoemium*). Dell'ironia dell'*exordium* si è occupato in modo particolare Loustch 1984. Gasti 1997, 46-47 rileva a tal proposito come non si tratti di «un semplice mezzo retorico per controbattere le incontestabili accuse dell'altra parte [...]

a quanto da Cicerone stesso teorizzato nel *De oratore*, dove affermava che l'*exordium* non dev'essere *exile aut nugatorium aut vulgare aut commune* (*de orat.* 2, 315), e che dovette impressionare a lungo, se ancora Marziano Capella lo ricorda come fatto degno di menzione[31].

L'esordio della *Pro Ligario* era reso ancor più brillante dal ricorso all'ἀποστροφή, per mezzo della quale, rivolgendosi direttamente a Tuberone, accusatore di Ligario, Cicerone gli rinfacciava di condividere l'accusa rivolta all'imputato consistente nella comune appartenenza al partito pompeiano. Significativo è il modo con cui Quintiliano segnalerà l'importanza di questo impiego, offrendo una versione alternativa, riscritta in terza persona al fine di confermare l'efficacia della scrittura ciceroniana[32]. Se infatti il messaggio contenuto nell'apostrofe a Tuberone fosse stato "semplicemente" volto al giudice, la comunicazione sarebbe stata assai debole, ai limiti dell'inefficacia: «nel primo modo [cioè con l'apostrofe, *scil.*] infatti l'oratore si è reso stringente e incalzante, nel secondo si sarebbe limitato ad una constatazione» (*illo enim modo pressit atque institit, hoc tantum indicasset*, 4, 1, 67). Già solo il banale esercizio quintilianeo, uno di quelli che non si considererebbe inadeguato se ri-

ma prefigura un'interpretazione del momento politico all'indirizzo del dittatore». Sul punto anche De Caro 2008.

[31] Cf. Mart. Cap. 5, 523, *Εἰρωνεία est simulatio, frequens apud Ciceronem ac nobilis figura, in qua aliud verbis significamus, aliud re ipsa sentimus, ut est principium pro Ligario: «Novum crimen, Gai Caesar»* («L'ironia è una simulazione, figura frequente in Cicerone e di rilievo, nella quale manifestiamo una cosa a parole, ma di fatto ne pensiamo un'altra, come accede nell'esordio della pro Ligario: "un'accusa inusitata, Gaio Cesare"»).

[32] Quint. 4, 1, 67, *M. Tullius cum pro aliis quibusdam ad quos ei visum est, tum pro Ligario ad Tuberonem: nam erat multo futura languidior si esset aliter figurata, quod facilius cognoscet si quis totam illam partem vehementissimam – cuius haec forma est: «Habes igitur, Tubero, quod est accusatori maxime optandum» et cetera – convertat ad iudicem: tum enim vere aversa videatur oratio et languescat vis omnis, dicentibus nobis: «Habet igitur Tubero quod est accusatori maxime optandum»; illo enim modo pressit atque institit, hoc tantum indicasset* («Marco Tullio in alcune altre orazioni pronunciate come difensore apostrofò quelli cui gli sembrò opportuno rivolgersi, e in particolare nell'orazione in difesa di Ligario apostrofò Tuberone: infatti quest'ultima sarebbe risultata molto più fiacca se Cicerone avesse fatto ricorso ad un'altra figura; e di questo uno potrà più facilmente rendersi conto qualora volesse rivolgere al giudice tutta quella parte così ricca di empito (che si presenta in questo modo: "tu hai dunque, o Tuberone, ciò che più di ogni altra cosa si può desiderare da parte di un accusatore", con quel che segue): allora infatti veramente il discorso sembrerebbe distorto e tutta la sua forza illanguidirebbe, se noi dicessimo: "Tuberone ha dunque ciò che più di ogni altra cosa si può desiderare da parte di un accusatore"; nel primo modo infatti l'oratore si è reso stringente e incalzante, nel secondo si sarebbe limitato a una constatazione»; qui e in seguito le traduzioni di Quintiliano sono tratte da Pennacini 2001 con lievi modifiche).

chiesto ad uno studente, mostra il modo con cui l'orazione dovette ben presto entrare nei circuiti scolastici in ragione della sua forza esemplare.

Altro momento di particolare concentrazione doveva essere rappresentato dalla *deprecatio*, della quale Cicerone aveva avvertito l'opportunità di servirsi per implorare il perdono di Cesare a nome dell'assistito. Anche in questo uso Quintiliano coglierà l'originalità del testo, confermandone al contempo quel carattere eccezionale che rende le cosiddette orazioni "Cesariane" la prova più concreta del percorso strettissimo che l'eloquenza aveva ormai imboccato, giunto un uomo solo al potere. D'altra parte, proprio il ricorso alla *deprecatio* nella *Pro Ligario* offrirà a Quintiliano l'occasione per una riflessione molto articolata sui processi, che in età imperiale dovevano essere piuttosto comuni, celebrati alla presenza del *princeps* (5, 13, 5):

> Deprecatio quidem, quae est sine ulla specie defensionis, rara admodum et apud eos solos iudices qui nulla certa pronuntiandi forma tenentur. Quamquam illae quoque apud C. Caesarem et triumviros pro diversarum partium hominibus actiones, etiam si precibus utuntur, adhibent tamen patrocinia, nisi hoc non fortissime defendentis est, dicere: «Quid aliud egimus, Tubero, nisi ut quod hic potest nos possemus?». Quod si quando apud principem aliumve cui utrum velit liceat dicendum erit, dignum quidem morte eum pro quo loquemur, clementi tamen servandum esse vel talem: primum omnium non erit res nobis cum adversario sed cum iudice, deinde forma deliberativae magis materiae quam iudicialis utemur: suadebimus enim ut laudem humanitatis potius quam voluptatem ultionis concupiscat.
>
> *La domanda di grazia, invece, che non ha mai l'aspetto di una difesa in senso proprio, è assai rara e si adotta solo davanti a quei giudici che non sono legati ad una precisa formula nel pronunciare una sentenza. Tuttavia, in quei processi celebrati al cospetto di Giulio Cesare e dei triumviri in difesa di uomini del partito avversario, gli oratori, pur avvalendosi della supplica, utilizzano comunque anche i normali mezzi di difesa, se è vero che sembrano pronunciate da chi si difende energicamente queste parole: «Che altro reato abbiamo commesso noi, o Tuberone, se non di aspirare al potere che ora è di Cesare?». Il fatto è che qualche volta parlando davanti all'imperatore o a qualcun altro che abbia facoltà di decidere a suo piacimento la condanna o l'assoluzione, dovremo dire che è certamente degno della condanna a morte colui del quale abbiamo assunto la difesa, ma che tuttavia, anche se colpevole, deve essere salvato da chi è clemente con lui; in tal caso per prima cosa non avremo a che fare con*

> *un avversario, ma con il giudice e poi ci serviremo di una forma propria del genere deliberativo piuttosto che del genere giudiziale. Cercheremo, infatti, di convincerlo a desiderare di più il plauso per la sua umanità che il piacere della vendetta.*

Come si vede, il passo offre una riflessione acuta sulla natura particolarmente complessa dell'orazione, della quale vengono segnalate alcune spie testuali, come il brillante attacco del par. 10, in cui Cicerone, ripercorse le vicende di Farsalo, rivendicava per sé le responsabilità di Ligario coinvolgendo in questa colpa collettiva anche l'accusatore, un tempo, insieme al padre, fiero pompeiano: «per quale altro scopo abbiamo poi combattuto, Tuberone, se non per avere noi quel potere che ha costui?»[33], *Quid autem aliud egimus, Tubero, nisi ut quod hic potest nos possemus?* (*Lig.* 10). A giudizio di Quintiliano si tratta di un passo esemplare perché anche quando si ricorre alle preghiere è possibile utilizzare i normali mezzi difensivi, come testimonia la citazione della comune militanza pompeiana di Cicerone, di Ligario e dello stesso Tuberone, considerata eccezionale (*fortissime defendentis est*)[34]. Subito dopo Quintiliano aggiunge che tutte le volte in cui si parla dinnanzi al *princeps* o a qualcuno che abbia il potere di decidere qualsiasi cosa voglia (*cui utrum velit liceat*), abbia cioè facoltà di assolvere o condannare a morte a suo piacimento, evocare la clemenza del giudice è probabilmente la difesa più efficace.

Tale affermazione costituisce a mio avviso una delle interpretazioni più rilevanti dell'orazione in quanto in essa il profilo di Cesare è singolarmente accostato a quello di un autocrate, uno dei tanti *principes* che la svolta augustea imporrà; in questo Quintiliano coglie il carattere eccezionale della scrittura ciceroniana: in circostanze di tal genere conviene

---

[33] Le traduzioni della *Pro Ligario* sono di Gasti 1997.

[34] Altra citazione della *deprecatio* è in 7, 4, 17, *Ultima est deprecatio, quod genus causae plerique negarunt in iudicium umquam venire. Quin Cicero quoque pro Q. Ligario idem testari videtur, cum dicit: «Causas, Caesar, egi multas et quidem tecum, dum te in foro tenuit ratio honorum tuorum, certe numquam hoc modo: ignoscite, iudices: erravit, lapsus est, non putavit, si umquam posthac», et cetera* («l'ultimo mezzo è la richiesta di perdono, genere che molti affermano non si realizza mai in tribunale. Anzi anche Cicerone nell'orazione in difesa di Quinto Ligario sembra testimoniare la stessa cosa, quando dice: "o Cesare, io ho difeso molte cause anche con te, finché l'interesse per la tua carriera politica ti ha trattenuto nel foro, mai comunque in questo modo: perdonate, o giudici; ha sbagliato, è caduto in errore, non ha valutato, se mai d'ora in poi" e altre cose»), dove, citando i parr. 30-31 dell'orazione, coglie l'atteggiamento di Cicerone che quasi si scusa di fare ricorso a tale strumento.

che la *laus humanitatis* abbia la meglio sulla *voluptas ultionis*, ricetta già suggerita da Cicerone a Cesare nella *Pro Marcello* e che nella *Ligariana* viene per così dire codificata nella prassi processuale. Peraltro, Quintiliano segnala indirettamente la forma *sui generis* di questo ricorrere alla *deprecatio*, in quanto essa sarebbe più adatta ad un discorso di tipo deliberativo, come lo stesso Cicerone aveva peraltro osservato in *inv.* 2, 104. In un processo risulterebbe infatti scarsamente concepibile che una volta ammessa la colpa si possa ottenere il perdono da parte di chi ha come dovere proprio quello di giudicare le colpe. Ciò che il trattato giovanile considerava un limite oggettivo al ricorso della *deprecatio*[35] diviene la "grana" fondamentale dell'orazione, il suo tratto intimo oltre che il suo punto di debolezza.

Proprio Quintiliano sembra dunque cogliere nel segno, identificando quella che potrebbe sembrare un'aporia – come fa un giudice a non condannare chi confessa le proprie colpe, sia pur se costui chiede comprensione e perdono? –, ma scorgendo in essa tutt'altro che una debolezza.

Lo sguardo lucido di Quintiliano consente dunque di verificare come a distanza di quasi un secolo e mezzo dalla sua diffusione l'orazione godesse di un'interpretazione priva delle considerazioni negative che l'accompagneranno, insieme alle altre *Caesarianae*, nei secoli[36]. Tale interpretazione poggia su una valutazione di contesto o, meglio, sull'analisi minuta del particolare clima in cui il processo si era svolto. Quintiliano, in particolare, si esercita ad identificare i punti di forza del testo, osservando l'abilità dell'autore a ricondurre entro un quadro retoricamente sostenibile le pur patenti anomalie. Prova di questa penetrante intensità di lettura viene poi da un altro passo dell'*Institutio* in cui Quintiliano parla del ricorso all'*oratio libera*[37], definizione parzialmente corri-

[35] Cf. anche *inv.* 1, 15, *Deprecatio est, cum et peccasse et consulto peccasse reus se confitetur et tamen, ut ignoscatur, postulat; quod genus perraro potest accidere.* Cf. anche *rhet. Her.* 1, 14, 24 e 2, 17, 25. In entrambi i luoghi del trattato si afferma chiaramente che essa non riguarda i processi, ma contesti di tipo deliberativo (1, 14, 24, *Ergo in iudicium non venit; at in senatum, ad imperatorem et in consilium talis causa potest venire*; 2, 17, 25, *Haec causa iudicialis fieri non potest, ut in libro primo ostendimus, sed, quod potest vel ad senatum vel ad consilium venire, non visa est supersedenda*). Sui passi della *Rhetorica ad Herennium* cf. Calboli 1993.

[36] Il ricorso eccezionale alla *deprecatio* è colto anche dagli *Scholia Gronoviana*, dove esso è oggetto di attenzione (cf. 292, 4-5, *Status venialis per causam, per imprudentiam et per necessitatem: omni igitur parte consistit*). Attenta valorizzazione degli *Scholia Gronoviana* alla *Pro Ligario* in La Bua 2019, 214 ss.

[37] Il passo quintilianeo è tra le altre ragioni particolarmente rilevante perché per mezzo di esso il nome del retore Cornificio può esser agevolmente ricondotto alla *Rheto-*

spondente a quella ciceroniana di *vox libera* di *de orat.* 3, 205, che rende il greco παρρησία[38] (9, 2, 28):

> Quod idem dictum sit de oratione libera, quam Cornificius licentiam vocat, Graeci παρρησίαν. Quid enim minus figuratum quam vera libertas? Sed frequenter sub hac facie latet adulatio. Nam Cicero cum dicit pro Ligario: «Suscepto bello, Caesar, gesto iam etiam ex parte magna, nulla vi coactus consilio ac voluntate mea ad ea arma profectus sum quae erant sumpta contra te», non solum ad utilitatem Ligari respicit, sed magis laudare victoris clementiam non potest. In illa vero sententia: «Quid autem aliud egimus, Tubero, nisi ut quod hic potest nos possemus?» admirabiliter utriusque partis facit bonam causam, sed hoc eum demeretur cuius mala fuerat.
>
> *E le medesime considerazioni valgono per il discorso libero che Cornificio chiama licenza ed i Greci παρρησία. Che cosa infatti è meno figurato della vera libertà? Spesso tuttavia sotto questa apparenza si nasconde l'adulazione. Cicerone, infatti, quando dice nella pro Ligario: «Intrapresa la guerra, Cesare, e anzi quando ormai gran parte si era svolta, non costrettovi da alcuna violenza, del tutto deliberatamente, mi unii all'esercito che era stato schierato contro di te» non solo fa l'interesse di Ligario ma non potrebbe lodare maggiormente la clemenza del vincitore. E in quella ben nota frase: «Ma cos'altro abbiamo fatto, Tuberone, se non acquisire la possibilità di fare noi ciò che questi può ora?» Cicerone, mirabilmente, rende buona la causa di ambedue le parti ma, con ciò, consegue il favore di colui la cui causa era stata cattiva.*

Quintiliano non si nasconde che dietro il ricorso a tale figura spesso si cela un intento adulatorio; eppure, le due citazioni della *Pro Ligario* (rispettivamente *Lig.* 6 e 10) gli offrono l'opportunità di dimostrare come Cicerone avesse ottenuto efficacemente il risultato doppio di puntare all'interesse di Ligario lodando al contempo la clemenza di Cesare. Ancora una volta, dunque, la *clementia* cesariana come elemento culminante di una strategia retorica perseguita con lucida ostinazione.

Peraltro, le citazioni appena prese in considerazione costituiscono uno snodo fondamentale dell'orazione: si tratta della parte centrale della *narratio* in cui Cicerone porta sulla scena processuale una materia dichiaratamente incandescente, mettendo a tema il conflitto civile e i dolorosissimi giorni di Farsalo. Una bellissima pagina di Plutarco "fotografa"

---

rica ad Herennium, dove appunto il termine παρρησία viene reso con *licentia* (*rhet. Her.* 4, 48): cf. sul punto Calboli 1993, 3 ss. e 397-398.

[38] Su questa nozione in ambito latino ancora valido Scarpat 1964.

la reazione di Cesare allorquando, assorto in altre incombenze, Cicerone cominciò ad evocare Farsalo (*Cic.* 39, 7):

> Ἐπεὶ δ' ἀρξάμενος λέγειν ὁ Κικέρων ὑπερφυῶς ἐκίνει καὶ προὔβαινεν αὐτῷ πάθει τε ποικίλος καὶ χάριτι θαυμαστὸς ὁ λόγος, πολλὰς μὲν ἰέναι χρόας ἐπὶ τοῦ προσώπου τόν Καίσαρα, πάσας δὲ τῆς ψυχῆς τρεπόμενον τροπὰς κατάδηλον εἶναι, τέλος δὲ τῶν κατὰ Φάρσαλον ἀψαμένου τοῦ ῥήτορος ἀγώνων ἐκπαθῆ γενόμενον τιναχθῆναι τῷ σώματι καὶ τῆς χειρὸς ἐκβαλεῖν ἔνια τῶν γραμματείων. Τὸν δ'οὖν ἄνθρωπον ἀπέλυσε τῆς αἰτίας βεβιασμένος.
>
> *Ma, appena Cicerone ebbe iniziato a parlare, commosse il pubblico oltre misura e, man mano che procedeva e il suo discorso si faceva sempre più vario per forza coinvolgente e straordinario per l'eleganza, il volto di Cesare cambiò più volte colore e fece chiaramente trasparire che i suoi sentimenti erano in tumulto. Alla fine, quando Cicerone toccò l'argomento della battaglia di Farsalo, fu preso da una tale commozione che cominciò a tremare e gli caddero di mano alcuni documenti. Così, contro le sue intenzioni, assolse quell'uomo.*

Al di là della ricostruzione romanzata di Plutarco, che la pagina ciceroniana dovette riscuotere ampio gradimento emerge con nettezza dal numero di citazioni e riprese quintilianee. Oltre alla testimonianza prima riportata, essa ritorna in 8, 4, 27, dove il retore vi ricorre per descrivere i casi di *amplificatio* determinati dalla *congeries verborum ac sententiarum idem significantium*. Altrove, in 8, 6, 12 a proposito degli usi del traslato; in altro contesto, in 9, 2, 38, parlando di apostrofe. In tutte queste circostanze occupa rilievo centrale il gladio di Tuberone, di cui Cicerone ricordava la militanza dalla parte pompeiana sul campo di battaglia tessalico[39]. Eppure, è tutta la sequenza a destare l'attenzione di Quintiliano, un'attenzione che potrebbe risultare eccessiva, se a giudizio del critico nel passo non si riconoscesse una somma di ragioni di eccellenza. Significativa è a tal proposito un'estesa citazione ospitata all'interno di una riflessione sulle modulazioni della voce, cui l'oratore, come un attore, dovrà fare ricorso a seconda delle necessità del contesto (11, 3, 166). Si tratta di una sequenza particolarmente sostenuta, che giunge a conclusione dell'ampio terzo capitolo dell'undicesimo libro, notoriamente dedicato alla *pronuntiatio*. Dopo aver passato in rassegna prima la voce (parr.

[39] Della ricorrenza di questa immagine (*Lig.* 9, *Quid enim, Tubero, tuus ille destrictus in acie Pharsalica gladius agebat? cuius latus ille mucro petebat?*) mi sono specificamente occupato in Casamento 2018.

14-65), poi il *gestus* (parr. 65-184), l'autore conclude sulla necessità che la *pronuntiatio* si adegui oltre che all'occasione e all'argomento anche alle parti del discorso. Proprio a questo punto, intervengono le citazioni della *Pro Ligario*.

Mano protesa in avanti, abito che ricade all'indietro, gesti secchi e decisi, voce di tipo colloquiale, ma vigorosa, tono uniforme (*magis prolatam manum, amictum recidentem, gestum distinctum, vocem sermoni proximam et tantum acriorem, sonum simplicem*, 11, 3, 162): così dev'essere la *narratio*. Un esempio perfetto è fornito da una prima citazione (*Q. enim Ligarius, cum esset in Africa nulla belli suspicio*, Cic. *Lig.* 2). Quando poi il discorso passa alla *probatio*, più citazioni della *Ligariana* sono disposte in un sistema coerente: dopo aver infatti precisato che le gradazioni di tono sono quanto mai opportune per infiammare il giudice, Quintiliano avverte la necessità di dare un riscontro immediato all'affermazione e come a comporre un'ideale didascalia fa seguire tre "pezzi" dell'orazione (tratti da *Lig.* 6 e 9), eletti a modello delle diversità tonali, associando ad uno il tono acuto, ad un altro quello più basso, ad un altro quello più pieno e più lento. Insomma, un compiuto registro delle tonalità vocali costruito a partire dal testo dell'orazione (11, 3, 166):

> Accendendi iudicis plures sunt gradus. Summus ille et quo nullus est in oratore acutior: «Suscepto bello, Caesar, gesto iam etiam ex parte magna» (praedixit enim: «Quantum potero voce contendam ut populus hoc Romanus exaudiat»). Paulum inferior et habens aliquid iam iucunditatis: «Quid enim tuus ille, Tubero, in acie Pharsalica gladius agebat?». Plenius adhuc et lentius ideoque dulcius: «In coetu vero populi Romani, negotium publicum gerens»: producenda omnia trahendaeque tum vocales aperiendaeque sunt fauces.

> *Ci sono molte gradazioni di tono per infiammare il giudice. Il più alto e il più acuto per un oratore è quello del passo: «Quando la guerra era iniziata, Cesare, ed era già anche in parte conclusa» (aveva appena detto infatti: «Alzerò la voce quanto posso perché il popolo romano mi dia ascolto»). Un tono un po' più basso e già dotato di una certa amabilità è in: «Che faceva dunque quella tua spada, Tuberone, sul campo di Farsalo?». Un tono ancora più pieno e più lento e per questo più dolce è in: «Ma nell'assemblea del popolo romano, quando deteneva una carica pubblica»: tutti i suoni devono essere allungati, bisogna dunque protrarre le vocali e aprire bene la bocca.*

La prima di queste (*suscepto bello, Caesar, gesto iam etiam ex parte magna*) è poi anticipata dalle parole che nel testo effettivamente la precedono: *quantum potero voce contendam ut populus hoc Romanus exaudiat*. Quintiliano prende alla lettera l'affermazione ciceroniana, scorgendovi il segnale di un innalzamento del tono. E a ragione, perché probabilmente nel testo va letta come una sorta di didascalia interna, che accompagna e distingue un'elevazione tonale.

Eppure, pare di poter osservare come un sovrappiù, un preciso punto di forza dell'orazione. «Per quanto potrò griderò a gran voce»: conclusa la stagione del silenzio, Cicerone torna alla parola, una parola che andrà pronunziata orgogliosamente e, appunto, a gran voce perché tutti possano ascoltarla. La sua è la parola di chi certo loda la generosità di Cesare che ha concesso il perdono a quanti, come lui, avevano seguito Pompeo, ma è anche una parola potente, che in tempi difficili per lo Stato rivendica con forza la libertà delle proprie scelte di un tempo. Un modello di *parrhesia* da offrire alla nuova classe politica, di cui Quintiliano puntualmente prende nota.

Bibliografia

Boldrer 2007: F. Boldrer, *Libro quarto*, in A. Cavarzere (a cura di), *Marco Tullio Cicerone. Lettere ai familiari*, Milano 2007.

Bringmann 1986: N. Bringmann, *Der Diktator Caesar als Richter? Zu Ciceros Reden pro Ligario und pro rege Deiotaro*, «Hermes» 114, 1986, pp. 72-88.

Calboli 1993: G. Calboli, *Cornifici Rhetorica ad Herennium*, Bologna 1993[2].

Calboli Montefusco 1988: L. Calboli Montefusco, *Exordium Narratio Epilogus: studi sulla teoria retorica greca e romana delle parti del discorso*, Bologna 1988.

Carcopino 1947: J. Carcopino, *Les secrets de la correspondance de Cicéron*, Paris 1947.

Casamento 2016: A. Casamento, *Templi, case ed eloquenza. Alcuni appunti sull'impiego di metafore architettoniche tra Cicerone e Tacito*, «BSL» 46, 2016, pp. 467-487.

Casamento 2018: A. Casamento, *La spada di Tuberone. Una citazione della* pro Ligario *nell'*Institutio Oratoria *di Quintiliano*, in F. Berardi, L. Bravi, L. Calboli Montefusco (a cura di), Sermo varius et accommodatus. *Scritti per M.S. Celentano*, Perugia 2018, pp. 23-29.

Cavallo 1989: G. Cavallo, *Testo, libro, lettura*, in G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma antica II, La circolazione del testo*, Roma 1989, pp. 307-341.

Cavarzere 2007: A. Cavarzere (a cura di), *Marco Tullio Cicerone. Lettere ai familiari*, Milano 2007.

Citroni 1990: M. Citroni, *I destinatari contemporanei*, in G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma Antica III, La Ricezione del Testo*, Roma 1990, pp. 53-116.

Citroni Marchetti 2017: S. Citroni Marchetti, *Cicerone alla ricerca dell'amicizia: dalla* domus *alla* res publica, «COL» 1, 2017, pp. 235-260.

Craig 1983-1984: C.P. Craig, *The Central Argument of Cicero's Speech for Ligarius*, «CJ» 79, 1983-1984, pp. 193-199.

Culpepper Stroup 2010: S. Culpepper Stroup, *Catullus, Cicero and a Society of Patrons. The Generation of the Text*, Cambridge 2010.

Dahlmann 1934: H. Dahlmann, *Clementia Caesaris*, «Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung» 10, 1934, pp. 17-26 [poi in D. Rasmussen (hrsg.), *Caesar*, Darmstadt 1967, pp. 32-47].

De Caro 2008: A. De Caro, *Cum sceleratis an cum bonis civibus? Ironia e riflessione politica nell'orazione* pro Ligario, in G. Picone (a cura di), Clementia Caesaris. *Modelli etici, parenesi e retorica dell'esilio*, Palermo 2008, pp. 83-104.

Delvigo 1990: M.L. Delvigo, *L'*emendatio *del filologo, del critico, dell'autore: tre modi di correggere il testo? (I)*, «MD» 24, 1990, pp. 71-110.

Di Spigno 1998: C. Di Spigno (a cura di), *Epistole ad Attico di M. Tullio Cicerone*, Torino 1998.

Douglas 1966: A.E. Douglas (ed.), *M. T. Ciceronis Brutus*, Oxford 1966.

Dugan 2013: J. Dugan, *Cicero and the Politics of Ambiguity: Interpreting the Pro Marcello*, in C. Steel, H. van der Blom (eds.), *Community and Communication: Oratory and Politics in Republican Rome*, Oxford 2013, pp. 212-225.

Fantham 1972: E. Fantham, *Comparative studies in Republican Latin imagery*, Toronto 1972.

Fedeli 1983: P. Fedeli, *Autore, committente, pubblico in Roma*, in M. Vegetti (a cura di), *Introduzione alla cultura antica, vol. I. Oralità, scrittura, spettacolo*, Torino 1983, pp. 77-106.

Gasti 1997: F. Gasti, *Marco Tullio Cicerone. Orazioni Cesariane. Pro Marcello, Pro Ligario, Pro Rege Deiotaro*, Milano 1997.

Hutchinson 1998: G.H. Hutchinson, *Cicero's Correspondance. A Literary Study*, Oxford 1998.

Kumaniecki 1962: C. Kumaniecki, *Cicerone e Varrone. Storia di una conoscenza*, «Athenaeum» 40, 1962, pp. 221-243.

Kumaniecki 1967: K. Kumaniecki, *Der Prozess des Q. Ligarius*, «Hermes» 95, 1967, pp. 434-457.

Kumaniecki 1972: K. Kumaniecki, *Cicerone e la crisi della Repubblica Romana*, Roma 1972.

La Bua 2019: G. La Bua, *Cicero and the Roman Education. The Reception of the Speeches and Ancient Scholarship*, Cambridge 2019.

Leach 1999: E.W. Leach, *Ciceronian "Bi-Marcus": Correspondence with M. Terentius Varro and L. Papirius Paetus in 46 B.C.E.*, «TAPhA» 129, 1999, pp. 139-179.

Loustch 1984: C. Loustch, *Ironie et liberté de parole. Remarques sur l'exorde* ad principem *du* Pro Ligario *de Cicéron*, «REL» 62, 1984, pp. 98-110.

Malaspina 2013: E. Malaspina, *Rome, an 45 av. J.C.: Cicéron contre le "tyran"?*, in L. Boulègue, H. Casanova-Robin, C. Lévy (éds.), *Le tyran et sa postérité dans la littérature latine de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris 2013, pp. 57-69.

Marchese 2014: R.R. Marchese, *Speech and Silence in Cicero's Final Days*, «CJ» 101, 2014, pp. 77-98.

McDermott 1970: W.C. McDermott, *In Ligarianam*, «TAPhA» 101, 1970, pp. 317-347.

Momigliano 1971: A. Momigliano, *La libertà di parola nel mondo antico*, «RSI» 3, 1971, pp. 499-523.

Mommsen 1973: Th. Mommsen, *Storia di Roma antica*, tr. it., Firenze 1973[5].

Montague 1992: H.W. Montague, *Advocacy and politics: the paradox of Cicero's* Pro Ligario, «AJPh»113, 1992, pp. 559-574.

Mugelli 1995: B. Mugelli, J. Geiger, L. Ghilli, *Plutarco. Vite parallele, Demostene, Cicerone*. Introduzione di J.G., traduzione di B.M., note di L.G., Milano 1995.

Pennacini 2001: A. Pennacini, *Quintiliano. Institutio oratoria I-II*, Torino 2001.

Petrone 1978: G. Petrone, *La parola e l'interdetto. Note alla* pro rege Deiotaro *e alle orazioni cesariane*, «Pan» 6, 1978, pp. 85-104.

Picone 2008: G. Picone (a cura di), Clementia Caesaris. *Modelli etici, parenesi e retorica dell'esilio*, Palermo 2008.

Rösch-Binde 1997: C. Rösch-Binde, *Vom "δεινὸς ἀνήρ" zum "diligentissimus investigator antiquitatis". Zur komplexen Beziehung zwischen M. Tullius Cicero und M. Terentius Varro*, München 1997.

Scarpat 1964: G. Scarpat, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni*, Brescia 1964.

Shackleton Bailey 1966: D.R. Shackleton Bailey, *Cicero's Letters to Atticus, volume V (Books XI-XIII)*, Cambridge 1966.

Shackleton Bailey 1977: D.R. Shackleton Bailey, *Cicero: Epistulae ad familiares I*, Cambridge 1977.

Stockton 1971: D. Stokton, *Cicero. A Political Biography*, Oxford 1971.

«Ciceroniana on line» III, 2, 2019, 309-335

FRANCESCO FRADEANI

ORATORIA ED ELOQUENZA NEL PROCESSO CIVILE: L'EREDITÀ DI CICERONE NELLE TECNICHE ARGOMENTATIVE DEL DIFENSORE

1. *Breve premessa metodologica*

Di fronte ad un tema tanto suggestivo quanto difficile da affrontare, il giurista "moderno" non può che essere assalito da un iniziale sentimento di sconforto: è infatti impossibile, addirittura irrispettoso, nello spazio di un breve saggio, credere di poter essere capaci di dare la concreta misura di quanto essenziale sia, ancora oggi, lo studio dei classici nella formazione del processualista[1]. *A fortiori*, innanzi ad uno dei più grandi oratori della storia, all'immensa eredità che egli ha lasciato nel cuore e nelle menti di tutti coloro che, a vario titolo, ogni giorno partecipano a quella grande e potente "rappresentazione teatrale" chiamata processo civile.

Come spesso accade all'animo umano, tuttavia, nell'eterna lotta tra ragione ed emozione, a tale iniziale sentimento negativo si contrappone, potente, una sensazione di sincera gioia e duratura speranza, mista ad orgoglio, di fronte all'opportunità, forse unica, di poter riflettere su quello che Cicerone ha lasciato al giurista, in specie al processualcivilista, consapevolmente, sì certo, ma anzitutto nell'inconscio delle nostre azioni, in ciò che siamo, non solo nello scritto e nel pensiero giuridico, ma nel comportamento di tutti i giorni[2].

E tutto questo, ne siamo certi, rappresenta qualcosa di miracoloso ed affascinante, perché noi il maestro non l'abbiamo mai visto né udito, tantomeno conosciuto e, purtuttavia, ci sentiamo tutti un poco suoi allievi, nutriti da ciò che abbiamo letto di lui, forse immaginato preparando una discussione, una linea difensiva, cercando di rispondere

[1] In proposito, cf. tra gli altri già Scialoja 1911, 942, e, più recente, Danovi 2018, *passim*. Cf. anche Alpa 2000, 321. Per quanto riguarda il processo penale cf. Coppi 2003, 47.

[2] L'*ethos* in cui siamo continuamente immersi, con prepotenza, eppure senza quasi accorgercene. Per approfondimenti cf. Maione 2015, 12.

idealmente alla seguente domanda: al nostro posto, che cosa avrebbe scritto o detto Cicerone?

Ed il mistero si rinnova ogni giorno, in tutto il mondo occidentale: anche oggi c'è almeno uno di noi che scrive e parla di lui, o magari lo fa dopo aver pensato a lui, ai suoi insegnamenti, per esercitare al meglio il ruolo di giudice, avvocato, consulente, ecc.

Resta infine, quasi sullo sfondo, ma tangibile, un senso di malinconia per quello che è stato, che ora non è e, chissà, se un giorno prossimo mai potrà essere di nuovo. Il nostro attuale processo, infatti, non ci pare, da molti anni ormai, in grado di assicurare quell'effettivo, efficace, confronto/scontro dialogico tra argomenti contrapposti, *apud iudicem*, capace di far germogliare la verità processuale nel rispetto delle fondamentali garanzie, il c.d. *fair trial*, tra cui quella forse in Italia più violata, la ragionevole durata della lite[3].

Oggi siamo molto lontani nel tempo da quegli antichi fasti del processo formulare romano, dove veniva esaltato il ministero del difensore quasi fosse l'esercizio di un compito sacro[4], a fronte del pressante incedere dei tempi di una Giustizia stanca e malata, piegata dalla carenza di risorse, dalle meschinità ed amenità di ogni "bega" quotidiana, dalla inadeguatezza culturale di molti operatori e dalla mancanza di tempo per meditare, approfondire e, soprattutto, coltivare un pensiero profondo capace di guidare saldamente le nostre azioni.

Insomma, da un lato il ricordo, dall'altro la prospettiva: rievocare, *hic et nunc*, la grandezza di un eterno maestro per capire e, se possibile, meglio interpretare il nostro tempo, magari riuscendo ad utilizzare qualche suo insegnamento per migliorare il presente e, perché no, pensare già al futuro.

Come si vede, abbiamo davanti un compito immane, che certamente non verrà portato a compimento, siamo troppo inadeguati: tuttavia, saremo contenti se almeno lo sforzo riflessivo compiuto servirà a risvegliare l'interesse e la passione per la dialettica e l'oratoria che, certamente, nella scienza del diritto non sono tutto, ma nel giuoco del processo rappresentano moltissimo. E se, purtroppo, per nostro demerito, il risultato finale non piacerà al lettore, perlomeno ci consola

[3] In proposito cf. Verde 2011, 505, spec. 518.

[4] Sacralità oggi testimoniata, *e.g.*, dall'inaugurazione dell'anno giudiziario a Londra presso l'antica cattedrale di Westminster. Cf. per approfondimenti Cannadine 2000, *passim*.

pensare di non avere comunque offeso la memoria di Cicerone che, sommo padrone, tra l'altro, anche della *dissimulatio*, al più, se avrà la pazienza di leggerci, lassù da qualche parte nei Campi Elisi, di fronte alla nostra palese inadeguatezza, almeno potrà farsi una bella risata[5].

2. *Cicerone, la romanità ed il diritto*

Cicerone è ovviamente molte cose. Anzitutto, il mito: lo storico ha il compito di contestualizzare fatti ed avvenimenti, spesso molto lontani nel tempo. Anche il giurista muove dalle fonti, storiche, poi però si concentra sull'analisi delle norme e qui, in particolare, sugli insegnamenti giuridici che il maestro ci ha tramandato.

Nessuno oggi può essere sicuro che Cicerone sia stato veramente il più grande, né che tutto ciò di cui si parla riferendosi a lui sia realmente accaduto, o anche solo sia a lui effettivamente attribuibile: la verità storica non è la Verità, è solamente una sua approssimazione[6].

In ogni caso, stiamo parlando di colui che forse più di ogni altro, al pari di pochi grandissimi, Cesare, Tacito, Seneca, Virgilio, Scipione l'Africano, ecc., rappresenta oggi l'idea stessa di romanità[7].

Ma così come ad Atene nasce il pensiero, la filosofia che idealmente si declina in greco antico, del pari a Roma nasce il diritto nel suo significato più autentico, maturo e sistematico, naturalmente in latino. Da quest'ultimo punto di vista Cicerone ne è tra i più autorevoli interpreti, un vero "gigante" del diritto di ogni tempo; è infatti mediante il processo formulare romano che si rivela al mondo, per la prima volta, il diritto sostanziale, secondo l'antico adagio *ubi remedium, ibi ius*[8]. Molti di noi hanno letto alcune delle sue opere, certamente, i più grandi ed autorevoli giuristi moderni lo hanno fatto ed a lui, in gran parte, si sono ispirati.

[5] Cf. Calamandrei 1949, 23. Come noto, l'ironia, *dissimulatio*, deriva dal greco e significa «finzione». Cicerone sostiene, in particolare, che *Dissimulatio est, cum alia dicuntur ac sentias, non illo genere, de quo ante dixi, cum contraria dicas* (*de orat.* 2, 269).

[6] Sull'accertamento della verità processuale basterà rinviare all'ampio contributo monografico di Gradi 2018, spec. 3. Si segnala anche in proposito il precedente autorevole contributo di Carratta 2014, 58.

[7] Ovviamente, si tratta di un brevissimo elenco che mette insieme grandi Romani dalle diverse, anche lontanissime attitudini, ma accomunati da un unico grande destino: l'immortalità del loro pensiero e/o delle loro gesta; uomini che hanno contribuito a rendere il mondo occidentale quello che è ora. Per approfondimenti sui momenti cruciali che hanno determinato la grandezza dell'impero romano si rinvia a Ruffolo 2014, spec. 9.

[8] Cf. Burdese 1987, spec. 75, ma anche Kaser 1986, *passim*.

Però Cicerone, più che semplice giureconsulto, viene ricordato come il più grande avvocato della storia, padre ideale di tutti coloro che, nei secoli successivi e, soprattutto, in epoca moderna, nel mondo occidentale, si vanteranno di averlo studiato, ammirato, imitato. Un avvocato che nel foro sapeva scrivere e parlare utilizzando magistralmente le forme della dialettica e dell'oratoria, un retore capace di "condurre per mano", quasi dolcemente, l'interlocutore alla persuasione o, se necessario, di convincerlo con la forza incalzante dei suoi argomenti; dunque, un profondo conoscitore delle rigide formule, del rito, che permettevano di arrivare alla decisione dando forma e sostanza ai diritti, solo in tal modo riconosciuti nel sistema giuridico della Roma classica.

3. *Cicerone nella giurisprudenza e nella dottrina processualcivilistica*

Proprio per quanto brevemente ricordato nelle pagine che precedono, giurisprudenza e dottrina non hanno ignorato gli insegnamenti di Cicerone. La formazione del giurista moderno è intrisa dello spirito classico, ma la stessa legislazione attuale, sostanziale e processuale, è il frutto, la sintesi di un'elaborazione che, senza soluzione di continuità, costituisce la diretta evoluzione della tradizione giuridica romana. Come noto, il diritto comune non ha rappresentato altro che l'incontro tra lo *ius civile* e quello canonico, faticosamente tramandati attraverso il certosino lavoro delle istituzioni ecclesiastiche, in particolare nei monasteri degli amanuensi e, poi, studiati e divulgati attraverso le nascenti Università, a Parigi, Oxford ed ancor prima a Bologna, sino ai giorni nostri[9].

La stessa fondamentale distinzione tra la tradizione di *civil law* e *common law*, solo all'apparenza costituisce invalicabile spartiacque del mondo giuridico occidentale poiché, a ben vedere, anch'essa rappresenta semplicemente la versione attuale di due esperienze che risalgono a distinte epoche della medesima storia romana: nel primo caso, le grandi

[9] È presso l'*Alma Mater* che Irnerio, intorno all'anno Mille, finalmente, riporta la luce in un mondo oscuro, sino a quel momento dominato dall'arbitrio del più forte. Quell'«Irnerio stesso, che allo studio del diritto diede base veramente scientifica e con la bontà del metodo ne vivificò l'insegnamento, dovette anch'egli apparire quasi un mito, allorché si perdetter di vista gli altri fattori della sua fama che tanti nomi più modesti e meno fortunati travolse nell'oblio»: così Besta 1896, 2.

codificazioni che derivano, più o meno direttamente, dalla "raccolta postuma" contenuta nel *Corpus Iuris civilis* di Giustiniano; nel secondo la più autentica e diretta applicazione del principio giurisprudenziale, *case made law* si direbbe oggi, appunto dell'epoca di Cicerone[10].

Si può affermare allora, senza tema di smentita, che tutto il mondo occidentale, esteso anche all'America latina ed ovviamente a tutte le colonie inglesi, francesi e olandesi, può essere ricondotto alla comune matrice classica. Stiamo parlando, dunque, di un patrimonio immenso del quale il maestro ha avuto lo straordinario compito di rappresentare, certamente non da solo, ma forse come il più grande tra i grandi, la più autentica sintesi e l'immagine più fulgida.

Nel nostro sistema giuridico interno la giurisprudenza ha fatto tesoro, nell'interpretare la legge, della tradizione romanistica[11]: ad esempio in norme fondamentali, per la materia sia sostanziale sia processuale. Si pensi per un momento all'art. 12 delle c.d. preleggi, laddove l'idea residuale, ma pervasiva, immanente, di *analogia iuris* necessariamente conduce ad istituti che affondano le loro radici nell'epoca classica[12]. Ancora in tema, è facile richiamare l'azione revocatoria o *actio Pauliana*[13] e la sua proiezione più specificamente processuale prevista dall'art. 404, comma secondo, c.p.c., nell'ambito delle impugnazioni, ma anche in sede esecutiva, ai sensi degli artt. 602 e ss. c.p.c. Si pensi poi all'elaborazione del concetto di equità quale giustizia del caso concreto, più volte menzionato nel *De oratore*[14], che trova ora naturale specificazione anche, ma non solo, nel codice di procedura civile agli artt. 113 e 114. Infine, la stessa struttura del processo e la terminologia che il processualcivilista utilizza, *in primis* la giurisprudenza di legittimità e di merito, rievoca continuamente la tassonomia propria del

[10] Infatti, appare evidente come la tradizionale distinzione del processo formulare nelle due fasi *in iure* e, rispettivamente, *apud iudicem* trovi un chiaro parallelismo nell'attuale *pre-trial* e *trial* della cultura angloamericana. Per approfondimenti in proposito cf. per tutti Sime 2019, 424, nonché 429.

[11] Cf. in proposito Micali 1993, 10.

[12] È il c.d. *ius gentium* che racchiude l'idea di universalità del diritto mondiale che trova le sue radici nell'esperienza giuridica romana. Cf. *e.g.*, *ex multis*, Cass. civ., sez. lav., 19 gennaio 1989, n. 253; «Riv. giur. lav.» 2, 1990, 115.

[13] Sul rapporto sostanziale/processuale che idealmente lega l'azione revocatoria ordinaria e l'opposizione di terzo c.d. revocatoria, nonché sulla logica giuridica che ne discende, cf. *e.g.* Cass. civ., sez. III, 28 settembre 2011, n. 19804; «Giust. civ. Mass.» 9, 2011, 1358.

[14] Cicerone poneva l'equità in diretta, ideale, contrapposizione al diritto, dacché quando l'una si allarga, l'altro si restringe: cf. *de orat.* 3, 36.

processo formulare[15]. Attore e convenuto, azione, giudicato, ecc.: sono tutti istituti che nascono all'epoca di Cicerone e vengono utilizzati quotidianamente in tutte le aule di giustizia.

Naturalmente, l'enorme fardello di tale eredità è stato sempre tenuto in considerazione dalla dottrina più autorevole[16]. Citare tutti i maestri contemporanei che nelle loro opere hanno dato sapiente dimostrazione della conoscenza, in chiave moderna, degli insegnamenti di Cicerone sarebbe pressoché impossibile e qui inutile, tanto si risolverebbe in una mera elencazione didascalica di nomi e in semplicistici richiami ad opere e contributi. Basterà qui ricordare alcuni tra i fondatori della scienza processualistica moderna: Chiovenda, Carnelutti, ma ancor prima Betti e, forse più di ogni altro, Piero Calamandrei. Quest'ultimo, ad esempio, nella sua famosa monografia sul giudizio di Cassazione[17], muove da una ricostruzione storica delle impugnazioni, partendo proprio dal fondamentale istituto classico dell'*appellatio*, dando così eccelsa dimostrazione di quanto lo studio del diritto romano sia indispensabile per chiarire l'attuale disciplina normativa, interpretarla e renderla viva, perché il diritto, soprattutto quello processuale, è tale solo se serve all'uomo, essendo nato da e per l'uomo, soprattutto per garantire efficacia ed effettività, in questo misurandosi la sua stessa esistenza[18]. Del resto, quello che è stato uno dei nostri più autorevoli Padri Costituenti, come noto, viene ricordato oltre che dall'Accademia, dal più vasto e variegato mondo degli operatori del diritto, anche e soprattutto per un libriccino, "semiserio", tanto gustoso quanto leggibile nello spazio di una nottata che trasuda chiaramente, in molte sue parti, la grande conoscenza ed ammirazione per le opere di Cicerone[19].

---

[15] *E.g.* l'*actor, is qui agit*, nel diritto romano, è colui che assume l'iniziativa del processo. Cf. Burdese 1987, 81.

[16] *E.g.* «in Francesco Carnelutti si combinano le due grandi anime del giurista, antico retaggio della civiltà del diritto: Ulpiano, l'archetipo della sistemazione giuridica, si combina con Cicerone, il grande retore»: così Galgano 2009, 765.

[17] Cf. Calamandrei 1920, 17. Cf. in proposito anche Ziino 2016, 1112, secondo cui «le categorie delle azioni di impugnativa e dei mezzi di gravame sono state elaborate da Calamandrei [...] utilizza[ndo] come primo fondamento della sua ricostruzione il dato storico e, in particolare, la funzione dell'appello nel diritto romano».

[18] Sulla fondamentale importanza del principio di effettività nel processo civile cf. l'autorevole contributo di Proto Pisani 2014, 825.

[19] Ci riferiamo ovviamente al celeberrimo *Elogio dei giudici da parte di un avvocato* (Calamandrei 2008) che condivide, *e.g.* proprio con il *De oratore*, i tanti aneddoti di vita forense, le metafore, l'ironia e persino, a ben vedere e pur con tutte le distinzioni del caso, a partire dalle differenti lingue utilizzate e la distanza siderale tra le epoche oggetto di narrazione, lo stesso stile linguistico.

4. *Cicerone avvocato*

Ma a ben vedere, ogni processualcivilista, sicuramente tutti i grandissimi citati nel precedente paragrafo lo sono stati, è anche un avvocato, quantomeno nello spirito, se non proprio nell'effettivo esercizio della professione forense[20].

Nella Roma antica, come noto, l'oratore nel foro non era il giureconsulto dotato dello *ius respondendi ex auctoritate principis* di matrice imperiale. All'epoca, ancor più di oggi forse, il lavoro del giurista pratico era molto diverso da quello del teorico[21].

Cicerone incarna l'idea stessa del grande avvocato, il c.d. principe del foro, maestro di retorica ed impareggiabile oratore dell'antichità, la sua figura è sinonimo di abilità dialettica, il difensore nell'esercizio del suo nobile ed alto ministero, non certo il leguleio Azzeccagarbugli di manzoniana memoria, bensì il sapiente e lucido giurista capace di trasformare in Verità, sancita dal Giudice nella sentenza che definisce il giudizio, quella originariamente nata come una semplice argomentazione di parte[22].

Ed infatti a lui sono riconducibili una serie di opere, il *De oratore in primis*, ma come non citare le *Filippiche*, le *Catilinarie*, le altre opere retoriche ecc., che costituiscono una miniera immensa ed inesauribile di "cronache giudiziarie" e prima ancora di consigli e regole su come esercitare al meglio la professione forense nel suo momento cruciale, cioè quello in cui l'avvocato deve riuscire ad accompagnare, condurre, il cuore e la ragione di chi lo ascolta,

[20] È stato un grande avvocato, *e.g.*, anche lo stesso Giuseppe Chiovenda, come ricorda Cipriani 2005, 166. Ma cf. anche Chiovenda 2005, 11, ove si trae un passo di un discorso commemorativo del grande maestro piemontese pronunciato da Arturo Carlo Jemolo secondo cui «fu tra i maggiori avvocati d'Italia: da tutte le nostre città avvocati affluivano a lui a sottoporgli le cause più ardue, e non c'era ramo del diritto civile, commerciale, industriale, amministrativo in cui l'avvocato Chiovenda non abbia combattuto una bella battaglia».

[21] Nel Regno Unito, *e.g.*, permane la tradizionale distinzione tra la figura del Barrister e del Solicitor: solo il primo professionalmente preparato a discutere nel contraddittorio, *apud iudicem*, esperto nell'elaborare una strategia e nello scegliere gli argomenti difensivi più adatti per ottenere il risultato voluto, *i.e.* la tutela richiesta ed auspicata dal proprio cliente. Si tratta, peraltro, di una rigida, storica, separazione professionale che va man mano sfumando i suoi contorni: cf. in proposito Slapper-Kelly 2004, 557.

[22] Un po' come accadeva quando il Buonarroti, di fronte ad un immenso blocco inanimato di marmo, era il solo a scorgere la perfetta ed armoniosa scultura che si nascondeva al suo interno.

naturalmente, dalla propria parte al fine di assicurare il miglior servizio al proprio cliente: se possibile, la vittoria[23].

In questo Cicerone era impareggiabile e la sua leggenda, prima ancora che i suoi scritti, ha affascinato i più grandi personaggi di ogni epoca. Da Robespierre che, come noto, veniva chiamato "il Romano" proprio per la sua padronanza della retorica e dell'eloquenza, acquisite in anni di formazione classica, fino ai discorsi intrisi di retorica pronunciati da John Fitzgerald Kennedy negli anni Sessanta dello scorso secolo, passando per Fidel Castro e Martin Luther King, tutti avvocati accomunati da una smisurata passione per gli oratori della Roma antica. Anche Chiovenda, Carnelutti e Calamandrei erano avvocati, dotati di una profondissima erudizione forgiata, ovviamente, dallo studio di opere fondamentali quali, ad esempio, il *De oratore*. Veri e propri principi del foro capaci di far rivivere, nelle aule di giustizia, la potente forza persuasiva di una tesi difensiva ben esposta, misurata, di "colpire fisicamente" l'uditore ed al tempo stesso di farlo riflettere, quasi inconsciamente, al punto da fargli credere di aver maturato spontaneamente un convincimento favorevole a chi appunto ha parlato, non a seguito della fondamentale opera persuasiva di quest'ultimo, bensì per un'innata, immanente tensione al riconoscimento di ciò che è vero da ciò che invece è falso, di quello che è giusto in luogo di quello che è sbagliato[24].

In definitiva, quindi, stiamo parlando di avvocati che sono stati grandi, anche perché capaci di far rivivere ed incarnare gli insegnamenti del maestro nei secoli, perpetuando nel tempo un vero miracolo: infatti, nessuno di costoro ha mai visto, sentito o addirittura parlato con Cicerone, nessuno ha mai potuto osservarne i movimenti, imitare la sua voce ed imparare ad esempio dai suoi silenzi, fondamentali nell'esercizio dell'arte retorica, perché capaci di

[23] Maestro di prosopopea, nel senso più nobile del termine, *e.g.* come non ricordare in *Cael.* 33-34, il momento dell'arringa in cui Cicerone fa addirittura "resuscitare" un testimone utile alla tesi da lui sostenuta. Ovviamente, in concreto, vi sono molti modi per vincere, nel rito, nel merito, ma a volte, anche il parziale accoglimento delle proprie ragioni equivale ad una grande vittoria.

[24] Parlando di Carnelutti, Coppi 2003, 52, si chiede in che cosa consistesse la sua classicità: «perché [...] Carnelutti per me è fra gli oratori classici. Innanzitutto un'audacia incredibile nella esperimentazione di nuovi concetti; poi, accanto a questa ardita capacità di battere vie nuove, una inaudita semplicità formale nella esposizione dei suoi concetti [...] e poi, il che conta, una bellezza sensuale della voce che solo chi l'ha ascoltata può capire a cosa io intenda riferirmi».

accrescere o diminuire, il *pathos* dell'esposizione a seconda delle esigenze argomentative del momento[25].

Del resto, Cicerone fu non solo un grandissimo maestro di retorica, applicata al diritto, ma anche, come usava al tempo, un fine politico[26]. Un uomo che seppe trovare sempre la giusta misura, la via d'uscita per vivere in un mondo estremamente violento e ricco di contraddizioni quale quello della romanità classica, dove non solo la miseria, ma anche l'eccessiva esposizione, potere e ricchezza, potevano risultare fatali. Un'arte, quella dell'oratoria, speculativa, intellettuale a tutto tondo si direbbe oggi, che gli consentì di partecipare alla vita del suo tempo lasciando una traccia di sé indelebile, potente, fino ad oggi così tanto studiato ed amato in tutto il mondo.

Emblematica, a tal proposito, è la straordinaria importanza del suo pensiero nella tradizione giuridica d'Oltremanica. Premesso nelle pagine precedenti che anche tutto il vigente sistema di *common law* affonda le proprie radici nel diritto romano, è estremamente interessante notare come la più importante letteratura giuridica anglosassone sia fortemente influenzata, addirittura "generata", dagli studi classici, principalmente da Cicerone. Si pensi, solo per un attimo, ad alcune delle principali opere di Shakespeare, quali, su tutte, il *Mercante di Venezia* o l'*Otello*, vere e proprie rappresentazioni di vicende processuali fatte di confronto, scontro dialogico e strategico tra tesi contrapposte, in un continuo, serrato, succedersi di avvenimenti intrisi di tattiche, inganni, gesti di autentico eroismo e misericordia[27]. Da ultimo, si pensi all'insegnamento di quello che possiamo tuttora ritenere il più grande processualcivilista della storia inglese: quel Jeremy Bentham che, padre del c.d. *adversary system*, tantissimo deve nella sua elaborazione giuridica agli studi classici, alla romanità ed anche al concetto di piacere ed utilità elaborato da Cicerone.

---

[25] Secondo Mortara Garavelli 1994, 382, il silenzio non va visto in contrapposizione alla parola, bensì come semplice limite di essa e, dunque, con un'evidente funzione retorica, che si tratti sia di una pausa sia di un'allusione.

[26] Per un approfondimento critico si segnalano tra gli altri Lepore 1954; Kumaniecki 1972; Stockton 1984; Grimal 1986; Narducci 2005a; 2005b; 2009; Stroh 2010.

[27] Sull'interessantissimo tema riguardante il diritto nelle opere di Shakespeare cf. *e.g.* Cavallone 2015, 1060. In particolare, l'autore ricorda che la lettura dell'*Otello* costituisce «un trattato della prova presuntiva», ove si rivela «vistosamente l'influsso che la retorica classica, nel suo fondamentale aspetto "forense", ha esercitato, da un lato sull'evoluzione del diritto processuale inglese, e soprattutto su quello che sarebbe diventato il sistema dell'*Evidence*».

5. *Cicerone "processualista": maestro di retorica*

Si è detto di Cicerone, maestro di retorica nel foro ove, plasticamente, si manifestava tutta la sua grandezza ed oggi l'utilità dei suoi insegnamenti in campo processualcivilistico. Se è vero infatti che il diritto processuale civile è un insieme di norme di diritto pubblico attraverso le quali si procede verso una decisione, la più possibile giusta, poiché rispettosa dei principi di forma che il legislatore ha predeterminato al fine di assicurare che, ad esempio, la prova si perfezioni nel contraddittorio pieno tra le parti di fronte al giudice, è del pari filosoficamente incontestabile che la verità processuale è sempre teoricamente altra cosa rispetto alla verità materiale, storica, che, come noto, esiste, ma l'uomo non è in grado di raggiungere[28]. Da questa sintetica premessa, deriva pertanto l'estrema, sicuramente decisiva, importanza dell'oratore nel processo orale, ma prima ancora del retore dotato di eloquenza e capacità espositiva nella predisposizione degli atti processuali. Il compito di entrambi consisterà essenzialmente nel far assurgere a verità processuale, che il giudice riassumerà nel dispositivo, quella sostenuta dalla parte assistita che ebbe ad esporre al medesimo difensore in studio, giorni, mesi o, il più delle volte, anche molti anni prima. In altre parole, il bravo avvocato di udienza deve essere un fine conoscitore della norma processuale, ma anche, al contempo, e forse ancora di più, un esperto di retorica; certamente il bravo processualista non può che essere tutte queste cose e Cicerone senza dubbio lo era.

Il punto merita di essere ulteriormente approfondito. Il processo civile, il rispetto delle regole che lo fanno vivere, ha la funzione di mettere il giudice nelle migliori condizioni per conoscere la verità. Attenzione però, il giudicante si comporta come uno storico[29], cioè ricostruisce, per così dire a tavolino, per approssimazione, un fatto ormai passato, che non esiste più, per applicarvi poi le norme sostanziali, sussumendo la fattispecie concreta in quella astratta per poi giungere così al fatidico P.Q.M., il *dictum* contenuto nel dispositivo, la *regula iuris*

[28] La verità è un evento storico che è stato e non sarà più. Il giurista ha il compito di ricostruirlo e quindi lo fa per approssimazione: non può certo farlo rivivere. Cf. Gradi 2018, 51.

[29] Cf. Bloch 1949, 31. Il processo ha sempre ad oggetto fatti già verificatisi, poiché «è sempre in relazione ad avvenimenti trascorsi che uno accusa e l'altro si difende». Cf. Arist. *rh.* 1, 1359a. *Quis unquam ab historico iuratores exegit?* Così Seneca, *apoc.* 12, 1, su cui cf. Buongiorno 2010, 28.

del caso concreto. Ed allora, visto che il fatto da accertare è stato ormai "rapito da Kronos", appare evidente che la verità trovata dal giudice solo per avventura, casualità, potrà coincidere perfettamente con quello che fu, poiché la ricostruzione che ne verrà data, spesso con mezzi di prova per loro natura fallaci[30], non potrà che essere il più delle volte una mera approssimazione di essa. Si arriva, pertanto, in tal modo al concetto di verità processuale, che è senz'altro cosa diversa da quella strettamente materiale, storica, ma ad essa più si avvicina in termini probabilistici, secondo la ben nota teoria del "più probabile che non", come attualmente molto ben declinata, nella letteratura giuridica, ad esempio, in tema di nesso etiologico ed onere della prova[31].

La verità dunque esiste, ma la giustizia umana non è attrezzata per farla rivivere, può solamente tendere ad essa, senza mai raggiungerla. Ma non dobbiamo stupirci di questo, perché, in fondo, il diritto è una scienza dello spirito e, come tale, non esiste in natura, nasce e muore con l'uomo, serve per assicurare la libera e pacifica convivenza tra i consociati[32]: è frutto di una convenzione che deriva dal Patto sociale descritto da Hobbes nel *Leviatano*[33]. Qui non si tratta di aprire al relativismo del risultato processuale, bensì di dare conto, in concreto, delle infinite variabili che conducono ad una decisione giusta, tali da

[30] Si pensi *e.g.* alla testimonianza ed alle presunzioni. La prima è, come noto, per sua natura imprecisa, soprattutto quando si allontana nel tempo l'effettiva escussione del testimone rispetto al fatto su cui rendere la dichiarazione di scienza. Le seconde sono ragionamenti logico-giuridici che il giudice fa per risalire da un fatto noto, c.d. secondario, ad uno ignoto, c.d. primario o decisivo; in quest'ultimo caso il controllo è solamente postumo in sede di motivazione ed attiene alla coerenza logica dell'inferenza. Cf. Bloch 1949, 37.

[31] Cf. in proposito la recente Cassazione civile, sez. III, 27 marzo 2019, n. 8461; «Resp. civ. prev.» 2, 2019, 662, secondo cui «in tema di responsabilità civile, il nesso causale è regolato dal principio di cui agli artt. 40 e 41 c.p., per il quale un evento è da considerare causato da un altro se il primo non si sarebbe verificato in assenza del secondo, nonché dal criterio della cosiddetta causalità adeguata, sulla base del quale, all'interno della serie causale, occorre dar rilievo solo a quegli eventi che non appaiano — ad una valutazione *ex ante* — del tutto inverosimili, ferma restando, peraltro, la diversità del regime probatorio applicabile, in ragione dei differenti valori sottesi ai due processi: nel senso che, nell'accertamento del nesso causale in materia civile, vige la regola della preponderanza dell'evidenza o del "più probabile che non", mentre nel processo penale vige la regola della prova "oltre il ragionevole dubbio"».

[32] Sulla nozione di *scientia iuris*, il diritto come esperienza giuridica, cf. il fondamentale Orestano 1987, 348.

[33] Come noto, Thomas Hobbes nel *Leviatano* sosteneva che per loro indole innata gli uomini fossero più portati a sopraffarsi, piuttosto che associarsi. Per tale ragione egli concepiva lo stato di natura come una condizione insuperabilmente conflittuale che andava conciliata attraverso la ricerca della pace sociale.

rendere sommamente importante, determinante, il *quomodo* della esposizione di una verità di parte, rispettando le regole processuali che dettano tempi e poteri degli attori di un palcoscenico ricco di sofferenza umana, ma anche d'indubbio fascino.

Ancora oggi, quindi, in grande misura, la sottile linea di confine tra l'accoglimento ed il rigetto della domanda passa attraverso la capacità professionale dell'Avvocato: pure questo è processo, nel suo significato più alto, ove si erge plasticamente, sommo ed ancora attuale, l'insegnamento di un grandissimo, forse più di ogni altro, come Marco Tullio Cicerone[34].

6. *Segue: l'attualità del suo insegnamento*

Cicerone, si diceva, è stato un grande oratore, testimone di eloquenza e dialettica, uno studioso del diritto, tattico e stratega, principe del foro dalle capacità ineguagliabili, uomo del suo tempo e fine politico. Le sue opere ne testimoniano la grandezza e rappresentano la più chiara ragione della sua "eterna voce": un imperituro esempio del suo immenso valore di intellettuale e giurista, anche simbolico, senza tempo. Il suo insegnamento, tuttavia, si inserisce nel quadro di tutto quello che rappresenta la più grande tradizione della retorica classica[35]. Nel

[34] Ricorda Cic. *de orat.* 2, 102-103, *Equidem soleo dare operam, ut de sua quisque re me ipse doceat et ut ne quis alius adsit, quo liberius loquatur, et agere adversari causam, ut ille agat suam et quicquid de sua re cogitarit in medium proferat* [...]. *Ita adsequor ut alio tempore cogitem quid dicam et alio dicam; quae duo plerique ingenio freti simul faciunt; sed certe eidem illi melius aliquanto dicerent, si aliud sumendum sibi tempus ad cogitandum, aliud ad dicendum putarent.* Sottolinea ancora il maestro, ai successivi parr. 304-306, *Quid, cum personarum, quas defendunt, rationem non habent, si, quae sunt in eis invidiosa, non mitigant extenuando, sed laudando et efferendo invidiosiora faciunt, quantum est in eo tandem mali? Quid, si in homines caros iudicibusque iucundos sine ulla praemunitione orationis acerbius et contumeliosius invehare, nonne a te iudices abalienes? Quid, si, quae vitia aut incommoda sunt in aliquo iudice uno aut pluribus, ea tu in adversariis exprobrando non intellegas te in iudices invehi, mediocrene peccatum est? Quid, si, cum pro altero dicas, litem tuam facias aut laesus efferare iracundia, causam relinquas, nihilne noceas? In quo ego, non quo libenter male audiam, sed quia causam non libenter relinquo, nimium patiens et lentus existimor; ut, cum te ipsum, Sulpici, obiurgabam, quod ministratorem peteres, non adversarium; ex quo etiam illud adsequor, ut, si quis mihi male dicat, petulans aut plane insanus esse videatur. In ipsis autem argumentis si quid posueris aut aperte falsum aut ei, quod dixeris dicturusve sis, contrarium aut genere ipso remotum ab usu iudiciorum ac foro, nihilne noceas? Quid multa? Omnis cura mea solet in hoc versari semper – dicam enim saepius – si possim ut boni efficiam aliquid dicendo; sin id minus, ut certe ne quid mali.*

[35] Secondo Quint. 12, 8, 10 e 11, *Nam cum satis in audiendo patientiae inpenderit, in aliam rursus ei personam transeundum est, agendusque adversarius, proponendum quidquid*

processo, il bravo difensore espone gli argomenti migliori per persuadere il giudice delle proprie ragioni e, per farlo, non basta conoscere il diritto sostanziale: l'avvocato deve necessariamente conoscere anche le regole processuali. In proposito è doveroso distinguere due piani fondamentali: quello scritto e quello orale. Ciascuno ha le sue peculiarità, ma anche tanti elementi comuni: partiamo dallo studio della procedura.

Oggi, quando il difensore scrive un atto processuale, deve avere presente la norma del codice di procedura civile che ne prevede i requisiti minimi di forma/contenuto. Tuttavia, anche quando prende la parola in udienza, deve sapere che cosa può dire o fare di fronte al giudice e, per farlo bene, dovrà tenere a mente le regole del rito che disciplinano le attività che è possibile compiere in quella determinata fase del processo. Al contrario, le due abilità appena menzionate senz'altro si distinguono, anzitutto per il diverso tempo della riflessione che accompagna l'agire del professionista: quando scrive l'avvocato è nel proprio ufficio, "accerchiato", ma anche rassicurato, da tutti i suoi strumenti, ora soprattutto informatici, di lavoro, pronto a stendere su carta, *rectius* "a *computer*", ragionamenti meditati con la necessaria calma; al contrario, in sede orale bisogna prendere decisioni in modo rapido, se non immediato, il fattore tempo può essere decisivo, ma anche il carattere dell'avvocato, la sua capacità di fare la scelta giusta senza particolari approfondimenti teorici, affidandosi di più al suo intuito, improvvisando e tenendo conto delle caratteristiche umane, anche personali, del comportamento processuale, ma non solo, di coloro con cui si rapporta, giudice, colleghi, testimoni, consulenti, ecc., faranno la differenza.

In definitiva, si tratta di un mestiere di studio e riflessione, ma anche fatto di momenti in cui il *pathos* e l'adrenalina rischiano di prendere il sopravvento, creativo e ricco di imprevisti, anche esilaranti, visto che si è a quotidiano contatto con le debolezze, le piccole furbizie e le miserie del genere umano[36].

I canoni fondamentali di un giusto processo sono, secondo Chiovenda, l'oralità, la concentrazione e l'immediatezza[37]. Tuttavia,

omnino excogitari contra potest, quidquid recipit in eius modi disceptatione natura [...]. *In summa optimus est in discendo patronus incredulus.*

[36] In proposito, soccorre Calamandrei 2008, 127, secondo cui «è sorprendente la costanza colla quale i clienti, nello scegliere i loro avvocati, ricercano in loro proprio le qualità opposte a quelle che sono pregiate dai giudici».

[37] Cf. in proposito Denti1988, 347.

come noto, il rito a cognizione e contraddittorio pieni ed esaurienti in Italia, ordinario o speciale, poco importa a riguardo, è contrassegnato ancora dall'ampio utilizzo della forma scritta degli atti di parte. Cicerone, si è detto, è stato per lo più un grandissimo oratore, ma le sue più importanti opere, citate nelle pagine che precedono, costituiscono un patrimonio inesauribile di suggerimenti, per l'avvocato sia "da ufficio" sia "di udienza".

Ma a ben vedere, i consigli del maestro sono di ordine più pratico che teorico, poiché anch'egli non fa altro che rifarsi alla logica classica, anzitutto aristotelica, applicata al mondo del diritto, come ebbe modo già prima di insegnare Gorgia[38]. Del resto, gran parte dei ragionamenti che il giudice compie per decidere sono di tipo inferenziale e, pertanto, val bene utilizzare sapientemente, secondo un piano strategico predeterminato e bene definito, "l'arte delle arti" applicata al sistema giuridico di riferimento per far coincidere una delle tante verità con quella processuale sancita dal *dictum* contenuto in calce alla sentenza.

7. *Dialettica e retorica nel processo: uno sguardo d'insieme*

Come si è cercato di dimostrare nelle pagine che precedono, l'insegnamento dei classici, la logica greca applicata al diritto romano, così potentemente emergente nella vita e nelle opere di Cicerone, è arrivato sino ai giorni nostri, pressoché senza soluzione di continuità, tuttora utilizzato, anche inconsciamente, dagli operatori del diritto e del processo, nei loro uffici e nelle aule di Giustizia.

Abbiamo poi iniziato a distinguere tra forma scritta ed orale nel giudizio, in corrispondenza dei concetti di dialettica, retorica ed eloquenza. Se è vero infatti, come insegna Platone nel *Fedro*, che lo scritto non lo puoi interrogare[39], è parimenti incontestabile che pur nelle, anche grandi, differenze tra il modo di parlare e lo scrivere, molti sono i punti di contatto tra queste due fondamentali forme di comunicazione. La capacità di argomentare, ad esempio, deve essere propria dell'uno come dell'altro momento.

---

[38] Λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ (Gorg. *Hel.* 8).

[39] Deve essere solido come la roccia; cf. Plat. *Phdr.* 275d-e, che ritiene la comunicazione orale superiore a quella scritta perché la scrittura, al pari della pittura, arriva a coloro che la intendono, ma anche a coloro ai quali non importa nulla.

Nelle pagine che seguono, pertanto, si cercherà di porre le due fasi tendenzialmente sullo stesso piano, salvo evidenziare espressamente, di tanto in tanto, talune differenze, fermo restando che i punti in comune sono senz'altro molto più importanti rispetto a quelli difformi. Anzitutto, l'argomentazione giuridica si pone il compito di persuadere l'interlocutore, sia esso il Giudice e/o la Giuria; a volte però è necessario convincere, con argomenti meno dolci, più severi, quasi come ci si trovasse in un vero e proprio campo di battaglia che, tra l'altro, come insegna proprio «l'arte della guerra», sarebbe opportuno scegliere preventivamente per far cadere il nemico in trappola[40].

Per raggiungere il risultato auspicato bisogna utilizzare le armi della dialettica e, pertanto, affinare la propria capacità di argomentare ed ancor prima ricercare le migliori ragioni da porre a supporto della domanda formulata nell'atto introduttivo del giudizio. Ciò vale tanto nello scritto quanto nell'esposizione orale e, dicevamo, il difensore deve procedere maneggiando gli strumenti della retorica e dell'eloquenza secondo la tradizione che risale addirittura a Gorgia, secondo cui, come già sopra ricordato, la parola ha un potere quasi divino[41]. A questo punto, lo sviluppo del discorso giuridico, scritto od orale, seguirà le regole della logica, secondo cui, data una premessa, *in thesi*, successivamente le prove serviranno a dimostrare ciò che si afferma ed infine verranno formulate le conclusioni, i *petita* su cui il giudice dovrà pronunciarsi, stante il divieto di *non liquet*: *iudex secundum allegata et probata iudicare debet*.

Le regole della retorica evocano la tattica militare ed un uomo come Cicerone, politico di lungo corso, immerso nella vita del proprio tempo, certamente aveva una grande confidenza con la morte, la guerra, il pericolo, molto più di quello che oggi accade ad un intellettuale. Ed allora bisogna scegliere le truppe, *i.e.* cercare gli argomenti giusti, la c.d. *inventio*, per poi disporli sull'ideale campo di battaglia nel modo più consono per vincere, la c.d. *dispositio*. Il processualista deve fare tesoro di

[40] Per approfondimenti cf. Sun Tzu 2013, *passim*. Per restare ai classici, potremmo citare appunto la battaglia di Canne che fu vinta per scelte tattiche decisive quali, oltre alla disposizione degli armigeri, anche la scelta del campo di battaglia, che il grande Annibale studiò con cura.

[41] Tale argomento richiama anche la tradizione culturale giudaico-cristiana, visto che già nell'Antico Testamento, così come nel Nuovo, si associa Dio al Verbo, tant'è che, come noto, secondo l'Apostolo Giovanni, «in principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio, il Verbo era Dio».

questi insegnamenti, come ad esempio quello relativo alla scelta del luogo in cui avverrà lo scontro: tradotto, il rito, lo strumento processuale più giusto tra quelli disponibili. Oggi, ad esempio, per procedere al pignoramento di un'autovettura il difensore suggerirà al proprio cliente l'utilizzo del più classico pignoramento mobiliare presso il debitore, *ex* artt. 513 e ss. c.p.c., oppure il nuovo art. 521 *bis* c.p.c.? Ancora, quando chiediamo al giudice del merito l'ordine di abbattere un manufatto pericolante che minaccia di rovinare sul nostro terreno, potremo concludere anche in via accessoria per la concessione di una misura coercitiva indiretta ai sensi dell'art. 614 *bis* c.p.c.? Le risposte a queste domande presuppongono evidentemente, al contempo, una puntuale conoscenza delle norme processuali, ma anche l'elaborazione di una strategia che deve portare al risultato migliore per il cliente nel minore tempo possibile.

Annibale nella battaglia di Canne, Scipione in quella di Zama hanno studiato la migliore disposizione dei loro uomini per ottenere la vittoria in battaglia, così come del resto hanno sempre fatto Carnelutti, Chiovenda e Calamandrei quando, nelle vesti di avvocati, decidevano come strutturare la loro difesa in giudizio, selezionando gli argomenti più convincenti, secondo un ordine prestabilito e ben meditato[42]. Come si vede, insomma, le tecniche della retorica, tanto praticate da Cicerone, sono ancora oggi il pane quotidiano del processo e valgono tanto per lo scritto quanto per l'attività difensiva orale; un loro sapiente, accorto, misurato esercizio può fare la differenza tra la vittoria e la sconfitta, così come in guerra si misurava, nella strategia dei generali, la sottile linea di confine tra la vita e la morte.

8. *Segue: la fase istruttoria*

Abbiamo già visto quanto l'arte della retorica sia importante nell'applicazione concreta del diritto processuale di ogni epoca e come debba essere maneggiata, necessariamente anche oggi, dagli operatori del diritto. *Ethos*, *Pathos* e *Logos* non costituiscono parole che

[42] Chi non ricorda, *e.g.*, il c.d. ordine nestoriano che, in campo giuridico, trasferisce gli insegnamenti del grande e saggio generale acheo Nestore, solito anteporre in battaglia le truppe più forti, per lasciare in riserva quelle meno pronte a reggere l'urto del primo scontro?

riecheggiano un lontano e glorioso passato, sono la sintesi del lavoro preparatorio di ogni consapevole attività difensiva, in tutto il mondo occidentale, ogni giorno. Il difensore deve sempre sapere dove si trova e con chi sta parlando; conoscere minutamente le regole del processo e le norme deontologiche costituisce la premessa fondamentale per costruire le solide basi del successo. In secondo luogo, il giurista deve avere la capacità di entrare in simpatia, nel senso greco del termine, appunto "condividere il *pathos*", le emozioni, i sentimenti, dei propri interlocutori: il difensore non deve mai dare l'impressione di un'attività routinaria, svogliata, bensì di essere intimamente convinto di ciò che dice, partecipe quanto basta per rendere credibili i propri argomenti e capace di comprendere lo stato d'animo di chi ha di fronte. Infine, lo scritto e/o la parola debbono essere capaci di tradurre il pensiero in una forma comprensibile, chiara, coerente, per illuminare la mente di tutti coloro che leggono o ascoltano[43].

Il processo, tuttavia, vive di fasi ben precise, momenti che lo scandiscono e, proprio perché, come abbiamo già visto, la prova dei fatti è la l'unica cosa che conta, la c.d. istruzione probatoria assume un ruolo determinante, un vero e proprio spartiacque capace di spostare gli equilibri in favore di una parte e contro l'altra.

I mezzi di prova, cioè gli strumenti utilizzabili al fine di permettere al giudice di conoscere i fatti per maturare il proprio convincimento, nel processo civile sono tipici, cioè previsti espressamente dal legislatore[44]. Anche in questo delicato momento, peraltro, è possibile per i difensori esercitare le proprie tecniche persuasive: solo per fare un esempio, si pensi al ruolo centrale tutt'ora ricoperto dalla testimonianza ed alle innumerevoli possibilità che ha l'avvocato di incidere sul suo risultato finale, con i quesiti da lui posti nella predisposizione dei capitoli di prova

[43] Non è un caso se il grande Irnerio è passato ai posteri con l'epiteto di *lucerna iuris* o, secondo la tradizione bolognese raccolta da Odofredo, *primus illuminator scientiae nostrae*: cf. Liebman 2007, 39.

[44] In realtà il tema della tipicità o meno della prova nel processo civile è assai spinoso, mai sopito e ricco di opinioni contrastanti, sia in dottrina sia in giurisprudenza. In difetto di espressa previsione che apra all'atipicità, tuttavia, il codice di rito deve essere interpretato, ci pare, nel rispetto più severo, come sostenuto da parte della dottrina, dell'art. 111, comma primo, Cost. e della conseguente necessità di limitare al massimo la discrezionalità del legislatore in merito alle modalità procedimentali di perfezionamento del contraddittorio tra le parti in generale e sulla prova in particolare, questione quest'ultima che costituisce, come è noto, forse il momento fondamentale del processo e pertanto del sistema di tutela dei diritti. Cf. in proposito Cavallone 1978, 679; Verde 1988, 579; Carratta 2003, 60.

ma anche, seppur in minor misura, con le precisazioni da chiedere, in sede di udienza, al testimone. Bisogna, tuttavia, stare molto attenti a non esagerare: in un momento così delicato per le sorti del processo, Calamandrei, così come prima lo stesso Cicerone, profondo conoscitore dell'arte oratoria classica, ricorda come una buona causa tema solamente un pessimo avvocato che la sostenga[45].

La vita reale non è mai così semplice, come invece viene rappresentata nei film polizieschi: il testimone potrebbe non avere alcuna voglia di "dire la verità" ed incalzarlo per farla emergere su fatti che egli comunque ha vissuto in prima persona non è quasi mai una buona scelta difensiva, poiché per lui sarà probabilmente facile ricostruirli a proprio piacimento rispondendo a tono e, quindi, disinnescando il tentativo in atto da parte del difensore, con un effetto *boomerang* capace di spostare il pendolo in favore della tesi avversaria.

Un'altra regola pratica, molto importante, è quella di ascoltare prima il proprio testimone per capire cosa ha realmente da dire e, soprattutto, come lo dice. Per il cliente, infatti, è sempre tutto molto chiaro: non solo chi ha ragione e, dunque, il risultato che dovrà avere il giudizio, ma anche la "tenuta" del testimone da lui indicato. L'esperienza empirica dimostra invece il contrario, soprattutto da quest'ultimo punto di vista, ed allora, fermo restando che non possono essere suggerite le risposte, convocare il testimone per saggiarne le reali intenzioni e capacità espositive è certamente una buona prassi.

Ma il sistema maggiormente interessato, sia teoricamente sia in pratica, dall'utilizzo delle tecniche della retorica, è senz'altro quello delle presunzioni. Come noto, disciplinate in generale dagli artt. 2727 e ss. del c.c., costituiscono mezzi di prova estremamente importanti ed ampiamente utilizzati, sia dal legislatore, c.d. presunzioni legali, sia dalla giurisprudenza, *i.e.* giudiziali o semplici. Da quest'ultimo punto di vista, siamo in presenza di inferenze, ragionamenti logico/giuridici che il giudice compie partendo da un fatto noto per risalire ad un fatto ignorato.

Le c.d. prove critiche indirette sono tradizionalmente il regno della retorica, all'epoca di Cicerone non a caso si parlava di *probationes*

[45] «Avvocato, prima di ripartire per le mie terre, sono venuto a ringraziarla della bella vittoria – Ringraziarmi? Lei non deve ringraziare me, che non ho fatto nulla per vincere questa causa; deve ringraziare l'avvocato avversario, che l'ha perduta». Così Calamandrei 2008, 24.

artificiales[46]: qui il difensore, vestendo i panni dello psicologo, deve far credere al giudice di essere da solo arrivato alla soluzione del caso senza accorgersi che, invece, il risultato finale è dovuto essenzialmente all'abilità retorica del suo interlocutore.

9. *Segue: tecniche di redazione scritta dell'atto processuale*

D'altra parte, si diceva, l'arte della retorica, soprattutto nel processo civile, si misura anche nella esposizione scritta. Platone nel *Fedro* ricordava che lo scritto deve essere solido come una quercia. In questo momento storico, in Italia, deve essere anche sintetico, ma senza perdere le necessarie caratteristiche di completezza e chiarezza[47]. Anche qui si deve partire dalla conoscenza approfondita delle regole processuali, poiché ogni atto del processo civile deve possedere ben precisi requisiti di forma-contenuto previsti a pena di nullità dal legislatore. Ogni rito ha le sue peculiarità ma, tendenzialmente, i momenti più importanti del processo civile sono scanditi proprio da un atto introduttivo, quello con cui la parte si presenta al giudice, il biglietto da visita, per così dire, della difesa, ed uno conclusivo, riepilogativo, depositato prima che quest'ultimo pronunci la decisione finale. In entrambi, si deve necessariamente misurare anche la capacità retorica, la dialettica di chi scrive. La struttura dell'atto deve essere rigorosamente logica, secondo il ben noto canovaccio costituito da una premessa, seguito da una tesi, le prove a supporto e le conclusioni. A ben vedere, però, oltre ad una ben studiata proporzione tra tutte le parti anzidette, magari aiutando il lettore con alcuni accorgimenti grafici come sottolineature, corsivi, grassetti, ecc., quello che fa spesso la differenza è proprio, anche in questo caso, la capacità di entrare in sintonia con il destinatario dello scritto, colpendolo, utilizzando i giusti argomenti, secondo la sequenza più opportuna, se necessario con un linguaggio, in taluni passaggi, duro, schietto o, viceversa, divertente e sarcastico.

---

[46] In realtà si tratta di una sistematica che affonda le proprie radici ancor prima, in Grecia, dalla retorica aristotelica che nella sua traduzione latina soleva distinguere appunto tra *probationes artificiales et inartificiales*, le quali ultime si scindevano a loro volta tra prove tecniche ed atecniche, intrinseche ed estrinseche, proprie ed improprie: cf. Arist. *rh.* 1, 2, 1355b.

[47] Sulla tecnica di redazione delle sentenze, in termini di completezza e concisione, cf. Fradeani 2009, spec. 13; 64. Cf. anche in tema Alpa 2003, 21. Secondo Calamandrei 2008, 88-89, «La brevità delle difese scritte ed orali (ma noi avvocati non riusciamo mai ad impararlo!) è forse il mezzo più sicuro per vincere le cause».

Come si vede, anche in questo caso, l'esperienza e la cultura "a tutto tondo" giocano un ruolo spesso decisivo, ma solo se supportate da una grande, grandissima capacità espositiva.

In conclusione, le variabili da considerare per arrivare all'accoglimento della domanda in un processo civile sono innumerevoli, non ultime, anzi forse più importanti, sono quelle su cui meno possono incidere la professionalità e la scienza del difensore. Ci riferiamo in particolare a tutte quelle caratteristiche intime e personali del giudice: ogni individuo infatti può essere più o meno competente, attento, preparato, solerte, ovvero incorrere in errori, disattenzioni, superficialità, intollerabili lentezze.

A tutti questi possibili eventi è difficile porre rimedio, come a dire, insomma, che anche il grande Cicerone potrebbe fare ben poco di fronte a sciatteria, ignoranza, svogliatezza, ma questa consapevolezza non può che rafforzare, non diminuire, la ricerca e lo studio continui al fine di migliorarsi, perché a chi nella Giustizia non crede, certamente questa non apparirà mai[48].

10. *L'arte della retorica è oggi in pericolo? Brevi considerazioni* de iure condito et de iure condendo

Oggi l'arte retorica nel processo civile italiano è in serio pericolo, quasi a rischio di estinzione, come una specie protetta dal *WWF*. Le ragioni sono molteplici, forse la più importante è rappresentata dall'attuale irragionevole durata dei processi[49], ma incide fortemente anche la depressione economica che attanaglia il nostro Paese ormai da alcuni decenni.

Cerchiamo di sviluppare rapidamente questi due temi partendo dal secondo. Abbiamo visto nelle pagine che precedono quanto studio,

[48] Cf. Calamandrei 2008, 3, secondo cui «Per trovar giustizia, bisogna esserle fedeli: essa, come tutte le divinità, si manifesta soltanto a chi crede».

[49] Secondo Carratta 2011, 1, «Quello della "durata ragionevole del processo" è uno dei più rilevanti principi processuali presenti nella nostra Carta costituzionale» e tuttavia, «Qualsiasi intervento legislativo sulla durata dei processi, che non si preoccupi della necessaria salvaguardia dell'effettività del diritto di azione (dei privati, nel processo civile; del p.m., in quello penale) e del diritto di difesa delle parti, non fa affatto applicazione del "principio della ragionevole durata del processo", ma, al contrario, negando il diritto alla tutela giurisdizionale ed al diritto di difesa, finisce per porsi in contrasto proprio con questo principio costituzionale».

quanta ricerca, quanta maestria necessita il sapiente utilizzo delle tecniche della retorica ciceroniana nel processo civile moderno. È quasi superfluo ricordare come tutto questo complesso armamentario dialettico e retorico sia possibile dispiegarlo anzitutto se, dal punto di vista economico, il difensore è in grado di sostenerne i costi. In altre parole, il tempo è denaro e, spesso, a fronte di controversie dalla notevole complessità giuridica e dall'incerto risultato finale, l'avvocato italiano di oggi si trova davanti un valore complessivo della lite molto basso, bagatellare e, magari, un cliente che non paga. Solo la passione, allora, può consentire di assumere "in coscienza e, soprattutto, in scienza" la causa; ma a volte anche quella può venire meno e, con essa, la fiducia nell'esercizio di una professione intellettuale dalle solide, sacre, radici storiche, ma oggi relegata, spesso, ad oggetto di scherno in barzellette di dubbio gusto.

Ma anche a voler superare per mero esercizio teorico il fondamentale, pratico, problema testé rappresentato, bisogna tenere conto del fatto che oggi, soprattutto nel processo civile, il principio della ragionevole durata sancito dall'art. 111, comma secondo, Cost. ha assunto un ruolo predominante, non solo nell'interpretazione delle norme processuali che viene data, anzitutto, dalla Suprema Corte di Cassazione, ma sulla prassi di esercizio della giurisdizione tutta e, a cascata, sul modo di svolgere il lavoro da parte di ogni operatore del diritto.

In estrema sintesi, l'applicazione brutale di un giusto principio ha creato nel nostro Paese un'intollerabile compressione dei tempi di svolgimento dell'udienza che, ormai, il più delle volte, diventa vuoto rituale fordista privo di contenuto: si pensi ad esempio alla previsione di limiti massimi di lunghezza dello scritto difensivo, che certamente pregiudica "in modo lineare" la capacità espositiva/argomentativa del difensore, sempre diversa a seconda del tipo di causa[50].

Appare così evidente l'odierno attacco frontale allo studio, all'approfondimento, alla ricerca di una soluzione ragionata e meditata che necessita naturalmente del giusto tempo e spazio per essere esposta nello scritto o spiegata in sede orale. L'art. 180 del codice di rito, che

[50] Secondo Coppi 2003, 64, in questi tempi moderni «Predomina il mito dell'efficienza [...] vien fatto chiedersi che senso ha studiare, arricchire il proprio vocabolario e poi frugare, frugare tra le parole per scegliere quella più appropriata quando è sufficiente un discorso approssimativo, quando l'importante è chiedere ed ottenere rapidamente quel che sembra essere il risultato più appetibile in quel momento [...] certo gli spazi per l'oratoria e per l'eloquenza si stanno riducendo».

sancisce il primato dell'oralità nel processo, è purtroppo relegato a mera petizione di principio, privo di reale portata applicativa, e lo scritto quasi mai viene soppesato, valutato integralmente, considerato com'è, molto spesso, un appesantimento ed un ostacolo per il giudice. Tali considerazioni sul nostro sistema processuale interno vengono confermate se si volge lo sguardo oltre frontiera, là dove la Giustizia civile viene esercitata senza l'assillo della ragionevole durata, *rectius* in ordinamenti dove, appunto, il processo non rincorre il dogma del fare presto proprio perché i numeri sono molto più limitati, le risorse meglio allocate, la litigiosità giudiziale proporzionalmente ridotta e, pertanto, *apud iudicem* è possibile ancora avere il tempo necessario per costruire una difesa, argomentarla, spiegarla e poi concludere.

Siamo arrivati al problema di fondo che in questi tempi moderni attanaglia la Giustizia come servizio ai cittadini limitato perché costoso, molto, in un'epoca di riduzione del *welfare* in ragione di discutibili politiche economiche che dimenticano la tutela dei diritti fondamentali dell'uomo. Purtroppo, la risposta del nostro ordinamento non è tanto una migliore allocazione delle risorse disponibili, ovvero il trasferimento delle *best practices* locali a livello nazionale, bensì la riduzione dei tempi di discussione, del contraddittorio, la marginalizzazione del giusto processo in favore di forme sommarie quando non addirittura, nel nome di una primazia dell'economia sul diritto, la vera e propria degiurisdizionalizzazione della tutela dei diritti[51]. In altri termini, in nome di una errata e superficiale interpretazione del principio di ragionevole durata, si incide sul codice di rito comprimendo in modo inaccettabile proprio gli spazi dedicati al confronto orale e scritto funzionali ad argomentare e persuadere, far conoscere al giudice i fatti per deliberare con la dovuta ponderatezza, poiché necessariamente una decisione ha bisogno di tempo e meditazione per essere giusta.

Il profondo malessere in cui versa il nostro processo civile non deve indurre al pessimismo. *De iure condito*, infatti, nonostante i problemi appena segnalati, molte cose positive sono state fatte, si pensi ad esempio ad alcune novità del processo esecutivo individuale che hanno reso certamente più efficace il momento dell'attuazione materiale del

[51] Altamente pericolosa, proprio perché mina alla radice la funzione costituzionale del processo civile, che è quella di tutelare i diritti soggettivi e gli *status* al termine di almeno un grado di giudizio a cognizione e contraddittorio pieni ed esaurienti. Cf. in tema Lanfranchi 2010, *passim*.

diritto accertato in via giudiziale e non. In ogni caso, poi, come si è cercato sin qui di spiegare, non potrà mai essere annullato del tutto il potente ruolo della dialettica, dell'oratoria e più in generale dell'arte retorica nell'attività difensiva volta a persuadere il giudice delle proprie ragioni. In questo, infatti, si risolve ogni processo, da sempre, prima di Cicerone, ed ancora oggi.

Ma si può fare ovviamente di più *de iure condendo*. Anzitutto per recuperare l'antico spirito del processo classico, ma in chiave moderna, senza cioè dimenticare l'epoca in cui si vive e, quindi, adattando gli insegnamenti del grande maestro alla modernità, nell'era della globalizzazione digitalizzata. Segnatamente, ci riferiamo alla necessità di contemperare le esigenze di speditezza del sistema nel suo complesso con la capacità di assicurare nel giudizio il diritto al contraddittorio, all'azione ed alla difesa secondo un rito a cognizione piena ed esauriente nel rispetto del c.d. *fair trial* di cui all'art. 111 Cost. e 6 CEDU. Per fare questo essenzialmente due sono i profili su cui lavorare: in primo luogo risorse, umane ed infrastrutturali. Rispettivamente, coprire gli organici degli uffici giudiziari (ufficiali giudiziari, cancellieri, giudici, ecc.), implementare il sistema del PCT, acronimo che sta per processo civile telematico, vero fiore all'occhiello dell'Italia nel mondo occidentale – finalmente, dopo Cicerone, qualcosa di cui andare fieri in campo giuridico mondiale –, magari uniformando o semplificando i vari sistemi previsti per le diverse giurisdizioni interne[52]. Secondariamente, agire sul codice di rito incrementando il sistema di ADR secondo le esperienze emergenti soprattutto dal mondo angloamericano[53]. In tal modo, si dovrebbe riuscire a ridurre il numero dei processi, poiché alla decisione si arriverebbe in un numero più limitato di casi, atteso che la controversia verrebbe definita prima in sede pre-giudiziale o *pre-trial*. Naturalmente, per rendere veramente efficaci strumenti come la mediazione/conciliazione/negoziazione bisognerebbe prevedere pesanti sanzioni in caso di comportamento stragiudizia-

[52] Sul processo civile telematico, le ragioni della sua introduzione, limiti ed opportunità, giurisprudenza e dottrina a confronto, vedi il fondamentale e recente volume di Ruffini 2019, *passim*.

[53] In proposito, l'esperienza del Regno Unito è senz'altro vincente, quantomeno statisticamente, poiché un numero percentuale bassissimo di controversie arriva veramente ad essere deciso con un *judgment* al termine del *fair trial*. Per approfondimenti cf. il recente contributo di Blake-Browne-Sime 2016, spec. 131, ove viene evidenziata la forte deterrenza costituita dalle sanzioni comminate per chi non tenta seriamente di esperire tutti gli strumenti conciliativi previsti dalla legge al fine di evitare il dibattimento vero e proprio di fronte al giudice.

le dilatorio e/o inerte, soprattutto utilizzando la leva delle spese giudiziali, estendendo l'applicazione, ad esempio, del vigente art. 96, comma terzo, c.p.c. È evidente infatti che, come insegna l'esperienza di molti Paesi avanzati tra cui il Regno Unito o il Canada[54], un efficiente sistema di risoluzione alternativa alla giurisdizione statuale delle controversie, associato all'utilizzo giurisprudenziale delle spese a carico del soccombente in funzione di deterrenza rispetto ad azioni pretestuose e meramente dilatorie, riduce al massimo le liti evitando il c.d. "collo di bottiglia" rappresentato dalla pronuncia della sentenza finale. Il risultato, quindi, sarebbe una forte diminuzione del carico pendente, così da consentire, finalmente, di fronte ad un contenzioso dai numeri ridotti, di dedicare più tempo ad ogni singola controversia. Solo in tal modo, allora potrebbe finalmente riapparire nelle aule di Giustizia, non per avventura, bensì istituzionalmente, di nuovo come un tempo, l'oratore perfetto, cioè colui che, come amava ricordare Cicerone, è capace, al contempo, di *probare*, *delectare* e, se necessario *flectere*[55].

Bibliografia

Alpa 2000: G. Alpa, *La biblioteca dell'avvocato civilista nell'Ottocento*, «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile» 2, 2000, pp. 321-356.

Alpa 2003: G. Alpa, *"Forensic Linguistics": il linguaggio dell'avvocato nell'evoluzione dell'ordinamento, dei metodi interpretativi, delle prassi e della tecnologia*, in Mariani Marini 2003, pp. 21-46.

Aristotele 1996: Aristotele, *Retorica*, introduzione di F. Montanari, traduzioni e note a cura di M. Dorati, Milano 1996.

Besta 1896: E. Besta, *L'opera d'Irnerio (contributo alla storia del diritto italiano)*, Vol. I. *La vita, gli scritti, il metodo*, Torino 1896.

Blake-Browne-Sime 2016: S. Blake, J. Browne, S. Sime, *A Practical Approach to Alternative Dispute Resolution*, London 2016.

[54] Per quanto concerne l'ordinamento processuale canadese ed in particolare le *droit judiciaire privé* della Provincia autonoma del Québec, risulta particolarmente interessante notare come l'ADR costituisca un *Leitmotiv* di tutta la fase pre-contenziosa e contenziosa, dunque attivabile in ogni momento su istanza di parte o d'ufficio dal giudice. Cf. Piché 2014, spec. 38.

[55] Cf. Cic. *Brut.* 185, secondo cui l'oratore perfetto è colui il quale, in qualsiasi tipo di discorso, saprà parlare in modo tale da dimostrare, dilettare, commuovere. Il dimostrare è richiesto dalla necessità, il dilettare dal piacere, il commuovere dall'esigenza del successo: questa infatti è la cosa più importante tra tutte per vincere la causa.

Bloch 1949: M. Bloch, *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'Historien*, Paris 1949.

Buongiorno 2010: P. Buongiorno, Senatus consulta Claudianis temporibus facta, *Una palingenesi delle deliberazioni senatorie dell'età di Claudio (41-54 d.C.)*, Napoli 2010.

Burdese 1987: A. Burdese, *Manuale di diritto privato romano*, Torino 1987.

Calamandrei 1920: P. Calamandrei, *La Cassazione civile,* Vol. I. *Storia e legislazione*, Torino 1920.

Calamandrei 1949: P. Calamandrei, *Il processo come giuoco*, «Rivista di diritto processuale» 1, 1949, pp. 23-51.

Calamandrei 2008: P. Calamandrei, *Elogio dei giudici scritto da un avvocato*, rist., Milano 2008.

Cannadine 2000: D. Cannadine, *The Palace of Westminster as Palace of Varieties*, in *The Houses of Parliament: History, Art, Architecture*, London 2000, pp. 11-29.

Carratta 2003: A. Carratta, *Prova e convincimento del giudice nel processo civile*, «Rivista di diritto processuale» 1, 2003, pp. 27-64.

Carratta 2011: A. Carratta, *Processo (ragionevolmente) breve*, in «www.treccani.it magazine» 2011, pp. 1-10.

Carratta 2014: A. Carratta, *Dovere di verità e di completezza nel processo civile*, «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile» 1-2, 2014, pp. 47-76.

Cavallone 1978: B. Cavallone, *Critica della teoria delle prove atipiche*, «Rivista di diritto processuale» 3, 1978, pp. 679-740.

Cavallone 2015: B. Cavallone, *Iago e la* probatio artificialis, «Rivista di diritto processuale» 4, 2015, pp. 1060-1073.

Chiovenda 2005: G. Chiovenda, *Memorie difensive*, a cura di F. Cipriani, Bologna 2005.

Cipriani 2005: F. Cipriani, *Giuseppe Chiovenda avvocato*, «Il Foro italiano» 128, 9, 2005, coll. 166-170.

Coppi 2003: F. Coppi, *Dall'oratoria classica all'eloquenza attuale*, in Mariani Marini 2003, pp. 47-65.

Danovi 2018: F. Danovi, *Il linguaggio del processo*, Milano 2018.

Denti 1988: V. Denti, *Chiovenda e le riforme del processo civile*, «Il Foro italiano» 111, 1988, coll. 347-356.

Fradeani 2009: F. Fradeani, *Scritti di diritto processuale civile comparato*, Macerata 2009.

Galgano 2009: F. Galgano, *Ritratti di giuristi italiani: Francesco Carnelutti*, «Contratto e impresa» 2, 2009, pp. 765-782.

Gradi 2018: M. Gradi, *L'obbligo di verità delle parti*, Torino 2018.

Grimal 1986: P. Grimal, *Cicerone*, Milano 1986.

Kaser 1986: M. Kaser, *Römische Rechtsquellen und angewandte Juristenmethode. Ausgewählte, zum Teil neu bearbeitete Abhandlungen* (*Forschungen zum Römischen Recht*), Wien-Köln-Graz 1986.

Kumaniecki 1972: K. Kumaniecki, *Cicerone e la crisi della Repubblica romana,* Roma 1972.

Lanfranchi 2010: L. Lanfranchi, *Costituzione e procedure concorsuali*, Torino 2010.

Lepore 1954: E. Lepore, *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda Repubblica*, Napoli, 1954.

Liebman 2007: E.T. Liebman, *Manuale di diritto processuale civile*, Milano 2007.

Maione 2015: M. Maione, *Ethos e Jus. Stato di diritto e teoria della cittadinanza*, Roma 2015.

Mariani Marini 2003: A. Mariani Marini (a cura di), *La lingua, la legge, la professione forense*, Milano 2003.

Micali 1993: G. Micali, *Il diritto romano nella giurisprudenza della Corte suprema di cassazione*, «Giurisprudenza italiana» 1, 1993, pp. 10-22.

Mortara Garavelli 1994: B. Mortara Garavelli, *Le "tacite congetture" dell'alludere*, in *La retorica del silenzio*, Atti del Convegno internazionale di Lecce, 24-27 ottobre 1991, a cura di C. A. Augieri, Lecce 1994, pp. 382-393.

Narducci 2005a: E. Narducci, *Eloquenza e astuzie della persuasione in Cicerone*, Firenze 2005.

Narducci 2005b: E. Narducci, *Introduzione a Cicerone*, Bari 2005.

Narducci 2009: E. Narducci, *Cicerone. La parola e la politica*, Bari 2009.

Orestano 1987: R. Orestano, *Introduzione allo studio del diritto romano*, Bologna 1987.

Piché 2014: C. Piché, *Droit judiciaire privé*, Montréal 2014.

Proto Pisani 2014: A. Proto Pisani, *Il principio di effettività nel processo civile italiano*, «Il giusto processo civile» 3, 2014, pp. 828-843.

Ruffini 2019: G. Ruffini (a cura di), *Il processo telematico nel sistema del diritto processuale civile*, Milano 2019.

Ruffolo 2014: G. Ruffolo, *Quando l'Italia era una superpotenza: il ferro di Roma e l'oro dei mercanti*, Milano 2014.

Scialoja 1911: V. Scialoja, *Diritto pratico e diritto teorico*, «Rivista del diritto commerciale» 1, 1911, pp. 941-948.

Sime 2019: S. Sime, *A Practical Approach to Civil Procedure*, Oxford 2019.

Slapper-Kelly 2004: G. Slapper, D. Kelly, *The English Legal System*, London 2004.

Stockton 1984: D.L. Stockton, *Cicerone. Biografia politica*, Milano 1984.

Stroh 2010: W. Stroh, *Cicerone*, tr. it., Bologna 2010.

Sun Tzu 2013: Sun Tzu, *L'arte della guerra*, tr. it., Milano 2013.

Verde 1988: G. Verde, voce *Prova*, in «Enciclopedia del diritto» 37, Milano 1988, pp. 579-591.

Verde 2011: G. Verde, *Il processo sotto l'incubo della ragionevole durata*, «Rivista di diritto processuale» 3, 2011, pp. 505-529.

Ziino 2016: S. Ziino, *I rimedi contro l'ingiustizia della sentenza nel diritto romano*, «Rivista di diritto processuale» 4-5, 2016, pp. 1107-1126.

«Ciceroniana on line» III, 2, 2019, 337-365

FILIPPO MIGNINI

LA VIRTÙ È PREMIO A SE STESSA? A PARTIRE DAL QUINTO LIBRO DELLE *TUSCULANAE* DI CICERONE

Il nesso virtù-felicità ha costituito un tema centrale di riflessione non soltanto nel pensiero classico greco e romano, ma anche nella tradizione cristiana e nella filosofia moderna. La diversa concezione di esso può essere considerata un criterio significativo di riconoscimento della storia della cultura occidentale nelle sue diverse fasi; in particolare, può essere assunto come criterio di valutazione della profonda cesura tra pensiero classico e sua ripresa rinascimentale e moderna da un lato, tradizione ebraico-cristiana dall'altro. In questo intervento cercherò di mostrare, sebbene schematicamente e per cenni, una possibile storia di quel nesso e il significato di quella faglia profonda nella cultura occidentale, a partire dal quinto libro delle *Tusculanae* di Cicerone.

Il tema in esame può essere studiato sotto due diversi profili, benché complementari. Il primo è quello dell'evoluzione del pensiero di Cicerone intorno a un nodo centrale della sua indagine filosofica, che trova nel quinto libro delle *Tusculanae* una sorta di approdo definitivo, dopo le incertezze del *De finibus* dello stesso anno 45 a.C. e prima del *De officiis* dell'anno successivo[1]. Il secondo profilo è il rapporto tra la tesi sostenuta nel V libro delle *Tusculanae* e gli sviluppi tematici rilevabili nella storia della filosofia occidentale, prima e dopo Cicerone. In questa relazione proporrò una presentazione schematica del secondo profilo, con qualche accenno al primo.

La conclusione del quarto libro delle *Tusculanae* offre una chiave d'accesso adeguata per l'interpretazione del quinto e presenta una prospettiva essenziale per intendere la storia del tema. Posti dinanzi alle malattie dell'animo e a quella fondamentale della tristezza o afflizione (*aegritudo*), per cui chiamiamo *miseri, adflicti, aerumnosi, calamitosi*[2] quelli che ne sono colpiti, l'unica via che possa ricondurre alla sanità

[1] Narducci 1996, 21-22 e 34 ss.

[2] *Tusc.* 4, 82, «infelici, abbattuti, sventurati o rovinati» (trad. Narducci 1996, 443).

consiste nel mostrare che dette malattie nascono dall'opinione e dalla volontà, e sono accolte esclusivamente per un errore di valutazione:

> Hunc errorem quasi radicem malorum omnium stirpitus philosophia se extracturam pollicetur. Demus igitur nos huic excolendos patiamurque nos sanari[3].

Ci troviamo dinanzi a una alternativa:

> Aut igitur negemus quicquam ratione confici, cum contra nihil sine ratione recte fieri possit, aut, cum philosophia ex rationum conlatione constet, ab ea, si et boni et beati volumus esse, omnia adiumenta et auxilia petamus bene beateque vivendi[4].

Al riguardo, oltre a rilevare, come abitualmente si fa, la funzione terapeutica della filosofia quale rimedio dei mali dell'animo sintetizzati nell'*aegritudo*, mi sembra opportuno sottolineare due aspetti riguardanti il ruolo ad essa attribuito.

Il primo attiene alla funzione teoretica della filosofia, ossia alla sua capacità di conoscere la verità, in particolare la verità della natura, la sua costituzione e le sue leggi. A queste è infatti subordinato anche l'uomo, nella sua fisicità, per gli Stoici radicali, ma non forse per Cicerone, almeno il Cicerone del *De Fato*, per il quale è necessario sottrarre al fato la volontà umana, per garantire responsabilità e moralità. Nei §§ 8-11 del quinto libro delle *Tusculanae* Cicerone non manca di sottolineare il ruolo della filosofia come organo privilegiato di conoscenza della natura. Quelli che, prima di Pitagora, *in rerum contemplatione studia ponebant*[5] venivano considerati e chiamati *sapientes*. Con Pitagora gli amanti della sapienza, ossia gli indagatori della natura, vengono chiamati filosofi:

> Raros esse quosdam qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuerentur; hos se appellare sapientiae studiosos (id est

[3] *Tusc.* 4, 83-84, «Questo errore, che costituisce per così dire la radice di tutti i mali, la filosofia promette di estirparlo completamente. Affidiamoci dunque alle sue cure e permettiamole di guarirci» (trad. Narducci 1996, 443).

[4] *Tusc.* 4, 84, «O affermiamo che con la ragione non si può raggiungere nessun risultato – quando, in realtà, senza ragione non c'è nulla che possa avvenire correttamente – oppure, visto che la filosofia consiste nell'apporto di principi razionali, chiediamo a essa, se vogliamo essere onesti e felici, ogni aiuto e sostegno per una vita onesta e felice» (trad. Narducci 1996, 443).

[5] *Tusc.* 5, 8.

> enim philosophos); et ut illic liberalissimum esset spectare nihil sibi adquirentem, sic in vita longe omnibus studiis contemplationem rerum cognitionemque praestare[6].

Come la posizione di quelli che si recano ai giochi del circo soltanto per osservare e comprendere è superiore a quella di coloro che vi si recano per vendere o acquistare qualcosa, così l'attività del filosofo, intesa esclusivamente a comprendere la natura, è superiore a tutte le altre attività umane.

Insisto su questa dimensione della filosofia come indagine della natura, perché in Cicerone e in particolare nel quinto delle *Tusculanae* la definizione di sommo bene, centrale nella discussione del nesso virtù-felicità, trova nella nozione di natura, propria degli Stoici e qui abbracciata da Cicerone, il proprio fondamento:

> Qui [Stoici] cum finem bonorum esse senserint congruere naturae cumque ea convenienter vivere, cum id sit in sapientis situm non officio solum, verum etiam potestate, sequatur necesse est ut, cuius in potestate summum bonum, in eiusdem vita beata sit[7].

Qui Cicerone assume, con gli Stoici, che il sommo bene consista «nell'adattarsi alla natura e nel vivere in armonia con essa». Dunque diviene essenziale stabilire che cosa Cicerone, sulla scorta degli Stoici, almeno in questo testo intendesse per natura. La nozione di "natura" e le variazioni che essa subisce nel corso dei secoli successivi saranno essenziali per la storia del nesso virtù-felicità e per la storia della stessa cultura occidentale.

Qui converrà soltanto ricordare che per gli Stoici la *rerum natura* costituisce, al tempo stesso, la totalità degli enti esistenti e il principio immanente, *logos* o intelligenza, che li istituisce e li ordina con legge irrefragabile. Quindi, sotto questo profilo, la natura coincide con la stessa divinità. Al termine del *De natura deorum*, di fatto coevo alle *Tusculanae*,

---

[6] *Tusc.* 5, 9, «Ci sono alcuni, ma sono rari, che senza tenere in alcun conto tutto il resto, si dedicano con passione allo studio della natura, e questi – diceva Pitagora – si chiamano amanti della sapienza, cioè filosofi; e come alla fiera il comportamento più nobile è quello dell'osservatore disinteressato, così nella vita l'indagine e la conoscenza della natura sono attività di gran lunga superiori a tutte le altre» (trad. Narducci 1996, 453).

[7] *Tusc.* 5, 82, «Poiché essi ritengono che il sommo bene consista nell'adattarsi alla natura e nel vivere in armonia con essa, e poiché ciò rientra non solo nei doveri, ma anche nelle possibilità del sapiente, la conclusione obbligata è che chi possiede il sommo bene possiede anche la felicità» (trad. Narducci 1996, 519).

Cicerone dichiara di trovare la posizione di Balbo, che aveva sostenuto la tesi stoica, più prossima alla similitudine della verità:

> Mihi Balbi [disputatio] ad veritatis similitudinem videretur esse propensior[8].

La tesi fondamentale esposta da Balbo può essere riassunta in queste espressioni:

> Certe nihil omnium rerum melius est mundo, nihil praestabilius, nihil pulchrius, nec solum nihil est, sed ne cogitari quidem quicquam melius potest. Et si ratione et sapientia nihil est melius, necesse est haec inesse in eo quod optimum esse concedimus[9].

E così conclude:

> Quocirca sapientem esse mundum necesse est naturamque eam quae res omnes conplexa teneat perfectione rationis excellere eoque deum esse mundum omnemque vim mundi natura divina contineri[10].

Risulta evidente, da queste poche battute, che per il Cicerone del *De natura deorum* (e delle *Tusculanae*) è più verosimile ritenere che questo mondo, contenente in se stesso il principio razionale o logico della sua esistenza, coincida con la natura e che questa stessa sia l'unica possibile divinità.

Il secondo aspetto concerne l'esclusivo orizzonte mondano nel quale viene concepito e descritto il dramma dell'errore e della guarigione da esso. L'uomo è l'unico soggetto responsabile delle proprie azioni; dai limiti della conoscenza e della volontà dipendono errori di valutazione e falsi giudizi; da questi nascono le passioni dell'animo, che sono autentiche malattie, la più importante delle quali è la tristezza o afflizione. Anche la soluzione di questi mali sta nell'uomo, ossia nella conoscenza adeguata propria della ragione e in quel sistema di ragioni, in divenire e per-

[8] *Nat. deor.* 3, 95.

[9] *Nat. deor.* 2, 18, «Eppure non esiste nulla in assoluto di migliore, di più eccellente, di più bello del mondo, e non solo non esiste, ma non si può neppure concepire qualcosa di superiore. E se non vi è nulla di superiore alla ragione e alla saggezza, esse devono necessariamente esistere in ciò che ammettiamo essere superiore a tutto» (trad. Calcante 1992, 167).

[10] *Nat. deor.* 2, 30, «Da ciò consegue per necessità che il mondo è un essere sapiente e che la natura, che abbraccia e contiene ogni cosa, si distingue per la perfezione della ragione e che quindi il mondo è dio e tutta l'energia del mondo è contenuta nella sua natura divina».

fettibile nella storia umana, che si chiama filosofia. Questi sono gli unici soggetti del dramma, dell'errore e della sua correzione, della malattia e della sua guarigione, della caduta e della sua redenzione. L'unico altro soggetto, oltre a quello umano, da tenere in conto, anch'esso del tutto intramondano, è la fortuna, ossia la serie delle cause esterne alle quali ogni individuo umano è in qualche modo soggetto, e da cui continuamente riceve beni e mali apparenti, in relazione alla diversa rappresentazione che la mente ne elabora. Non si danno altri soggetti extramondani o divini. Bisognerà tenere ben ferma questa visione quando saremo costretti a confrontarci con prospettive radicalmente diverse di valutazione del medesimo problema.

Il quinto libro procede sulla scorta dei risultati acquisiti nei libri precedenti, dedicati, ricordiamolo brevemente, a dimostrare che la morte e il dolore non sono mali (1 e 2), che il saggio è immune dalle passioni dell'afflizione e dell'angoscia, come dalle altre passioni dell'animo (3 e 4). Il quinto libro si propone di dimostrare che la virtù del saggio (non è possibile virtù senza saggezza né saggezza senza virtù) è sufficiente, da sola, a garantire completa felicità o beatitudine.

Il *De finibus* si concludeva con l'incertezza dell'autore nello scegliere tra la tesi rigorosamente stoica della perfetta equivalenza tra virtù e felicità e la posizione di Antioco di Ascalona, uno dei maestri di Cicerone, che considerava possibile una felicità maggiore o minore a seconda dei beni esteriori che si accompagnassero a quella comunque prodotta dalla virtù[11]. Dalla posizione di Antioco seguirebbe che, tra due saggi dotati di uguale virtù, l'uno potrebbe essere più felice dell'altro, se la fortuna lo avesse dotato di beni maggiori: l'uno sarebbe comunque beato, l'altro beatissimo. Il tentativo di Antioco era quello di rendere lo stoicismo più compatibile con la matrice platonico-aristotelica, anzi più con quella peripatetica che con quella accademica.

Cicerone, nel quinto libro, prende le distanze da Teofrasto e dalla scuola aristotelica nel suo complesso (vengono citati, oltre ad Aristotele, Senocrate, Speusippo, Polemone), mentre dimostra maggiore attenzione per la tradizione platonica, con riferimento esplicito al *Gorgia*[12] e al *Menesseno*, da cui cita un passaggio del discorso di Socrate intorno all'autarchia e alla moderazione del saggio, che si conclude con queste parole, *Neque enim laetabitur umquam nec maerebit nimis quod semper in se ipso omnem spem*

[11] Narducci 1996, 35-36.
[12] *Tusc.* 5, 35.

reponet sui. Cicerone commenta: *Ex hoc igitur Platonis quasi quodam sancto augustoque fonte nostra omnis manabit oratio*[13].

Non sottolineeremo mai abbastanza l'importanza di questo passo, per intendere il nesso virtù-felicità, la sua accettazione o il suo rifiuto, ossia l'esclusivo affidamento sulle proprie forze per attuare i giusti desideri riguardo a noi stessi. Vedremo, con l'avvento del cristianesimo, come questa prospettiva (*semper in se ipso omnem spem reponet sui*) venga radicalmente rovesciata e persino maledetta.

Cicerone sceglie ora una netta posizione: concede all'interlocutore Bruto che il sapiente è sempre felice; ma per sé rivendica la tesi che il sapiente è sempre completamente felice. Infatti, se si ponesse come condizione di felicità il possesso di qualche bene non dipendente da noi, non potremmo mai dirci sicuri ed esenti da timore, lasciando spazio a una qualche dose di infelicità. Questo accade quando non si ripone tutto il bene, ossia la stessa felicità, nella sola onestà e nella fiducia in se stessi:

> Atque haec certe non ita se haberent, nisi omne bonum in una honestate consisteret. Qui autem illam maxume optatam et expetitam securitatem (securitatem autem nunc appello vacuitatem aegritudinis, in qua vita beata posita est) habere quisquam potest, cui aut adsit aut adesse possit multitudo malorum? Qui autem poterit esse celsus et erectus et ea quae homini accidere possunt omnia parva ducens, qualem sapientem esse volumus, nisi omnia sibi in se posita censebit?[14].

In questo breve passaggio sono racchiuse diverse tesi determinanti per l'intellezione della prospettiva stoica e in qualche modo classica della questione in esame. Anzitutto si afferma che ogni bene, e quindi anche il sommo bene possibile all'uomo, risiede nella sola onestà, ossia nella vita virtuosa o nella virtù. Si precisa poi che questo sommo bene consiste nel-

[13] *Tusc.* 5, 36: «Né la sua gioia infatti né il suo dolore saranno mai eccessivi, perché egli riporrà sempre in se stesso ogni speranza riguardo a sé» [traduzione lievemente modificata]; «Da queste parole di Platone dunque, come da una fonte santa e venerabile, sgorgherà tutto il nostro discorso» (trad. Narducci 1996, 479).

[14] *Tusc.* 5, 42: «E certamente questo non sarebbe possibile se tutto il bene non consistesse nella sola onestà. D'altronde, come potrebbe uno entrare in possesso di quella tranquillità che gli uomini desiderano e ricercano con tutte le forze (e per tranquillità io qui intendo la mancanza di afflizione, nella quale risiede la felicità), se si trova circondato, o c'è la possibilità che lo sia, da una moltitudine di mali? E ancora, come potrà essere nobile, fiero, noncurante di tutto ciò che può capitare agli uomini, con l'atteggiamento che noi richiediamo al sapiente, se non riterrà che tutto dipende da sé stesso?» (trad. Narducci 1996, 483-485).

la *securitas*, cioè nella tranquillità o stabilità dell'animo, che si ha quando è assente l'*aegritudo*, non per sua semplice accidentale assenza (che non si dà mai o quasi), ma grazie all'intenzionale attività rappresentativa del saggio, capace di disinnescare la tristezza derivante da qualsiasi evento esteriore contrario alla nostra natura. Questo significa che «tutto è riposto in noi stessi», ossia che soltanto noi, a seconda della minore o maggiore perfezione della nostra conoscenza, siamo capaci di neutralizzare dolore e tristezza, lasciando spazio alla serenità e stabilità della mente.

Il ragionamento al quale Cicerone affida la propria scelta è quasi sillogistico: posto che il massimo pregio di un uomo è una mente acuta e buona, se vogliamo essere felici dobbiamo godere del bene della mente; ma il bene della mente è la virtù; dunque la felicità risiede massimamente nell'esercizio stesso della virtù[15].

La scelta della tradizione stoica è esplicita da parte di Cicerone e così riassumibile. Poiché gli Stoici ritengono che il sommo bene consiste nell'adattarsi alla natura e nel vivere in armonia con essa, e poiché ciò rientra non solo nei doveri, ma anche nella potenza del sapiente, la conclusione obbligata è che, possedendo il sommo bene, si possiede anche la felicità. Così la vita del sapiente, ossia dell'uomo virtuoso, è sempre felice.

Così delineata la tesi della perfetta equivalenza tra virtù e felicità nel quinto libro delle *Tusculanae*, vediamo ora quale sia stata la sua fortuna nella filosofia successiva. Ovviamente dovrò limitarmi a qualche esempio significativo. Non è il caso, qui, di indagare ed esporre le minute varianti di una tesi pressoché conforme a quella di Cicerone, esposta nelle opere di Seneca, Epitteto e Marco Aurelio, aderenti sostanzialmente alla tradizione stoica. Mi limito a segnalare la tesi esposta da Silio Italico in un verso famoso dei *Punica*, *Ipsa sui merces rerum pulcherrima virtus*[16], che avrà un'eco prossima anche in un celebre testo della prima filosofia moderna, come vedremo.

Non sarà neppure il caso di esporre in dettaglio le idee sulla felicità sostenute da Plotino in un trattato omonimo, se non per ribadire la fedeltà alla stessa tesi sostenuta da Cicerone nel quinto libro delle *Tusculanae*, ossia l'esclusiva inerenza della felicità alla virtù o saggezza. Scrive infatti Plotino: «Ma se vi fossero due saggi e se per l'uno fossero presenti tutti i

[15] *Tusc.* 5, 67.

[16] Sil. 13, 663, «La stessa virtù, la più bella fra tutte le cose, è premio a sé stessa».

vantaggi che sono giudicati conformi a natura mentre per l'altro i contrari, professeremo che per essi è presente pari felicità? Lo professeremo, se davvero sono saggi alla pari»[17]. Plotino sottolinea, in una discussione del tutto interna alla filosofia classica, l'irrilevanza dei beni aggiuntivi rispetto all'unico bene necessario, cioè la perfezione dell'intelletto naturale, nel quale consistono saggezza e virtù.

Il paradigma ciceroniano dell'equivalenza tra virtù e felicità salta con l'avvento della filosofia cristiana. E poiché anche qui gli esempi da addurre sarebbero infiniti, mi costringo a una scelta drastica, ricostruendo rapidamente le posizioni di Agostino e Tommaso.

Un passaggio del *Discorso* 150, tenuto verosimilmente a Cartagine negli anni 413-414[18], ci offre con vivezza retorica una chiara visione della netta frattura che Agostino opera rispetto al mondo classico antico. Il *Discorso* procede *Dalle parole degli Atti degli Apostoli (17, 18-34): «Ma certi filosofi epicurei e stoici discutevano con lui» ecc.*, e affronta, al § 7, 8, la questione della fonte della felicità o *efficiens beatae vitae*. Riferendosi alle due Scuole presenti in Atene, in particolare alla stoica, i cui rappresentanti avevano discusso con l'apostolo Paolo su questo argomento, Agostino scrive:

> Sed cum Stoicis non indecens fortasse luctamen est. Ecce enim interroganti ubi ponant efficiens beatae vitae, id est, quod facit in homine beatam vitam, respondent, non corporis voluptatem, sed animi esse virtutem. Quid Apostolus? Annuit? Si annuit, annuamus. Sed non annuit; revocat enim Scriptura eos qui confidunt in virtute sua. Epicureus itaque in corpore ponens summum hominis bonum, in se spem ponit. Sed enim Stoicus in animo ponens summum hominis bonum, in re quidem meliori hominis posuit; sed etiam ipse in se spem posuit. Homo est autem et Epicureus et Stoicus. Maledictus igitur omnis qui spem suam ponit in homine. Quid ergo? Iam constitutis ante oculos nostros tribus, Epicureo, Stoico, Christiano, interrogemus singulos. Dic, Epicuree, quae res faciat beatum. Respondet: Voluptas corporis. Dic, Stoice. Virtus animi. Dic, Christiane. Donum Dei[19].

[17] Plot. 1, 4, 15.

[18] Agostino 1990.

[19] Agostino 1990, 454: «Ma il contrasto con gli Stoici forse non è svantaggioso. Ecco, infatti a chi domanda da che fanno dipendere ciò che rende felice la vita, vale a dire ciò che nell'uomo suscita la vita felice, rispondono che non consiste nel piacere carnale, ma nella virtù dell'animo. Che ne dice l'Apostolo? Approva? Se approva, noi approviamo. Ma non approva: poiché la Scrittura dissuade quelli che confidano nella loro forza. Pertanto, l'Epicureo, L'Epicureo, ammettendo presente nel corpo il sommo bene dell'uomo, ripone in sé la speranza. Ma veramente lo Stoico, facendo dipendere dall'anima il sommo

Colpisce, in questo passaggio di Agostino, in primo luogo, la citazione non dichiarata del testo del *Menesseno* riportato da Cicerone nel quinto delle *Tusculanae* qui sopra citato, e più volte ripreso da Cicerone, nel quale Platone loda il saggio per la sua moderazione, poiché «ripone ogni speranza in se stesso» (*in se spem ponit*). Ora è proprio questa esclusiva speranza in sé stessi che viene da Agostino rifiutata e perfino maledetta, ripetendo una precedente maledizione del profeta Geremia: «Maledetto l'uomo che confida nell'uomo, che pone nella carne il suo sostegno, e il cui cuore si allontana dal Signore»[20]. Questa maledizione coinvolge tutto il mondo classico, greco e romano, che ha cercato nello stesso uomo la soluzione ai problemi dell'uomo. Emblematico è quel verso di Terenzio, *In me omnis spes est mihi*[21]. La maledizione investe questa speranza tutta umana, anche quando veniva cercata in ciò che di più nobile vi fosse nell'uomo, ossia nell'intelletto, scintilla della divinità e strumento mediante il quale l'uomo si fa partecipe della natura divina. Anche in questo caso, infatti, non si esce dall'umano e la speranza di trovare una soluzione ai mali dell'animo è riposta esclusivamente nelle capacità della conoscenza umana.

Volgendo sdegnosamente le spalle a questo mondo di sola umanità fondata sulla ragione, Agostino oppone all'epicureo «piacere della carne» (giudizio caricaturale, se confrontato con il più sottile ed equanime giudizio di Seneca, sia nelle *Lettere a Lucilio* sia nel *De vita beata*)[22] e alla

---

bene dell'uomo, almeno lo ha fatto inerente alla realtà migliore dell'uomo; anch'egli, però, ha fondato in sé la speranza. Ma non è che uomo, sia l'Epicureo, sia lo Stoico. Maledetto dunque chi ripone la sua speranza nell'uomo. Che dire allora? Posti ora i tre: l'Epicureo, lo Stoico, il Cristiano davanti ai nostri occhi, interroghiamoli ad uno ad uno. Dì, Epicureo, che cosa rende felice l'uomo. Risponde: il piacere carnale. Dì, Stoico: la virtù dell'animo. Dì, Cristiano: il dono di Dio».

[20] Ger 17, 5; si veda anche Sal 49 (48), 7-16, «Perché temere nei giorni tristi, / quando mi circonda la malizia dei perversi? / Essi confidano nella loro forza, / si vantano della loro ricchezza. [...] Questa è la sorte di chi confida in se stesso, / l'avvenire di chi si compiace nelle sue parole. / Come pecore sono avviati agli inferi, / sarà loro pastore la morte; scenderanno a precipizio nel sepolcro, / svanirà ogni loro parvenza: / gli inferi saranno la loro dimora. / Ma Dio potrà riscattarmi, / mi strapperà dalla mano della morte» (*LBdG* 1974).

[21] *Ad.* 455.

[22] Numerose sono le lettere a Lucilio che si concludono con una massima di Epicuro: cf. *e.g. ep.* 2; 4; 7; 11; 13; 14; 17; 18; in particolare *ep.* 21, nella quale si sottolinea che il piacere professato da Epicuro è sempre moderato, *Eo libentius Epicuri egregia dicta commemoro, ut istis qui ad illum confugiunt spe mala inducti, qui velamentum ipsos vitiorum suorum habituros existimant, probent quocumque ierint honeste esse vivendum*; ma anche *ep.* 27; 28; 29; 33 ecc.; *beat.* 13, 2, *Itaque non ab Epicuro impulsi luxuriantur, sed vitiis dediti luxuriam suam in philosophiae sinu abscondunt et eo concurrunt ubi audiant laudari voluptatem. Nec aestimant, voluptas illa Epicuri (ita enim mehercules sen-*

stoica «virtù dell'animo», il «dono di Dio» del cristiano. Non dobbiamo più attenderci felicità dal lavoro, dalla ricerca, dal quotidiano esercizio delle virtù umane, perché la felicità è, essenzialmente, dono o frutto della grazia conseguente all'annuncio cristiano inteso come "rivelazione divina" e redenzione dal peccato originale, grazie alla morte e resurrezione di Cristo e alla fede in esso. Chi non ricorda il celebre grido delle *Confessioni*: *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*[23]? La quiete dell'animo, che per i classici greci e latini derivava dal dominio delle passioni procurato dall'esercizio della virtù, ora è fatto consistere nella grazia di Dio, gratuitamente donata a chi presti fede all'annuncio cristiano. La felicità è stata radicalmente staccata dalla virtù e dal suo esercizio. Rimane, beninteso, la virtù; ma la felicità non è più considerata un'immediata implicazione dell'esercizio della virtù, bensì un premio gratuito esterno che ad essa consegue non in questa, ma in una supposta vita futura.

Un esame della posizione di Agostino su questo tema non potrebbe prescindere da un'accurata analisi dei trattati sulla grazia, in particolare di quello, composto nel 415 contro il *De natura* di Pelagio, intitolato *De natura et gratia*[24]. Una riflessione, seppure rapidissima, sulla dottrina e sul ruolo svolti da Pelagio e dal pelagianesimo tra la fine del quarto e l'inizio del quinto secolo può contribuire a chiarire alcuni punti importanti rispetto al tema in questione.

Pelagio, monaco cristiano britannico (354-420), è noto per aver negato la trasmissione naturale del peccato di Adamo al genere umano; aver quindi negato la redenzione di Cristo, non più necessaria, attribuendo a Cristo il solo ruolo di maestro esemplare di virtù; e aver infine negato la necessità di una grazia soprannaturale per la salvezza, perché ciascun uomo, dotato di natura innocente e di libero arbitrio, può con le sue forze e con adeguata disciplina morale, giungere a condurre una vita virtuosa. Se l'uomo si salverà sarà per suo merito; se si dannerà sarà per sua colpa personale esclusiva. Le sacre Scritture, l'esempio di Cristo e della Chiesa, considerata come una comunità di santi, costituiscono il contesto che facilita e rende possibile la salvezza individuale. Anche in questa prospettiva, dunque, benché la salvezza eterna sia un premio della virtù

tio) quam sobria ac sicca sit, sed ad nomen ipsum advolant quaerentes libidinibus suis patrocinium aliquod ac velamentum.

[23] *Conf.* 1, 1.

[24] Agostino 1981.

nell'altra vita, l'esercizio della virtù resta un'opera umana, resa possibile pur sempre dalla presenza di Dio che è *omnia in omnibus*[25]. Non senza qualche ragione, diversi interpreti hanno notato ascendenze stoiche nella posizione di Pelagio e del pelagianesimo riguardo alla virtù.

Il secondo aspetto da precisare riguarda la non irrilevante condivisione del pensiero di Pelagio da parte della chiesa cristiana a lui contemporanea, come dimostra l'andamento della sua condanna e il fatto che persino un papa, Zosimo I, provasse qualche simpatia nei suoi confronti. Questo sta a dimostrare che nella chiesa del tempo non erano ancora definite le posizioni riguardo alla grazia, al peccato originale e alla redenzione di Cristo. Il prestigio nel quale erano tenuti Pelagio e il suo insegnamento è dimostrato anche dal fatto che, in occasione dell'entrata in convento di Demetriade, figlia della potente famiglia romana degli Anici, furono chiesti testi di esortazione e testimonianza a Girolamo, Agostino e Pelagio stesso, che centrò il suo intervento sul tema della "vera umiltà". Qui Pelagio sostiene che tutto ciò che siamo e abbiamo è dovuto a Dio in quanto causa prima e concomitante di tutte le cose, non a un ulteriore intervento di grazia sovrannaturale, che superi la relazione puramente naturale tra Dio e creatura.

Si deve notare infine che la condanna del pelagianesimo, avvenuta nel 418 e ribadita in sinodi e concili successivi, fu dovuta soprattutto all'intervento di Agostino, che, dopo il *De natura et gratia*, contribuì a stabilire quella che sarà la dottrina tradizionale della Chiesa, separando definitivamente l'idea della grazia, come intervento soprannaturale di Dio, da una idea di grazia, utilizzata anche da Pelagio, intesa come inerenza e legame naturale di tutte le cose con Dio, loro causa e fondamento ontologico. La questione, in definitiva, è essenzialmente questa: mantenere il vincolo creatura-creatore all'interno dell'ordine naturale, oppure, oltre a questo, crearne un altro, soprannaturale, gestito dalla Chiesa intesa come istituzione? Nel secondo caso la virtù è anzitutto frutto della grazia soprannaturale data da Dio e non invece opera umana, resa possibile pur sempre dall'ordine naturale posto e voluto da Dio, come nella prospettiva di Pelagio. Non si può omettere di osservare, in questo contesto, che la posizione di Pelagio andò incontro alla condanna perché istituiva più una filosofia che una religione; e che essa troverà eco significative in diverse posizioni di cri-

[25] Pelagio 2010, *ad finem*.

stiani senza chiesa e liberi pensatori vicini anche a Spinoza nell'Olanda della seconda metà del XVII secolo[26].

Quando Agostino scrive, l'espressione *praemium virtutis* ha già una lunga storia. Il suo luogo di elezione è, per così dire, il cap. 9 della prima parte dell'*Etica a Nicomaco* di Aristotele, dove si legge: «[la felicità] se anche non ci viene inviata dagli dei, ma ci deriva dalla virtù e da un qualche insegnamento o esercizio, costituisce comunque una delle cose più divine; infatti, è evidente che il premio e fine della virtù è qualcosa di ottimo, di divino e di beato»[27]. La stessa espressione ricorre anche nel discorso di Pericle in Tucidide[28], ma senza riferimento alla felicità. La distanza tra le posizioni di Agostino ed Aristotele è tuttavia abissale: mentre per il primo la felicità è un dono divino sovrannaturale e un premio che si coglie soltanto nell'altra vita, per il secondo la felicità di cui si tratta è un'esperienza del tutto circoscritta a questa vita, prodotta dalla virtù, dall'insegnamento e dall'esercizio, ossia dall'arte umana.

Allorché Tommaso riprende la questione, a più di otto secoli da Agostino, un evento ha iniziato a segnare profondamente l'Occidente latino: la scoperta della *Fisica* (ivi compreso il *De anima*) e della *Metafisica* di Aristotele. Si impone così un nuovo (benché antico) modello di filosofia, di cui Aristotele è considerato maestro indiscusso. Tommaso, a differenza di Agostino, non ritiene di poter svolgere la sua teologia senza confrontarsi costantemente con la filosofia di Aristotele, considerata come supporto, *ancilla* della stessa teologia[29]. Subordinata quindi, ma non più maledetta.

Nelle posizioni di Tommaso sulla felicità e sul suo rapporto con la virtù troviamo la compresenza di tesi teologiche e di tesi aristoteliche. Ad esempio, nella *Expositio* dei *Dieci libri dell'Etica a Nicomaco*, troviamo una *summa* delle posizioni adottate da Tommaso[30]. In primo luogo, ripetendo la tesi di Agostino, Tommaso sostiene che la felicità è *donum Dei*

[26] Penso, *e.g.*, a Koerbagh 2011, nel quale vengono sostenute tesi analoghe a quelle di Pelagio riguardo al peccato di Adamo, alla grazia, al ruolo esclusivamente magistrale ed esemplare di Cristo ecc.

[27] Aristotele 2008, 463, Ἀλλά τοῦτο μὲν ἴσως ἄλλης ἂν εἴη σκέψεως οἰκειότερον, φαίνεται δὲ κἂν εἰ μὴ θεόπεμπτός ἐστιν ἀλλὰ δι᾽ἀρετὴν καί τινα μάθησιν ἢ ἄσκησιν παραγίνεται, τῶν θειοτάτων εἶναι· τὸ γὰρ τῆς ἀρετῆς ἆθλον καὶ τέλος ἄριστον εἶναι φαίνεται καὶ θεῖόν τι καὶ μακάριον.

[28] Thuc. 2, 46.

[29] Tommaso, *Summa Theol.*, 1, q. 1, a. 5, *ad secundum*.

[30] Spiazzi 1964 (indicata qui di seguito con la sigla *Exp.* e mero progressivo dei paragrafi).

supremi[31]; ribadisce che la felicità deriva principalmente da Dio, ma può anche sorgere dalla cooperazione umana[32]; che non si può dare felicità perfetta nella vita presente, ma soltanto nella futura[33]. Seguendo la posizione di Aristotele, afferma che la felicità in questa vita ha bisogno di beni esterni[34], lasciando in tal modo intendere che ha abbandonato la tesi stoica seguita da Cicerone e da altri filosofi antichi secondo la quale la virtù è pienamente sufficiente per la felicità, indipendentemente dalla presenza di beni esteriori. Qual è dunque il rapporto tra virtù e felicità indicato da Tommaso?

Come si è appena detto, la virtù non è sufficiente, da sola, a garantire la felicità; tuttavia, propriamente, la virtù non garantisce per sé la felicità neppure in presenza di beni concomitanti esteriori, perché ormai la felicità non è più pensata come inerente alla virtù nel suo puro esercizio, ma come premio e fine trascendente della virtù[35]. Pratico la virtù per poter essere un giorno felice, non essendo affatto garantito che, in questa vita, alla virtù si accompagni la felicità. Anche in Tommaso la lezione classica dell'inerenza reciproca di virtù e felicità è totalmente disattesa, imponendosi la tesi secondo cui virtù e felicità possono essere separate e anzi quasi mai congiunte in questa vita. Ragione per cui è necessario riconoscere una vita successiva nella quale questa incongruenza venga sanata attraverso il premio della felicità finalmente garantito a coloro che in vita sono stati virtuosi.

Nella *Summa Theologica*, *prima secundae*, q. 2, a. 7, Tommaso indaga se la felicità o beatitudine possa consistere in qualche bene dell'anima. Stabilisce anzitutto che l'anima, essendo per sua natura in potenza, non può avere lo *status* di fine ultimo, perché questo deve essere necessariamente in atto. Infatti, la volontà umana appetisce un bene universale, mentre tutti i beni che ineriscono all'anima sono partecipati e quindi particolari; dunque l'anima o qualche sua propria perfezione, come l'intelletto, non possono essere fine ultimo dell'uomo e quindi sua beatitudine. Tuttavia, se la beatitudine si consegue mediante l'anima e dunque essa è qualcosa dell'anima, *id in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam* (fine della *responsio*). E la *responsio* del successivo a. 8 precisa che *in solo igitur Deo beatitudo hominis consistit*. Nella q. 5, a. 5,

[31] *Exp.* 167.
[32] *Exp.* 169; 173.
[33] *Exp.* 129; 202; 2136.
[34] *Exp.* 162; 163; 164; 194; 1507; 1508.
[35] *Exp.* 169.

Tommaso indaga se l'uomo possa acquisire la beatitudine attraverso i suoi strumenti naturali. Risponde che l'uomo, durante la vita, può acquisire una beatitudine imperfetta, allo stesso modo con cui può acquisire la virtù, *in cuius operatione* [scil. *beatitudo*] *consistit*. E rinvia su questo punto alla q. 63 della stessa parte. Ma la perfetta beatitudine dell'uomo, come è stato detto nella q. 3, a. 8, consiste nella visione della divina essenza: *Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae, ut in Primo ostensum est* (q. 12, a. 4). Perciò né l'uomo né alcuna creatura può conseguire la beatitudine perfetta mediante i suoi strumenti naturali e dunque nemmeno attraverso la sola virtù.

La stessa tesi viene anche affermata in *Summa contra Gentiles*, parte terza, nella quale si sostiene che la piena beatitudine umana si ottiene mediante adeguata conoscenza della sostanza divina, che non è quella che si ha da parte dei più, comunemente[36], non quella che si ottiene mediante dimostrazione[37] e neppure quella che si ottiene per fede[38], né mediante conoscenza delle sostanze separate che si possa attingere in questa vita[39], perché la felicità umana non si consegue in questa vita[40] né è possibile conseguirla nell'altra attraverso la sola potenza conoscitiva della creatura[41], ma solo quando l'intelletto perviene a contemplare la sostanza divina mediante la stessa essenza divina, cosa non impossibile[42], ma al di sopra della potenza di qualsiasi natura creata[43]; dunque v'è necessità di una speciale influenza del lume divino[44], che consenta all'intelletto creato di vedere la sostanza divina e conseguire una beatitudine perfetta e perpetua[45].

Tommaso non nega (come si è visto nella q. 5, a. 5) che all'esercizio della virtù si accompagni una certa felicità; nega che questa beatitudine sia completa e sia il fine ultimo della volontà, che tenderebbe a un bene supremo e universale. Siccome questo bene supremo e universale non è attingibile in questa vita, se non vi fosse un'altra vita nella quale attin-

[36] *S. c. G.* 3, 38.
[37] *S. c. G.* 3, 39.
[38] *S. c. G.* 3, 40.
[39] *S. c. G.* 3, 41-47.
[40] *S. c. G.* 3, 48.
[41] *S. c. G.* 3, 49.
[42] *S. c. G.* 3, 51.
[43] *S. c. G.* 3, 52.
[44] *S. c. G.* 3, 53.
[45] *S. c. G.* 3, 63.

gerlo, si avrebbe un *conatus* naturale senza possibilità di attuazione, il che è contrario all'ordine della natura. Dunque, se si dà questo *conatus*, deve darsi anche la possibilità di attuarlo, se non in questa, in un'altra vita; ma anche qui non per via naturale, ma per mezzo di un intervento soprannaturale di Dio (grazia).

Mi si permetta di accennare, in proposito, a un caso emblematico di utilizzo della dottrina della felicità come premio della virtù. Quando Matteo Ricci, formatosi al Collegio romano sui testi di Tommaso, si trova a confrontarsi con l'ancora del tutto ignota civiltà cinese, nell'ultima grande opera morale intitolata *Dieci capitoli di un uomo strano*, affronta in dialogo con il letterato Gong Daoli la questione del rapporto tra virtù e felicità[46]. Nel § 9 dell'ottavo capitolo, il letterato cinese sostiene la tesi dell'indifferenza della virtù rispetto alle disgrazie o alle fortune esteriori, poiché la ricompensa della virtù è interiore e avviene in noi stessi. Il letterato cinese propone quindi una tesi analoga a quella degli antichi Stoici greci e latini:

> Gli uomini virtuosi non perdono la propria gioia interiore per le disgrazie esteriori; gli indegni non riescono a liberarsi del proprio travaglio grazie alle fortune esteriori. Allora non è convincente che la ricompensa per la virtù e la punizione per i vizi avvengano dentro di noi, non dipendendo da cose esteriori?[47].

Si osservi che la tesi di Gong Daoli non è prestata da Ricci al letterato cinese, ma è tipica della letteratura confuciana, come mostrano l'episodio analogo relativo al letterato Zhang Doujin esposto nell'*Epistola* 25 del 29 agosto 1595[48] e l'intero cap. 6 del *Tianzhu shiyi* (*Vero significato di "Signore del Cielo"*), pubblicato da Ricci a Pechino nel 1603[49]. Nel cap. 6 di quest'opera si combatte la dottrina confuciana della pratica della virtù per la virtù, senza altre motivazioni, per dimostrare la necessità che alla pratica della virtù segua un premio e a quella del vizio una punizione nell'altra vita. Va qui sottolineato come la dottrina confuciana della virtù e della felicità, giustamente rilevata da Ricci, si accordi sostanzialmente con le dottrine dei classici greci e romani e con quelle di alcuni filosofi

[46] Ricci 2010, 191.
[47] Ricci 2010, 213.
[48] Ricci 2001, 256-257.
[49] Ricci 2006.

della prima età moderna, che alle dottrine classiche, specialmente a un concetto di natura inteso come principio primo, ritornano.

Possiamo pensare al Pomponazzi del *De immortalitate animae*, il quale, nel capitolo XIV dell'opera, dopo aver ribadito l'identità di natura e ragione, risolve alla radice i problemi derivanti dall'ipotesi di un Dio considerato governatore e giudice del mondo, a fronte di virtù che non verrebbero premiate e vizi che non verrebbero puniti, quindi il problema della giustizia divina, posta la mortalità dell'anima, distinguendo tra premio o pena essenziale e inseparabile e premio o pena accidentale e separabile:

> Pro quo sciendum est, quod praemium et poena duplex est, quoddam essentiale inseparabile, quoddam vero accidentale et separabile. *Praemium essentiale virtutis est ipsamet virtus, quae hominem felicem facit.* Nihil enim majus natura humana habere potest ipsa virtute quandoquidem ipsa sola hominem securum facit et remotum ab omni perturbatione [...]. Ad oppositum modo de vitio. *Poena namque vitiosi est ipsum vitium*, quo nihil miserius, nihil infelicius esse potest[50].

Ne segue che la virtù va cercata per se stessa e non in funzione di un premio esteriore, come avrebbe affermato Aristotele, secondo Diogene Laerzio: *Cum enim interrogaretur Aristoteles, quid ex Philosophia acquisivisset, respondit, quod vos spe praemiorum facitis, et timore poenae fugitis, ego ex amore et nobilitate virtutis facio, et ex vituperio fugio*[51].

L'autore che negli ultimi vent'anni del Cinquecento seppe esprimere con maggior forza e drammatica visione il nodo di problemi che stringe il nesso virtù-felicità fu Giordano Bruno. Nell'ultimo paragrafo del primo capitolo del *De immenso* l'autore annuncia di voler perseguire una contemplazione, o filosofia, non vana e leggera, ma gravissima e degnissima dell'uomo perfetto. Tale filosofia è fondata su una nuova e radicale vi-

[50] Pomponazzi 1791, 100-101, «Per comprendere questa affermazione si deve tener presente che premio e pena hanno un duplice aspetto: un aspetto essenziale e inseparabile e un aspetto accidentale e separabile. Il premio essenziale della virtù è la virtù stessa, che rende l'uomo felice: infatti la natura umana non può ottenere nessun bene più grande della virtù, perché soltanto la virtù rende l'uomo sereno e lontano da ogni turbamento. [...]. Tutto il contrario accade per quanto riguarda il vizio: la pena del vizioso è infatti proprio il vizio, del quale non può esserci niente di più infelice e funesto» (Pomponazzi 2002, 96-97).

[51] Pomponazzi 1791, 102.

sione della natura, identificata con la divinità (*divinitatis naturaeque splendor*), dotata di una potenza infinita di simultaneamente divenire tutte le cose e di fare tutte le cose (*omnia fiens et omnia faciens*). Questa nuova filosofia della natura è capace di formare un uomo perfetto, nella misura in cui riesce a legarlo alla divinità, a rendere attuale la sua unione con Dio, unione nella quale risiede l'umana perfezione, non in modo fittizio e vano, ma vero, essenziale ed eterno.

Seguendo la lezione di Epicuro trasmessa da Lucrezio, i cui versi imita nel suo poema, ma anche la lezione di Cicerone nel primo delle *Tusculanae*, Bruno afferma anzitutto che la vera filosofia ha sconfitto la paura della morte: *Anima sapiens non timet mortem, immo interdum illam ultro appetit, illi ultro occurrit*. Si tratta, come osserva Miguel Angel Granada, di una citazione tacita di Averroè, dal *Proemio al Commentario della Fisica*: il Sapiente «non si sforzerà di vivere» e «non desterà meraviglia se in qualche circostanza preferisce morire che continuare a vivere»[52].

La seconda conquista della vera filosofia è la rinuncia a ogni idea di sovranatura, considerata come fittizia e ingannatrice. Quelli che non sono in grado di spiegare la natura e le sue leggi ricorrono a una immaginaria sovranatura preferendo spiegare con essa, piuttosto che con il corso ordinario degli eventi, i fenomeni naturali:

> Quidam ad virtutem supra et extra naturalem confugiunt aientes Deum qui supra naturam est ad aliquid nobis significandum, has in caelo species crearet quasi vero meliora divinitatis et optima signa non sint ea quae ordinario incedunt cursu inter quae et ista ab ordinario non sunt aliena; licet eorum non ordo lateat: sed cum prophetis huiusmodi nos non loquimur neque iisdem respondere curabimus ubi non sine sensu atque ratione loquendum[53].

Il filosofo è capace di ricondurre invece tutta la realtà, materiale e spirituale, entro l'ordine naturale, assumendo la natura come quell'Uno infinito, che agisce per libera necessità, dando luogo, come immediata espressione di sé, all'universo infinito, omogeneo, costitui-

[52] Granada 2002, 307.

[53] *De immenso*, 4, 9; Bruno 2000a, [646], «Alcuni si rifugiano in una virtù superiore ed estranea alla natura, dicendo che Dio, che è al di sopra della natura, avrebbe posto tali specie nel cielo per significarci qualcosa: quasi che non fossero, per così dire, migliori e ottimi segni della divinità quegli astri che procedono secondo un corso ordinario, tra i quali anche queste comete non sono aliene dal corso ordinario, sebbene a noi sfugga il loro ordine. Ma con profeti di tal genere noi non parliamo né ci cureremo di rispondere loro, poiché non bisogna parlare senza un senso e una ragione» (trad. Bruno 1980, 614).

to di infiniti mondi. Come si legge nel *De immenso*, libro VIII, cap. 10, il filosofo conosce che

> Deum esse infinitum in infinito ubique in omnibus, non supra, non extra, sed praesentissimum, sicut entitas non est extra et supra entia, non est natura extra naturalia, bonitas extra bonum nulla est. Distinguitur autem essentia ab esse tantum logice, et sicut ratio ab eo cuius est ratio[54].

Come è evidente da questo testo, Bruno cancella definitivamente ogni possibilità di trascendenza soprannaturale divina, riportando la filosofia ad essere, secondo la tradizione classica, pura contemplazione della natura. Questa filosofia è la sola capace di produrre la perfezione dell'intelletto umano e dunque anche l'uomo perfetto, concepito come uomo che sia consapevolmente e realmente unito alla divinità concepita come natura, più intima all'uomo di quanto l'uomo non sia intimo a sé. Spinto da questa conoscenza, il filosofo che abbia conseguito la perfezione umana consegue la massima unione con la natura imitandone il movimento, *Conatur omnia fieri sicut deus est omnia*. Infatti, come si legge negli *Eroici furori*, la divinità non si trova al di fuori di noi, ma

> Procedendo al profondo della mente, per cui non fia mistiero massime aprire gli occhi al cielo, alzar alto le mani, menar i passi al tempio, intonar l'orecchie de simulacri, onde più si vegna exaudito; ma venir al più intimo di sé, considerando che Dio è vicino, con sé e dentro di sé, più che egli medesimo esser non si possa; come quello ch'è anima delle anime, vita de le vite, essenza de le essenze: atteso poi che quello che vedi alto o basso, o in circa (come ti piace dire) de gli astri, son corpi, son fatture simili a questo globo in cui siamo noi, e nelli quali né più né meno è la divinità presente che in questo nostro, o in noi medesimi[55].

Da questa perfezione segue per Bruno, secondo la tradizione peripatetica e averroista, l'unica felicità possibile per l'uomo, esclusivamente in questa vita, poiché altra vita non si dà. L'unica beatitudine compatibile con la natura umana deriva da quella conoscenza filosofica della natura,

[54] Bruno 2000a, [900]-[901], «Dio è infinito nell'infinito, dovunque in tutte le cose, non al di sopra né fuori di esse, ma ad esse assolutamente intimo; così l'essenza non è nulla al di là delle cose naturali, la bontà non è nulla al di là delle cose buone. L'essenza si può distinguere dall'essere soltanto in senso logico, come la ragione da ciò di cui è ragione» (trad. Bruno 1980, 804).

[55] Bruno 2000, 889; cf. 821; Bruno 1980, 422, «Che si sforza di divenire tutto, come Dio è tutto».

perché soltanto da essa possono derivare le autentiche virtù morali, come, seguendo ancora l'Averroè del Proemio al *Commentario della Fisica*, Bruno afferma nello *Spaccio de la bestia trionfante*[56] e aveva già scritto nel *De l'infinito*:

> Dalla qual contemplazione [...] aremo la via vera alla vera moralità, saremo magnanimi, spreggiatori di quel che fanciulleschi pensieri stimano, e verremo certamente più grandi che que' dèi che il cieco volgo adora, perché dovenerremo veri contemplatori dell'istoria della natura, la quale è scritta in noi medesimi, e regolati executori delle divine leggi che nel centro del nostro core son inscolpite[57].

Dalla perfezione della conoscenza naturale e della divinità della e nella natura deriva dunque la vera vita morale e, con esplicito richiamo alla tradizione aristotelica e ad Averroè, l'unica possibile felicità umana: «Mi par che gli Peripatetici (come esplicò Averroè) vogliano intender questo quando dicono la somma felicità de l'uomo consistere nella perfezzione per le scienze speculative»[58]. Tuttavia, per ricollegare espressamente la propria filosofia all'intera tradizione classica, continuando Bruno si richiama anche alla tradizione platonica:

> È vero, e dicono molto bene: perché noi in questo stato nel qual ne ritroviamo, non possiamo desiderar né ottener maggior perfezzione che quella in cui siamo quando il nostro intelletto mediante qualche nobil specie intelligibile s'unisce o alle sustanze separate, come dicono costoro [i Peripatetici], o a la divina mente, come è modo de dir de Platonici[59].

Risulta infine evidente, dai rapidi cenni sin qui svolti, che tutto l'impianto filosofico elaborato da Bruno si pone in aperta antitesi con il cristianesimo e con la civiltà che questo ha elaborato. Con la sua idea di un Dio personale, trascendente e soprannaturale, il cristianesimo si fonda su un'illusione metafisica; pertanto le vie che esso propone per il conseguimento della felicità umana sono «sogni inconsistenti», come si legge nel *De minimo*:

---

[56] Bruno 2000, 596-597.
[57] Bruno 2000, 315.
[58] Bruno 2000, 814.
[59] Bruno 2000, 814.

> At nos (qui non in solo audito verbo explendi animi famem consuevimus pabulare, sed et ultro sensuum meliorum atque firmiorum rationum panem exposcimus) habemus ubi Dei infinitipotentis omniparentisque naturae virtutem possibilitatemque proprio actu non expoliatam contemplemur, admiremur et absque levium illorum somniorum suffragiis efferamus[60].

La critica di Bruno al cristianesimo non si arresta dinanzi al suo fondatore, del quale non soltanto si nega la divinità[61], ma si mette a nudo la figura e l'opera ingannatrice, come nello *Spaccio*, sotto le vesti di Orione. Qui, mirando all'intero cristianesimo sotto la figura di Cristo, lo si accusa di aver rovesciato l'ordine naturale, preteso che la sopranatura abbia vero valore a fronte della natura; che la filosofia, con la sua verità, non sia altro che pazzia e che alla conoscenza sia da preferire l'ignoranza, «la più bella scienza del mondo, perché s'acquista senza fatica, e non rende l'animo affetto di melancolia»[62].

---

[60] *De minimo*, II, 4, Bruno 2000a, [65], «Ma noi (abituati a soddisfare la fame dell'animo che deve essere saziato non solo con le parole ascoltate, ma a ricercare il pane di migliori sensi e più salde ragioni) sappiamo dove contemplare, ammirare la potenza e la possibilità di Dio onnipotente e dell'onniparente natura, in unione con il proprio atto, e la mostriamo senza ricorrere all'aiuto di quei futili sogni» (trad. Bruno 1980, 151).

[61] Nel *De immenso*, 1, 1 la divinità di Cristo viene negata in riferimento al *Syrus individuus* (Bruno 2000a, [403-404]).

[62] «Questo [*scil.* Orione], perché sa far de maraviglie, e (come Nettuno sa) può caminar sopra l'onde del mare senza infossarsi, senza bagnarsi gli piedi; e con questo consequentemente potrà far molte altre belle gentilezze: mandiamolo tra gli uomini; e facciamo che gli done ad intendere tutto quello che ne pare e piace, facendogli credere che il bianco è nero, che l'intelletto umano, dove li par meglio vedere, è cecità; e ciò che secondo la raggione pare eccellente, buono et ottimo: è vile, scelerato et estremamente malo; che la natura è una puttana bagassa, che la legge naturale è una ribaldaria; che la natura e divinità non possono concorrere in uno medesimo buono fine, e che la giustizia de l'una non è subordinata alla giustizia de l'altra, ma son cose contrarie, come le tenebre e la luce; che la divinità tutta è madre di Greci, et è come nemica matrigna de l'altre generazioni: onde nessuno può esser grato a' dèi altrimente che grechizando, *idest* facendosi Greco; perché il più gran scelerato e poltrone ch'abbia la Grecia, per essere appartenente alla generazione de gli dèi, è incomparabilmente megliore che il più giusto e magnanimo ch'abbia possuto uscir da Roma in tempo che fu republica, e da qualsivoglia altra generazione, quantunque meglior in costumi, scienze, fortezza, giudicio, bellezza, et autorità. Perché questi son doni naturali, e spreggiati da gli dèi, e lasciati a quelli che non son capaci de più grandi privilegi: cioè di que' sopra naturali che dona la divinità, come questo di saltare sopra l'acqui, di far ballare i granchi, di far fare capriole a' zoppi, far vedere le talpe senza occhiali, et altre belle galantarie innumerabili. Persuaderà con questo che la filosofia, ogni contemplazione, et ogni magia che possa fargli simili a noi [dèi], non sono altro che pazzie; che ogni atto eroico non è altro che vegliaccaria: e che la ignoranza è la più bella scienza del mondo, perché s'acquista senza fatica, e non rende l'animo affetto di melancolia. [...] Ma con timore (o dèi) io vi dono questo conseglio, perché qualche mosca mi susurra ne l'orecchio: atteso che potrebbe essere che costui al fine trovandosi la caccia in mano, non la tegna per lui, dicendo e facendoli oltre credere che il gran Giove non è

Rimane da osservare, tuttavia, che Bruno non pensa che il cristianesimo debba essere abolito anche per le masse, le quali, governate dalla sensibilità e dall'immaginazione, continuano ad averne bisogno, così come possono servirsene i governanti per ottenere con tale finta religione i risultati morali e politici che più difficilmente si otterrebbero o sarebbe semplicemente impossibile da ottenere dal popolo per forza di ragione.

Se, come Averroè, non vuole invadere il campo dei teologi per ragioni essenzialmente politiche, Bruno tuttavia rivendica alla Filosofia il diritto di agire con piena libertà, operando per il vero conseguimento della perfezione umana e, quindi, della sua non parvente, ma autentica sebbene limitata felicità. La prospettiva ciceroniana dell'identità tra felicità e virtù viene dunque del tutto riattualizzata, anche se Bruno, operando dopo circa mille anni di cristianesimo dottrinale dominante, si trova frontalmente impegnato a riconoscere, descrivere e denunciare la lunga notte cristiana, dalla quale il mondo occidentale sta uscendo con l'alba annunciata da Copernico e con il pieno sole della nolana filosofia.

Se Bruno ha avuto il grande merito storico di aver riconosciuto e descritto per primo la storia della civiltà occidentale, individuando nel Cristianesimo una parentesi estranea alla autentica natura e radici di quella civiltà, benché storicamente importantissima e non trascurabile, teoricamente, e quindi di diritto conclusa con l'avvento della nolana filosofia, la vera e compiuta alternativa al mondo cristiano si delinea nella filosofia di Spinoza, che torna espressamente, per restare al nostro argomento, alle pagine di Cicerone dalle quali siamo partiti.

L'ultima proposizione dell'*Etica* di Spinoza così suona: *Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coercemus: sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus*[63]. Tralascio, in questo contesto, la seconda parte della proposizione, limitandomi alla prima.

L'enunciato è dichiaratamente polemico e investe una tradizione bimillenaria, a partire da Aristotele, concernente la felicità come premio della virtù. La dimostrazione è piuttosto schematica e quasi sillogistica:

Giove, ma che Orione è Giove: e che li dèi tutti non son altro che chimere e fantasie» (Bruno 2000, 651-652).

[63] E5P42, «La beatitudine non è il premio della virtù, ma la virtù stessa; e non ne godiamo perché inibiamo gli impulsi, al contrario, perché ne godiamo possiamo inibire gli impulsi» (trad. it. di Filippo Mignini, in Spinoza 2015).

«La beatitudine consiste nell'amore verso Dio», come l'autore ha precedentemente mostrato nella P36 e nel suo Scolio[64]. La tesi riprende l'intuizione iniziale presente nel proemio del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* (§ 9), nel quale si spiega che non vi sono passioni laddove manchi amore, che sorgono necessariamente passioni quando l'amore si dirige su oggetti per loro natura perituri e che l'unico amore capace di nutrire l'animo di sola gioia è quello che si rivolge a una cosa eterna e infinita, cioè Dio. Quest'ultimo «si deve desiderare grandemente e cercare con tutte le forze»[65].

Il passaggio spinoziano, nella sua veste esteriore, possiede assonanze agostiniane, non soltanto perché Dio è considerato oggetto supremo e unico di un amore salvifico, ma anche perché tale amore dell'uomo verso Dio è considerato da Agostino una risposta dell'uomo all'amore previo e originale che Dio ha per lui. Anche in Spinoza l'amore dell'uomo verso Dio è in un certo senso una risposta all'amore di Dio, ma al difuori di ogni relazione personale e volontaria. Spinoza ritiene infatti, con distanza siderale da Agostino, che l'amore dell'uomo verso Dio non sia che una parte dell'amore con cui Dio ama se stesso. E poiché, propriamente parlando, in Dio non si dà amore[66] perché Dio, nella sua assoluta perfezione, è privo di affetti, con l'espressione metaforica «amore di Dio» l'autore intende soltanto la potenza eterna e infinita per la quale l'esistenza si dà necessariamente in quanto assoluta (attuando in tal modo le proprietà dell'amore che sono *unione* e *fruizione* dell'oggetto amato), ponendosi cioè, in accezione positiva, come *causa sui*, prima definizione dell'*Etica*. E poiché, in quanto causa di sé, è anche causa di tutto ciò che esiste[67], il

[64] E5P36, *Mentis Amor intellectualis erga Deum est ipse Dei Amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae Mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest, hoc est, Mentis erga Deum Amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.* E nello scolio della stessa proposizione precisa: *Ex his clare intelligimus, qua in re nostra salus, seu beatitudo, seu Libertas consistit, nempe in constanti, et aeterno erga Deum Amore, sive in Amore Dei erga homines. Atque hic Amor, seu beatitudo in Sacris codicibus Gloria appellatur, nec immerito. Nam sive hic Amor ad Deum referatur, sive ad mentem, recte animi acquiescentia, quae revera a Gloria (per 25 et 30 Aff. Defin.) non distinguitur, appellari potest.*

[65] Spinoza 2015, 28.

[66] E5P17, *Deus expers est passionum, nec ullo Laetitiae, aut Tristitiae affectu afficitur*». Nel Corollario della stessa proposizione si precisa: *Deus proprie loquendo neminem amat, neque odio habet. Nam Deus (per Prop. Praec.) nullo Laetitiae, neque Tristitiae affectu afficitur, et consequenter (per 6 et 7 Affect. Defin.) neminem etiam amat, neque odio habet.*

[67] E1P15, *Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Dero esse, neque concipi potest*; *E1P16*, *Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.*

Dio di Spinoza non è altro che il vincolo eterno, privo per sé di intelligenza e volontà[68], nel quale le cose attualmente esistenti sono mantenute nell'esistenza sia nell'eternità sia nella durata.

Considerando questa relazione dal punto di vista dell'uomo, si deve dire che l'unico vincolo capace di congiungere stabilmente l'uomo a Dio non è l'agostiniana volontà, ma l'intelligenza, ossia la capacità di intuire ogni singola cosa esistente in atto come parte dell'infinita Natura. Questa intelligenza si fa immediatamente amore, perché produce unione con l'oggetto conosciuto come supremo e assoluto[69]. In tal senso Spinoza parla di "amore intellettuale" dell'uomo verso Dio. E poiché la virtù consiste nell'agire in conformità alle sole leggi della nostra natura e l'intendere è l'espressione suprema della potenza della nostra natura, nell'intendere consiste la nostra virtù. Dunque, se la beatitudine consiste nell'amore intellettuale verso Dio e tale amore esprime la nostra suprema virtù o potenza, la beatitudine non è il premio della virtù, ma la virtù stessa, come si voleva dimostrare[70].

Con questa proposizione torniamo dunque, dopo sedici secoli, a Cicerone e a coloro che hanno fatto risiedere la beatitudine o felicità nella sola virtù, precisamente nella virtù dell'intelligenza. Lo scolio che accompagna l'ultima proposizione dell'*Etica* è infatti un inno alla potenza e alla virtù del saggio, di ciceroniana memoria. Leggiamo:

---

[68] E1P31, *Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc. ad Naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent.* Dio, inteso come *causa sui* e causa prima di tutte le cose, non agisce dunque mediante intelletto e volontà (cf. E1P32C1, *Hinc sequitur I° Deum non operari ex libertate voluntatis*, poiché la volontà e l'intelletto si riferiscono a Dio esattamente come il moto, la quiete e tutte le cose naturali che devono essere determinate da Dio per esistere e operare in certo modo), ma esclusivamente per necessità della sua natura, come dimostrano le proposizioni 16 e 17. E1P16, *Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent*; E1P17, *Deus ex solis suae naturae legibus, et a nemine coactus agit.* Ne segue che solo Dio è causa assolutamente libera, perché esiste ed agisce per sola necessità della sua natura.

[69] E5P32C, *Ex tertio cognitionis genere oritur necessario Amor Dei intellectualis. Nam ex hoc cognitionis genere oritur (per Prop. Praec.) Laetitia concomitante idea Dei, tanquam causa, hoc est (per 6. Affect. Defin.) Amor Dei, non quatenus ipsum ut praesentem imaginamur (per Prop. 29 hujus).*

[70] Interessante è il confronto con la posizione assunta da un filosofo olandese contemporaneo di Spinoza, Arnold Guelincx, in un'opera omonima, *Ethica*, tr. II, dove discute otto sensi nei quali si può assumere l'espressione *premium virtutis*: *Amicitia cum Deo; Felicitas; Pax; Doctrina atque disciplina; dignitas; amicitia cum bonis, Accidentia; Ipsa virtus.* Solo l'ottavo e conclusivo senso dell'espressione pone la virtù come premio della virtù stessa.

> Ex quibus apparet, quantum Sapiens polleat, potiorque sit ignaro, qui sola libidine agitur. Ignarus enim, praeterquam quod a causis externis, multis modis agitatur, nec unquam vera animi acquiescientia potitur, vivit praeterea sui, et Dei, et rerum quasi inscius, et simulac pati desinit, simul etiam esse desinit. Cum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur; sed sui, et Dei, et rerum aeterna quadam necessitate conscius, nunquam esse desinit; sed semper vera animi acquiescientia potitur. Si jam via, quam ad haec ducere ostendi, perardua videatur, inveniri tamen potest. Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur. Quî enim posset fieri, si salus in promptu esset, et sine magno labore reperiri posset, ut ab omnibus fere negligeretur? Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt[71].

La frase conclusiva dello scolio ci riconduce di nuovo a Cicerone, di cui costituisce una criptocitazione di diversi possibili luoghi: *Quid autem praeclarum, non idem arduum?* si legge alla fine del terzo libro delle *Tusculanae*[72]; *Quo quid difficilius, hoc praeclarius* nel *de officiis*[73]; *Omnia praeclara rara, nec quidquam difficilius, quam reperire, quod sit omni ex parte in suo genere perfectum* si legge nel *De amicitia*[74]. Quel che preme qui sottolineare è il recupero ancor più radicale in Spinoza della tesi ciceroniana dell'identità di felicità e virtù sostenuta nel quinto libro delle *Tusculanae*.

L'ultimo caso, che qui mi limito a enunciare, rinviandone l'analisi e la non semplice interpretazione ad altro luogo, è la concezione del nesso virtù-felicità elaborato da Kant nella *Critica della ragion pratica*. L'opera va ricordata in questo contesto perché assume anch'essa il nesso virtù-felicità come snodo centrale della vita morale, ma divaricando di nuovo i due termini e tornando a porre la felicità come premio della virtù.

---

[71] «Ne risulta con evidenza quanto valga il sapiente e quanto sia più potente dell'ignorante, che è mosso dal solo impulso. L'ignorante, infatti, non solo è spinto qua e là in molti modi dalle cause esterne e non raggiunge mai un vero acquietamento dell'animo, ma vive quasi inconsapevole di sé, di Dio e delle cose; e appena cessa di patire, cessa anche di esistere. Il saggio, invece, considerato come tale, difficilmente è turbato nell'animo; ma, consapevole di sé, di Dio e delle cose per una certa eterna necessità, non cessa mai di esistere, possedendo sempre il vero acquietamento dell'animo. Ora, se la via che ho mostrato condurre a questa meta appare molto ardua, può essere tuttavia trovata. E deve essere davvero arduo ciò che si trova così raramente! Come potrebbe accadere, infatti, se fosse facile e si potesse trovare senza grande applicazione, che la salvezza venga trascurata quasi da tutti? Ma tutte le cose preziose sono tanto difficili quanto rare».

[72] Cic. *Tusc.* 3, 84.

[73] Cic. *off.* 1, 19.

[74] Cic. *Lael.* 79.

Discutendo la tradizione epicurea, Kant critica tutta l'antichità per aver considerato la ricerca della felicità fine della vita morale; approva maggiormente la tradizione stoica perché in questa si riconosce più ampio spazio alla nozione di dovere come connotato essenziale della vita morale. Tuttavia, la soluzione adottata da Kant si allontana dalla posizione scelta da Cicerone e ripresa da autori come Pomponazzi, Bruno e Spinoza, per limitarci agli autori qui sopra citati. Secondo questa tradizione, infatti, la felicità è un correlato necessario della virtù, intesa come espressione della vita morale, fondata sulla maggiore perfezione possibile dell'intelletto, ossia della conoscenza umana.

Anche per Kant la virtù è la suprema espressione della vita morale, intesa come perfetta obbedienza della volontà alla legge morale contenuta nella ragione e da questa proposta. Virtuoso è l'uomo che obbedisce ai precetti morali della ragione solo in quanto sono razionali, senza alcun'altra motivazione, fosse anche quella della felicità. Se si praticasse la virtù per essere felici, non si darebbe moralità perché quella pratica non sarebbe pura e incondizionata, determinata dal solo dovere. Scrive Kant: «La morale non è propriamente la dottrina che ci insegna come dobbiamo farci felici, ma come dobbiamo diventar degni della felicità»[75], ossia virtuosi. La virtù è dunque intesa come perfetta obbedienza alla legge morale e condizione necessaria, ma non sufficiente, di felicità.

Questa, infatti, non è vista da Kant come semplice acquiescenza dell'animo virtuoso consapevole di sé (come nella tradizione stoico-ciceroniana e nella sua ripresa moderna qui sopra illustrata), ma derivante dall'accordo, in tutto il corso della vita, della natura esteriore con il desiderio e la volontà dell'uomo. Ora, poiché i motivi determinanti della legge morale sono del tutto indipendenti dalla natura e dall'accordo di essa con il nostro desiderio, «nella legge morale non vi è il minimo principio di una connessione necessaria fra la moralità e la felicità, ad essa proporzionata»[76]. Dunque non vi è alcuna possibilità di sperimentare il sommo bene (ossia la congiunzione di virtù e felicità) nella vita umana.

Considerando la questione sotto questo profilo, si direbbe che Kant assuma una posizione analoga a quella di Aristotele, di Teofrasto e dello stesso Tommaso, ritenendo necessari alla felicità umana beni ulteriori rispetto alla virtù, quali la salute, l'autonomia economica ecc., espressioni del desiderio naturale dell'uomo. Con una differenza, tuttavia: mentre

[75] Kant 1966, 162.
[76] Kant 1966, 156.

per quegli autori, benché limitatamente e *per accidens*, i beni integrativi della felicità potevano essere dati in questa vita, per Kant il pieno e totale accordo tra legge della natura esteriore e legge del nostro desiderio e volontà è impossibile. Si noti ancora, in proposito, che Kant adotta un'idea assoluta di felicità, analoga a quella voluta da Tommaso, che, per essere attuata, domandava necessariamente un tempo infinito, quindi un'altra vita e un intervento straordinario della grazia divina.

Kant non si appella alla grazia, ma torna a considerare la felicità come un premio necessario della virtù, poiché considera assurdo e contrario all'ordine naturale e razionale che un uomo divenuto degno della felicità, grazie alla sua virtù, ne sia privo per sempre. I presupposti impliciti nel ragionamento di Kant sembrano essere quelli, già noti alla filosofia classica antica, dell'impossibilità in natura di una pulsione o tensione vana, alla quale non corrisponda un'attuazione o soddisfazione. Tale esigenza appariva ragionevole nel contesto di una cosmologia finita, di una idea di ordine come proprietà oggettiva o ontologica della realtà, e di un *logos* (se non di una volontà) determinato e determinante secondo quel certo ordine. In tale contesto, e solo in tale contesto di finitezza, la presenza di una esigenza naturale a cui non segua soddisfazione può apparire irragionevole.

Assurdo apparve dunque a Kant il darsi di un desiderio naturale, quale quello della felicità, e in più l'esserne divenuti degni mediante la virtù, a cui non seguisse una attuazione. E poiché tale attuazione non è possibile in questa vita, apparve ragionevole al filosofo tedesco postulare un tempo infinito nel quale realizzare progressivamente tale sintesi, e quindi un'anima immortale e, soprattutto, l'esistenza di un ente supremo nel quale virtù e felicità coincidono, cioè un sommo bene in atto, che sia garanzia della possibilità di un conseguimento graduale di sommo bene anche per gli enti finiti. Conviene ora sottolineare che si tratta di postulati, come quello concernente la libertà del volere, condizione necessaria, per Kant, della morale, e non di tesi oggetto di possibile conoscenza dimostrativa.

Tuttavia, i postulati, assunti come razionali, sono pur sempre in grado di delineare un quadro di riferimento ideale capace di orientare e determinare la mente, come l'esistenza postulata di Dio inteso come sommo bene, assolutamente santo e felice. Per questo Kant può affermare: «Solo quando la religione sopraggiunge, viene anche la speranza di partecipare un giorno alla felicità nella misura che avremo procurato

di non esserne indegni»[77]. Si noti anzitutto che qui Kant collega l'idea di religione non a una qualsiasi rivelazione, ma a una produzione esclusiva della ragione umana, fondata sull'idea di un Dio concepito come sommo bene, legislatore morale e giudice. Si tratta dunque di una religione puramente razionale o naturale, come naturale è concepito da Kant il dinamismo della felicità nella vita futura, prescindendo da ogni idea di sopranatura o grazia.

La discussione dei temi kantiani qui semplicemente elencati richiederebbe analisi e spazio non compatibili con il contesto del quale ci stiamo occupando. Mi limito a suggerire che un'adeguata discussione del problema non potrebbe prescindere dall'analisi di un testo successivo di Kant intitolato *La religione entro i limiti della sola ragione*[78], del 1793, anticipato l'anno prima dal giovane Fichte, su probabile ispirazione di Kant, nella *Idea di una critica di ogni rivelazione*[79].

Gli esempi qui rapidamente tracciati mostrano come il tema discusso da Cicerone nel quinto libro delle *Tusculanae* attraversi l'intera storia culturale dell'Occidente, ne accompagni i diversi sviluppi e ne riveli le anime contrapposte. In particolare esso è in grado di manifestare, sulla base della distinzione tra natura e sopranatura, il carattere eterogeneo della tradizione giudaico-cristiana rispetto alla tradizione classica greco-romana ripresa dalla filosofia rinascimentale e moderna. Esso resta un tema emblematico alla luce del quale riconoscere le autentiche radici della civiltà europea, per difenderle e tornare a renderle più vigorose.

Bibliografia

Agostino 1965: Sant'Agostino, *Opere*, vol. I, *Le Confessioni*, Introduzione di A. Trapè, trad. di C. Carena, Roma 1965.

[77] Kant 1966, 162. Qui si precisa che per religione si intende la «conoscenza di tutti i doveri come comandamenti divini, non come sanzioni, cioè decreti arbitrari e per se stessi accidentali di una volontà estranea, ma come leggi essenziali di ogni volontà libera per se stessa, che però devono essere considerate come comandamenti dell'essere supremo, perché soltanto da una volontà moralmente perfetta (santa e buona), e nello stesso tempo anche onnipotente, possiamo sperare il sommo bene, che la legge morale ci fa un dovere di porre come oggetto dei nostri sforzi, e quindi possiamo sperare di giungervi mediante l'accordo con questa volontà».

[78] Kant 2004.

[79] Fichte 2012.

Agostino 1981: Sant'Agostino, *Opere*, vol. 17/1, *De natura et gratia*, Introduzione di A. Trapè, trad. di I. Volpi, Roma 1981, pp. 365-487.

Agostino 1990: Sant'Agostino, *Opere*, *Discorsi* 3/1, testo latino dell'edizione maurina, trad. di M. Recchia, Indici di F. Monteverde, Roma 1990.

Aristotele 2008: Aristotele, *Le tre etiche*, testo greco a fronte, a cura di A. Fermani, presentazione di M. Migliori, Milano 2008.

Bruno 1980: Giordano Bruno, *Opere latine*, a cura di C. Monti, Torino 1980.

Bruno 2000: Giordano Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Milano 2000.

Bruno 2000a: Giordano Bruno, *Poemi filosofici latini. De triplici minimo et mensura; De Monade, numero et figura, De innumerabilibus, immenso et infigurabili*, ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, La Spezia 2000.

Calcante 1992: Cicerone, *La natura divina*, a cura di C.M. Calcante, Milano 1992 [2007^{6}].

Carena 2017: Seneca, *La vita felice*, testo latino a fronte, a cura di C. Carena, traduzione di G. Manca, Torino 2017.

Combès 1993: Cicéron, *Laelius De Amicitia*, Texte établi et traduit par R. Combès, Paris 1993^{4}.

Delz 1987: Silius Italicus, *Punica*, ed. J. Delz, Stuttgart 1987.

Fichte 2012: J.G. Fichte, *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, a cura di M.M. Olivetti, Roma-Bari 2012.

Fohlen-Humbert 1931: Cicero, *Tusculanae disputationes*, Texte établi et traduit par G. Fohlen et J. Humbert, Paris 1931.

Granada 2002: M.A. Granada, *Giordano Bruno*, Barcelona 2002.

Kant 1966: I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, Bari 1966.

Kant 2004: I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, introd. di M.M. Olivetti, trad. it. di A. Poggi, Bari 2004.

Koerbagh 2011: A. Koerbagh, *Een Ligt schynende in duystere plaatsen*, 1668 [disponibile nel testo originale e in traduzione inglese, *A light shining in dark places, to illuminate the main questions of theology and religion*, edited and translated by M. Wielema, Leiden-Boston 2011].

LBdG 1974: *La Bibbia di Gerusalemme*, Testo biblico di *La Sacra Bibbia della CEI*, Note e commenti di *La Bible de Jerusalem*, 1971^{1}, nuova edizione 1973, Bologna 1974.

Miller 1913: M. Tullius Cicero, *De Officiis*, ed. W. Miller, Cambridge-London 1913.

Monti 1999: Seneca, *Lettere a Lucilio*, testo latino a fronte, introduzione di L. Canali, traduzione di G. Monti, Milano 1999.

Narducci 1996: Cicerone, *Tuscolane*, introduzione di E. Narducci, traduzione e note di L. Zuccoli Clerici, Milano 1996 [2011[7]].

Pelagio 2010: Pelagio, *Epistola a Demetriade*, a cura di D. Ogliari, Roma 2010.

Piazzi 2017: P. Terenzio Afro, *Adelphoe – Heautontimorumenos*, testo latino a fronte, a cura di L. Piazzi, Milano 2017.

Plasberg-Ax 1933: Cicero, *De Natura Deorum,* rec. O. Plasberg, iterum edidit appendicem adiecit W. Ax, Lipsiae 1933.

Plotino 2000: Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin e R. Radice, Milano 2000.

Pomponazzi 1791: Petri Pomponatii *De immortalitate animae*, ed. M.C.G. Bardili, Tubingae 1791.

Pomponazzi 2002: P. Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, a cura di V. Perrone Compagni, Firenze 2002.

Ricci 2001: Matteo Ricci, *Lettere (1580-1609)*, edizione realizzata sotto la direzione di P. Corradini, a cura di F. D'Arelli, prefazione di F. Mignini, con un saggio di S. Bozzola, Macerata 2001.

Ricci 2006: Matteo Ricci, *Il vero significato del "Signore del Cielo"*, a cura di A. Chiricosta, Roma 2006.

Ricci 2010: Matteo Ricci, *Dieci capitoli di un uomo strano*, a cura di W. Suna e F. Mignini, Macerata 2010.

Spiazzi 1964: S. Thomae Aquinatis *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, cura et studio R.M. Spiazzi, Torino 1964.

Spinoza 2015: Spinoza, *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, traduzioni e note di F. Mignini e O. Proietti, Milano 2007, 2015[2].

Tommaso d'Aquino 1965: Sancti Thomae Aquinatis *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, cura et studio fr. R.M. Spiazzi, Torino 1964.

Tommaso d'Aquino 1984-1989: Tommaso d'Aquino, *La somma teologica*, testo latino dell'edizione leonina, traduzione e commento dei Domenicani italiani, Bologna 1984-1989.

Tommaso d'Aquino 2000-2001: Tommaso d'Aquino, *La somma contro i gentili*, edizione integrale, testo latino dell'edizione leonina, introduzione di T.S. Centi O.P., 3 voll., Bologna 2000-2001.

«Ciceroniana on line» III, 2, 2019, 367-384

FRANCESCA BOLDRER

ORATORIA E UMORISMO LATINO IN CICERONE: IDEE PER L'*INVENTIO* TRA *ARS* E TRADIZIONE

L'importanza dell'umorismo nell'oratoria romana è un tema centrale nel II libro del *De oratore* (§§ 216-290), in cui è presente per la prima volta nella retorica in lingua latina un'esposizione ampia e sistematica dei suoi aspetti teorici e pratici, a completamento e conclusione della trattazione dell'*inventio* (iniziata nel § 99). L'argomento, singolarmente controverso sul piano retorico nel mondo antico, appare affrontato con abile dialettica tra diverse e mutevoli opinioni, ricercando un prudente equilibrio tra innovazione e tradizione, come qui si intende evidenziare.

In precedenza circolavano a Roma sia manuali in greco *de ridiculis*, apprezzabili per gli esempi arguti, ma ritenuti inadeguati da Cicerone sul piano della *ratio* e dell'*ars*[1], o troppo dettagliati[2], sia raccolte di motti e facezie in latino[3], come gli *Apophthegmata* di Catone il Censore, che ne offrono un'immagine diversa da quella austera tradizionale[4] e che furono utilizzati come fonte da Cicerone[5]. Da qui egli riporta *e.g.*, in appendice alla sezione dedicata all'ironia, l'ambigua battuta di C. Publicio riguardo a P. Mummio, definito «un uomo per tutte le stagioni» (*de orat.* 2, 271)[6]:

> Quod apud Catonem est, qui multa rettulit, ex quibus a me exempli causa complura ponuntur, per mihi scitum videtur, C. Publicium solitum esse dicere «P. Mummium cuiusvis temporis hominem esse».

---

[1] Cf. la premessa di Cesare Strabone in *de orat.* 2, 217, *Cum quosdam Graecos inscriptos libros esse vidissem libros «de ridiculis» nonnullam in spem veneram posse me ex iis aliquid discere. Inveni autem ridicula et salsa multa Graecorum* [...] *sed qui eius rei rationem quandam conati sunt artemque tradere, sic insulsi extiterunt, ut nihil aliud eorum nisi ipsa insulsitas rideatur.*

[2] Cicerone non condivide l'inclusione, nei manuali greci, anche di imprecazioni, frasi di meraviglia e minacce: cf. *de orat.* 2, 288, *Colliguntur a Graecis alia nonnulla* [...] *sed haec ipsa nimis mihi videor in multa genera discripsisse.*

[3] Le cui fonti furono verosimilmente Lucilio, storici, il mimo: cf. Narducci 1994, 64.

[4] A Catone stesso sono attribuite anche battute originali, oltre a quelle da lui raccolte; cf. *e.g.* Gell. 1, 15, 8.

[5] Cicerone fu ammiratore di Catone: cf. *Brut.* 61-69 e Narducci 1995, 63.

[6] Il testo è citato secondo l'edizione di Kumaniecki 1969.

Inoltre, un'indicazione tecnica sull'umorismo per uno specifico uso forense è presente, prima del *De oratore*, nella *Rhetorica ad Herennium*, dove si menziona in forma schematica e priva di esempi la *iocatio* (il «tono scherzoso»), ma nell'ambito dell'*actio* (o *pronuntiatio*)[7] tra le forme del «tono discorsivo» (3, 23):

> Sermo dividitur in partes quattuor: dignitatem, demonstrationem, narrationem, iocationem [...]. Iocatio est oratio, quae ex aliqua re risum pudentem et liberalem potest conparare.

Diversamente, nell'opera retorica di Cicerone lo spazio riservato a questo tema, definito *iocus et facetiae* (*de orat.* 2, 216) e affidato nel dialogo alle parole di Cesare Strabone – in quanto oratore notoriamente faceto[8] –, è tale da essere superiore a quello dedicato in seguito a parti fondamentali dell'*ars dicendi*, quali la *dispositio* e la *memoria*[9]. Il nuovo tema è infatti oggetto di una dettagliata e piacevole relazione ricca di esempi riferiti a personaggi storici (reali e stimati), di commenti e giudizi, consigli e osservazioni psicologiche. Ciò attesta l'interesse e la competenza dell'autore, che inserisce originalmente questa materia nella parte più importante e creativa dell'arte oratoria, l'*inventio*, dimostrando il valore e l'utilità dell'umorismo tanto da renderlo degno di essere incluso nella formazione del perfetto oratore.

Non si tratta solo di una digressione occasionale e leggera volta a vivacizzare il dialogo – ambientato nel 91 a.C. in un momento di *otium* lontano da gravosi impegni politici nella villa di L. Licinio Crasso a *Tusculum* –, benché l'oratore Marco Antonio, uno dei personaggi principali, la introduca in modo scherzoso. Forse con amichevole ironia, infatti, egli cede la parola a Cesare Strabone, dopo aver esposto gran parte dell'*inventio*, paragonando il nuovo tema a una gradita sosta «in un albergo» durante un viaggio faticoso[10]. In realtà, l'argomento si rivela

[7] Cf. *rhet. Her.* 3, 19.

[8] C. Giulio Cesare Strabone Vopisco, che compare a partire dal II libro (§ 12), è lodato nel dialogo per tale abilità sia da Marco Antonio (2, 216, *In quibus tu longe aliis mea sententia, Caesar, excellis*) che da Sulpicio Rufo (2, 231, *Caesarem, qui* [...] *multo in eo studio* [scil. *facetiarum*] *magis ipse laborat*). Cf. già *de orat.* 2, 98, *Inusitatum nostris quidem oratoribus leporem quendam et salem* [...] *est consecutus.* Cicerone lo elogia per il *lepos* e come modello di *suavitas* e *humanitas* anche in *Brut.* 177 e *Tusc.* 5, 55; cf. Diehl 1918, 430 (r. 40).

[9] Cf. Leeman-Pinkster-Rabbie 1989, 173.

[10] *De orat.* 2, 234, *Defessus iam labore atque itinere disputationis meae requiescam in Caesaris sermone quasi in aliquo peropportuno deversorio.* La metafora dell'albergo è ripresa da Cesare Strabone all'inizio e alla fine della sua esposizione (2, 234 e 290, *Iam tu,*

complesso e articolato, nonché oggetto di riserve per la possibile e temuta somiglianza dell'"umorismo oratorio" a forme rozze di comicità (quelle di buffoni e mimi), disapprovate nel foro, come l'autore aveva sperimentato. Cicerone stesso, infatti, irridendo talvolta con facezie forse eccessive la controparte nei processi, aveva suscitato ironici commenti di colleghi e un aspro epiteto nei propri confronti (*scurra*) da parte di chi era stato colpito dai suoi lazzi[11].

Ne deriva, nel *De oratore*, la cautela nel proporre l'argomento, che attraverso i personaggi è discusso anche nei suoi aspetti problematici, soprattutto riguardo alla questione della sua legittimità tecnico-retorica, inizialmente negata, ma anche al tema del *decorum*, cui l'uso forense dell'umorismo avrebbe potuto forse recare danno. Di qui il timore, tra i partecipanti al dialogo, della contrarietà a tale trattazione da parte del padrone di casa, l'autorevole Crasso, assai attento alla sua *dignitas*. Vi è persino un momento di imbarazzato silenzio, nella finzione drammatica, quando Sulpicio chiede a Cesare Strabone di iniziare a esporre il tema e costui ricusa[12], ma è Crasso stesso a sorpresa – ben disposto al riso[13] e in realtà anch'egli pratico di "umorismo oratorio"[14], benché restio ad ammetterlo – a legittimare l'argomento, affermando che possa considerarsi una *pars* dell'oratoria. Così egli diviene garante, nella rappresentazione di Cicerone, anche degli altri illustri (e curiosi) ospiti[15], membri di un *coetus* che rappresenta la società romana colta del tempo – ma che può rispecchiare anche parte di quella contemporanea all'autore – vivace e aperta (nonostante le tensioni politiche e i pericoli imminenti)[16]. È Crasso stesso, dunque, a pregare l'esperto Strabone di arricchire anche con questo argomento il *sermo accuratus* che si stava sviluppando (*de orat.* 2, 233):

Antoni, qui in hoc deversorio sermonis mei libenter adquieturum te esse dixisti [...] *censeo ut* [...] *iter reliquum conficere pergas*).

[11] Per la sua mordacità molesta Cicerone fu deriso infatti a sua volta da M. Porcio Catone, che lo definì «console faceto» (cf. Plut. *Comp. Demosth. Cic.* 1, 5), e attaccato come *consularis scurra* («ex console buffone») da Publio Vatinio, testimone dell'accusa nella causa in cui Cicerone difese P. Sestio nel 56 a.C. (Macr. *Sat.* 2, 1, 12).

[12] Cf. *de orat.* 2, 232, *Hic cum Sulpicius reticuisset* [...], *inquit Crassus.*

[13] Cf. *de orat.* 2, 229, *Cum adrisisset ipse Crassus.*

[14] Come viene sottolineato ripetutamente nel dialogo: cf. *de orat.* 2, 220; 2, 227-228 e 231.

[15] Ovvero politici, oratori e giuristi.

[16] Ricordati tristemente da Cicerone in *de orat.* 3, 1-12. Cf. Giardina 1993, 42-43.

> Ego quoque hoc a te peto, ut, si tibi videtur, disputes de hoc toto iocandi genere quid sentias, ne qua forte dicendi pars, quoniam ita voluistis, in hoc tali coetu atque in tam accurato sermone praeterita esse videatur.

L'argomento era attuale e particolarmente congeniale all'autore. Cicerone, infatti, era noto per le sue facezie nei discorsi pubblici come nelle conversazioni private – apprezzate in realtà da molti (pur con le critiche sopra citate), e raccolte in varie antologie dai contemporanei Cesare[17], Trebonio[18] e forse Tirone[19] –, nonché per le sue vittorie forensi ottenute anche grazie al brillante ricorso all'arguzia e all'ironia nei processi a favore dell'assistito e a dileggio degli avversari, in modo vario secondo le orazioni. Spiccano in proposito la *Pro Murena* del 63 a.C. per i toni satirici ma garbati, la *Pro Caelio* per la teatralità e la malizia[20] o la *Pro Sestio* per il sarcasmo (con ironiche citazioni poetiche)[21], entrambe pronunciate nel 56 a.C. (l'anno prima della composizione del *De oratore*), e ancora l'invettiva *In Pisonem* del 55 a.C., in cui si mescolano comico e aspri attacchi personali[22].

Furono tali successi, verosimilmente, a dare particolare stimolo e ispirazione all'esposizione ciceroniana del *ridiculum,* quasi autonoma rispetto all'economia del II libro[23], anche se presentata come proseguimento naturale della precedente esposizione sui mezzi utili a coinvolgere emotivamente il pubblico. Si potrebbe ipotizzare che si tratti di un'aggiunta successiva al progetto iniziale dell'opera, data l'estensione assai maggiore di questo libro rispetto agli altri[24].

---

[17] Cicerone stesso riferisce di una raccolta miscellanea fatta da Cesare in passato (*fam.* 9, 16, 4, del 46 a.C., *audio Caesarem, cum volumina iam confecerit apophtegmatorum*), comprendente battute di spirito di vari autori, da cui risulta l'abilità di Cesare, anch'egli noto per l'umorismo, nel distinguere le facezie ciceroniane autentiche da quelle false: cf. https://www.tulliana.eu/ephemerides/testi/indeterminato/facetedicta.htm.

[18] Risulta infatti che Trebonio inviò un *liber* di motti ciceroniani in dono all'oratore (Cic. *fam.* 15, 21, 1 e 3, risalente alla fine del 46 a.C.): cf. Boldrer 2007, 1567 e n. 14.

[19] Quintiliano (6, 5) menziona tre libri di facezie di Cicerone attribuiti al suo liberto Tirone, ma con qualche incertezza sull'identità del curatore.

[20] Cicerone difese con successo M. Celio Rufo, pur colpevole, dileggiando l'accusatrice Clodia con vari mezzi (§ 30-69), dalla prosopopea al mimo, ispirato anche dai *ludi Megalenses* in cui si svolgeva il processo (cf. Cavarzere 1987, 9-11, nn. 90 e 160).

[21] Cf. la menzione di Accio in Cic. *Sest.* 102 (*oderint dum metuant*) e il ritratto di Clodio come «commediante» (§ 117, *ille maxime ludius*).

[22] Cf. Ferrari 2013, 6; per l'ironia in altre orazioni cf. Gagliardi 1997.

[23] Cf. Monaco 1964, che ne trasse un «Trattato *de ridiculis*» ciceroniano, sottolineando tra l'altro come questa sia la trattazione più ricca ed estesa del ridicolo nell'antichità (7). La possibile intitolazione si basa su quella usata da Cicerone per i libri greci a lui noti: cf. *de orat.* 2, 217 (cit. *supra* n. 1) e cf. 2, 235, *genera ridiculi*, e 255.

[24] Il I libro contiene 265 paragrafi, il II 367 e il III 230 (secondo la paragrafatura moderna).

Vi è qui inoltre forse anche un intento apologetico, ovvero la difesa, ora opportunamente motivata, e una reazione costruttiva alle critiche di eccessiva mordacità e leggerezza mosse da alcuni colleghi (peraltro autorevoli, come Catone *minor*) a Cicerone[25], che sembra giustificarsi indirettamente quando Cesare Strabone afferma che «per chi è spiritoso e mordace è assai difficile trattenere le facezie che vengono alla mente, se si prestano a battute davvero salaci»[26]. Viene citato in proposito anche un detto di Ennio (solo apparentemente pertinente) sull'impossibilità di trattenere le parole[27], un frammento scenico che peraltro si adatta bene a Strabone, noto anche come autore di tragedie e amante di arcaismi (anche metrici)[28]. D'altra parte, Cesare Strabone raccomanda saggiamente di astenersi dai toni di buffoni e mimi[29], elevando l'umorismo, con i suoi dotti insegnamenti, da pratica goliardica e controversa a un oggetto di analisi retorica e mezzo anche raffinato dell'*ars dicendi*, introducendone un'innovativa visione tecnica e didattica.

Viene offerta infatti una lezione basata sia sull'esperienza forense sia sulla conoscenza delle fonti precedenti e soprattutto sull'osservazione di autorevoli modelli, testimoni di una tradizione di "umorismo oratorio" latino che risulta storicamente praticato a Roma fin dall'età arcaica, come attesta l'uso dei motti raccolti da Catone, tramandati e cresciuti nel tempo grazie a generazioni di oratori (di cui Crasso e Antonio rappresentano i recenti massimi esponenti, divenuti anch'essi testimoni di quest'uso, soprattutto grazie alle memorie di Cicerone).

Esso appare connesso anche al naturale spirito mordace italico, l'*Italum acetum*[30], già ispiratore di ludi fescennini e satire latine[31]. Cesare Strabone ricorda inoltre che, a ben vedere, l'arguzia è comune a

---

[25] Cf. *supra* n. 11. Significativa l'affermazione finale di Antonio in *de orat.* 2, 290, *Non enim vereor ne quis me in isto genere leviorem iam putet*, e cf. Boldrer 2018, 2.

[26] *De orat.* 2, 221, *Hominibus facetis et dicacibus difficillimum* [...] *ea quae occurrant, cum salsissime dici possunt, tenere.*

[27] *Scaen.* 167 J. (= 412 V.²) in *de orat.* 2, 221-222, *Nonnulli ridiculi homines hoc ipsum non insulse interpretantur. Dicere enim aiunt Ennium flammam a sapienti facilius ore in ardente opprimi quam bona dicta teneat.* In realtà, Cicerone stesso segnala che Ennio intendeva *bona dicta* come riferiti alla *sapientia*, ma fraintesi come battute di spirito.

[28] Cf. Diehl 1918, 431, 9.

[29] Cf. *de orat.* 2, 244, *Ut* [...] *vitanda est mimorum et ethologorum similitudo, sic in hoc scurrilis oratori dicacitas magno opere fugienda est.*

[30] Cesare Strabone riconosce tale dote, in Italia, soprattutto ai *Siculi*, accanto ai Greci (specie Attici), Rodii e Bizantini (2, 217). Riguardo all'*Italum acetum*, evidenziato poi da Orazio (*sat.* 1, 7, 32), cf. Paoli 1968, 601-603.

[31] Cf. Petrone 1971, 7-8 (in particolare a proposito delle battute a sorpresa).

tutti gli *homines non inurbani*[32], un segno di civiltà, ingegno e *humanitas*[33], ovvero un gustoso «ingrediente» (*condimentum*) – un'arguta metafora culinaria usata nel dialogo – adatto a ogni discorso e situazione sociale, oltre che forense[34].

Da una parte, sul piano culturale-didattico vi è dunque il desiderio di Cicerone di valorizzare qualità proprie dell'eloquenza e della società romana e di conservare la memoria di una tradizione fiorente a Roma di cui forse non vi era piena consapevolezza, anche perché gli oratori precedenti avevano lasciato poco o nulla di scritto[35]. Eppure, almeno alcune loro battute di spirito erano sopravvissute nella circolazione soprattutto orale, in parte raccolte, come detto, in antologie, a dimostrazione della loro efficacia. Anche il *De oratore*, ma in modo più sistematico, si presenta come la registrazione scritta – almeno nella finzione letteraria – degli insegnamenti forniti in forma colloquiale in due giorni di conversazione, svoltasi quando l'autore (già allievo di Crasso e Antonio) aveva solo quindici anni e non poté assistervi, ma di cui ebbe – come Cicerone afferma – ampia notizia da Gaio Aurelio Cotta[36]. La decisione di trascriverli, pur molti anni dopo, nel 55 a.C., appare come un compito storico-letterario di cui l'autore sentiva l'esigenza culturale e morale[37], benché apparentemente non originale e personalmente non prestigioso.

Cicerone infatti lascia il merito – e la responsabilità – dei precetti esposti ai maestri Crasso e Antonio e agli altri personaggi autorevoli coinvolti nel dialogo, realmente esistiti e assai noti, che li legittimavano con la loro *auctoritas*. Resta però il dubbio se la cornice drammatica sia

---

[32] Poco dopo anche Domizio Marso compose in età augustea un trattato *De urbanitate* con esempi di arguzia utile all'efficacia dei discorsi (cf. Quint. 6, 3, 102).

[33] 2, 271, *Sic profecto se res habet nullum ut sit vitae tempus in quo non deceat leporem humanitatemque versari.*

[34] 2, 271, *Omnia haec, quae a me de facetiis disputantur, non maiora forensium actionum quam omnium sermonum condimenta sunt.* L'aspetto "culinario" associato all'umorismo traspare anche negli aggettivi *suavis* («dolce», «piacevole») e *salsus* («salato», «pungente»), nonché nella metafora usata per indicare tutta la sezione sull'umorismo, un «albergo» (*deversorium*: cf. *supra* n. 6) che offriva cibo ai viaggiatori.

[35] Come nel caso di Crasso e Antonio: cf. Cic. *de orat.* 2, 8. Cf. Narducci 1994, 10; Cavarzere 2000, 101; Dominik-Hall 2007, 45; Cipriani-Introna 2008, 52.

[36] *De orat.* 1, 24, *Dici mihi memini ludorum Romanorum diebus L. Crassum* [...] *se in Tusculanum contulisse*; 1, 29, *Solebat Cotta narrare, Crassum sermonem quendam de studio dicendi intulisse*; 3, 16, *Nos enim, qui ipsi sermoni non interfuissemus, et quibus C. Cotta tantummodo locos ac sententias huius disputationis tradidisset*; 3, 17, *Cotta* [...] *dicebat.*

[37] Sull'importanza dell'osservazione e della trascrizione, in forma di precetti, di buoni esempi cf. *de orat.* 2, 146, *Hanc vim intellego esse in praeceptis omnibus* [...] *quae sua sponte homines eloquentes facerent, ea quosdam observasse atque digessisse.*

puramente fittizia – come generalmente si ritiene – ed esprima idee personali dell'autore secondo il modello del dialogo platonico (al quale rimanda esplicitamente la menzione del *Fedro* all'inizio della narrazione)[38], o se Cicerone abbia invece effettivamente riportato almeno in parte le riflessioni e proposte degli oratori celebri attivi nella sua giovinezza e suoi maestri. Ciò non si può forse escludere del tutto[39], considerando che egli stesso dichiara ripetutamente e con forza la sua fedeltà al loro pensiero, dicendosi disposto a sottoporre l'opera al vaglio di chi aveva conosciuto personalmente gli oratori coinvolti, anticipando così possibili detrattori[40]. In ogni caso, l'intero *De oratore* e in particolare la sezione innovativa sull'umorismo sembrano offrire per la prima volta in latino una formulazione dei precetti retorici sapientemente ordinata – nonostante l'esposizione discorsiva e apparentemente estemporanea –, approfondita e documentata, nonché letterariamente elaborata in una forma senza confronti a Roma.

D'altra parte, sul piano tecnico-professionale si avverte nell'opera l'esigenza dell'autore di un perfezionamento rispetto ai precetti teorici di origine greca comunemente appresi nelle scuole di retorica. Cicerone ne riconosce i pregi come base di studio, ma ritenendoli – attraverso le parole di Crasso – datati ed elementari (1, 23 *vetus et puerilis doctrina*), come appare nel dialogo in modo plateale. Crasso, infatti, riassume con estrema (e intenzionalmente esagerata) rapidità i *communia e contrita praecepta* entro pochi paragrafi del I libro[41] per dimostrare la loro esiguità e insufficienza per la formazione di un oratore non ordinario, bensì veramente degno di lode.

---

[38] *De orat.* 1, 28 (in cui parla Scevola), *Cur non imitamur, Crasse, Socratem illum qui est in Phaedro Platonis?*

[39] Cf. Narducci 1994, 13, secondo cui, almeno per Crasso, «È difficile [...] credere a una deformazione totale», benché Cicerone dia un'immagine in parte idealizzata dei suoi maestri; cf. Narducci 2009, 298.

[40] Cf. *de orat.* 2, 7, *Quo etiam feci libentius, ut eum sermonem, quem illi quondam inter se de his rebus habuissent, mandarem litteris* [...] *ut ea, quae existimarem a summis oratoribus de eloquentia divinitus esse dicta, custodirem litteris, si ullo modo adsequi complectique potuissem*; 2, 9, *Non scribo aliquid in quo liceat mihi fingere, si quid velim, nullius memoria iam refellente, sed edo haec iis cognoscenda, qui eos ipsos de quibus loquor saepe audierunt.*

[41] 1, 137-145. La sintesi di Crasso, estremamente (e scherzosamente) frettolosa (§ 145, *In his fere rebus omnis istorum artificum doctrina versatur*; 148, *De arte decursa*), è peraltro integrata poco dopo con la richiesta di successivi approfondimenti, esposti nel I e II libro; nemmeno Cicerone poteva tralasciare infatti le nozioni canoniche (cf. Grimal 1987, 218).

I nuovi ambiziosi obiettivi di Cicerone nell'emulazione dei Greci[42], validi per tutta l'opera e applicati in seguito anche all'umorismo, sono esposti nell'introduzione generale rivolta al fratello Quinto (1, 23):

> Repetam non ab incunabulis nostrae veteris puerilisque doctrinae quendam ordinem praeceptorum, sed ea quae quondam accepi in nostrorum hominum eloquentissimorum et omni dignitate principum disputatione esse versata. Non quo illa contemnam quae Graeci dicendi artifices et doctores reliquerunt, sed cum illa pateant [...], dabis hanc veniam, mi frater, ut opinor, ut eorum quibus summa dicendi laus a nostris hominibus concessa est auctoritatem Graecis anteponam.

Tra i molti argomenti del *De oratore* che mirano a rinnovare l'insegnamento della retorica ed elevarlo a un livello superiore, la valorizzazione dell'umorismo oratorio appare uno dei più interessanti, introdotta peraltro seriamente con il riferimento a ricerche bibliografiche condotte dal relatore Cesare Strabone. Egli (e Cicerone con lui) si distanzia, come detto, dai rigorosi, ma astratti manuali greci consultati[43], proponendo una trattazione aggiornata con nuovi materiali attinti soprattutto dall'esperienza romana e dall'*observatio*[44], ma supera anche le semplici raccolte romane di facezie[45] prive di un'impostazione sistematica e precettistica, unendo dunque i pregi di entrambi, rispettivamente per contenuto o forma espositiva, in una nuova combinazione in cui è assai curato anche lo stile appropriato al dialogo[46].

Dopo l'introduzione programmatica che giustifica la scelta dell'argomento (2, 216-234) – con una premessa metodologica sulla natura e la possibilità di insegnamento dell'umorismo in ambito forense (per cui cf. *infra*) –, questo è suddiviso ordinatamente in cinque punti, seguiti da numerose tipologie illustrate con abbondante casistica storico-romana (a partire da 2, 235):

---

[42] Cf. in generale per l'eloquenza 2, 13, *Ut omittam Graeciam, quae semper eloquentiae princeps esse voluit* [...] *in hac ipsa civitate profecto nulla umquam vehementius quam eloquentiae studia viguerunt*; e in particolare per l'umorismo 2, 217 e 288.

[43] Cf. 2, 217 (cit. *supra* n. 1), in cui spiccano verbi legati allo studio e alla ricerca (*cum vidissem libros, discere, inveni*). Sulle teorie greche del comico cf. Grant 1924 e Plebe 1952.

[44] Cf. in generale per l'arte oratoria 1, 146 e in particolare per l'umorismo 2, 232.

[45] Sulla prassi di simili florilegi dedicati a un materiale aneddotico prima tramandato oralmente cf. Weeber 1991, 14-15.

[46] L'impianto dialogico era una (relativa) novità a Roma: cf. Narducci 2009, 299.

> De risu quinque sunt quae quaerantur: unum quid sit; alterum unde sit; tertium sitne oratoris velle risum movere; quartum quatenus; quintum quae sint genera ridiculi.

Vi è qui dunque una formulazione inizialmente teorica, che ricorda nel numero i cinque punti della stessa *ars dicendi* – con cui il riso ha peraltro altre analogie, come il problematico rapporto tra *natura* e *ars* –, ma l'esposizione assume presto un carattere pratico e concreto alternando metodo deduttivo e induttivo, sia facendo precedere indicazioni generali per darne dimostrazioni successive con esempi sia partendo viceversa da esperienze particolari per trarne insegnamenti di validità universale[47]. Benché prevalgano definizioni latine ed *exempla* romani, non mancano alcuni grecismi[48] e riferimenti a personaggi storici greci (specie a Socrate, sommamente ammirato per l'ironia, anche se intesa da Cicerone in un'accezione forse in parte diversa da quella originaria)[49]. A ciò si aggiunge implicitamente l'apporto personale dell'autore, che trasferisce ai personaggi la propria esperienza e l'entusiasmo nel divulgare una strategia oratoria a lui cara.

Si nota anche un notevole divario, e quasi una sfida sia nei contenuti sia nella forma, rispetto all'indicazione della *Rhetorica ad Herennium* – essenziale e pratica, ma limitata a una precettistica analitica[50] – in cui vi era solo un accenno, in tono asciutto e rigido, all'umorismo come strumento dell'attività oratoria, definito con il termine di *iocatio* e accompagnato dalla precisazione, dettata da scrupolo morale, che il riso suscitato dovesse essere improntato a misura e decoro (3, 23, *iocatio est oratio quae* [...] *risum pudentem et liberalem potest conparare*)[51]. Cicerone, invece, apporta innanzitutto una prima innovazione tecnica nella terminologia, scegliendo una definizione duplice, che si rivela utile per la successiva trattazione bipartita, *Suavis autem est et vehementer saepe utilis iocus et*

---

[47] Cf. *e.g.* il caso del «ridicolo insito nei fatti e nei detti» (2, 240-249) dove dapprima vi è un'indicazione teorica, seguita da un esempio fornito da una battuta di Crasso contro Memmio (§ 240), mentre poco dopo si parte dall'esempio negativo di una battuta di Filippo (che offendeva involontariamente un giudice) da cui si trae un precetto (§ 245).

[48] Per termini tecnici come "paronomasia" e "ironia".

[49] Cf. 2, 270, *Socraten opinor in hac εἰρωνείᾳ dissimulantiaque longe lepore et humanitate omnibus praestitisse.* Nell'uso attico il termine sembra avesse invece una connotazione negativa, implicando finzione e inganno (cf. Vlastos 1998, 36-37, da cui risulterebbe un uso più fine presso i Romani), anche se non sfociava mai nel sarcasmo.

[50] Cf. Plebe 1988, 92.

[51] Cf. la traduzione di Cancelli 1992 *ad l.*, «Lo scherzo è l'eloquio che da qualche tratto può suscitare un riso discreto e decoroso».

facetiae (2, 16). In questa affermazione si nota inoltre una particolare eleganza e quasi soggettività, sia considerando l'esordio vagamente poetico della frase con l'aggettivo *suavis*, che può ricordare il suo uso quasi programmatico in Lucrezio (al cui poema, volto a divulgare in forma poeticamente "dolce" la complessa filosofia epicurea, anche Cicerone si stava interessando negli anni del *De oratore*)[52] riguardo a Venere nel proemio del I libro e nell'*incipit* del II[53].

D'altra parte, l'anacoluto nell'uso del verbo al singolare concordato con due soggetti sembra suggerire l'aggiunta improvvisa e particolarmente innovativa, dopo *iocus* (che ricorda la *iocatio* canonica), anche delle *facetiae*, tecnicamente differenti, come viene spiegato subito dopo, e predilette da Cicerone, che le pone in rilievo alla fine della frase.

Sulla base di tale doppia definizione, infatti, Cesare Strabone analizza nel dialogo due forme di umorismo (2, 218), inteso da una parte come «tono scherzoso», «arguzia», che pervade tutto un discorso (*iocus*) e dall'altra come le singole battute di spirito, brevi, improvvise e pungenti (*facetiae*)[54]. In proposito, indagando la tradizione romana anche per aspetti lessicali e antiquari – con un interesse che ricorda gli eruditi romani del tempo –, Cicerone riscopre e riferisce (attraverso il personaggio) due termini latini arcaici corrispondenti alle due accezioni indicate, rispettivamente *cavillatio* per *iocus* e *dicacitas* per *facetiae,* usati dai *veteres* – come dice genericamente nel passo – e riscontrabili di fatto (almeno in parte) nelle commedie di Plauto, fonte fondamentale e persistente di comicità e umorismo a Roma[55], in cui si riscontra già il termine *cavillatio,* mentre per *dicacitas* mancano attestazioni, ma compare l'aggettivo *dicax* (che Cicerone contrapporrà a *facetus* nell'*Orator)*[56], *dicaculus* e *dicacula*[57].

---

[52] Cf. la lettera di Cicerone al fratello, *ad Q.fr.* 2, 9 (o 10, secondo le edizioni) del 54 a.C., in cui l'oratore loda i *Lucreti poemata*. Sul possibile influsso di Lucrezio su Cicerone nel *De oratore* cf. anche Boldrer 2017, 36-37.

[53] Lucr. 1, 39, *Suavis ex ore loquellas*; 1, 139-140, *Voluptas / suavis amicitiae*; 2, 1-2, *Suave* [...] *spectare laborem.*

[54] 2, 218, *Cum duo genera sint facetiarum, alterum aequabiliter in omni sermone fusum, alterum peracutum et breve, illa a veteribus superior* [...] *cavillatio, haec altera dicacitas nominata est.*

[55] Cf. Luck 1994, 763, «Das römische Lustspiel erlebte seine erste große Zeit mit Plautus».

[56] Cf. *Orat.* 90, *Non tam dicax fuit quam facetus*, e per *dicaculus/-a* Plaut. *asin.* 511; *Cas.* 529.

[57] Cf. per *cavillatio* Plaut. *Truc.* 685 e *Stich.* 228; per *dicax Truc.* 683.

Anche questo elemento linguistico arcaico, oltre al citato *dictum* di Ennio – il cui umorismo risulta peraltro da altre opere[58] –, dimostra la presenza di uno spirito latino antico e autoctono che Cicerone voleva valorizzare, e alla cui ricchezza lessicale l'autore contribuisce, quasi sfidando Plauto per *abundantia*, utilizzando ulteriori sinonimi: da una parte *lepor* o *festivitatis ars* o *hilaritas* o *iucunda illa perpetua* per *iocus*, dall'altra *facete dictum* o *salsa dicta* o *illa brevia* per *facetiae* (2, 219-223).

Quanto al motivo della misura e del *decorum*, raccomandati dalla *Rhetorica ad Herennium,* Cicerone ugualmente se ne differenzia, poiché ammette nel *De oratore* anche forme di umorismo beffardo, sarcastico e irriverente, almeno contro interlocutori meritevoli di offesa. È quanto Cesare Strabone mostra fin dai primi esempi di carattere generale, motivati dall'utilità o necessità, specie in risposta a una provocazione. Il primo caso (2, 220), scelto a dimostrazione della velocità istintiva necessaria per facezie efficaci, è la facezia buffa e acuta pronunciata, come racconta ancora Strabone, dal suo fratellastro Q. Lutazio Catulo per reazione a un'irrisione altrettanto burlesca di L. Marcio Filippo – riguardante il *cognomen* dell'avversario, *Catulus*, propriamente «cagnolino» –, il quale, interrogando Catulo in una causa non altrimenti nota[59], gli aveva chiesto «perché abbaiasse» (*quid latraret*): la pronta risposta fu «ho visto un ladro» (*furem se videre respondit*), che sollevava un dubbio sull'integrità del suo interlocutore e giudice.

Duplice e opposta è la coppia di esempi successivi, citati a dimostrazione di un'arguzia più o meno irriverente, che mette a confronto due orazioni di Crasso ricche di *iocus*, ma dai toni diversi (2, 220-226): quella contro Q. Mucio Scevola *pontifex* nella *causa Curiana*, celebrata nel 93 a.C. su una questione di eredità davanti ai centumviri, pervasa di arguzia, ma senza facezie improvvise o offensive per rispetto dell'avversario e per la volontà di Crasso di mantenere un'immagine composta[60]. Nell'altra invece (di cui è ignoto l'oggetto), su cui Strabone si sofferma con numerose citazioni, Crasso dileggiava M. Giunio Bruto, accusatore del suo assistito C. Planco, innanzitutto per aver dilapidato il patrimonio paterno giungendo al punto di dover mettere in liquidazione i *balnea* di famiglia, senza svolgere alcuna professione, se non quella di calunniato-

[58] Come gli *Hedyphagetica*, poemetto didascalico sulle leccornie, probabilmente ironico e parodico. Cf. lo spiritoso episodio tra Ennio e Scipione Nasica in Cic. *de orat.* 2, 276 (su cui Vahlen 1928, XII).

[59] Cf. Leeman-Pinkster-Rabbie 1989, 220 *ad l.*

[60] *De orat.* 2, 221, *Parcebat enim adversarii dignitati; in quo ipse conservabat suam.*

re. Crasso inoltre citava a suo danno le opere del padre di quello, stimato giurista, evocando persino contro di lui una parente di cui si celebrava allora il funerale e investendo Giunio Bruto di domande incalzanti. Similmente, peraltro, Cicerone aveva agito contro Clodia nella *Pro Caelio*, rievocandone l'avo Appio Claudio per condannarne l'immoralità[61].

In verità, poco dopo Cesare Strabone ridimensiona l'opportunità di simili beffe e attacchi personali, quando ammonisce a evitare un umorismo degno di uno *scurra* – l'epiteto usato appunto contro Cicerone[62] –, per non perdere autorità (2, 239)[63]. Il concetto è ribadito più volte anche altrove[64] nella consapevolezza che da ciò dipendeva la dignità dell'autore e la fortuna del suo insegnamento in una società improntata al rispetto e alla tutela della *gravitas*[65]. Di qui l'insistita prescrizione di valutare le circostanze, di avere misura e usare *raritas dictorum* nel ricorso ai motti di spirito (2, 247), seguendo di fatto il modello di Crasso[66], che aveva saputo unire abilità umoristica e serietà[67]. La sua capacità di conciliare entrambi gli aspetti con un uso appropriato dell'arguzia diventa peraltro oggetto dello scherzo di Antonio che, invidioso dei troppi meriti del collega (sottolineati da comici superlativi), non voleva riconoscergli anche la palma dell'«oratore più faceto» (2, 228):

> Ego vero ita fecissem – inquit – nisi interdum in hoc Crasso paulum inviderem. Nam esse quamvis facetum atque salsum non nimis est per se ipsum invidendum; sed cum omnium sit venustissimus et urbanissimus, omnium gravissimum et severissimum et esse et videri, quod isti contigit uni, id mihi vix ferendum videbatur.

---

[61] Cf. *Cael.* 33-34, *Existat igitur ex hac ipsa familia aliquis ac potissimum Caecus ille.*

[62] Cf. *supra* n. 11; sembra dunque un'autocritica.

[63] *Vitandum est oratori utrumque, ne aut scurrilis iocus sit aut mimicus.* Cf. Beard 2016, 130-135 («I rischi del riso»).

[64] Cf. 2, 244, *Vitanda est mimorum et ethologorum similitudo, sic in hoc scurrilis* [...] *dicacitas* [...] *fugienda est*; 2, 247, *temporis igitur ratio et ipsius dicacitatis moderatio et temperantia et raritas dictorum distinguent oratorem a scurra.*

[65] Da ciò derivò probabilmente in seguito la decisione di Augusto, severo custode del *mos maiorum* (eppure non privo anch'egli di umorismo), di censurare la raccolta di motti di spirito curata dal padre adottivo Cesare, che fu esclusa dalla biblioteca Palatina: cf. Suet. *Caes.* 56, 7 e Boldrer 2015, 1-3.

[66] Cf. anche 2, 227, *Faceta autem et urbana innumerabilia vel ex una contione* [scil. *Crassi*] *meministis.*

[67] Cf. 2, 229, *Haberi enim dixisti rationem oportere hominum, rei, temporis, ne quid iocus de gravitate decerperet; quod quidem in primis Crasso observari solet.*

Peraltro, un'ulteriore lode è comunque rivolta a Crasso verso la fine dell'esposizione, quando si osserva acutamente che proprio la serietà di chi parla favorisce la riuscita delle *facetiae*, perché inaspettate (*de orat.* 2, 289)[68].

È però verosimile che la delicatezza del tema, innovativo e controverso, e il timore di offuscare la memoria dei maestri con possibili critiche di detrattori, abbia indotto Cicerone a non affidare né a Crasso né ad Antonio la trattazione dell'umorismo, bensì a Cesare Strabone, scelto per la sua fama in materia oltre che per l'eloquenza. Risulta tra l'altro (da *Brut.* 205) che Cicerone lo ascoltasse spesso, apprezzandone le *accuratae contiones* come edile curule, e inoltre egli era membro di quella *gens Iulia* cui apparteneva un contemporaneo dell'autore, Giulio Cesare, anch'egli amante dei motteggi e ammiratore delle orazioni del suo più anziano parente Strabone (di cui riutilizzò alcune parti)[69] nonché, come detto, di Cicerone stesso, che potrebbe averlo in tal modo ricambiato indirettamente.

Se comunque Crasso ha il merito nel dialogo di aver difeso l'umorismo come possibile *pars* dell'eloquenza, Antonio ha quello di aver introdotto il tema e di averne sottolineato con forza l'*utilitas* (2, 216, *Vehementer saepe utilis iocus et facetiae*), confermata anche da Cesare Strabone[70]. L'occasione era stata offerta dal suo argomento precedente, ovvero gli accorgimenti adatti a coinvolgere emotivamente i giudici[71] e a conquistare il favore del pubblico – vera essenza dell'oratoria[72] –, prima con l'uso di toni veementi e pacati e ora con il mezzo del riso, che implica ugualmente la conoscenza della natura umana nelle sue debolezze e aspirazioni (2, 289).

D'altra parte, nella continua e vivace variazione e mobilità dei ragionamenti che animano il dialogo (e le riflessioni dell'autore) mostrando la complessità della questione – quasi una causa pro o contro l'umorismo, secondo le posizioni –, lo stesso Antonio pone un'obiezione all'inclusione del *ridiculum* nella disciplina retorica, in quanto *iocus et facetiae* sarebbero un dono di natura che non può essere insegnato come una vera

[68] *Qui quidem quo severior est et tristior, ut in te, Crasse, hoc illa quae dicuntur salsiora videri solent.*

[69] Cf. Diehl 1918, 429 (rr. 49-52). Cesare Strabone era nato nel 130 ca. a.C.

[70] Cf. 2, 219, *Verum tamen, ut dicis, Antoni, multum in causis persaepe lepore et facetiis profici vidi*; 2, 227, *Adsentior facetias in dicendo prodesse saepe.*

[71] Su questo effetto cf. Quint. 6, 3, 1 nel capitolo *de risu* e Mori 2013, 156-159.

[72] Cf. Grimal 1987, 219.

ars (2, 216)[73]. Poi, però, propone a Cesare Strabone (che concorda peraltro nel negare la cosiddetta *ars salis*)[74] di confermare ciò o di dimostrare il contrario[75], commettendo a ben vedere un errore tattico che porterà a un esito opposto (l'approvazione *tecnica* dell'umorismo), ma funzionale alla discussione. Infatti, ascoltando le riflessioni, gli esempi e le critiche di Strabone che, senza volerlo, fissa alcuni principi normativi riguardo a persone, fatti e circostanze coinvolti nell'uso di *iocus* e *facetiae*, Antonio conviene che l'argomento meriti in effetti un approfondimento scientifico, *Cum artem esse facetiarum, Iuli, negares, aperuisti quiddam quod praecipiendum videretur* (2, 229).

Nella finzione del dialogo è paradossalmente (e scherzosamente) Cesare Strabone il più restio, per scetticismo o per modestia, a parlare dell'argomento, benché a lui ben noto: egli cede solo dopo le insistenze (e lodi) degli amici e a condizione che anche Crasso – a suo avviso superiore per competenza – intervenga in seguito nel dialogo (2, 233). La sua condotta potrebbe vagamente ricordare quella di alcuni personaggi sapienti nel mito, costretti a esporre le proprie conoscenze controvoglia, ma custodi della verità, come Proteo o Sileno. Attraverso la seguente ampia esposizione l'umorismo appare dunque dotato di principi come una vera *ars*, pur affiancata e integrata dal talento naturale e dall'*ingenium*, e motivata dall'utile e dal necessario, specie in casi particolari e opposti come cause contro un avversario *stultus, cupidus* o *levis* (2, 229) o viceversa contro un personaggio dabbene al quale si preferisce controbattere con modi blandi e arguti piuttosto che con toni diretti e aggressivi, come Cesare Strabone (ovvero Cicerone) nota con perspicacia e *humanitas,* due qualità che affiorano anche altrove nel dialogo[76].

Ne consegue il graduale capovolgimento di un pregiudizio inizialmente condiviso da tutti, ma poi superato grazie alla *ratio* e al pragmatismo romano, che porta a un riconoscimento ufficiale dell'umorismo in un'evoluzione inaspettata. Le sue sorti sono risollevate attraverso

---

[73] *Quae, etiam si alia omnia tradi arte possunt, naturae sunt propria certe neque ullam artem desiderant.* Sul relativismo di Cicerone cf. Narducci 1994, 109-110.

[74] 2, 218-219, *Quare mihi quidem nullo modo videtur doctrina ista res posse tradi*; 2, 219, *Natura enim fingit homines et creat imitatores et narratores facetos*; 2, 227, *Tibi, Antoni, adsentior et multum facetiis in dicendo prodesse saepe et eas res arte nullo modo posse tradi*; 2, 231, *Adsentior Antoni dicenti nullam esse artem salis.*

[75] 2, 216, *Mihi etiam aut testis esse potes nullam esse artem salis, aut, si qua est, eam tu potissimum nos docere.*

[76] *E.g.* quando Cesare Strabone avverte che non può essere oggetto di riso una persona né troppo malvagia né molto infelice (2, 237).

un'abile difesa, interessante anche dal punto di vista oratorio, basata – come sembra – sulla tecnica (socratica) di lasciar parlare liberamente i presenti mostrandone le contraddizioni, ma anche di evidenziare la volontà di imparare e migliorare[77].

Decisiva sembra peraltro la posizione moderata ed equilibrata di Crasso che, più che confermare lo statuto di *ars* dell'umorismo, mette in discussione la stessa *ars dicendi* e in particolare l'*inventio* – riprendendo una questione toccata anche da Antonio all'inizio del II libro[78] – e sottolinea invece il suo carattere di *observatio*, ovvero la sua base empirica, valida non tanto come fonte di contenuti, bensì come termine di confronto rispetto a quanto trovato grazie all'istinto, allo studio e all'esercizio[79].

Inoltre, la scoperta, o piuttosto la riscoperta del valore culturale e professionale dell'umorismo – già praticato da tanti oratori spontaneamente – potrebbe forse ricordare il procedimento "maieutico" proprio di Socrate (citato, come detto, nel corso della trattazione), anche considerando la modalità di discussione iniziale, costellata da dubbi (2, 216, *Nullam esse artem salis aut si qua est*) e domande inizialmente retoriche (2, 219, *In hoc altero* [*genere*] *dicacitatis quid habet ars loci?*; 2, 220, *Quid enim hic meus frater ab arte adiuvari potuit?*), che spingono i partecipanti alla ricerca di una possibile verità e soluzione.

Alla fine, dopo l'accurata casistica di quasi ogni forma di umorismo[80], da cui risulta la vastità e varietà di forme e tecniche, non meno impegnativa di altri mezzi retorici già noti, Cesare Strabone riprende la metafora dell'albergo e del viaggio per restituire la parola ad Antonio, creando una *Ringkomposition* rispetto all'esordio che sottolinea l'unità compositiva di questa sezione. E Antonio non solo urbanamente lo ringrazia per l'ospitalità, ma riassume i benefici della lezione, riportando "il sugo di

---

[77] Cf. le parole iniziali di Cesare Strabone, *In spem veneram posse me* [...] *aliquid discere* (2, 217).

[78] 2, 232, *Quasi vero – inquit Crassus – horum ipsorum, de quibus Antonius iam diu loquitur, ars ulla sit*; cf. 2, 33, *Ergo id qui toto in genere* [*dicendi*] *fecerit, is si non plane artem, at quasi artem quandam invenerit.*

[79] 2, 232, *Observatio quaedam est, ut ipse* [scil. *Antonius*] *dixit, earum rerum quae in dicendo valent.*

[80] Strabone prende in esame il ridicolo nei fatti e nei detti, i doppi sensi, la delusione delle aspettative, i giochi di parole e di nomi, le citazioni di versi e proverbi, le parole prese alla lettera, l'aneddoto, il confronto, la caricatura, le immagini paradossali, l'allegoria, la metafora, l'ironia, le battute stravaganti, il ridicolo nascosto, le uscite inaspettate.

tutta la storia"[81]: dichiara di essere diventato «più dotto», «più coraggioso» nel ricorso all'umorismo, libero dal timore di essere giudicato «troppo leggero», grazie ai precedenti storici menzionati nel corso dell'esposizione e appartenenti alle *gentes* più illustri (2, 290):

> Ego vero, atque hilare quidem a te acceptus – inquit – et cum doctior per te, tum etiam audacior factus iam ad iocandum. Non enim vereor ne quis me in isto genere leviorem iam putet, quoniam quidem tu Fabricios mihi auctores et Africanos, Maximos, Catones, Lepidos protulisti.

Si ribadisce così definitivamente l'attitudine nazionale alle facezie, che riconduce al tema dell'importanza della tradizione romana e coinvolge (lusingando) anche le famiglie nobili, i cui membri erano sì celebri per eroismo, cultura, prudenza e austerità, ma dotati nondimeno di spirito arguto. Non manca peraltro un'ennesima arguzia finale, un *omen* suggerito dalla stessa onomastica latina: l'ultima *gens* nominata è infatti, non a caso, quella dei *Lepidi* – citati poco prima per esempi di battute inaspettate[82] –, che richiamano nel *cognomen* l'aggettivo pertinente a «chi dice cose piacevoli e spiritose con arguzia e ingegno», fornendo attraverso il lessico una prova autorevole, per lettori eruditi, delle radici profonde dell'umorismo latino, fonte ormai accreditata di nuove idee per l'*inventio*.

Bibliografia

Beard 2016: M. Beard, *Ridere nell'antica Roma*, trad. it, Roma 2016 [*Laughter in Ancient Rome*, Berkeley 2014].

Boldrer 2007: F. Boldrer (a cura di), *libri* I-IV e XV, in Marco Tullio Cicerone, *Lettere ai familiari*, a cura di A. Cavarzere, trad. e note di AA.VV., Milano 2007.

Boldrer 2015: F. Boldrer, *Umorismo e* gravitas *nel ritratto di Ottaviano Augusto*, «Fillide» 11, 2015, pp. 1-8.

Boldrer 2017: F. Boldrer, *Cicerone e l'oratore* tinctus litteris *(*de orat. *2, 85): questioni testuali e stilistiche*, «COL» 1, 2017, pp. 25-40.

[81] Si potrebbe cogliere, nel riassunto di quanto appreso, una curiosa analogia con le parole di Renzo (alla fine dei manzoniani *Promessi sposi*, cap. XXXVIII), che «finiva sempre col dire le gran cose che ci aveva imparate, per governarsi meglio in avvenire».

[82] 2, 287.

Boldrer 2018: F. Boldrer, *Iocus et facetiae nel* De oratore *di Cicerone*, «Fillide» 17, 2018, pp. 1-7.

Cancelli 1992: *La retorica a Gaio Erennio*, Introduzione, testo e commento a cura di F. Cancelli, Milano 1992.

Cavarzere 1987: Cicerone, *In difesa di Marco Celio*, Introduzione, testo e commento a cura di A. Cavarzere, Venezia 1987.

Cavarzere 2000: A. Cavarzere, *L'oratoria a Roma. Storia di un genere pragmatico*, Roma 2000.

Cipriani-Introna 2008: G. Cipriani, F. Introna, *La retorica nell'antica Roma*, Roma 2008.

Diehl 1918: E. Diehl, *C. Iulius L. f. Caesar Strabo* (*Vopiscus*), in *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 10, 1, coll. 428-431.

Dominik-Hall 2007: W. Dominik, J. Hall (eds.), *A Companion to Roman Rhetoric*, Malden (Mass.) 2007.

Ferrari 2017: A. Ferrari, *Ridere degli altri. Umorismo e insulti nella letteratura greca e romana*, in «Studying Humour – International Journal» 4, 2017, pp. 1-29.

Gagliardi 1997: P. Gagliardi, *Il dissenso e l'ironia. Per una rilettura delle orazioni "cesariane" di Cicerone*, Napoli 1997.

Giardina 1993: A. Giardina, *L'uomo romano*, Roma-Bari 1993.

Grant 1924: M.A. Grant, *The Ancient Rhetorical Theories of the Laughable: The Greek Rhetoricians and Cicero*, Madison 1924.

Grimal 1987: P. Grimal, *Cicerone*, trad. it., Milano 1987 [*Cicéron*, Paris 1986].

Kumaniecki 1969: K. Kumaniecki, *M. Tulli Ciceronis De oratore*, Lipsiae 1969.

Luck 1994: G. Luck, *Humor*, in *Reallexikon für Antike und Christentums* 16, Stuttgart 1994, pp. 753-773.

Manzo 1969: A. Manzo, *Facete dicta Tulliana*, Torino 1969.

Monaco 1964: Cicerone, *Il trattato* de ridiculis *(*de oratore *II 216-290)*, Introduzione e commento a cura di G. Monaco, Palermo 1964.

Mori 2013: L. Mori, *Il "ridere" come rottura nelle cornici di senso: esplorazione filosofica a partire da un chiasma platonico*, «*Itinera*» 6, 2013, pp. 156-174.

Narducci 1994: E. Narducci, *Eloquenza, retorica, filosofia nel* «De oratore», in Cicerone, *Dell'oratore*, Milano 1994, pp. 5-110 [in part. pp. 63-65, *Il libro II: l'excursus "De ridiculis"*].

Narducci 1995: E. Narducci, *La storia dell'eloquenza romana nel* Brutus, in Cicerone, *Bruto*, a cura di E. Narducci, Milano 1995.

Narducci 2009: E. Narducci, *Cicerone. La parola e la politica*, Roma-Bari 2009.

Paoli 1968: U.E. Paoli, *Vita romana*, Firenze 1968[10] [in part. *"Italum acetum"*, pp. 601-623].

Petrone 1971: G. Petrone, *La battuta a sorpresa negli oratori latini*, Palermo 1971.

Plebe 1952: A. Plebe, *La teoria del comico da Aristotele a Plutarco*, Torino 1952.

Plebe 1968: A. Plebe, *Breve storia della retorica antica*, Roma-Bari 1968 (rist. 1988).

Vahlen 1928: I. Vahlen (ed.), *Ennianae poetae reliquiae*, Lipsiae 1928[2] (rist. 1967).

Vlastos 1998: G. Vlastos, *Socrate. Il filosofo dell'ironia complessa*, a cura di A. Blasina, trad. it., Firenze 1998.

«Ciceroniana on line» III, 2, 2019, 385-408

SERENA CAMMORANESI

RITRATTI CICERONIANI NELL'EPISTOLARIO DI FRONTONE

1. *Introduzione*[1]

Nonostante il carattere frammentario dell'opera frontoniana[2], le lettere pervenuteci permettono di apprezzare la profonda ammirazione di Frontone per Cicerone come uomo di lettere e di eloquenza, non solo negli elogi espliciti dell'Arpinate, ma anche in allusioni più o meno dirette[3]. Nelle sue lettere, Frontone si serve dell'opera ciceroniana, nello specifico di quella epistolografica e oratoria, con lo scopo di definire la propria *persona* di maestro di retorica e la propria *auctoritas* in particolare nei confronti del futuro imperatore. In questa operazione egli si appropria del "modello Cicerone" secondo un paradigma già diffuso nel I secolo a.C. e delineato da Robert Kaster in *Becoming "CICERO"*. Il processo tramite cui Cicerone entra nel canone degli oratori e diviene un'"icona" (nel contesto delle scuole di eloquenza del I secolo d.C.) si compone di quattro aspetti identificati come «semplificazione», «amplificazione», «competizione» e «sentimentalizzazione»[4]. Le prime due fasi consistono nella riduzione del soggetto all'aspetto che la tradizione

[1] Ringrazio le prof. Francesca Boldrer e Arianna Fermani per avermi invitato a partecipare alle giornate interdisciplinari di studio, la *SIAC* e la redazione di «COL», in particolare il prof. Ermanno Malaspina. Vorrei inoltre ringraziare i prof. Ruth Morello e Roy Gibson, nonché Matteo Dessimone Pallavera, Julene Abad del Vecchio e Paul Reichetanz per i loro preziosi commenti durante la stesura dell'intervento e dell'elaborato che ne è seguito. Infine, un ringraziamento ai *reviewers* anonimi, le cui annotazioni mi hanno permesso di migliorare notevolmente la presente relazione.

[2] Nonostante la sua fama in antichità, attorno al V secolo si perse traccia dei suoi scritti (Portalupi 1974, 9-11). Fu solo agli inizi del XIX secolo (nel 1815 e 1819) che Angelo Mai pubblicò dei frammenti dell'opera frontoniana ritrovati in due diverse sezioni appartenenti ad uno stesso codice palinsesto del V secolo d.C., conservato in parte alla Biblioteca Ambrosiana di Milano e in parte alla Biblioteca Vaticana di Roma. Per via della trasmissione e delle condizioni attuali del codice, il testo è difficilmente leggibile e non è possibile stabilire con certezza l'ordine originale delle lettere nella raccolta, di cui peraltro non conosciamo l'editore. Sulla trasmissione e complessa ricostruzione del testo rimando a Portalupi 1974, 33-37 e van den Hout 1988, VIII-LXXX.

[3] Si vedano, *e.g.*, i richiami ai testi ciceroniani individuati da van den Hout 1999 nel suo commento.

[4] Kaster 1998, 254.

identifica come più significativo (nel caso di Cicerone l'*ingenium eloquentiae*) e nella sua rappresentazione amplificata: Cicerone viene presentato come uno dei più grandi talenti dell'Impero Romano[5] e diviene lo *standard* su cui misurare le proprie e altrui capacità oratorie[6]. Parallelamente Cicerone viene associato alla grandezza del passato, in un processo di «sentimentalizzazione» per cui si individua nella sua morte il germe del declino dell'eloquenza[7].

Mentre quest'ultimo aspetto emerge solo indirettamente dall'epistolario di Frontone, risulta invece chiaro che il Cirtense attui una semplificazione e idealizzazione del modello ciceroniano, con il quale si pone in competizione. Cicerone viene identificato con il suo straordinario *ingenium eloquentiae*, in particolare in relazione a due aspetti della sua opera: l'epistolografia e l'oratoria. Della produzione ciceroniana, che pure non è immune da critiche, Frontone seleziona i tratti più funzionali alla formazione dell'imperatore ideale, laddove più che mai l'abilità retorica si fa espressione di virtù ed etica. Frontone celebra l'epistolario di Cicerone come l'apice della sua opera e ne amplifica il tratto familiare e didattico; l'epistola familiare viene privilegiata come forma didattica dal precettore del futuro imperatore. Per quanto riguarda la produzione oratoria dell'Arpinate, nell'epistolario frontoniano il suo impiego presenta un duplice fine. In alcuni casi costituisce il punto di partenza per discussioni di carattere retorico, in cui Frontone può fare mostra della propria abilità di oratore e stabilire la propria *auctoritas* come maestro di eloquenza. In altri casi essa viene proposta a Marco Aurelio e Lucio Vero come portatrice di *exempla* di carattere pratico ed etico, dunque usata con scopi parenetici sui futuri imperatori. Infine Frontone giunge a sostituirsi al modello ciceroniano in qualità di *exemplum* formale ed etico[8].

2. *Cicerone "uomo di lettere"*

Dall'epistolario di Frontone traspaiono la sua vasta conoscenza e profonda ammirazione dell'opera ciceroniana. Le sue lettere, in particolare,

[5] Kaster 1998, 255.
[6] Kaster 1998, 257.
[7] Kaster 1998, 259-260.
[8] Nell'analizzare i passi dell'epistolario si è deciso di seguire un criterio tematico, anziché cronologico, dal momento che l'atteggiamento di Frontone nei confronti di Cicerone, seppur contraddittorio, non subisce sostanziali modifiche nel corso degli anni.

non solo sono elogiate come apice dello stile epistolare, ma persino ritenute superiori alle celeberrime orazioni, come dimostra una lettera a Marco Aurelio, già imperatore (*Epistulae ad M. Antoninum Imperatorem et invicem* 3, 8, 2)[9], *Omnes autem Ciceronis epistulas legendas censeo, mea sententia vel magis quam omnes eius orationes: epistulis Ciceronis nihil est perfectius*[10]. Tale affermazione si inserisce nel contesto della ricezione dell'epistolario ciceroniano, che trova ampia diffusione e viene accolto nel canone già a partire dal I secolo d.C.[11]. Nonostante l'influenza di Cicerone sugli epistolografi successivi a Plinio si attenui notevolmente e si manifesti principalmente in generici apprezzamenti relativi allo stile epistolare, che ormai ha subito sostanziali modificazioni, essa non scomparirà del tutto, come attestano fra gli altri Frontone, Simmaco e Sidonio[12].

Le lettere di Frontone testimoniano non solo l'ammirazione per lo stile epistolare di Cicerone, ma anche un'attenta attività filologica sui testi, nonché un attivo scambio di raccolte epistolari dell'Arpinate sia con Marco Aurelio sia con altri membri della sua cerchia di amicizie. L'approccio di Frontone al materiale ciceroniano non si configura infatti come passiva raccolta e lettura. In un altro passo dell'epistola sopracitata egli afferma di aver compilato una selezione antologica di lettere ciceroniane interessanti sotto il punto di vista retorico, filosofico o politico, oppure contenenti espressioni inconsuete (*Ant. Imp.* 3, 8, 2):

> Memini me excerpsisse de Ciceronis epistulis ea dumtaxat, quibus inesset aliqua de eloquentia vel philosophia vel de re p(ublica) disputatio; praeterea si quid elegantius aut verbo notabili dictum videretur, excerpsi. Quae in usu meo ad manum erant excerpta misi tibi. Tres libros, duos ad Brutum, unum

[9] D'ora in poi *Ant. Imp.* Haines 1919, 1, 157, propone di datare la lettera al 163. Van den Hout 1999, 256-257, al contrario, sostiene che la lettera in questione e quella precedente (*Ant. Imp.* 3, 7), in cui l'imperatore chiede a Frontone delle lettere di Cicerone, siano da datare ad un periodo precedente l'ascesa imperiale di Marco Aurelio: gli impegni istituzionali non gli avrebbero permesso di dedicare tempo a tali letture.

[10] I testi in latino sono tratti dalle seguenti edizioni Teubner. Cicerone: *Brutus* Malcovati 1965; *De oratore* Kumaniecki 1969; *Epistulae ad Atticum* Shackleton Bailey 1987; *Epistulae ad familiares* Shackleton Bailey 1988; *Epistulae ad Quintum fratrem* Shackleton Bailey 1988b; *Pro Sulla* Kasten-Reis 1966. Frontone: van den Hout 1988. Gellio: Hosius 1981. Plinio il giovane: Schuster-Hanslik 1958. Quintiliano: Radermacher-Buchheit 1971.

[11] Nonostante nella *Vita Attici* Cornelio Nepote faccia riferimento alla corrispondenza fra Attico e Cicerone, la critica è concorde nel supporre che la raccolta visionata da Nepote non coincida con quella oggi conosciuta come *Epistulae ad Atticum* (si vedano Shackleton Bailey 1965, 69-73; Horsfall 1989, 96; Nicholson 1998, 66-67; Cavarzere 2016, 42-44). Per la prima citazione dalle *Epistulae ad Familiares* si dovrà attendere Seneca il Vecchio (*Suas.* 1, 5).

[12] White 2018, 11-19.

> ad Axium, describi iubebis, si quid rei esse videbitur, et remittes mihi, nam exemplares eorum excerptorum nullos feci.

Sia che i tre libri in questione (due a Bruto e uno ad Assio) fossero raccolte complete o di estratti[13], l'insistenza sul verbo *excerpere*, coniugato in forme diverse per quattro volte (*excerpisse*, *excerpsi*, *excepta*, *excerptorum*), suggerisce non una collazione e consultazione "passiva" delle lettere, ma una vera e propria selezione ragionata[14]. Il lavoro di Frontone non si limita alla compilazione di raccolte, come dimostra una lettera a Volumnio Quadrato del 161 d.C. (*Ad amicos* 2, 2, 1)[15], *Ciceronianos emendatos et distinctos habebis*[16]*; adnotatos a me leges ipse; in volgus enim eos exire quare nolim, scribam diligentius*. I tre participi, *emendatos*, *distinctos* e *adnotatos*, denotano un lavoro filologico e sottintendono non solo che Frontone fosse in possesso di parti dell'opera ciceroniana, ma che egli avesse operato su di esse una selezione e un lavoro di correzione, secondo una pratica diffusa in antichità[17].

Compilazione ed emendazione si inseriscono nel contesto della formazione dei futuri imperatori: gli scambi epistolari con Marco Aurelio e Lucio Vero costituiscono la testimonianza più completa della pratica didattica frontoniana, basata su letture e compilazioni di estratti ed elenchi, aventi come fine ultimo la «profonda conoscenza dei grandi autori del passato»[18]. Nella lettera che precede *Ant. Imp.* 3, 8, Marco Aurelio, già imperatore, richiedeva a Frontone una selezione di lettere di Cicerone sia in versione integrale sia sotto forma di estratti, che potesse aiutarlo a migliorare l'eloquio (*Ant. Imp.* 3, 7, 2), *Ciceronis epistulas si forte elec-*

---

[13] Van den Hout 1999, 258, precisa che Frontone non sostiene di possedere i tre libri in forma completa, ma che i libri in questione siano raccolte di passi dalle *ad Brutum* e *ad Axium*.

[14] Cf. Piacente 2006.

[15] Haines 1919, 1, 308.

[16] Van den Hout 1999, 437, sottintende *libros* e precisa che si tratta di edizioni critiche di Cicerone e non di estratti, come sostenuto da Schanz 1922, 3, 99. Piacente 2006, 98-99, desume dal *libellum* presente nell'apertura della lettera (*Castricius noster libellum tuum mihi heri reddidit de balneo egredienti*, *Ad amicos* 2, 2, 1) un *libellos* da sottintendersi a *Ciceronianos*; secondo la sua interpretazione, dunque, Frontone avrebbe emendato delle raccolte di lettere ciceroniane, dato che, come notato anche van den Hout 1999, 137, nell'opera di Frontone *libellus* viene generalmente impiegato nel significato di *epistula*.

[17] Sul continuo lavoro di emendazione ed edizione cui fu soggetto il *corpus* epistolare di Cicerone in antichità si veda McCutcheon 2016.

[18] Portalupi 1961, 98. Per una discussione esaustiva sulla pratica didattica frontoniana rimando a Brock 1911, 118-124; Portalupi 1961, 95-102; Champlin 1980, 118-130; Richlin 2011.

tas totas vel dimidiatas habes, imperti, vel mone, quas potissimum legendas mihi censeas ad facultatem sermonis fovendam. Nella sua richiesta Marco Aurelio esplicita le possibilità didattiche che Frontone assegnava implicitamente alle epistole ciceroniane in *Ant. Imp.* 3, 8: le lettere che per il maestro si distinguevano da un punto di vista contenutistico o stilistico sono per l'imperatore un modello per migliorare le proprie abilità espressive (*ad facultatem sermonis fovendam*)[19]. Il passo testimonia dunque l'alta considerazione per il genere epistolare, parte integrante del *curriculum* finalizzato alla formazione retorica del futuro imperatore.

In una lettera databile al 143 d.C. Frontone si congratula con Marco Aurelio, all'epoca appena ventiduenne, per aver raggiunto un alto livello di competenza retorica in giovane età, non solo in oratoria, ma in tutti gli stili, incluso quello epistolare (*Epistulae ad M. Caesarem et invicem* 2, 2, 4)[20]:

> Deorum et tua virtute profectum tantum in eloquentia adsecutus es, quantus senioribus ad gloriam sufficiat et, quod est difficillimum, in omni genere dicendi. Nam epistulae tuae quas assidue scripsisti mihi satis ostendunt, quid etiam in istis remissioribus et Tullianis facere possis.

Il passo non solo conferma l'appartenenza dell'epistolografia ai generi in cui l'oratore deve eccellere, ma sancisce anche il legame tra il genere epistolare, definito *remissior* e *Tullianus*, e l'opera ciceroniana. Se, da una parte, in *remissior*, è stato individuato un giudizio implicito negativo sulla prosa epistolare di Cicerone, dall'altra l'aggettivo non ha un'accezione necessariamente dispregiativa, ma potrebbe indicare lo stile meno impegnato dell'epistola[21]. Cicerone stesso aveva rilevato come marca del genere epistolare proprio l'uso di *cottidiana verba*[22] e individuato fra i di-

[19] Haines interpreta *facultatem sermonis* come «command of language». Van den Hout 1999, 257, precisa che Marco Aurelio non si sta riferendo a «la langue de la conversation», come sostenuto invece da Grimal 1991, 136, e cita a supporto un passo delle epistole di Plinio (Plin. *ep.* 7, 9, 8, *Volo interdum aliquem ex historia locum apprehendas, volo epistulam diligentius scribas. Nam saepe in oratione quoque non historica modo, sed prope poetica descriptionum necessitas incidit et pressus sermo purusque ex epistulis petitur*). Anche Quintiliano aveva individuato nelle lettere di Cornelia la prova del suo eccellente *sermo* (1, 1, 6, *Nam Gracchorum eloquentiae multum contulisse accepimus Corneliam matrem, cuius doctissimus sermo in posteros quoque est epistulis traditus*).

[20] D'ora in poi *Ant. Caes.*

[21] Rimando a van den Hout 1999, 51, per la discussione completa.

[22] Cic. *fam.* 9, 21, 1, *Verum tamen quid tibi ego videor in epistulis? Nonne plebeio sermone agere tecum? Nec enim semper eodem modo. Quid enim simile habet epistula aut iudicio aut contioni? Quin ipsa iudicia non solemus omnia tractare uno modo. Privatas*

versi tipi di lettere il *familiare et iocosum* (Cic. *fam.* 2, 4, 1)[23]. Inoltre, come già notato da van den Hout, l'aggettivo *Tullianus*, che accompagna *remissior*, viene usato in altri passi nel senso di «tipicamente ciceroniano» (si vedano ad esempio *Ant. Caes* 2, 4, 1 e *Ant. Imp.* 1, 2, 6) senza alcun giudizio di valore da parte dell'autore[24]. Frontone dunque qualifica lo scambio epistolare privato e "familiare" che intrattiene con Marco Aurelio come marcatamente ciceroniano.

3. *L'oratoria ciceroniana e l'epistolografia didattica di Frontone*

Frontone non si limita ad esprimere ammirazione per l'epistolografia ciceroniana, ma ne amplifica le possibilità didattiche e la impiega come mezzo educativo privilegiato. Nel compiere questa operazione, tuttavia, Frontone si allontana dal modello. Nonostante nelle *Epistulae ad familiares* si trovino lettere indirizzate ad ex-allievi di Cicerone, esse non presentano finalità didattiche né insegnamenti di carattere retorico. In tali epistole Cicerone si serve del legame maestro-studente come punto di partenza per stabilire un legame di amicizia con il destinatario, ma il contenuto delle lettere è generalmente di diversa natura (politico, scherzoso, consolatorio, commendatizio, etc.). Solo nelle *Epistulae ad Quintum fratrem* è possibile individuare lettere con un fine marcatamente didattico, ma anche in questo caso il soggetto è prevalentemente di natura etica e politica, non retorica. È interessante che Frontone si appropri del mezzo epistolare *familiaris* di matrice ciceroniana e lo trasformi in spazio didattico, in particolare per l'insegnamento dell'arte oratoria, dal momento che l'epistola didattica, che non compare nella lista esposta da Cicerone in *fam.* 2, 4, aveva tuttavia trovato spazio nella tradizione greco-romana del II secolo d.C.[25]. Si noti, inoltre, che nell'epistolario frontoniano non vi

causas et eas tenuis agimus subtilius, capitis aut famae scilicet ornatius. Epistulas vero cottidianis verbis texere solemus.

[23] Cic. *fam.* 2, 4, 1, *Epistularum genera multa esse non ignoras sed unum illud certissimum, cuius causa inventa res ipsa est, ut certiores faceremus absentis si quid esset quod eos scire aut nostra aut ipsorum interesset* [...]. *Reliqua sunt epistularum genera duo, quae me magno opere delectant, unum familiare et iocosum, alterum severum et grave.*

[24] Van den Hout 1999, 52.

[25] Cf. *supra* n. 23. La tradizione dell'epistolografia didattico-filosofica, stabilmente presente nel mondo greco, aveva trovato spazio anche nel mondo romano, nell'opera di Orazio, in poesia, e di Seneca, in prosa. Per approfondimenti sull'aspetto didattico-filosofico delle epistole di Orazio rimando a Harrison 1995, Ferri 2007, Morrison 2007,

è una vera e propria distinzione tra lettere "familiari" e didattiche: al contrario, gli insegnamenti retorici si alternano a considerazioni di carattere personale, che sono proprio alla base della dinamica tra maestro e imperatore[26]. Tale utilizzo del genere epistolare è stato di recente codificato da Zeiner-Carmichael, la quale ha dimostrato come l'epistola sia per Frontone lo spazio ideale non solo per promuovere la propria posizione e i propri legami con la famiglia imperiale, ma anche per esercitare la propria attività di educatore[27]. Grazie a quella che viene definita «epistolary "viva vox"», Frontone riesce non solo a superare i limiti imposti dalla lontananza fra il maestro e l'allievo, ma a volgerli a proprio favore: il mezzo epistolare gli permette, infatti, di stabilire la propria autorità su una figura gerarchicamente superiore e di presentarsi sia a Marco Aurelio sia al lettore come *exemplum* ad un tempo etico e retorico da seguire[28].

Nel fare ciò Frontone spesso assume come punto di partenza il paradigma offerto dal modello Cicerone, di cui troviamo non solo riferimenti all'epistolografia, ma anche all'oratoria. Tale scelta può sembrare in contrasto con la sua predilezione per lo stile e il lessico degli autori arcaici e arcaicizzanti, della quale si trovano testimonianze sin dall'antichità[29]. In effetti, come rilevato da Selvatico, nonostante Cicerone non sia incluso fra gli autori del canone frontoniano, egli viene presentato in termini positivi[30]. Frontone, infatti, non solo prende a modello l'oratoria ciceroniana e la impiega come punto di partenza per le sue lezioni, ma la presenta a Marco Aurelio come portatrice di *exempla* retorici, etici e pratici. Come nel caso delle epistole, Frontone approccia il modello operando su di esso

McCarter 2015; sulle lettere di Seneca si vedano Setaioli 2000, Cooper 2006, Wildberger 2006, Inwood 2007, Schafer 2011, Williams 2015. I giudizi di Frontone sull'epistolario senecano sono raccolti nel *De orationibus* e nel *De feriis Alsiensibus*.

[26] Cf. Creese 2007; Richlin 2006; 2007; 2011; Freisenbruch 2007; Taoka 2013; Wei 2013.

[27] Zeiner-Carmichael 2018b, 79-80.

[28] Zeiner-Carmichael 2018b, 79; 82; 91.

[29] Nelle *Noctes Atticae* di Gellio, Frontone sprona il pubblico alla lettura delle opere degli antichi con lo scopo di rintracciare in esse *rariora verba* (19, 8, 16). Tale citazione è confermata nell'epistolario stesso: l'opera di autori canonici quali Catone, Sallustio, Plauto, Ennio, Lucio Celio, Nevio, Lucrezio, Accio, Cecilio, Laberio, Novio, Pomponio, Atta, Sisenna, e Lucilio, è considerata da Frontone depositaria di quegli *insperata atque inopinata verba* (*Ant. Caes.* 4, 3, 2-3) di cui auspica la ricerca e l'impiego (per la questione del canone frontoniano rimando allo studio di Selvatico 1981). L'arcaismo di Frontone va dunque limitato alla ricerca di termini cui conferire una "rinnovata vitalità", senza tuttavia compromettere l'intelligibilità del discorso: è ciò che egli stesso definisce *elocutio novella* (*De eloquentia* 5, 1). Si vedano in proposito Haines 1919-1020, XXIX-XXXIII; Portalupi 1961, 21-38; Champlin 1980, 45-49; Ronconi 1981, 273-291; Soverini 1994, 919-1004.

[30] Selvatico 1981, 275. Per una lista degli autori canonici si veda la nota precedente.

una semplificazione e mettendosi in competizione con esso. Infine, risulta evidente che lo scopo ultimo di Frontone è quello di sostituirsi al modello come *exemplum* per l'imperatore.

In un breve carteggio noto con il titolo di *De eloquentia*, Cicerone viene menzionato a fianco di Catone e Sallustio come apice dell'eloquenza di fronte alla quale chi non è dotato di una naturale attitudine fugge: *at ubi Catonis et Sallustii et Tulli tuba exaudita est, trepidant et pavent et fugam frustra meditantur* (4, 4). In un'altra lettera della stessa raccolta, Frontone, nell'affermare l'importanza dell'arte del parlare, richiama alla memoria di Marco Aurelio i comizi, i rostri e i tribunali, simboli della Roma repubblicana, resi immortali da Catone, Gaio Gracco e Cicerone (*eloq.* 2, 12):

> <Ne di> immortales seirint comitium et rostra et tribunalia Catonis et Gracchi et Ciceronis orationibus celebrata hoc potissimum saeculo conticiscere, orbem terrae, quem vocalem acceperis, mutum a te fieri.

Da un lato il passo mette in rilievo il carattere repubblicano dell'oratoria, evocato non solo dai tre autori, ma anche dall'anacronistico riferimento a *comitium et rostra et tribunalia*, che ormai ricoprono una funzione puramente formale[31]. Dall'altro, nel citare i tre oratori, appartenuti a tre diverse generazioni e fasi della Roma repubblicana, Frontone riprende e conclude con Cicerone la lista che quest'ultimo aveva lasciato aperta alla fine del *Brutus*[32]. Se il riferimento a Catone e Gaio Gracco non sorprende, data la tendenza arcaicizzante del II secolo a.C. e di Frontone stesso, l'introduzione di Cicerone a coronamento della lista è certamente inattesa e non priva di effetti nell'inquadramento dell'Arpinate. Inoltre, tale insistenza sul carattere repubblicano dell'oratoria è da inserirsi nel quadro della concezione frontoniana della formazione dell'imperatore.

L'importanza dell'abilità retorica viene affrontata in numerose lettere dell'epistolario, ma è proprio nel *De eloquentia* che trova la sua formulazione più esplicita (2, 6):

---

[31] Van den Hout 1999, 337.

[32] Cic. *Brut.* 333, *Si mihi accidisset, ut numerarer in multis *** si operosa est concursatio magis oportunorum ****. Steel 2002-2003, 210-211, sostiene che Cicerone ometta intenzionalmente il suo nome dalla lista di oratori elencati nella chiusura del *Brutus*: l'inclusione avrebbe infatti designato la fine della sua carriera retorica. Per un approfondimento sull'opera fondamentali sono i contributi di Narducci 2002 e 2009.

> Considera igitur an in hac secunda ratione officiorum contineatur eloquentiae studium. Nam Caesarum est in senatu quae e re sunt suadere, populum de plerisque negotiis in contione appellare, ius iniustum corrigere, per orbem terrae litteras missitare, reges exterarum gentium compellare, sociorum culpas edictis coercere, bene facta laudare, seditiosos compescere, feroces territare. Omnia ista profecto verbis sunt ac litteris agenda. Non excoles igitur id quod tibi totiens tantisque in rebus videas magno usui futurum? [...] [Nemo tanta auctoritate est ut non, ubi peritia deficitur, ab eo, qui peritior est, despiciatur][33].

Nel passo Frontone ricorda a Marco Aurelio che l'*auctoritas eloquentiae* non solo è necessaria affinché un imperatore possa adempiere ai propri doveri al meglio, ma supera anche l'*auctoritas* che gli deriva dalla sua posizione. L'epistola va contestualizzata nella polemica tra filosofia e retorica che vedeva contrapposti maestro e allievo[34] e mostra fin dall'inizio le sue finalità marcatamente didattiche. Si apre infatti con una discussione su come l'oratore debba scegliere e collocare le parole all'interno del discorso (2, 1-3), continua con una riflessione sui doveri del sapiente (2, 4-5), per poi giungere, nel passo sopra citato (2, 6), ai compiti dell'imperatore. Se da un lato Frontone, sostenendo la necessità dell'eloquenza per l'imperatore, basa la sua tesi proprio sul ruolo istituzionale di Marco Aurelio e riconosce dunque la posizione superiore di quest'ultimo, dall'altro non esita a metterlo in guardia dalla precarietà della propria *auctoritas* dinnanzi all'arte oratoria. Solo attraverso la perfetta padronanza della disciplina l'imperatore sarà in grado di esprimersi in maniera adeguata e «presentarsi come l'oratore per eccellenza»[35]. Per questo motivo, lo esorta a non abbandonare gli esercizi retorici, che gli erano stati assegnati, a favore della filosofia (2, 7-20). Frontone, dunque, pur riconoscendo le prerogative della figura dell'imperatore, cerca di stabilire la propria *auctoritas* in forza del suo ruolo di maestro di retorica, il valore della cui disciplina consente un atteggiamento meno irregimentato nei confronti del potere[36]. Il fine sarà in ogni caso quello della formazione del suo "imperatore-oratore ideale".

Una concezione simile è quella che emerge dallo scambio epistolare con Lucio Vero. In una lettera del 163, infatti, Frontone riafferma la ne-

[33] Quest'ultimo periodo è stato aggiunto a margine dalla seconda mano ed è riportato in nota nell'edizione di van den Hout 1988.

[34] Cf. van den Hout 1999, 313.

[35] Cf. Soverini 1994, 928; 942.

[36] Creese 2007, 122.

cessità dell'oratoria nell'esercizio del potere (*Ver. Imp.* 2, 1, 9, *Igitur si verum imperatorem generis humani quaeritis, eloquentia vestra imperat, eloquentia mentibus dominatur*), presenta un *excursus* dei generali della Roma repubblicana e degli imperatori fino a Vespasiano, sulla cui capacità retorica offre un giudizio (2, 1, 9-10), e sancisce l'identificazione dell'*imperium* e dell'eloquenza (2, 1, 12, *Imperium autem non potestatis tantummodo vocabulum, sed etiam orationis est*). Seguono esempi di generali, fra i quali spiccano Catone e Gracco, che hanno associato alle loro benemerenze militari l'eccellenza in ambito retorico testimoniata dalle loro epistole (2, 1, 15). Cicerone non solo è incluso nella lista, ma è definito *summum supraemumque os Romanae linguae* (2, 1, 14)[37]. Anche Lucio Vero attraverso le sue lettere dimostra sia nell'arte militare sia nell'eloquenza un'abilità che gli deriva proprio dallo studio delle opere letterarie (2, 1, 18):

> His te consiliis, imperator, a prima pueritia tua non clipeus profecto nec lorica, sed libri et litterarum disciplina inbuebant. Cum multa eiusmodi consiliosa exempla in historiis et in orationibus lectitares, ad rem militarem magistra eloquentia usus es.

È dalla lettura ripetuta dei testi storiografici e di orazioni (da notare l'uso del frequentativo *lectitares*, che Frontone impiega in *Ant. Caes.* 4, 3, 3, per indicare il suo attento studio dell'opera ciceroniana) che Lucio Vero ha potuto apprendere i *consiliosa exempla* necessari alla sua formazione militare e personale. In un altro passo della stessa lettera Frontone appare ancora più esplicito nel porre lo studio di opere letterarie alla base della competenza militare (2, 1, 20):

> Huiuscemodi milites quibus imperiis contineres et ad frugem atque industriam converteres, nonne te Hannibalis duritia, Africani disciplina, Metelli exempla historiis perscripta docuerunt? Ipsum hoc tuum a te diu<ti>na prudentia consultum, quod non ante signis conlatis manum cum hostibus conseruisti quam levibus proeliis et minutis victoriis militem imbueres, nonne Cato docuit, orator idem et imperator summus?

Lucio Vero ha appreso gli *exempla* che l'hanno reso un abile generale proprio dalla lettura delle opere di Catone e Sallustio, menzionati

[37] Aggiunto dalla seconda mano, cf. van den Hout 1999, 124.

implicitamente attraverso il riferimento alle loro opere[38]. Inoltre, sottolineando come tali *exempla* fossero *historiis perscripta*, Frontone li legittima in quanto tramandati nella loro espressione retorica e riafferma dunque la superiorità dell'eloquenza su qualsiasi altra disciplina, inclusa quella militare[39].

Se l'epistolario di Cicerone non riporta dinamiche simili tra l'oratore e i suoi allievi[40], le *Epistulae ad Quintum fratrem* forniscono invece passi dal marcato carattere didascalico (*ad Q.fr.* 1, 1, 18):

> Sed nescio quo pacto ad praecipiendi rationem delapsa est oratio mea, cum id mihi propositum initio non fuisset; quid enim ei praecipiam quem ego in hoc praesertim genere intellegam prudentia non esse inferiorem quam me, usu vero etiam superiorem? Sed tamen si ad ea quae faceres auctoritas accederet mea, tibi ipsi illa putavi fore iucundiora.

Pur riconoscendo la superiorità dell'esperienza governatoriale di Quinto, Cicerone si presenta in termini di *praeceptor*[41]. Procede dunque con l'esposizione delle qualità necessarie nell'ambito dell'amministrazione provinciale, che includono *integritas, continentia, pudor, diligentia* (1, 1, 18), lo mette in guardia dalla sua *iracundia*, segno di una natura e di una mente deboli (1, 1, 37), e lo esorta ad esercitare un controllo sulla sua espressione (1, 1, 38, *Moderari vero et animo et orationi cum sis iratus, aut etiam tacere et tenere in sua potestate motum animi et dolorem, etsi non est perfectae sapientiae, tamen est non mediocris ingeni*).

---

[38] Portalupi 1974, 288, n. 60 e 61.

[39] Portalupi 1974, 290, n. 73.

[40] Dalle *Epistulae ad Brutum* e dalle *Epistulae ad familiares* si evince che lo scambio fra Cicerone e i suoi corrispondenti fosse basato su un rapporto di *amicitia* e non su quello tra *magister* e *discipulus*. Si rileva un'eccezione per quanto riguarda Dolabella e Irzio, definiti da Cicerone suoi *discipuli* in *fam.* 9, 16, 7 e 9, 18, 1. Entrambe le epistole, tuttavia, indirizzate a L. Papirio Peto, sono caratterizzate da un tono scherzoso (come già rilevato da Shackleton Bailey 1977, 339-340, in relazione alla prima lettera). In *fam.* 9, 14 Cicerone aveva già apostrofato Dolabella come *quasi alumnum disciplinae meae* e proposto un rapporto consigliere-statista sul modello Nestore-Agamennone, salvo poi introdurre la seconda sezione dell'epistola in questi termini: *haec enim iocatus sum*. La già menzionata epistola 9, 16 tradisce la medesima ironia (9, 16, 7, *Hirtium ego et Dolabellam dicendi discipulos habeo, cenandi magistros*). Un simile rovesciamento di ruoli emerge da un'epistola a Varrone (*fam.* 9, 7, *Adventat enim Dolabella. Eum puto magistrum fore.* «Πολλοὶ μαθηταὶ κρείσσονες διδασκάλων»). Per un approfondimento sullo stile epistolare di Cicerone e sulle dinamiche con i suoi corrispondenti rimando agli studi di Hutchinson 1998; Hall 2009; White 2010.

[41] Atteggiamento diverso era stato invece assunto da Plinio nel *Panegirico* e nelle lettere a Traiano; cf. Creese 2007, 116-117; 132-133; 169-170.

L'associazione tra eloquenza e virtù è implicita nell'insegnamento che il *praeceptor* Cicerone sta impartendo al fratello, ma è nel *De oratore* che troverà una formulazione universale (3, 55):

> Est enim eloquentia una quaedam de summis virtutibus; quamquam sunt omnes virtutes aequales et pares, sed tamen est species alia magis alia formosa et inlustris; sicut haec vis, quae scientiam complexa rerum sensa mentis et consilia sic verbis explicat, ut eos, qui audiant, quocumque incubuerit, possit impellere; quae quo maior est vis, hoc est magis probitate iungenda summaque prudentia; quarum virtutum expertibus si dicendi copiam tradiderimus, non eos quidem oratores effecerimus, sed furentibus quaedam arma dederimus.

Lo stesso principio è alla base della didattica epistolare frontoniana: solo tramite una rigorosa formazione retorica, cui devono corrispondere virtù morali, l'oratore-imperatore sarà in grado di guidare la varietà di popoli che costituiscono l'impero (*Ant. Caes.* 4, 1)[42].

Appare dunque chiaro il motivo per cui Cicerone viene annoverato da Frontone fra i suoi modelli, essendo uno dei simboli repubblicani dell'*auctoritas* e della *virtus* basate sulla capacità oratoria, in contrasto con quelle derivanti dalla nobiltà di nascita. Da un lato la figura di Cicerone, così promossa nella sua stessa opera e idealizzata dopo la sua morte, sancisce l'identità di virtù ed eloquenza posta al centro del percorso formativo di Marco Aurelio; dall'altro costituisce la base stessa dell'autorità di Frontone dal momento che l'*auctoritas eloquentiae* è l'unico vantaggio che quest'ultimo, in quanto precettore di retorica, può impiegare nel suo rapporto personale ed epistolare con Marco Aurelio e Lucio Vero. Non è dunque un caso che il modello Cicerone venga rappresentato in relazione alla sua attività di oratore e uomo di lettere. Frontone si serve della forma epistolare privata, qualificata come ciceroniana, e ne amplifica quell'aspetto didattico, che Cicerone stesso aveva sfruttato solo marginalmente, in particolare in relazione all'insegnamento della retorica. Tuttavia, come vedremo nella sezione successiva, l'Arpinate non costituisce esclusivamente un modello formale per Frontone: la sua opera costituisce infatti la base da cui quest'ultimo può offrire *exempla* ai suoi allievi.

[42] Portalupi 1961, 40-43.

Come nel caso delle epistole, Frontone mostra una vasta conoscenza dell'oratoria ciceroniana, che egli accetta non senza critiche e con la quale si pone in un rapporto di competizione[43]. In un'epistola del 162 d.C. ad Aufidio Vittorino, egli si accosta esplicitamente a Cicerone, pur dichiarando di non essere alla sua altezza (*Ad Amicos* 1, 14, 2):

> In oratione Bithyna, cuius partem legisse te scribis, multa sunt nova addita, ut arbitror e<g>o, <no>n inornate, locus in primis de acta vita, quem tibi placiturum puto, si legeris quid in simili re M. Tullius pro P. Sylla egregie scriptum reliquit, non ut par pari compares, sed ut aestimes nostrum mediocre ingenium quantum ab illo eximiae eloquentiae viro abfuat.

Con *oratio Bithyna* Frontone si riferisce ad un'orazione pronunciata contro un magistrato romano in Asia in difesa dei Bitini, contro i quali si era scagliato in una precedente occasione in difesa di un esattore delle tasse[44]. In maniera simile Cicerone aveva difeso nel 62 a.C. P. Cornelio Silla, sospettato di essere implicato nella congiura di Catilina[45]. È interessante notare come sia lo stesso Frontone a stabilire un parallelo tra la sezione in cui tratta *de acta vita* e l'orazione di Cicerone (*in simili re*)[46] e a paragonare proprio il suo *ingenium* a quello di Cicerone, *vir eximiae eloquentiae*, pur affermando di non esserne all'altezza. Inoltre, l'*ingenium* di Cicerone è specificamente accostato alla propria *eloquentia*, secondo un'associazione già notata da Kaster[47]. In effetti, nonostante altrove Frontone proclami il suo interesse per gli aspetti retorici, filosofici e politici delle lettere ciceroniane (*Ant. Imp.* 3, 10), nelle lettere a Marco Aurelio Cicerone è discusso in relazione al suo stile oratorio ed epistolare.

In altri luoghi dell'epistolario, le finalità "agonistiche" di Frontone si mostrano in maniera più esplicita: egli non solo è disposto a criticare le mancanze stilistiche dell'Arpinate, ma persino a sostituirsi ad esso in qualità di *exemplum*. In una lettera a Marco Aurelio del 163 d.C., dopo aver esposto la tecnica dell'epanafora e aver portato ad esempio della fi-

---

[43] Un'altra componente centrale nel processo di canonizzazione consiste proprio nella «competizione» con il modello (Kaster 1998, 257).

[44] Van den Hout 1999, 423-424.

[45] Van den Hout 1999, 423-424.

[46] Secondo van den Hout 1999, 424, Frontone si sta riferendo alle origini non patrizie di Cicerone, essendo egli stesso un *homo novus*. *Acta vita* sarebbe dunque un richiamo al passo della *Pro Sulla* (21-23) in cui Cicerone risponde alle accuse di Torquato di comportarsi come un re (*Sull.* 21, *Hic ait se ille, iudices, regnum meum ferre non posse*) pur essendo un *municipalis*, dicendo *Non possunt omnes esse patricii* (*Sull.* 23).

[47] Kaster 1998, 255.

gura retorica un passo della *Pro Caelio* (13), Frontone critica un altro periodo della stessa orazione, che poco si addirebbe dall'eleganza del contesto (*Ant. Imp.* 3, 1, 1):

> Si videbitur, id quoque animadvertito et cum animo tuo agitato, an pro cetero ornatu ac tumultu a Cicerone medium illud inculpatum sit, «cum omnibus communicare quod habebat»; nam mihi paulo hoc vulgatius et ieiunius videtur.

Nonostante in un primo momento Frontone sembri voler sollecitare l'allievo a riflettere sull'espressione ciceroniana, egli espone immediatamente il suo giudizio (l'espressione è a suo dire «un po' comune e fiacca»)[48], cogliendo l'occasione per offrire una lezione di retorica a Marco Aurelio ai danni dell'Arpinate.

In altri passi la competizione con il modello si configura come utilizzo o, viceversa, rifiuto di tecniche qualificate come ciceroniane. In *Ant. Caes.* 3, 6, 1, discutendo la difesa di Erode Attico, Frontone propone di evitare la *perpetua oratio,* qui definita ciceroniana (*Ciceronis modum*), e di alternare le singole argomentazioni alle udienze dei testimoni e alle letture delle leggi[49]. Al contrario, in un'epistola del 143, in cui comunica a Marco Aurelio i motivi per cui ha rimandato il discorso di ringraziamento ad Antonino Pio per l'elezione al consolato, Frontone afferma che lo ringrazierà in un editto prima dei giochi circensi, di cui fornisce l'*incipit* (*Ant. Caes.* 2, 4, 1):

> At ego et edicto gratias agere domino meo patri tuo debeo, sed edictum quidem circensibus nostris proponam; cuius principium id ipsum erit: «Qua die primum beneficio maximi principis ederem spectaculum gratissimum populo maximeque populare, tempestivom duxi <e>sse gratias agere, ut idem dies», hic aliqua sequatur Tulliana conclusio.

La *Tulliana conclusio*, che Frontone vuole inserire nel suo discorso, è intesa da van den Hout come «a rythmical conclusion of a period *à la* Cicero»[50]. Si noti che l'aggettivo *Tulliana* è lo stesso con cui in *Ant. Caes.* 2, 2, 4 si indicava lo stile epistolare tipicamente ciceroniano.

[48] Traduzione di Portalupi 1974, 247.
[49] Van den Hout 1999, 106.
[50] Van den Hout 1999, 62.

Frontone, dunque, nonostante la sua preferenza per lo stile arcaico, riconosce l'*auctoritas eloquentiae* di Cicerone e prende quest'ultimo a modello non solo di epistolografia, ma anche di oratoria. Inoltre, in virtù dell'attento studio dell'opera dell'Arpinate, egli è in grado di definire cosa sia *Tullianus*, criticare mancanze stilistiche, applicare o rigettare tecniche qualificate come ciceroniane. Non altrettanto può invece vantare Marco Aurelio, in opposizione al quale Frontone si pone nel processo di competizione con il modello ciceroniano. Nella già citata *Ant. Caes.* 2, 2, in cui il genere epistolare viene definito «tipicamente ciceroniano», Frontone così commenta un oratore definito *Tullianus* dall'imperatore: *Pro Polemone rhetore, quem mihi tu in epistula tua proxime exhibuisti Tullianum, ego in oratione, quam in senatu recitavi, philosophum reddidi, nisi me opinio fallit, peranticum* (*Ant. Caes.* 2, 2, 5). *Tullianus* era stato evidentemente utilizzato da Marco Aurelio in senso ironico per definire un oratore per cui sappiamo da altre epistole avesse scarsa stima[51]. L'accostamento delle due diverse accezioni di *Tullianus* e l'ironia della risposta rivelano come Frontone si ponga in contrasto con Marco Aurelio nella comprensione e nell'utilizzo dell'aggettivo.

In una celebre lettera a Marco Aurelio sull'importanza dell'eloquenza, la distanza che Frontone pone tra sé e il futuro imperatore attraverso la propria *auctoritas eloquentiae* e lo studio del modello ciceroniano è ancora più evidente. Nell'epistola Frontone critica la mancata ricercatezza linguistica dello stile oratorio ciceroniano (*Ant. Caes.* 4, 3, 3):

> Hic tu fortasse iandudum requiras, quo in numero locem M. Tullium, qui caput atque fons Romanae facundiae cluet. Eum ego arbitror usquequaque verbis pulcherrimis elocutum et ante omnis alios oratores ad ea, quae ostentare vellet, ornanda magnificum fuisse. Verum is mihi videtur a quaerendis scrupulosius verbis procul afuisse vel magnitudine animi vel fuga laboris vel fiducia non quaerenti etiam sibi, quae vix aliis quaerentibus subveniret, praesto adfutura. Itaque conperisse videor, ut qui eius scripta omnia studiosissime lectitarim, cetera eum genera verborum copiosissime uberrimeque tractasse: verba propria, translata, simplicia, conposita et, quae in eius scriptis ubique dilucent, verba honesta, saepenumero etiam amoena, quom tamen in omnibus eius orationibus paucissima admodum reperias insperata atque inopinata verba, quae nonnisi cum studio atque cura atque vigilantia atque multa veterum carminum memoria indagantur.

[51] Van den Hout 1999, 52.

Dopo un'attenta analisi di tutti gli scritti di Cicerone, Frontone può affermare che l'oratore repubblicano ha fatto ampio uso di termini inaspettati in tutta la sua produzione, con la sola eccezione delle orazioni. L'insistenza sul verbo *quaerere* e la forza espressiva di *scripta omnia studiosissime lectitarim*, data dalla successione dell'aggettivo *omnia*, l'avverbio al grado superlativo e l'iterativo *lectitarim*, mettono in evidenza la superiorità del lavoro filologico svolto da Frontone rispetto a quello di Cicerone[52]. In questo caso Cicerone, che pure è identificato come *caput atque fons Romanae facundiae*, costituisce un *exemplum* negativo per il futuro imperatore, dal momento che Frontone sta proprio cercando di persuaderlo della necessità di una continua ricerca linguistica e dell'impiego di tali espressioni in ogni manifestazione retorica. Solo così l'oratore può evitare di utilizzare un'espressione sbagliata e di risultare *semidoctus*.

Frontone, al contrario, sostiene di aver effettuato un attento lavoro di ricerca sull'opera degli autori antichi e si appresta a darne una dimostrazione, sostituendosi a Cicerone come *exemplum* per Marco Aurelio: la ricercatezza lessicale delle lettere ciceroniane che Frontone elogia può essere paragonata all'esercizio di ricerca che egli ha assegnato a Marco Aurelio e di cui fornisce immediatamente un esempio[53]. Partendo da una discussione sui diversi composti del verbo *luere*, Frontone si appresta a correggere un errore commesso da Marco Aurelio, il quale, non avendo seguito l'insegnamento del maestro, aveva impiegato in un discorso un'espressione metaforica priva di senso (*Ant. Caes.* 4, 3, 4-7). Il carattere privato della corrispondenza con l'imperatore sembrerebbe non compatibile con tali discussioni e ricerche stilistiche, ma Frontone, amplificando le possibilità didattiche offerte dal genere epistolare "ciceroniano"[54], si sostituisce a Cicerone stesso come *exemplum* di oratore.

L'impiego di Cicerone non si limita all'insegnamento della retorica: tramite la sua opera il maestro tenta infatti di influenzare l'operato di Marco Aurelio. In una lettera del 162 d.C., Frontone sprona l'imperatore,

[52] Zeiner-Carmichael 2018a, 121-123, nota come Frontone abbia condotto quell'esercizio di ricerca linguistica, indicato dal verbo *lectitarim*, che Cicerone a suo parere non aveva effettuato. Sul valore programmatico del verbo *quaerere* si veda Zeiner-Carmichael 2018b, 83-84.

[53] Zeiner-Carmichael 2018b, 82-84; 2018a, 121-123. Davenport-Manley 2014, 29, notano che la critica di Frontone alla mancata ricercatezza linguistica di Cicerone mette in risalto di contrasto le capacità di Frontone.

[54] Sull'utilizzo didattico di lettere personali da parte di Frontone rimando a Zeiner-Carmichael 2018b, 82.

impegnato a fronteggiare la minaccia partica, a non abbandonare gli studi nonostante i numerosi impegni. Alla lettera allega la *Pro Lege Manilia*, che presenta in questi termini (*De bello Parthico* 10):

> Nunc ut orationem istam M. Tulli, quam tibi legendam misi, paucis commendem; mihi profecto ita videtur neminem umquam neque Romana neque Graecorum lingua facundius in contione populi laudatum quam Cn. Pompeius in ista oratione laudatus est, ut mihi ille videatur non ita suis virtutibus ut Ciceronis laudibus Magnus no<mi>ne n<u>n<cu>patus. Tum praeterea multa istic reperies praesentibus consiliis tuis capita apte considerata: de ducibus exercituum deligendis, de commodis sociorum, tutela provinciarum, de..... tum, quibus artibus praeditos esse oporteat imperatores . e ... et ceteras ge.....[55].

Come notato da van den Hout, la scelta di Frontone risulta estremamente appropriata, dato il contesto in cui l'orazione era stata composta, vale a dire la discussione riguardo il comando nella Terza Guerra Mitridatica, successivamente alla rimozione di Lucullo. Marco Aurelio si trovava infatti in una situazione simile, dovendo decidere se assegnare a Lucio Vero la gestione delle operazioni militari nella guerra contro i Parti[56]. Secondo Astarita il secondo periodo riprende alcune delle tematiche affrontate nella *Pro lege Manilia*, tra cui la situazione dell'esercito in Oriente, la difesa dei *socii*, la tutela delle province (al fine di assicurare il gettito fiscale), la necessità della presenza fisica del generale, le qualità dell'*imperator* ideale. Frontone sta suggerendo a Marco Aurelio di affidare il comando delle operazioni militari a Vero, dotato sia di «capacità militare» sia di «abilità diplomatica»[57]. Frontone dunque non si limita ad ammonire Marco Aurelio per il suo abbandono della retorica a favore della filosofia, ma tenta di esercitare la propria influenza sull'imperatore specificamente tramite l'opera di Cicerone e di modellare così il suo imperatore ideale.

La competizione e le diverse modalità di appropriazione del modello sono funzionali alle finalità dell'insegnamento frontoniano. Lo scopo ultimo è chiaramente non solo quello di stabilire su Marco Aurelio la propria autorità di maestro di oratoria[58], ma di continuare ad esercitarla negli anni, come suggerisce in una delle lettere del *De orationibus* (1, 1):

---

[55] Portalupi riporta la congettura *quibus artibus praeditos esse oporteat imperatores bella et cetera gentes*.

[56] Van den Hout 1999, 507-508.

[57] Astarita 1980, 28; cf. Birley 1966, 170.

[58] Come ha già rilevato la critica, cf. *supra* n. 26.

> Pauca subnectam, fortasse inepta, iniqua, nam rursus faxo magistrum me experiare. Neque ignoras omnem hanc magistrorum <manum> vanam propemodum et stolidam esse: parum eloquentiae <e>t sapientiae nihil. Feres profecto bona venia veterem potestatem et nomen magistri me usurpantem denuo.

Il rapporto discepolo-maestro è l'unico mezzo a disposizione di Frontone per esercitare qualche tipo di influenza politica: è proprio dalla *potestas* di maestro di oratoria, seppur passata (*vetus*), che deriva la sua attuale *auctoritas*[59]. In questo senso, come notato da Creese, il rapporto tra Frontone e Marco Aurelio richiama lo scambio epistolare che Cicerone intrattiene con Pompeo: in entrambi i casi il mezzo epistolare è utilizzato, seppur in diverse modalità, per esercitare la propria influenza su un soggetto politicamente più rilevante[60]. Le *personae* che i due oratori costruiscono di se stessi assumono, tuttavia, diverse declinazioni. Sia nella corrispondenza sia nelle orazioni, Cicerone non si presenta come maestro, bensì come "oratore-consigliere" del suo statista ideale, come testimoniato da una celebre lettera a Pompeo del 62 a.C., in cui Cicerone paragona quest'ultimo a Scipione Africano, mentre definisce se stesso un Lelio inferiore (*fam.* 5, 7, 3)[61]:

> Sed scito ea quae nos pro salute patriae gessimus orbis terrae iudicio ac testimonio comprobari; quae, cum veneris, tanto consilio tantaque animi magnitudine a me gesta esse cognosces ut tibi multo maiori quam Africanus fuit [a] me non multo minore<m> quam Laelium facile et in re publica et in amicitia adiunctum esse patiare.

Anche successivamente nella sua corrispondenza Cicerone continua a promuovere il rapporto con Pompeo sul modello Lelio-Scipione del *De amicitia* e *De republica*[62]. Tale modello è tuttavia destinato a fallire, come ammette Cicerone stesso in una lettera ad Attico del 49 (8, 11, 1):

> Nam sic quinto, ut opinor, in libro loquitur Scipio, «ut enim gubernatori cursus secundus, medico salus, imperatori victoria, sic huic moderatori rei publicae beata civium vita proposita est, ut opibus firma, copiis locuples, gloria ampla, virtute honesta sit; huius enim operis maximi inter homines atque

[59] Creese 2007, 117-120.
[60] Creese 2007, 17.
[61] Creese 2007, 8.
[62] Creese 2007, 17-18.

> optimi illum esse perfectorem volo». Hoc Gnaeus noster cum antea numquam tum in hac causa minime cogitavit. Dominatio quaesita ab utroque est, non id actum beata et honesta civitas ut esset.

Nell'epistola egli afferma esplicitamente che Pompeo si è rivelato non conforme al modello dello statista ideale, la cui definizione (una citazione dal *De republica*) è data proprio da Scipione, *alter ego* del generale[63]. A seguito della disfatta di Pompeo, Cicerone si proporrà in un ruolo simile con Cesare, di nuovo con lo scopo di proiettare la sua *auctoritas* politica, come appare particolarmente evidente nella *Pro Marcello*[64]. Nell'orazione Cicerone propone in primo luogo un generale programma di riforme (*Marc.* 23), poi si presenta come portavoce del senato ed esorta Cesare ad adottare la linea della clemenza (*Marc.* 32-33)[65]. In maniera simile, Frontone cerca di esercitare, tramite il mezzo epistolare, la sua *vetus potestas* su Marco Aurelio. Tuttavia, se la sua posizione di precettore sembrerebbe conferirgli da un lato un vantaggio notevole rispetto a Cicerone, insito nella dinamica fra *magister* e *discipulus*, dall'altro lo pone in una posizione subalterna rispetto all'imperatore[66], che risulterà nel fallimento della sua attività di precettore.

4. *La reazione di Marco Aurelio*

Da un lato Marco Aurelio sembrerebbe disposto ad accogliere gli insegnamenti di Frontone (e di Cicerone), come suggerisce, ad esempio, la richiesta di lettere dell'Arpinate per migliorare l'eloquio (*Ant. Imp.* 3, 7, 2). Dall'altro, nel corso della corrispondenza, il suo atteggiamento subisce un radicale mutamento. Le letture filosofiche ben presto lo distrarranno dagli esercizi di retorica (*Ant. Caes.* 4, 13, 3), fino al suo completo abbandono in una delle ultime lettere (*Ant. Caes.* 5, 74, 5). Nonostante la netta opposizione tra Frontone-retore e Marco Aurelio-filosofo sia stata da tempo ridimensionata[67], l'atteggiamento di Marco Aurelio nei con-

[63] Creese 2007, 45.
[64] Creese 2007, 46; 71.
[65] Cf. *Marc.* 29-30; 28.
[66] Creese 2007, 122.
[67] Creese 2007, 117-119, fornisce un utile *excursus* delle diverse posizioni da parte della critica sulla questione.

fronti di Cicerone e di altri esponenti dell'oratoria di epoca repubblicana si rivelerà infatti diverso da quello auspicato da Frontone (*Ant. Imp.* 4, 1):

> Ex<cer>pere po<tui quon>dam ex Sallus|tio paululum et ex Ciceronis oratione, sed quasi furtim, certe quidem raptim: tantum instat aliud ex alio curarum, quom interim requies una librum in manus sumere. [...] Mitte mihi aliquid, quod tibi disertissimum videatur, quod legam, vel tuum aut Catonis aut Ciceronis aut Sallustii aut Gracchi aut poetae alicuius, χρήζω γὰρ ἀναπαύλης.

Il passo suggerisce come, nonostante le richieste di materiale non siano cessate con l'assunzione del titolo imperiale da parte di Marco Aurelio, tali orazioni siano caratterizzate dall'imperatore come un mezzo per alleviare le sue preoccupazioni, rivelando una discrepanza rispetto alla loro centralità nel progetto didattico frontoniano.

5. *Conclusione*

Frontone costruisce la sua *auctoritas eloquentiae* attraverso l'associazione con il modello Cicerone. A quest'ultimo Frontone si ispira nella scelta del mezzo educativo da impiegare nella formazione di Marco Aurelio, ricorrendo all'epistola familiare, forma privilegiata in uno scambio che si basa su rapporti di *amicitia* e *amor*, e amplificandone gli aspetti didattici. Inoltre, l'oratoria ciceroniana, sebbene non immune da problematicità, diviene l'*exemplum* attraverso cui Frontone tenta di esercitare un'influenza su Marco Aurelio e modellare il suo imperatore-oratore ideale, come aveva precedentemente tentato Cicerone stesso.

Nonostante l'associazione con uno dei massimi modelli dell'oratoria, la strategia di Frontone risulta inefficace. Nel presentarsi come *magister*, Frontone si pone in una posizione ambigua in termini di esercizio dell'*auctoritas*. Solo in un primo momento, infatti, riesce ad esercitare la sua *potestas magistri* sul principe, nonostante Marco Aurelio non accetti mai passivamente la *persona* che Frontone costruisce per sé, e l'immagine proposta dal mittente venga puntualmente negoziata e rovesciata dal destinatario. In seguito all'assunzione del titolo imperiale da parte di Marco Aurelio tale dinamica non risulta più efficace e l'imperatore porrà una distanza progressivamente maggiore tra sé e il maestro, il quale dovrà rinunciare al suo "studente ideale di oratoria".

Bibliografia

Astarita 1980: M.L. Astarita, *Roma e l'Oriente. La ciceroniana* De imperio Cn. Pompei *nella lettura di Frontone*, «RomBarb» 5, 1980, pp. 5-35.

Birley 1966: A.R. Birley, *Marcus Aurelius*, Cambridge 1966.

Brock 1911: M.D. Brock, *Studies in Fronto and His Age*, Cambridge 1911.

Cavarzere 2016: A. Cavarzere, *Cicerone: Lettere ai familiari*, Milano 2016^2.

Champlin 1980: E. Champlin, *Fronto and Antonine Rome*, Cambridge 1980.

Cooper 2006: J.M. Cooper, *Seneca on Moral Theory and Moral Improvement*, in Volk-Williams 2006, pp. 43-55.

Creese 2007: M. Creese, *Letters to the Emperor: Epistolarity and Power Relations from Cicero to Symmachus*, St. Andrews 2006.

Davenport-Manley 2014: C. Davenport, J. Manley, *Fronto: Selected Letters*, London-New York 2014.

Ferri 2007: R. Ferri, *The "Epistles"*, in S.J. Harrison (ed.), *The Cambridge Companion to Horace*, Cambridge-New York 2007, pp. 121-131.

Freisenbruch 2007: A.G. Freisenbruch, *Back to Fronto: Doctor and Patient in his Correspondence with an Emperor*, in Morello-Morrison 2007, pp. 235-256.

Grimal 1963: P. Grimal, *Marc Aurèle*, Paris 1963.

Haines 1919-1920: C.R. Haines, *The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto*, London 1919-1920.

Hall 2009: J. Hall, *Politeness and Politics in Cicero's Letters*, Oxford-New York 2009.

Harrison 1995: S.J. Harrison, *Poetry, Philosophy, and Letter-Writing in Horace, Epistles I*, in D.C. Innes, H.M. Hine, C.B.R. Pelling (eds.), *Ethics and Rhetoric: Classical Essays for D. Russell on His Seventy-Fifth Birthday*, New York 1995, pp. 47-61.

Horsfall 1989: N. Horsfall, *Cornelius Nepos, a Selection, Including the Lives of Cato and Atticus*, Oxford 1989.

Hosius 1981: K. Hosius, *A. Gellii Noctium Atticarum libri XX*. vol. II. *Libri XI-XX*, Stuttgart 1981.

Hutchinson 1998: G.O. Hutchinson, *Cicero's Correspondence. A Literary Study*, Oxford 1998.

Inwood 2007: B. Inwood, *The Importance of Form in Seneca's Philosophical Letters*, in Morello-Morrison 2007, pp. 133-148.

Kasten-Reis 1966: H. Kasten, P. Reis, *M. Tulli Ciceronis Oratio pro P. Sulla. Oratio pro Archia poeta*, Lipsiae 1966.

Kaster 1998: R.A. Kaster, *Becoming "CICERO"*, in P. Knox, C. Foss, W. Clausen (edd.), *Style and Tradition: Studies in Honor of Wendell Clausen*, Stuttgart 1998, pp. 249-263.

Kumaniecki 1969: K.F. Kumaniecki, *M. Tulli Ciceronis De oratore*, Lipsiae 1969.

Malcovati 1965: H. Malcovati, *M. Tulli Ciceronis Brutus*, Lipsiae 1965.

McCutcheon 2016: R.W. McCutcheon, *A Revisionist History of Cicero's Letters*, *Mouseion* 13, 2016, pp. 35-63.

McCarter 2015: S.A. McCarter, *Horace Between Freedom and Slavery: The First Book of "Epistles"*, Madison-London 2015.

Morello-Morrison 2007: R. Morello, A.D. Morrison (eds.), *Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography*, Oxford 2007.

Morrison 2007: A.D. Morrison, *Didacticism and Epistolarity in Horace's Epistles 1*, in Morello-Morrison 2007, pp. 107-131.

Narducci 2002: E. Narducci, *"Brutus": The History of Roman Eloquence*, in J.M. May (ed.), *Brill's Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*, Leiden-Boston 2002, pp. 401-425.

Narducci 2009: E. Narducci, *Cicerone. La parola e la politica*, Bari 2009.

Nicholson 1998: J. Nicholson, *The Survival of Cicero's Letters*, in C. Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, Bruxelles 1998, pp. 63-105.

Piacente 2006: L. Piacente, *Le epistole di Cicerone nella biblioteca di Frontone (*Ad amicos *2,2)*, «Aufidus» 59-60, 2006, pp. 97-101.

Portalupi 1961: F. Portalupi, *Marco Cornelio Frontone*, Torino 1961.

Portalupi 1974: F. Portalupi, *Opere di Marco Cornelio Frontone*, Torino 1974.

Radermacher-Buchheit 1971: L. Radermacher, V. Buchheit, *M. Fabi Quintiliani Institutionis Oratoriae Libri XII.* vol. 1. *Libri I-VI*, Lipsiae 1971.

Richlin 2006: A. Richlin, *Fronto + Marcus: Love, Friendship, Letters*, in M. Kuefler (ed.), *The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality,* Chicago-London 2006, pp. 111-129.

Richlin 2007: A. Richlin, *Marcus Aurelius in Love: The Letters of Marcus and Fronto*, Chicago 2007.

Richlin 2011: A. Richlin, *Old Boys: Teacher-Student Bonding in Roman Oratory,* «CW» 105, 2011, pp. 91-107.

Ronconi 1979: A. Ronconi, *Cicerone e l'arcaismo del II sec. d. C. Da Omero a Dante,* in *Leçon prononcée à l'Université d'Urbino le 20 juin 1979*, pp. 273-291.

Schafer 2011: J. Schafer, *Seneca's Epistulae Morales as Dramatized Education*, «CPh» 106, pp. 32-52.

Schanz 1922: M. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur*, vol. III, München 1922[3].

Schuster-Hanslik 1958: M. Schuster, R. Hanslik, *Plini Caecili Secundi Epistularum libri novem. Epistularum ad Traianum liber. Panegyricus*, Lipsiae 1958.

Selvatico 1981: G.P. Selvatico, *Lo scambio epistolare tra Frontone e M. Aurelio: esercitazioni retoriche e di cultura letteraria*, «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe delle scienze morali, storiche e filosofiche» 5, 1981, pp. 225-301.

Setaioli 2000: A. Setaioli, *Facundus Seneca. Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana.* Bologna 2000.

Shackleton Bailey 1965: D.R. Shackleton Bailey, *Cicero's Letters to Atticus.* vol. 1, Cambridge 1965.

Shackleton Bailey 1977: D.R. Shackleton Bailey, *Cicero: Epistulae ad Familiares.* vol. 2, Cambridge 1977.

Shackleton Bailey 1987: D.R. Shackleton Bailey, *M. Tulli Ciceronis Epistulae ad Atticum.* vol. 1. *Libri I-VII*, Stuttgart 1987.

Shackleton Bailey 1988a: D.R. Shackleton Bailey, *M. Tulli Ciceronis Epistulae ad familiares. Libri I-XVI*, Stuttgart 1988.

Shackleton Bailey 1988b: D.R. Shackleton Bailey, *M. Tulli Ciceronis Epistulae ad Quintum fratrem. Epistulae ad M. Brutum. Commentariolum petitionis. Fragmenta epistularum*, Stuttgart 1988.

Soverini 1994: P. Soverini, *Aspetti e problemi delle teorie retoriche frontoniane*, «ANRW» 2, 34, 2, 1994, pp. 919-1004.

Steel 2002-2003: C.E.W. Steel, *Cicero's "Brutus": The End of Oratory and the Beginning of History?*, «BICS» 46, 2002-2003, pp. 195-211.

Taoka 2013: Y. Taoka, *The Correspondence of Fronto and Marcus Aurelius: Love, Letters, Metaphor,* «CA» 32, 2013, pp. 406-438.

Van den Hout 1988: M.P.J. van den Hout, *M. Cornelius Fronto. Epistulae*, Lipsiae 1988.

Van den Hout 1999: M.P.J. van den Hout, *A Commentary on the Letters of M. Cornelius Fronto,* Leiden-Boston-Köln 1999.

Volk-Williams 2006: K. Volk, G.D. Williams (eds.), *Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry, and Politics*, Leiden-Boston 2006.

Wei 2013: R. Wei, *Fronto and the Rhetoric of Friendship,* «Cahiers des études anciennes» 50, 2013, pp. 67-93.

White 2018: P. White, *Senatorial Epistolography from Cicero to Sidonius: Emergence of a Genre*, «BICS» 61, 2018, pp. 7-21.

Wildberger 2006: J. Wildberger, *Seneca and the Stoic Theory of Cognition: Some Preliminary Remarks*, in Volk-Williams 2006, pp. 75-102.

Williams 2015: G. Williams, *Style and Form in Seneca's Writing*, in S. Bartsch, A. Schiesaro (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge 2015, pp. 135-149.

Zeiner-Carmichael 2018a: N. Zeiner-Carmichael, Magister domino: *Intellectual and Pedagogical Power in Fronto's Correspondence,* in P.R. Bosman (ed.), *Intellectual and Empire in Greco-Roman Antiquity*, London 2018, pp. 116-141.

Zeiner-Carmichael 2018b: N. Zeiner-Carmichael, *Roman Rhetoric and "Correspondence Education": The Epistolary "Viva Vox" of Marcus Cornelius Fronto*, «BICS» 61, 2018, pp. 78-91.

«Ciceroniana on line» III, 2, 2019, 409-420

ANTON GIULIO MANCINO

L'OMBRA DI CICERONE, DA *OPERATION CICERO* A *SPARTACUS*

Il suo vero nome era Elyesa Bazna. "Cicero" era quello in codice del cameriere personale di un diplomatico, Hughe Katchbull-Hugessen, fino al 1944 l'ambasciatore britannico ad Ankara. La scelta di ribattezzarlo "Cicero", per le sue azioni di spionaggio rese ai servizi segreti del Terzo Reich durante la Seconda guerra mondiale, la racconta nel libro di memorie Ludvig Carl Moyzisch, a sua volta diplomatico della Germania nazista sempre ad Ankara. Moyzisch coordina la celebre *Operazione Cicero*, che diventa non a caso anche il titolo del libro pubblicato nel 1950 da cui Joseph Leo Mankiewicz nel 1952 trae il film *Five Fingers* con James Mason nel ruolo principale dell'insospettabile spia, tradotto in Italia direttamente *Operazione Cicero*. I due anni che intercorrono tra l'uscita in libreria di *Operation Cicero* e il film *non* omonimo sono determinanti per comprendere il ruolo giocato dalla figura di Marco Tullio Cicerone sul grande schermo.

Ma prima di afferrarne per sommi capi la pista indiziaria che lo trasferisce dalla sua epoca alla drammaturgia shakespeariana, quindi al cinema inserito nello scacchiere contiguo e insidioso della Seconda guerra mondiale e della Guerra fredda, nelle modalità del film bellico o del *peplum*, occorre soffermarsi sull'elemento onomastico di partenza.

Perché ad Elyesa Bazna viene assegnato d'ufficio quel soprannome? Fa testo la versione romanzata della vicenda che la persona appunto più competente e informata dei fatti ha voluto dare alle stampe, quel Ludvig Carl Moyzisch che a suo dire è stato l'ideatore della singolare scelta del "nome convenzionale". Motivo per cui ne trascrive con orgoglio la circostanza, forse già pensando di vendere i diritti della sua opera veritiera e letteraria a un tempo a Hollywood:

> - Quel ragazzo deve avere un nome - disse l'Ambasciatore pensieroso – per i bisogni della nostra corrispondenza dobbiamo dargli un nome convenzionale. Come lo chiameremo? Ci avete pensato?

> - Non ancora, signore; che ne direste se lo chiamassimo Pierre? È il nome con il quale si è presentato al telefono, ed io sono certo che non è il suo vero.
> - Non va bene, ragazzo mio, manca d'immaginazione; dobbiamo dargli un nome segreto che lui stesso ignorerà. Poiché i suoi documenti sono particolarmente eloquenti, lo chiameremo Cicero.
> Fu così che il cameriere privato dell'Ambasciatore d'Inghilterra, dell'età di circa cinquant'anni, fu nuovamente battezzato in mia presenza. Egli ricevette il nome del grande Romano e, da ciò che so, ebbe il suo stesso destino[1].

Moyzisch scrive *Operation Cicero*, che preferiamo qui lasciare con il titolo originale onde non creare confusione con il film *Five Fingers* che solo nella versione italiana si chiama nello stesso modo, con un occhio all'industria cinematografica statunitense. Industria che, sulla falsariga delle trame che condussero Cicerone, quello vero, tra i proscritti, quindi alla morte, nel frattempo sta affrontando al suo interno una resa dei conti senza esclusione di colpi tra amici e colleghi di vecchia data nel contesto culturale, ideologico, psicologico avvelenato e creato *ad hoc* dalle inchieste contro i presunti simpatizzanti o militanti comunisti. La "caccia alle streghe" scatenata dal senatore repubblicano del Wisconsin, lo spregiudicato, abile e tracotante Joseph McCarthy, non soltanto non risparmia Hollywood, ma la prende di mira come cassa di risonanza per una maggiore e sfrontata visibilità a scopi propagandistici. Persino Joseph Leo Mankievicz – è storia nota – viene messo in mezzo, come ha raccontato egli stesso a Peter Bogdanovich:

> Ero presidente dell'Associazione dei registi [DGA, Directors Guild of America, ndr], negli anni '50 [...] durante l'epoca di McCarthy, e una parte dell'Associazione, guidata da [Cecil Blount] De Mille, voleva rendere obbligatorio, per ogni membro, un giuramento di fedeltà. Io ero in Europa quando la cosa cominciò, ma, non appena mi comunicarono cosa stava succedendo, avvertii che, come presidente, ero del tutto contrario a una iniziativa del genere. Beh, quasi subito cominciarono ad apparire dei brevi accenni a me, nelle rubriche delle cronache mondane. «Non è un peccato per Joe Mankiewicz? Non sapevamo che fosse un rosso». Sai, in quei giorni, un'insinuazione del genere equivaleva in pratica a un fatto reale e provato. Beh, la faccenda si fece seria – cominciai a rendermi conto che la mia carriera era davvero in pericolo. Infine fu indetta una riunione dell'intera Associazione, e io tornai al volo per prendervi parte. Tutti i membri vi parteciparono. Fu tremendo – e il gruppo di De Mille fece diversi interventi – andarono avanti per quattro ore.

[1] Moyzisch 1950, 79.

> E durante tutto questo tempo io mi chiedevo, e sapevo che anche altri se lo stavano chiedendo, cosa ne pensasse John Ford. Lui era un po' come il "Grande Vecchio" dell'Associazione, e la gente poteva essere influenzata dalle sue parole. Ma lui si sedette lì, vicino al corridoio, portava un berretto da baseball e delle scarpe da ginnastica, e non disse nulla. Poi, dopo che De Mille ebbe tenuto il suo roboante discorso, ci fu un attimo di silenzio, e Ford alzò la mano. C'era uno stenografo, là, che trascriveva tutto, e ognuno doveva identificarsi, per il verbale. Allora Ford si alzò in piedi. «Mi chiamo John Ford», disse. «Faccio western». Elogiò i film di De Mille e De Mille come regista. «Penso che non ci sia nessuno in questa stanza», disse, «che sappia meglio di Cecil B. De Mille ciò che il pubblico americano vuole – e certamente lui sa come darglielo». Poi fissò De Mille, che era all'altro capo della sala, proprio di fronte a lui. «Ma tu non mi piaci, C.B.», disse. «E non mi piace quello che hai detto qui questa sera. Adesso suggerisco di dare a Joe un voto di fiducia, e poi ce ne andiamo tutti a casa a dormire». E questo è ciò che fecero[2].

L'episodio storico della lunga e travagliata riunione della DGA del 22 ottobre 1950 incide di sicuro sull'atteggiamento dell'autore, già assai esperto in intrighi nei quali la menzogna verbale e il raggiro regnano sovrani, nei confronti dell'opinione pubblica e sulla facilità con cui questa può essere manipolata. Non per niente «qualcosa di quel clima inquisitorio si può ritrovare nel film che gira subito dopo»[3]. Come non cogliere infatti un riflesso neppure tanto celato in *People Will Talk* (*La gente mormora*, 1951)? Soprattutto non sorprende a questo punto l'entrata in scena, ripetutamente, del personaggio di "Cicero" nei successivi *Five Fingers* e *Julius Caesar* (*Giulio Cesare*, 1953), dove addirittura è l'omonima tragedia di William Shakeaspeare a fornire a Mankiewicz l'occasione di sferrare un attacco diretto, frontale, inequivocabile, seppure insospettabile, contro il maccartismo. "Cicero", dislocato ora nel recente gioco spionistico della guerra, ora ricollocato nella sua epoca storica di riferimento, riveduta e corretta da Shakespeare, diventa una sorta di *passepartout* intercambiabile mediante il quale Mankiewicz denuncia ora gli abusi di un potere che raggira clamorosamente il popolo, come fa Antonio commemorando con progressivo intento vendicativo il defunto Cesare e preparando il terreno per la "lista nera" o *black list*, alla lettera, già nell'originale shakespeariano, in cui finisce anche il nome del senatore Cicerone. Donde la sua condanna a morte. All'autore cinematografico di

[2] J.L. Mankiewicz, citato in Bogdanovich 1967, 28-29.
[3] Morsiani 1990, 65.

Five Fingers e *Julius Caesar* non occorre un soggetto originale sugli anni bui dell'America sotto McCarthy. L'America in guerra, una guerra divisiva, la Guerra fredda, sul fronte interno. Il romanzo storico-avventuroso di Moyzisch e la tragedia altrettanto storica di Shakespeare gliene forniscono addirittura due. Già pronti. Ineccepibili. Quando realizza *Five Fingers*, da *Operation Cicero*, Mankiewicz ha di sicuro già in mente Cicerone, quindi l'ingrata e immotivata morte di un intellettuale che finisce sulla "lista nera" all'improvviso. E immagina, sulla falsariga shakespeariana, se stesso come un novello "Cicero". Da un lato c'è l'omonima vera spia, ambigua, abile, ironica, verso cui Mankiewicz nutre a questo punto una cinica, provocatoria simpatia, esattamente come per Bruto (non per niente il medesimo attore, James Mason, recita la parte di "Cicero" in *Five Fingers* e di Bruto in *Julius Caesar*). Dall'altro c'è proprio Cicero(ne) che sconta il suo destino di personaggio pubblico, maestro di eloquenza, che paga la pesante, artefatta, implacabile accusa di essere un "traditore". I due "Cicero" contigui insomma Mankiewicz li concepisce a propria inconfessabile immagine e somiglianza.

Ma per comprendere a fondo il funzionamento sottile di "differenza e ripetizione" messo a punto sul grande schermo in *Julius Caesar*, occorre riprendere tra le mani il prototipo, intoccabile, teatrale. I riferimenti a Marco Tullio Cicerone nel *Julius Caesar* di Shakespeare sono tanti quanti ne recepisce fedelmente Mankiewicz nel "suo" *Julius Caesar*: quattro in tutto. Sulla carta, o piuttosto sul palcoscenico, Cicerone compare dapprincipio nella seconda scena del primo atto. Quando Casca (nel film Edmond O'Brien) e Bruto commentano l'ipocrisia di Cesare che rifiuta ripetutamente la corona che Antonio gli porge per ben tre volte, ecco che chiamano in causa Cicerone:

> Cassio: E Cicerone non ha detto niente?
> Casca: Sì, ma ha parlato greco.
> Cassio: E per dir che cosa?
> Casca: Ah, questo poi, se vi dovessi dire quel che ha detto, non sarei buono più a guardarvi in faccia; ma quelli che potevano capirlo, s'ammiccavan tra loro sorridendo e scuotevano il capo; per mio conto, posso dir solo che parlava in greco.

Molto curioso risulta a questo punto l'espressione usata, "parlava in greco", che non vuol dire affatto che Cicerone abbia usato la colta lingua greca. In inglese "parlare greco" è l'equivalente del nostro "parlare ara-

bo" o "parlare turco", nel senso di parlare in modo incomprensibile o per non farsi comprendere. Circostanza tale da accomunare questo "Cicero" di *Julius Caesar* a quello di *Five Fingers*, che parla molte lingue e le parla anche per non farsi capire. Senza contare che l'uomo ribattezzato dall'intelligence tedesca "Cicero" è "turco". E non per modo di dire.

Procediamo. La seconda volta in cui torna Cicerone in Shakespeare, quindi in Mankiewicz, è anche l'unica in cui il personaggio affidato all'attore Alan Napier pronuncia alcune battute e non resta sullo sfondo o viene soltanto evocato. Siamo alla terza scena sempre del primo atto. Il luogo è ancora Roma, di notte. Lungo una via:

> Tuoni e lampi. Entrano, da parti opposte, Casca, con la spada sguainata, e Cicerone.
>
> Cicerone: Salve, Casca. Scortasti a casa Cesare? Ma perché sì affannato? E perché quello sguardo stralunato?
>
> Casca: E tu non provi nessun turbamento, quando l'intero equilibrio del mondo vacilla come una cosa malferma? Cicerone, ne ho viste di tempeste, coi venti scatenati, furibondi, da sradicar le più nodose querce; e l'oceano gonfiarsi incollerito, e schiumare di rabbia verso il cielo fino a lambir le minacciose nubi; ma mai, fino a stanotte, fino ad ora, mi son trovato in mezzo a una bufera grondante fuoco e fiamme come questa. O gli dèi sono in lotta tra di loro, oppure il mondo, troppo presuntuoso verso gli dèi, li esaspera a tal punto da scatenar quaggiù la distruzione.
>
> Cicerone: Perché, vedesti ancora altri prodigi?
>
> Casca: Ho visto appunto un uomo, un certo schiavo (che tu devi conoscere di vista) levare in alto la mano sinistra, e questa a un tratto divampare ed ardere, che parevano venti torce insieme; e quella mano, insensibile al fuoco, restar del tutto illesa dalla fiamma. [Inoltre, di passaggio in Campidoglio, – e non ho più rimesso nel suo fodero da quel momento questo mio pugnale – ho incontrato un leone; che m'ha fissato, torvo, e se n'è andato, senza darmi molestia]. E lì presso, stravolte dal terrore, un centinaio di povere donne che giuravano d'aver visto correre uomini in fiamme per le vie di Roma. Ieri, poi, la civetta s'è posata, col suo sinistro, stridulo singulto, in mezzo al Foro, in pieno mezzogiorno. Quando accadono simili prodigi, e tutti in una volta, come adesso, facciamo presto a dire: «È la natura, tutto si spiega con così e cosà...». Son fenomeni, questi, io son convinto, premonitori di serie sciagure per i paesi dove si producono.
>
> Cicerone: Certo, viviamo in tempi assai bizzarri; ma ciascuno di noi può interpretare le cose a modo suo, e in senso opposto talvolta al vero lor significato. Dimmi piuttosto, Casca: «Viene domani in Campidoglio Cesare?».

Casca: Certamente. E lo so perché l'ho udito che diceva ad Antonio di avvertirti ch'egli domani ci sarà.

Cicerone: Va bene. Allora buona notte, caro Casca. Questo orribile cielo non è adatto a starsene di fuori a passeggiare.

Casca: Va bene. Arrivederci, Cicerone. (Esce Cicerone)

Il film di Mankiewicz riprende alla lettera le battute sceniche, collocandole in un'atmosfera *noir* molto consona a quegli anni bui, quindi all'età d'oro del *noir* cinematografico classico hollywoodiano. Qualche lieve sforbiciata (manca ad esempio «Scortasti a casa Cesare?») non solo non modifica la sostanza del discorso, ma ne accelera il decorso secondo pure esigenze di natura filmica. Detto altrimenti, il regista, che firma anche la sceneggiatura, ci tiene particolarmente a non discostarsi dal prototipo, allo scopo di rendere se possibile più pungente l'impianto allusivo adattato senza troppe variazioni al tempo e alla temperie del maccartismo.

La terza occorrenza ciceroniana giunge nella prima scena del secondo atto, con i congiurati riuniti:

Cassio: Con Cicerone come ci mettiamo? È il caso di sentirlo? Ho l'impressione che s'unirà con noi, decisamente.

Casca: Non s'ha da lasciar fuori.

Cinna: No, di certo.

Metello: Oh, facciamo d'averlo insieme a noi! L'argento della sua capigliatura ci acquisterà buona reputazione e voci in lode della nostra azione: si dirà che a guidar le nostre mani fu il suo senno; le nostre giovinezze e la nostra selvaggia inesperienza saran coperte dalla sua saggezza.

Bruto: Non parliamo di lui! Non ci apriamo con lui; perché è uomo che non s'accoderà mai a qualcosa che sia stata intrapresa da altri uomini.

Tralasciamo in questa sede, poiché l'argomento è prettamente cinematografico, la questione riguardante il ruolo che Cicerone ebbe o più verosimilmente non ebbe nella congiura, e passiamo direttamente alla prima scena del quarto atto. Quella cruciale per afferrare il nesso con le contingenze maccartiste, la "caccia alle streghe" e la "lista nera" in cui lo stesso Mankiewicz, senza il provvidenziale appoggio e intervento risolutivo di Ford, sarebbe persino potuto trovarsi, all'improvviso, per ritorsione. Questa volta, a differenza dei brani precedentemente citati, adoperiamo la trascrizione del doppiaggio italiano del film di Mankiewicz, anziché la traduzione del testo di Shakespeare:

Antonio: Allora, tutti questi devono morire. I loro nomi sono schedati. Anche tuo fratello deve morire, acconsenti, Lepido?

Lepido: Acconsento.

Ottaviano: Mettilo sulla lista, Antonio.

Lepido: A condizione che Publio, il figlio di tua sorella, non viva, Marco Antonio.

Antonio: Non vivrà. Guarda, con un segno, io la condanno. Ma Lepido, vai a prendere il testamento di Cesare e vedremo di togliere alcuni oneri dai suoi legati.

Lepido: Ci incontriamo qui?

Antonio: O qui, o in Campidoglio.

Mentre Lepido si allontana, rivolto a Ottaviano, Antonio continua:

Antonio: È proprio un infimo uomo da niente, adatto a fare le commissioni. È giusto che, con il mondo diviso in tre parti, lui debba essere uno dei tre che se lo spartiscono?

Ottaviano: E hai ascoltato il suo parere su chi condannare a morte sulla "lista nera" [*black list*, in originale] e dei proscritti?

Antonio: Ottaviano, io ho visto più giorni di te. E sebbene concediamo a quest'uomo tali onori per alleggerire noi stessi da vari scomodi pesi, egli se ne farà carico come un asino che trasporta oro gemendo e sudando sotto tale peso, guidato o spinto mentre noi indichiamo la strada. E dopo aver portato il nostro tesoro dove desideriamo allora noi lo liberiamo del peso, e lo lasciamo andare come un asino scarico, a scrollarsi le orecchie e a pascolare.

Ottaviano: Fa' come desideri, ma egli è un soldato provetto e valoroso.

Antonio: Lo è anche il mio cavallo, Ottaviano, e per questo lo rimpinzo di foraggio. Ed ora, Ottaviano, ascolta grandi cose: Bruto e Cassio stanno assoldando rinforzi, dobbiamo opporre resistenza. Quindi, che la nostra alleanza venga sancita, e andiamo subito al consiglio per capire come scoprire al meglio i loro segreti e fronteggiare gli aperti pericoli.

Ottaviano: Facciamo così, poiché siamo in pericolo, e circondati da molti nemici. Ed io temo che alcuni di quelli che sorridono abbiano in serbo delle malefatte.

Nel film, Antonio, interpretato da Marlon Brando, andato via Ottaviano, si stiracchia, guarda dal balcone, ruota il busto di Cesare verso di sé, va verso il tavolo, prende tra le mani la "lista nera" soddisfatto e va a sedersi con flemma e gambe accavallate sulla sedia che reca sullo schienale l'aquila romana, simbolo del potere, che un istante prima ha fissato. Per completezza di informazione, in Shakespeare, la corrispondente bat-

tuta di Ottaviano che ci interessa, è: «Tu stesso l'hai così considerato; ed hai chiesto perfino il suo parere su chi segnare nella lista nera dei condannati a morte e dei proscritti?».

Il destino di Cicerone si consuma fuori scena, la terza del quarto atto shakespeariano.

> Messala: Che tra liste di proscrizioni e bandi, Ottavio, Antonio e Lepido han messo a morte cento senatori. Bruto: Su questo punto i nostri informatori non concordano; i miei fanno sapere che son settanta i senatori uccisi perché proscritti, e uno è Cicerone.
>
> Cassio: Cicerone?
>
> Messala: Sì, Cicerone è morto per lo stesso ordine di proscrizione. (A Bruto) E da tua moglie hai ricevuto lettere?

Il dialogo, pressoché equivalente in Mankiewicz, è altresì il seguente:

> Bruto: Messala, ho ricevuto dei messaggi che dicono che il giovane Ottaviano e Marco Antonio sono diretti verso di noi con un potente esercito e dirigono la spedizione verso Filippi.
>
> Messala: Anch'io ho ricevuto messaggi simili.
>
> Bruto: Che cosa aggiungono?
>
> Messala: Che con liste di proscrizioni e bandi Ottaviano, Antonio e Lepido hanno messo a morte cento senatori.
>
> Bruto: Qui i nostri messaggi non sono concordi. I miei parlano di settanta senatori uccisi dalle proscrizioni, e Cicerone è tra questi.
>
> Cassio: Cicerone?
>
> Messala: Cicerone è morto. E per ordine di proscrizione.

Non c'è che dire. Con *People Will Talk*, quindi con il dittico "ciceroniano" composto da *Five Fingers* e *Julius Caesar*, l'ineffabile, acuto Joseph Leo Mankiewicz si prende la sua personale, segreta rivincita sull'altro Joseph, Joseph McCathy. Ma il maccartismo a Hollywood ha in serbo un'altra sorpresa. Un'altra vittima eccellente, Dalton Trumbo. E ancora una volta la pista "ciceroniana" diventa preziosa, strategica, per rendersi pienamente conto di come lo spazio "antico" e "storico" della Roma classica sia congeniale nel *peplum* in voga nell'industria cinematografica statunitense. Il film che in una maniera apparente capovolge, ma in pratica riprende nella sostanza la tattica di *Julius Caesar*, è *Spartacus* (1960) di Stanley Kubrick. Si sa che nella filmografia kubrickiana *Spartacus* non è un titolo completamente allineato allo stile, alle intenzioni e alla proget-

tualità del suo autore[4]. Per molti versi è un film del suo sceneggiatore, Dalton Trumbo, appunto, il quale sulla "lista nera" viene iscritto con gravi conseguenze che non stiamo qui a rievocare, rimandando al diretto interessato e al suo libro, *Lettere dalla Guerra fredda*, tradotto da Bompiani nel 1977. Va inoltre ricordato che originariamente il regista di *Spartacus* sarebbe dovuto essere Anthony Mann, il quale gira qualche scena, poi lascia il set per via delle incomprensioni con l'attore protagonista e produttore Kirk Douglas[5]. Non sfugga a questo riguardo che Doulglas probabilmente intravede nel progetto un'occasione per un'allusione storico-politica non velata. Di sicuro in linea con l'altro film che esce nello stesso anno, sceneggiato sempre da Trumbo per la regia di Otto Preminger, *Exodus* (1960), e soprattutto con il successivo e consequenziale *Cast a Giant Shadow* (*Combattenti nella notte*, 1966) di Melville Shavelson, film dichiaratamente sionista interpretato da Douglas con John Wayne anche in veste di produttore[6].

Sull'elemento ebraico autoreferenziale in *Spartacus* fa testo l'autobiografia di Douglas:

> Ero sempre stato colpito dalla potenza e dall'estensione dell'Impero Romano. Cesarea, in Israele, era piena di rovine romane. In Tunisia trovai un anfiteatro; rovine romane in Inghilterra. Come erano riusciti a conquistare così tante regioni? Gli acquedotti romani si trovano dappertutto. È difficile viaggiare oggi, persino in aereo, ma a cavallo o a piedi? Mi stupiva sempre la grandezza delle loro realizzazioni e il modo in cui le avevano ottenute.
>
> Guardando le loro rovine, la Sfinge e le Piramidi egiziane o i palazzi indiani provo sempre un brivido nelle ossa. Vedo migliaia e migliaia di schiavi che portano pietre, bastonati, affamati, calpestati e infine uccisi. Io mi identificavo in loro. Come è scritto nella Torah: «Schiavi eravamo noi, in terra d'Egitto». Io provengo da una razza di schiavi. Quella sarebbe stata la mia famiglia, quello sarei stato io[7].

Comunque sia, a questo punto a Mann subentra Kubrick per amicizia verso Douglas, già interprete principale del suo *Paths of Glory* (*Orizzonti di gloria*, 1957). Ma quel che più importa, per non perdere di vista il bandolo della matassa, che per molti versi è Cicerone, è l'autore

[4] Cf. in generale sul film e sulla sua collocazione nel *corpus* kubrickiano Castle 2008 e Ciment 1981.

[5] McBride 1885, 103-107.

[6] Mancino 1998, 141-143.

[7] Douglas 1989, 276-276.

dell'omonimo romanzo di partenza, Howard Melvin Fast, scrittore ugualmente inviso all'apparato maccartista. L'anno in cui viene pubblicato *Spartacus* è il 1951, coincidenza vuole uno dopo *Operation Cicero*. Ma non va dimenticato che il libro viene concepito da Fast in prigione, dove è stato detenuto per i suoi reati di opinione nel 1950, l'anno appunto di *Operation Cicero*, ma anche della tesa riunione della DGA di cui sopra. Lasciamo quindi che siano le dirette parole di Fast a ripercorrerne la genesi:

> Nel gennaio del 1950 cominciai a raccogliere idee e materiale per un libro su Spartaco e sulla insurrezione di schiavi che egli diresse. Ero sempre rimasto affascinato dalla storia di questo schiavo che scosse la grande Roma dalle fondamenta e che divenne un simbolo immortale della resistenza all'oppressione e della lotta di classe. Non solo ci fu nel nostro tempo la coraggiosa battaglia di Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht e della loro lega di Spartaco; ma nel corso dei secoli il nome di Spartaco fu sempre sulle labbra dei più oppressi, dei più disgraziati e tuttavia degli elementi migliori della società[8].

Fermiamoci qui, sebbene il memoriale di Fast prosegua ed entri in ulteriori, preziosi e illuminanti dettagli che ne rimarcano la contemporaneità. I richiami alla lotta di classe, a Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht e alla loro *Lega di Spartaco* sono più che sufficienti. Lo sfondo, come già si evince dal breve stralcio riportato, è perciò doppiamente storico-politico: l'azione è daccapo retrodatata, va da sé, ma gli obiettivi di fondo no. La posta in gioco è daccapo il maccartismo, senza infingimenti.

Si è poc'anzi accennato al capovolgimento del metodo di "usare" Cicerone in *Spartacus* rispetto a *Julius Caesar*. Ecco, spieghiamoci meglio. Colpisce in particolare, nel passaggio dal libro di Fast al film di Trumbo/Douglas/Mann/Kubrick, una circostanza: scompare il personaggio di Marco Cicerone. Sulla pagina è ben presente, e molto[9]. Sullo schermo non c'è più. Ma, anche perché i fatti del film sono antecedenti a quelli riportati nel libro, c'è la sostanza di quel dibattito. Una sostanza che tocca e quindi mantiene intatta la questione della lotta di classe che contrappose/contrappone gli schiavi sempre più numerosi e "potenti", ancorché sconfitti e fatti crocifiggere da Marco Licinio Crasso, e il "potere" di Roma. A Trumbo, che riscrive per il cinema il romanzo di un suo

[8] H. Fast, citato in S. Borelli, *Prefazione* a Fast 1953, XIII-XIV.
[9] Fast 1953, 32; 45-50; 52-53; 136-179; 227-231; 312-374.

equivalente, un perseguitato politico del maccartismo, come Fast, interessa l'evidenza dell'azione, quindi Spartaco in persona che combatte contro Roma, fatalmente destinata a soccombere prima o poi sotto l'onda d'urto della lotta di classe. Quell'azione necessaria e primaria che getta le basi della ineluttabile caduta di Roma, simbolo di un "potere" senza "potenza", di certo non sfugge a Kubrick, il quale certamente non sposa la causa marxista, bensì la restituisce nella chiave che gli è propria, geometrica e profondamente critica verso ogni utopia illuminista. Né d'altronde Kubrick, nel rispetto del progetto originario nel quale è lealmente subentrato, dimentica l'aspetto centrale che nel libro caratterizza la vittoria di là da venire degli schiavi, sedata dalla pregressa, momentanea e feroce sconfitta. Nella tragica condizione "cinematografica" di Crasso, che cerca di impossessarsi del "potere" intrinseco di Spartaco, della sua donna, del figlio appena nato, è iscritto un destino di impotenza esemplificato sul versante sessuale. A fronte dei tentativi patetici di Crasso, interpretato da Laurence Olivier, di liberarsi del fantasma di Spartaco, ovvero Kirk Douglas, la vittoria di quest'ultimo, di lunga durata, spetta alla sua ombra. In questo gioco complesso e fitto di ombre della "potenza gioiosa" e del "potere triste" si percepisce come suggestione, senza perciò attribuirla alle intenzioni dichiarate degli autori del film, la lezione che Gilles Deleuze ricava da Baruch Spinoza. In estrema sintesi, una vittoria sostenibile e proiettata verso l'avvenire, quale quella di Spartaco, comporta un'intrinseca vittoria della "gioia" come espressione viva della "potenza" contro la "tristezza", premessa tragica del "potere", incarnato da Crasso in *Spartacus*, il film, ma trasparente in ogni epoca e contesto. Partendo dal presupposto che il "potere" e la "potenza", anziché coincidere, si oppongono, senza vie di mezzo, Deleuze sintetizza e reinterpreta Spinoza. Gli assegna cioè

> I testi più carichi di affetti. E credo voglia dire, semplificando molto, che la gioia è tutto ciò che realizza una potenza. Proviamo gioia quando [...] in noi si realizza una potenza. [...] Al contrario, cos'è la tristezza? Quando sono separato da una potenza che a torto o a ragione, o di cui a torto o a ragione mi credevo capace. [...] Potremmo dire che ogni tristezza è il risultato di un potere esercitato su di me. [...] Non ci sono "cattive" potenze. Cattivo è il grado più basso della potenza e il grado più basso della potenza è il potere. Insomma cos'è la cattiveria? È impedire a qualcuno di fare ciò che può. La cattiveria è impedire a qualcuno di fare, di realizzare la propria potenza. Non c'è cattiva potenza. Ci sono dei poteri cattivi, e forse ogni potere è cattivo per natura o forse no, sa-

> rebbe troppo facile dirlo. Ma è proprio [...] la confusione tra potere e potenza che è disastrosa. Il potere separa sempre le persone che sottomette da ciò che possono. È da lì che parte Spinoza, [...] la tristezza è legata ai preti, ai tiranni, ai giudici, sono persone che separano sempre i propri "soggetti" da ciò che possono, che impediscono la realizzazione di potenze[10].

Per comprendere a dovere la relazione tra lo *Spartacus* cartaceo e quello cinematografico non resta dunque che un esercizio laborioso ma semplice da fare: trascrivere ogni singolo brano e capitolo in cui compare o è chiamato in causa Marco Tullio Cicerone e rintracciare non esteriormente, ma essenzialmente il corrispettivo rivisto, corretto, trasformato, sublimato sequenza dopo sequenza in un film, per l'appunto, "potente" sul "potere". All'ombra di *Spartacus*, la figura di Cicerone, mancando, a maggior ragione trova senso, spessore, complice l'intertestualità, la rimediazione e la transmedialità che ci ha condotti da Shakespeare a Mankiewicz, da Fast a Kubrick, passando per McCarthy.

In altre parole, questo "Cicero", nell'accezione cinematografica che si è voluta qui ricercare e proporre, è la "cifra nel tappeto": l'elemento di una *detection* chiave che ritorna, si moltiplica, affiora e si inabissa a seconda del caso e delle necessità.

Bibliografia

Bogdanovich 1967: P. Bogdanovich, *Il cinema secondo John Ford*, tr. it., Parma 1990.

Castle 2008: A. Castle (ed.), *The Stanley Kubrick Archives*, Köln-London-Los Angeles-Paris-Tokyo 2008.

Ciment 1981: M. Ciment, *Kubrick*, Milano 1981[1] 2007[2].

Deleuze 2005: G. Deleuze, voce *gioia*, in *L'abecedario di Gilles Deleuze*, videointervista a cura di C. Parnet, regia di P.A. Boutang, Roma 2005.

Douglas 1989: K. Douglas, *Il figlio del venditore di stracci*, tr. it., Milano 1989.

Fast 1953: H. Fast, *Spartaco*, tr. it., Milano 1953.

Mancino 1988: A.G. Mancino, *John Wayne*, Roma 1988.

McBride 1985: J. McBride, *Kirk Douglas*, tr. it., Milano 1985.

Morsiani 1990: A. Morsiani, *Joseph L. Mankiewicz*, Firenze 1990.

Moyzisch 1950: L. C. Moyzisch, *Operazione Cicero*, tr. it., Torino 1965.

[10] Deleuze 2005, disco 2, «g/m».

RECENSIONI – COMPTES RENDUS

«Ciceroniana on line» III, 2, 2019, 421-438

RECENSIONI – COMPTES RENDUS

Pierangelo BUONGIORNO, Andrea BALBO, Ermanno MALASPINA (edd.), *Rappresentazione e uso dei* senatus consulta *nelle fonti letterarie della repubblica e del primo principato / Darstellung und Gebrauch der* senatus consulta *in den literarischen Quellen der Republik und der frühen Kaiserzeit*, «Acta Senatus. B. Studien und Materialien» 3, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2018, 530 pp., ISBN 978-3-515-11944-3, 109 €.

Questo volume, terzo della collana *Acta Senatus*, è il frutto del progetto PAROS (*Palingenesie der römischen Senatsbeschlüsse*), in cui hanno investito nel 2014 l'Alexander von Humboldt-Stiftung e il Sofja Kovalevskaja-Preis: nella collana vengono analizzate le fonti letterarie greche e latine al fine di approfondire l'attività del senato di Roma in vista della palingenesi dei *senatus consulta* (d'ora in avanti *SC*). I curatori, Andrea Balbo (Torino e Lugano), Pierangelo Buongiorno (Lecce e Münster) ed Ermanno Malaspina, hanno riunito in questo volume dodici lavori di autori italiani e stranieri in quattro lingue, otto in italiano, due in inglese, uno in francese e uno in tedesco, in cui sono esaminati alcuni autori di epoca repubblicana e del primo principato: Polibio, Livio, Cesare, Sallustio, Diodoro Siculo, Cicerone, Valerio Massimo, Velleio Patercolo, Seneca e Lucano.

Per comodità, ne riporto qui i titoli:

1. Maria Teresa Schettino, *Polybe et les actes officiels du Sénat romain* (pp. 13-36);
2. Gesine Manuwald, senatus me auctore decrevit (Cic. *Phil.* 6,1): *on the use and functions of Senate decrees in Cicero's political speeches* (pp. 37-56);
3. Christine Lehne-Gstreinthaler, *Senatsbeschlüsse in Ciceros forensischen Reden* (pp. 57-78);
4. Andrea Balbo, *I* senatus consulta *nell'epistolario ciceroniano. Presenza, caratteristiche dei riferimenti e prime riflessioni interpretative* (pp. 79-132);

5. Luca Fezzi, *Le decisioni senatorie nel* corpus *cesariano* (pp. 133-154);
6. Lisa Piazzi, *Il* senatus consultum ultimum *in Sallustio*, Bellum Catilinae 29 (pp. 155-190);
7. Alfredina Storchi, *Nel segno del molteplice. Originalità e ricchezza del lessico, varietà della materia trattata e della struttura narrativa nelle delibere senatorie della Biblioteca Storica di Diodoro Siculo* (pp. 191-258);
8. Francesca Cavaggioni, *L'attività deliberativa del senato nell'opera di Tito Livio: note di lettura ad* AUC XXI-XXX (pp. 259-346);
9. Salvatore Marino, *Uso e rappresentazione dei senatus consulta dei* Facta et dicta memorabilia *di Valerio Massimo* (pp. 347-406);
10. Eleanor Cowan, *Velleius Paterculus and the Senate* (pp. 407-428).
11. Ermanno Malaspina, Ex senatus consultis plebisque scitis saeva exercentur et publice iubentur vetata privatim (*ep.* 95,30). *Il ruolo politico del senato e il giudizio morale sull'attività senatoriale in Seneca* (pp. 429-454);
12. Cosimo Cascione, *Il senato poetico. Appunti sul senato romano nella poesia latina fino a Lucano* (pp. 455-494).

M.T. Schettino (Haute-Alsace) esamina l'utilizzo che fa Polibio di 70 documenti relativi al senato, in maggioranza *SC*. La studiosa giunge a tre conclusioni: Polibio seleziona i *SC* relativi alla sua epoca, cioè i trattati tra i Romani e i Cartaginesi, non a scopo documentario o antiquario, ma come supporto alle sue polemiche storiografiche; l'utilizzo dei documenti contribuisce alla costruzione della storia e la loro selezione riflette la conoscenza che Polibio aveva del mondo greco-ellenistico; infine, i *SC* da lui scelti offrono l'occasione, per la studiosa, di esaminare il contesto generale dell'utilizzo di tali fonti, conoscere il loro valore giuridico e storico, focalizzando l'attenzione sul vocabolario giuridico-istituzionale utilizzato da Polibio.

G. Manuwald (UCL) esplora il ruolo del senato nelle orazioni di Cicerone, in particolar modo le *Philippicae*, l'*In Catilinam* e il *De lege agraria*. L'analisi delle tre sillogi ricostruisce il quadro cronologico della carriera senatoria di Cicerone, nonostante i tumultuosi cambiamenti storici in cui egli è vissuto. Un primo aspetto che affiora è il ruolo del senato nei confronti di singole personalità emergenti come Pompeo, Cesare, Marco Antonio e Ottaviano. Il secondo è, invece, il ruolo centrale dei *SC* negli interventi ciceroniani durante le assemblee: l'oratore li utilizza come "armi" o per rafforzare le sue posizioni o per profilarsi all'interno del senato.

C. Lehne-Gstreinthaler (Innsbruck) approfondisce lo studio dei *SC* nei discorsi forensi di Cicerone. Vengono analizzate singolarmente le *Verrinae*, la *Pro Murena*, la *De domo sua*, la *Pro Sestio* e la *Pro Milone*. Ciò che emerge è il fatto che l'Arpinate utilizzava in senato i *SC* in chiave argomentativa.

Dopo i lavori di Pierangelo Buongiorno e di Eduardo Volterra, la ricerca di A. Balbo propone una prima seria sistemazione dei *SC* dell'epistolario di Cicerone con una schedatura che inserisce le notizie ricavate dalle lettere all'interno di un modello derivato dai lavori precedenti. I cinquanta *SC* così recuperati nella seconda parte del lavoro vengono esaminati nella loro struttura, negli aspetti linguistici e in quelli storici, politici e procedurali: le lettere di Cicerone si dimostrano una ricca testimonianza e una fonte privilegiata per ricostruire la storia del senato e del mondo politico romano in generale.

Il contributo di L. Fezzi (Padova) consiste in un resoconto di tutte le citazioni dei *SC* nelle opere di Cesare, con proposte di datazione e di ricostruzione in confronto con altre fonti.

Lisa Piazzi (Pisa) si propone di analizzare filologicamente il testo del cap. 29 del *Bellum Catilinae* di Sallustio. Tale capitolo è definito "chiave", perché si trova a metà dell'opera ed occupa un ruolo importante nella narrazione. La studiosa ne esamina minuziosamente ogni dettaglio, sviscerando i particolari per la ricostruzione dei fatti. Utile è l'appendice finale in cui vengono elencati i riferimenti principali all'attività del senato e ai *SC* in Sallustio.

A. Storchi (Napoli, Federico II) analizza le delibere senatorie contenute nei quindici libri pervenuti di Diodoro Siculo, partendo dal lavoro di Paul Goukowsky. I *SC* e le sedute del senato vengono esaminate caso per caso, a seconda del periodo storico in cui vanno collocate. I documenti sono inseriti nella narrazione senza citazioni. Diodoro utilizza un lessico vario per indicare sia il *SC* sia il senato stesso.

Lo studio di F. Cavaggioni (Padova) ha un carattere preliminare, per offrire uno sguardo generale sull'attività senatoria in Tito Livio. La studiosa preferisce però non analizzare complessivamente l'opera, ma si concentra in particolare sulla terza deca, ove viene narrata la guerra annibalica, in cui i riferimenti all'attività senatoriale sono numerosi. La Cavaggioni indaga minuziosamente ogni aspetto, distinguendo tre fasi principali: l'"attivazione" dell'assemblea; lo svolgimento e il dibattito; la decisione e la produzione del *SC*.

Anche i *Facta et dicta memorabilia* di Valerio Massimo consentono un'analisi sistematica dell'attività del senato. La ricerca di S. Marino rileva un'indubbia attenzione giuridica e istituzionale da parte di Valerio Massimo, da collegare allo scopo essenziale dell'opera e ai suoi lettori: al senato viene data un'aura di nobiltà e di eternità, la vera essenza dello stato romano.

E. Cowan (Sidney) esamina la rappresentazione del senato nell'opera di Velleio Patercolo, mettendone in luce due caratteristiche essenziali: l'*auctoritas* e la *maiestas*.

E. Malaspina introduce un autore che non è uno storico: scopo del suo lavoro è quello di definire il ruolo del senato e della sua attività nelle opere di Seneca. Nell'appendice è presente una lista completa dei passi senecani relativi, distinti a seconda di tipologie specifiche.

C. Cascione (Napoli, Federico II) correla il componimento poetico e il diritto romano: la poesia era infatti anche un'opportunità per criticare o esaltare la società, i costumi e la politica. In questo ambito, Cascione arriva alla conclusione che la letteratura poetica non si possa prendere come fonte funzionale alla ricostruzione della storia del senato romano.

Le fonti letterarie prese in esame, che variano dalla storiografia all'oratoria, dalla poesia all'epistolografia, sono state analizzate in maniera rigorosa da autori di formazione diversa, che utilizzano ognuno un approccio metodologico differente. Il lavoro è consigliato per chi studia le materie giuridiche e storico-filologiche. Per i primi, il volume è utile perché approfondisce il diritto romano, soprattutto gli aspetti della politica interna ed estera dell'Urbe e, appunto, il ruolo dei *SC* all'interno della vita politica romana. Per gli storici, perché analizza la metodologia e l'utilizzo delle fonti per redigere la storia di un popolo. Per i filologi, perché approfondisce l'ideologia e il pensiero degli autori della letteratura latina in ambito giuridico e procedurale.

Alessandro ABRIGNANI

Gernot Michael MÜLLER, Fosca MARIANI ZINI (hrsg.), *Philosophie in Rom – Römische Philosophie? Kultur-, literatur- und philosophiegeschichtliche Perspektiven*, «Beiträge zur Altertumskunde» 358, De Gruyter, Berlin-Boston 2018, VII+531 pp., ISBN 9783110488722, 129,95 €.

Grazie a una serie di impulsi e pubblicazioni fondamentali degli ultimi decenni, temi, personaggi e tendenze della filosofia a Roma sono stati progressivamente portati alla luce e valorizzati in quanto tali[1]. Al contempo, una buona lente interpretativa per cogliere in che modo, pur nel solco di tradizioni filosofiche nate in età ellenistica ad Atene, i pensatori che hanno agito all'interno della cultura romana tra il I secolo a.C. e il II secolo d.C. possano rivendicare un ruolo "originale" all'interno della storia del pensiero è stata fornita da un ormai classico articolo di Michael Erler, che riconosceva nella *Anpassung* un aspetto fondamentale dell'epicureismo di Filodemo[2]. Non si tratta, evidentemente, di una categoria declinabile in modo omogeneo (come è chiaro, ad esempio, dal caso del "fondamentalista" Lucrezio), ma per certo, nell'età della decentralizzazione della filosofia[3], c'è un orizzonte filosofico che si trova di fronte a una sfida, quella di dare nuovo senso a scuole che, per ragioni pratiche (come la chiusura dell'Academia) o semplicemente culturali, non hanno più un centro fisico della vita intellettuale.

Proprio questa sembra essere la sfida della filosofia a Roma *in generale* e, con essa, di questo imponente volume, frutto della pubblicazione di un'ampia selezione tra le relazioni presentate a una conferenza tenutasi a Beilngries nel 2013 (con l'aggiunta di un articolo di Jörn Müller). L'ambizioso obiettivo del volume è quello di mettere a tema la filosofia a Roma come momento specifico di ripensamento delle filosofie ellenistiche alla luce di un nuovo contesto culturale, sociologico e politico (cf. pp. 13-15). Si tratta certamente di un modo strategico e funzionale – anche se, da certi punti di vista, soggetto al rischio della circolarità – per defini-

[1] Si pensi anche solo a volumi fondamentali come C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les* Académiques *et sur la philosophie cicéronienne*, Roma 1992, D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge 1998, e B. Inwood, J. Mansfeld (eds.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's "Academic Books"*, Leiden 1998, o ancora agli studi su Seneca di Brad Inwood.

[2] *Orthodoxie und Anpassung. Philodem, ein Panaïtios des Kepos?*, «MH» 49, 1992, pp. 171-200.

[3] Come l'ha definita D. Sedley, *Philodemus and the Decentralisation of Philosophy*, «CErc» 33, 2003, pp. 31-41.

re la filosofia a Roma: in assenza di scuole filosofiche specifiche, il suggerimento che deriva dal volume è che la filosofia "romana" è quella in cui è possibile verificare un adattamento della matrice filosofica originaria al contesto socio-politico di Roma. Tale suggerimento è sviluppato attraverso importanti *case studies*, che contribuiscono a fare del volume un punto di riferimento per lo studio della filosofia a Roma, nonostante – mi pare – permangano elementi problematici (su cui tornerò brevemente alla fine della recensione) per poter parlare di una *Philosophie in Rom* o di una *römische Philosophie* in senso distintivo e non solo descrittivo.

Il volume è articolato in dieci capitoli tematici; ognuno dei primi otto comprende due saggi, gli ultimi due capitoli sono invece "contenitori" per un solo saggio. È questa una scelta forse discutibile: benché i due saggi rappresentino *test cases* molto interessanti per i rispettivi capitoli, la sensazione è che essi, come mostrano i titoli (IX. *Philosophie und Naturkunde im 1. Jh. n. Chr.* e X. *Zu Rezeption und Überlieferung römischer Philosophie am Ausgang der Spätantike*), finiscano per diventare inutili duplicazioni mantenute solo per assicurare un'omogeneità editoriale al volume. Vale d'altro canto la pena di menzionare l'ampia introduzione degli editori (pp. 1-40), che non si limita a riassumere i saggi nel loro ordine (pp. 15-32) e poi ad evidenziare punti di contatto trasversali tra essi (pp. 32-39), ma fornisce anche e soprattutto una ricognizione eccellente sulla *scholarship* sulla filosofia a Roma, presentando al contempo in modo chiaro il fine del progetto editoriale (pp. 1-15). In effetti, (quasi) tutti i contributi condividono un'idea di fondo: benché la filosofia romana recepisca elementi, teorie, tendenze di scuola dal pensiero "greco" (così spesso ci si riferisce, in modo non del tutto chiaro, alle dottrine delle scuole ellenistiche), il meccanismo fondamentale che regola la transizione di esso verso la filosofia romana è la sua riformulazione e il suo adattamento nell'ottica di una fruizione del discorso filosofico e/o delle opere di filosofia delle *élites* romane.

I saggi che compongono il primo capitolo (Jean-Chistoph Jolivet, *Philosophes et philologues hellénistiques, ambassadeurs et héros à Rome: le cas de Cratès de Mallos*, pp. 43-65; Jochen Sauer, *Römische Exempla-Ethik und Konsenskultur? Philosophie und mos maiorum bei Cicero und Seneca*, pp. 67-95) sembrano in primo luogo dettare i parametri generali per un simile meccanismo. Jolivet si concentra sul caso di Cratete, che anticipò la famosa ambasceria dei tre filosofi e, insieme con essa, costituì un momento fondamentale di contatto tra la cultura romana e la filosofia greca

ellenistica: è da questo contatto che l'intera narrazione si sviluppa. Al contempo, come mostra Sauer, l'altro parametro fondamentale per la ricezione a Roma dell'eredità filosofica ellenistica è rappresentato da una forte coscienza, da parte dei pensatori romani, di alcuni elementi culturali imprescindibili per l'identità della loro società. Tra questi spicca la concezione del *mos maiorum* che, come mostrano alcuni esempi tratti da Cicerone e Seneca, diviene uno dei nuclei su cui si gioca l'intero processo di integrazione dell'etica greca. Ciò conduce in modo armonico al secondo capitolo, finalizzato a delineare la figura del filosofo a Roma, o meglio la sua auto-rappresentazione. Si tratta di una delle sezioni più interessanti del volume, perché se da un lato Therese Fuhrer (*Philosophische Literatur in Rom als Medium der Definition sozialer Rollen*, pp. 99-113) indaga come Cicerone e Seneca abbiano tentato di costruire una figura di filosofo immerso nella vita politica e utile per essa, dall'altro Gernot Michael Müller (*Philosophie im Plauderton. Zum philosophischen Gehalt der Horazischen Episteln*, pp. 115-136) si concentra su un caso peculiare, quello di Orazio, per sottolineare come, pur condividendo la preoccupazione di avvalorare l'utilità morale e "pratica" dei propri scritti, l'intellettuale romano sembra appropriarsi dell'immagine di Socrate. Si tratta, in breve, di due strategie tra loro diverse che perseguono però uno stesso fine, l'accreditamento di una specifica figura di filosofo all'interno della società – problema, questo, che da Socrate in poi è fondamentale all'interno della storia del pensiero antico.

I capitoli successivi si concentrano invece sulle modalità in cui la filosofia greca ellenistica viene introdotta a Roma, sugli adattamenti e le modifiche a cui essa viene sottoposta al fine di renderla fruibile dal punto di vista non solo linguistico, ma anche concettuale. Oltre a far emergere un numero consistente di casi degni di nota in vista di nuove prospettive di indagine, i saggi in questione sono particolarmente interessanti proprio perché consentono di tracciare una via comune che conduce all'adattamento del pensiero "greco" nel mondo romano, pur nel permanere di differenze radicali tra gli orientamenti filosofici. Ad esempio Georgia Tsouni apre il terzo capitolo (*The Academy in Rome: Antiochus and his* Vetus Academia, pp. 139-149) mostrando come la filosofia di Antioco potesse far leva sulla possibilità di introdurre forti autorità filosofiche tradizionali (come Platone e Aristotele), attraverso un modulo di ragionamento tipico della società romana, quello degli *exempla*. Il secondo saggio del capitolo, di Daniel Delattre (*Philodème et le portrait moral dans*

le livre X des Vices ([L'Arrogance], PHerc. 1008), pp. 151-173), indica invece in che modo un epicureo come Filodemo potesse insistere su altri temi e strategie argomentative al fine di accreditare la propria filosofia nel nuovo contesto: in particolare, emerge come sia proprio l'idea di una *philosophia medicans*, veicolata attraverso specifici strumenti retorici, a diventare attrattiva per il lettore romano. Il tema inerente allo strumento di diffusione del discorso filosofico viene così a essere centrale ed è l'oggetto precipuo del capitolo seguente. In uno splendido contributo Michael Erler (*Beweishäufung bei Lukrez. Zum Verhältnis von Philosophie und Rhetorik in philosophischer Literatur*, pp. 175-187) indica come, nella veste poetica del *De rerum natura*, Lucrezio si impegni nell'elaborazione di una strategia argomentativa specifica per il suo lettore: quella del poeta latino è una *argumentatio medicans* basata sulla ripetizione e la variazione, dunque *ex abundanti*, finalizzata a garantire l'efficacia dell'azione terapeutica dell'epicureismo. In effetti, la riflessione sul discorso retorico, con le sue funzioni e le sue strutture, rappresenta un punto di convergenza tra gli intellettuali che rivendicano la propria identità di filosofi e figure diverse, come Quintiliano, che attribuisce a sé un ruolo fondamentale nella costruzione della *virtus* (così Thomas Schirren, *Wieviel Philosophie braucht der Redner? Zur Bedeutung der Philosophie in der* Institutio oratoria *des Quintilian*, pp. 189-246).

I due capitoli successivi affrontano, secondo diversi e altrettanto interessanti punti di vista, la questione delle opere filosofiche ciceroniane. I due saggi del quinto capitolo (Jonathan G.F. Powell, *Philosophising about Rome. Cicero's De re publica and De legibus*, pp. 249-267; Carlos Steel, Re publica nihil desperatius*: salvaging the state in Cicero's pre-civil war philosophical works*; pp. 269-282) riguardano la stretta relazione che sussiste, a livello sia programmatico sia fattuale, tra gli scritti di "filosofia politica" di Cicerone e le specifiche condizioni politiche nell'orizzonte delle quali esse sono pensate e prodotte. Ciò è particolarmente interessante se si considera (con Powell) che le opere che Cicerone prende a modello hanno all'origine una funzione e una collocazione ideologica analoga: a essere traslato e adattato al mondo romano non è il solo il contenuto dell'opera, ma anche la sua presa sulla realtà storico-politica. I due saggi del sesto capitolo (Carlos Lévy, *De la rhétorique à la philosophie: le rôle de la temeritas dans la pensée et l'œuvre de Cicéron*, pp. 285-303; Tobias Reinhardt, *Cicero and Augustin on Grasping the Truth*, pp. 305-324) riportano invece l'attenzione su aspetti più tecnici degli scritti filosofici cice-

roniani, in particolare la ridiscussione ciceroniana di un aspetto rilevante del dibattito etico ellenistico, quello sulla *temeritas* (προπέτεια), e il modo in cui Cicerone presenta, con uno specifico ripensamento terminologico, le fondamenta della teoria della conoscenza stoica (l'articolo di Reinhardt comprende anche un'analisi della ricezione agostiniana). Apparentemente meno omogenei degli altri contributi, questi due saggi sono in realtà di estremo interesse proprio perché mostrano come il processo programmatico di adattamento della filosofia greca al mondo romano non si limiti a macro-aspetti letterari e argomentativi e non sia legato solo a temi chiaramente di ampia ricezione, ma coinvolga anche soggetti di un certo spessore tecnico e, specialmente nel caso del secondo contributo, di non immediata spendibilità socio-politica.

I capitoli settimo e ottavo segnano invece la transizione da Cicerone a Seneca. I due saggi che costituiscono il settimo capitolo (Fosca Mariani Zini, *Argumentation als Trost. Bemerkungen über Ciceros Tusculanen, Buch I*, pp. 327-347; Claudia Wiener, *Stoa ohne stoische Terminologie? Senecas Vermittlungsstrategien*, pp. 349-384) si concentrano rispettivamente su Cicerone e Seneca per mostrare (in continuità con il contributo di Michael Erler) che è preoccupazione di entrambi gli intellettuali quella di plasmare un discorso filosofico "terapeutico": nel caso di Cicerone, Mariani Zini fa emergere come sia presente un tentativo di produrre una retorica filosofica che, riprendendo e modificando moduli filosofico-letterari ellenistici, possa essere efficacemente consolatoria. Di interesse ancora maggiore è forse il capitolo di Wiener, che evidenzia come Seneca sembri rimodulare il rigorismo stoico per renderlo più prossimo a una sensibilità comune, dunque meglio spendibile eticamente: in questo modo Seneca andrebbe al cuore di uno dei grandi problemi dello Stoicismo, ovvero la difficile applicabilità del modello etico e la scarsa "attrattività" di un sistema che rende l'accesso alla virtù estremamente arduo (se non solo virtuale). È questo un problema che si riflette anche nella teoria senecana dei *decreta* e dei *praecepta*, discusso mirabilmente da A.M. Ioppolo, *Decreta e praecepta in Seneca*, in A. Brancacci (ed.), *La filosofia in età imperiale*, Napoli 2000, pp. 15-36 – contributo purtroppo non menzionato nell'articolo. Sulle stesse linee si muovono gli articoli dell'ottavo capitolo (Jula Wildberger, *Amicitia and Eros: Seneca's Adaptation of a Stoic Concept of Friendship for Roman Men in Progress*, pp. 387-425; Jörn Müller, *Senecas Phaedra: Stoisches Porträt einer akratischen Persönlichkeit*, pp. 427-467). Nel primo, Wildberger sottolinea come il meccanismo di adat-

tamento sia applicato da Seneca anche alle nozioni di amicizia ed eros, che, per come concepite nell'ambiente greco ellenistico, difficilmente sarebbero state recepite in modo positivo nel contesto romano; una riflessione di carattere etico – anche se non in termini di elaborazione dottrinale – emerge anche dalla *Fedra*, in cui Seneca sembra mettere in scena un esempio particolarmente rilevante di debolezza morale.

Come detto, gli ultimi due capitoli coincidono con gli ultimi due saggi. Il primo (Bardo Maria Gauly, *Plinius' Zoologie und die römische Naturgeschichte*, pp. 469-487) considera il modo in cui Plinio il Vecchio, attraverso l'indagine zoologica e una riflessione sulla nozione di natura, sembra sviluppare una riflessione di carattere morale e persino storica. L'ultimo capitolo (Clara Auvray-Assayas, *Lectures néoplatoniciennes de Cicéron: le témoignage du manuscrit Reg. Lat. 1762 de la Bibliothèque Vaticane*, pp. 491-500) riguarda invece la ricezione di Cicerone, indicandone l'importanza nel contesto del neoplatonismo latino. Per stessa ammissione degli editori (p. 32), questo contributo va al di là sia del *range* cronologico coperto dagli altri saggi sia del suo ambito tematico; per quanto interessante, però, mi pare che esso conduca effettivamente *troppo* fuori dagli interessi che per il resto il volume svolge in modo estremamente coerente.

Il volume è completato da due indici (nomi antichi, pp. 501-505; *index locorum*, pp. 506-531), mentre forse una bibliografia complessiva finale sarebbe stata di una qualche utilità – dal momento che la letteratura secondaria è citata all'interno delle note di ciascun articolo senza bibliografie specifiche capitolo per capitolo. In generale, però, il volume è molto ordinato, ben curato e presentato, così come i contributi che offre sono tutti di livello altissimo e, con l'eccezione dell'ultimo articolo, assolutamente coerenti nel perseguire il fine complessivo che ho indicato all'inizio della recensione: mostrare come un carattere fondamentale della filosofia a Roma sia l'operazione di adattamento dell'eredità greca ellenistica nel nuovo contesto.

E tuttavia, al di là dei casi specifici – ovvero, degli strumenti che ogni singolo autore, in modo differente dagli altri, adotta – ho la sensazione che un simile meccanismo, benché possa certamente descrivere un tratto condiviso dagli autori che vengono considerati "romani", non sia in grado di distinguerli, e dunque di denotare una "filosofia a Roma". In effetti, non è difficile notare che la preoccupazione di presentare una forma di filosofia recepibile da una specifica *readership* è ad esempio ben attribui-

bile a Plutarco di Cheronea, le cui opere sembrano in realtà svolgere, sul fronte platonico, molti degli obiettivi "ideologici" che nel volume sono attribuiti a Cicerone o a Seneca. Ancora, il tentativo di disegnare un'identità specifica per la figura del filosofo all'interno della società dell'Impero è immediatamente attribuibile non solo – ancora – a Plutarco, ma anche a Tauro di Beirut – e del resto nei testi di entrambi questi pensatori sembra reperibile il tentativo di rimodulare il Platonismo, in particolare da un punto di vista etico, in modo tale da renderlo meglio fruibile nella pratica di vita dei ceti intellettuali. Infine, a rompere in modo piuttosto chiaro il muro teorico tra "Roma" e "Atene" può essere evocata una figura che non è considerata nel volume, quella di Apuleio: intellettuale di lingua latina – *child of his time*, come scrive Stephen Harrison – incapace di rimanere estraneo alle trasformazioni che interessano il mondo in cui vive, Apuleio si forma ad Atene e propone un non trascurabile adattamento della filosofia platonica per una *readership* diversa; la sua assenza dal volume è giustificabile, perché in effetti i suoi interessi specifici sembrano esulare dalla rappresentazione prevalentemente etica che questa pubblicazione dà della filosofia a Roma, ma al contempo testimonia la difficoltà di considerare i caratteri attribuiti alla "filosofia a Roma" come realmente discriminanti. In breve, non credo che il volume giunga (e, in realtà, non credo sia possibile giungere) a distinguere in positivo la filosofia romana da quella, più ampia, dell'età post-ellenistica, ma ciò non diminuisce in nessun caso il valore di un volume eccellente e di grande utilità, che riesce a restituire un quadro interessante, ricco e coerente della filosofia a Roma.

Federico M. PETRUCCI

TACITO, *Agricola,* Saggio introduttivo, nuova traduzione e note di Sergio AUDANO, Rusconi, Ariccia 2017, CXVI+153 pp., ISBN 978-88-18-03198-0, 11 €.

Traduzioni italiane e annotate dell'*Agricola* di Tacito certo non mancano, a conferma del continuo successo che questo singolare scritto di fine primo secolo d.C. ha non solo tra gli specialisti, ma anche tra gli studenti delle scuole superiori e dell'università, nonché tra il più vasto pubblico di cultori dell'antichità classica, dell'antropologia o dell'etnologia. Parimenti, studi specialistici sull'*Agricola*, perlopiù tesi a proporne nuove letture, compaiono periodicamente su riviste internazionali o atti di convegno. E proprio questa persistenza dell'interesse per l'opera giustifica un lavoro come quello di Sergio Audano (da qui in poi S.A.), in particolar modo una nuova traduzione e delle note che tengano conto degli studi tacitiani più recenti in ambito sia filologico sia letterario, tanto più che – va detto subito – questa edizione si segnala per ricchezza bibliografica, scorrevolezza e freschezza della traduzione, cura formale.

La ricca introduzione (Agricola*: tra biografia ed* exemplum) è di fatto una breve monografia che occupa quasi metà libro (pp. V-XCIV); seguono la bibliografia (pp. XCV-CXIV), la nota al testo (pp. CVX-CXVI), il testo latino con traduzione a fronte (pp. 1-84), l'apparato di note (pp. 85-151) e l'indice (p. 153).

Dopo un efficace esperimento di attualizzazione dell'opera dello storico romano con un discorso sull'imperialismo contemporaneo (pp. VII-IX), S.A. continua l'introduzione accennando brevemente alle notizie in nostro possesso sulla vita di Tacito (pp. X-XVI). Con la parte successiva (*L'*Agricola *tra letteratura e ideologia*, pp. XVI-XXX) si entra nel vivo dei due principali dibattiti interpretativi che da lungo tempo assillano gli studiosi di Tacito e che S.A. proseguirà in parte nei sottocapitoli successivi: quello sul genere dell'opera (biografia, etnografia, *elogium*, *laudatio funebris* o altro ancora?) e quello sul suo messaggio ideologico (come va letto questo scritto? Come una denuncia dell'imperialismo romano o, addirittura all'opposto, come una sua difesa?).

Per quanto riguarda il primo punto, pur riconoscendo l'unicità dell'*Agricola* e mettendone in evidenza i vari aspetti, caratteristici di generi diversi, uno specialista di *laudationes funebres* come S.A. è portato a porre un accento maggiore su questo lato, approfondito meglio

in un sottocapitolo successivo dell'introduzione, su cui si ritornerà nel corso di questa recensione.

Per quanto concerne, invece, il messaggio dell'*Agricola*, S.A. sembra lasciar trasparire qua e là, sia nel corso dell'introduzione sia nelle note di commento, la sua possibile multivocalità – chiarita al meglio da T. Whitmarsh[1] in quello che è forse l'unico studio recente di una certa rilevanza sfuggito alla capillare ricerca bibliografica di S.A. – non esimendosi però da specificare, in apertura del sottocapitolo successivo (*Lo smascheramento dell'imperialismo: il discorso di Calgaco,* pp. XXX-XL), «È bene precisare fin da subito che il nostro autore non compie un'opera di "denuncia" dell'espansionismo romano né intende dissociarsi dai motivi militari e politici che ne sono la causa» (p. XXXI). Come è naturale, i passaggi chiave per affrontare tale problematica interpretativa sono individuati nei discorsi di Calgaco e di Agricola e in *Agricola* 21. In quest'ultimo passo compare una delle due occorrenze del termine *humanitas* in tutta l'opera tacitiana e S.A. commenta: «Tacito deforma, quindi, con spietata consapevolezza, uno dei paradigmi simbolo della tradizione romana, l'*humanitas*, per trasformarlo, da grande principio di progresso morale, di rinnovamento politico e di apertura all'altro in nome della comune appartenenza al genere umano (si pensi alle parole che meglio di tutte sintetizzano questo pensiero, quelle del celeberrimo v. 77 dell'*Heautontimorumenos* terenziano: *homo sum: nihil humani a me alienum puto*), in strumento ideologico della presunta superiorità romana, in grado di spegnere, grazie alla forza corruttrice dei *vitia* che oramai allignano *ad abundantiam* anche tra gli stessi Romani, ogni residuo focolaio di *libertas*» (pp. XXIII-XXIV)[2]. Pur non essendo questa la sede per una riflessione approfondita sul termine *humanitas*, mi permetto un paio di considerazioni personali a margine. In primo luogo, trovo difficile parlare di una «*humanitas* romana» *tout court*, fuori dal tempo e che prescinda dall'uso che del vocabolo hanno fatto i vari autori. La consultazione della (seppur migliorabile) voce sul *ThlL* consente di capire che questo termine spazia da significati paideutici a filantropici, da politici e legali ad alimentari. Nello specifico, poi, sembra da superare l'accostamento tra Tacito e il terenziano *homo sum*: scarto temporale a parte, le parole di Cremete, depurate delle sovrainterpretazioni che di questo verso sono state avanzate da

[1] T. Whitmarsh, *"This In-Between Book": Language, Politics and Genre in the* Agricola, in B. McGing, J. Mossman (eds.), *The Limits of Ancient Biography*, Swansea 2006, pp. 305-333.

[2] Cf. anche p. 119 e 125.

Cicerone in avanti[3], pertengono semplicemente all'ambito della curiosità e nulla hanno a che fare con la sfera etica o politica e, meno che mai, rinviano a messaggi universalistici; il termine *humanitas*, inoltre, nemmeno compare nell'opera terenziana, né è attestato prima della *Rhetorica ad Herennium* e di Cicerone. In secondo luogo – e come parziale conseguenza di quanto appena detto – non mi convince l'affermazione che Tacito "deformi" l'*humanitas*: in effetti, egli sembra piuttosto portare il termine al vertice della sua versatilità e polifonia, non potendosi assolutamente escludere che il pronome *id* cui *humanitas* si riferisce in *Agr.* 21, 2 rinvii non solo a *delenimenta vitiorum*, *porticus*, *balinea* e *conviviorum elegantia*, bensì all'intero discorso che Tacito costruisce in questo paragrafo, e quindi anche agli aspetti "positivi" dell'*humanitas*, ovvero l'"esportazione" tra i barbari delle arti liberali, della lingua latina, dell'eloquenza e del modo di vestire dei Romani. In altre parole, l'*humanitas* quale intesa da Tacito in questo passo resta a mio avviso un valore neutro, che diventa negativo se visto dalla prospettiva dei Britanni, ma che è ancora positivo, nonostante il rischio dei vizi che può comportare, se visto in ottica romana.

Ma torniamo a noi: il tema della *consolatio* accennato prima diventa centrale nel lungo sottocapitolo *Agricola da uomo a* exemplum (pp. XL-LXVIII), in cui S.A. riprende un suo precedente scritto[4], come dichiarato a p. XL, n. 43. Il merito dello studioso è senza dubbio quello di mettere in evidenza i numerosi aspetti di matrice consolatoria presenti nel corso dell'intero opuscolo, superando in ciò la precedente bibliografia specifica, che aveva evidenziato aspetti della *consolatio* solo nella parte conclusiva dell'*Agricola*. Affrontate le problematiche ideologiche e di genere, nella parte conclusiva dell'introduzione S.A. si dedica alla fortuna dell'*Agricola* (*Momenti della fortuna dell'*Agricola: *dal Rinascimento a Napoleone*, pp. LXVIII-XCIV). Segnalo in particolar modo la lucida analisi in chiave comparatistica delle pagine che, nelle *Ricordanze*, Francesco Guicciardini dedica al suocero Alamanno Salviati (*Il riuso del modello: Guicciardini e il ritratto del suocero*, pp. LXXIII-LXXXIII), che a mio avviso avrebbero meritato un articolo a sé stante.

[3] Cf. H.D. Jocelyn, Homo sum: humani nil a me alienum puto. *(Terence,* Heauton timorumenos *77)*, «Antichthon» 7, 1973, pp. 14-46.

[4] S. Audano, *Sopravvivere senza l'aldilà: la* consolatio *laica di Tacito nell'*Agricola, in C. Pepe, G. Moretti (a cura di), *Le parole dopo la morte. Forme e funzioni della retorica funeraria nella tradizione greca e romana*, Trento 2015, pp. 245-288.

Passo ora al testo, alla traduzione e alle note di commento. Mi soffermerò sui passi che mi sembrano meno convincenti, ribadendo però che, nel complesso, sia la traduzione sia le note sono di eccellente qualità.

Data la finalità anche divulgativa dell'edizione, l'attenzione alla tradizione del testo è molto ridotta, sia nell'introduzione sia nel commento. Per esempio, riferendosi alla comparsa del protagonista Giulio Agricola al § 4, 1, S.A. commenta: «Il personaggio, caso unico dell'intera produzione tacitiana, è presentato con la sequenza completa dei *tria nomina*, segno del passaggio alla sezione propriamente biografica dello scritto» (p. 95). Lo studioso non prosegue oltre con la sua argomentazione – cosa di per sé legittima – ma, così facendo, fa sorgere spontanea una domanda di carattere filologico che non trova risposta nel corso dell'opera: piuttosto che alla volontà di Tacito, la presenza dei *tria nomina* non sarà dovuta a un caso eccezionale di trasmissione testuale? In effetti, nelle note di commento dell'edizione BUR da lui curata, solo per prendere un esempio, Luciano Lenaz segnalava sì l'apparente singolarità del caso, ma precisava anche: «in altri passi il testo è incerto»[5].

Mentre a p. 115, in una nota di commento a *Agr.* 16, 1, S.A. dice di seguire Koestermann, il meritorio editore dell'*Agricola* nella *Bibliotheca Teubneriana*, nell'espungere *ingeniis*, ma senza dare ragione della sua scelta, in altri casi egli va a fondo della questione testuale, come in riferimento ad *Agr.* 12, 5, difendendo la congettura *pecudumque fecundum*, ricavata dall'integrazione nel testo della glossa *fecundum* a margine del più antico e autorevole manoscritto (il famoso Esinate 8 della Biblioteca Balleani di Jesi, ora Roma, Biblioteca Nazionale, Vitt. Em. 1631).

Spesso S.A. segnala in fase di commento possibili allusioni virgiliane nel testo tacitiano. Che sul finire di I secolo d.C. Virgilio fosse un'*auctoritas* nota a tutti gli uomini di cultura mi sembra dato indiscutibile; ma, almeno in un caso (p. 121, n. 89 su *parcendo* di *Agr.* 20, 2: «forse allusione al virgiliano *parcere subiectis*»), l'occorrenza di *parco* non mi pare sufficiente per individuare un riferimento volontario al *parcere subiectis et debellare superbos* di *Aen.* 6, 853: la cautela è quindi necessaria.

Passando alla traduzione, verso la fine del proemio (§ 3, 2, p. 6), S.A. propone la seguente resa per *pauci et, ut ita dixerim, non modo aliorum sed etiam nostri superstites sumus*: «Siamo in pochi a essere, per così dire, superstiti non solo degli altri, ma di noi stessi». Considerando che sia

[5] Publio Cornelio Tacito, *La vita di Agricola. La Germania*, Introduzione e commento di L. Lenaz, traduzione di B. Ceva, Milano 2006[12], 77.

pauci sia *superstites* sono predicativi di *sumus* sullo stesso livello sintattico, mi sembra riprodurre meglio l'andamento e l'enfasi del dettato tacitiano una traduzione come: «Siamo in pochi ad essere superstiti e lo siamo, per così dire, non solo degli altri, ma anche di noi stessi».

Non mi convince poi del tutto la resa «era risultato, se non autorevole, almeno simpatico» per il latino *caritatem paraverat loco auctoritatis*, con riferimento a Vettio Bolano a 16, 5, dal momento che l'italiano lascia un minimo di spazio all'autorevolezza del governatore, autorevolezza che, nel testo latino, è esclusa. Infine, ad *Agr.* 21, 1, *Namque ut homines dispersi ac rudes eoque in bella faciles quieti et otio per voluptates adsuescerent*, S.A. traduce: «Infatti, allo scopo di abituare alla tranquillità della vita civile uomini resi dalla guerra sparpagliati e rozzi», invertendo così la logica del dettato latino, che parla di uomini dispersi e rozzi e *perciò* facili alle guerre.

In conclusione, mi sento di affermare che le sparute e minime imprecisioni segnalate sopra, nonché i rari refusi individuati[6], non intaccano nella sostanza un lavoro che non solo può considerarsi l'edizione italiana di riferimento dell'*Agricola* per il vasto pubblico, in virtù del suo rapporto qualità-prezzo, ma che dovrà anche essere tenuto in debita considerazione nei futuri studi specialistici.

Simone MOLLEA

[6] Refusi: p. XLIV, n. 51 leggi «mentre» al posto di «mettere»; p. XLVII va omessa la virgola tra «il quale» ed «è preoccupato»; p. XLVII, n. 60 c'è un «quindi» di troppo; p. LXV, n. 85 leggi «Ogilvie-Richmond 1967» al posto di «Olgive-Richmond 1967»; p. 110 leggi «pur <con> alcune differenze»; *Agr.* 22, 1 (p. 38) leggi *Qua formidine* al posto di *Qua formdine*. S.A. decide di pluralizzare tutti i nomi stranieri, parlando per esempio di «leaders politici» (p. 25). Gusti personali a parte, trovo più appropriato, non volendo considerare questi nomi stranieri come invariabili, almeno segnalarne graficamente la provenienza esotica, scrivendoli in corsivo come si fa con le espressioni latine, che ovviamente abbondano in un lavoro di questo tipo.

«Ciceroniana on line» III, 2, 2019, 439-443

BOLLETTINO BIBLIOGRAFICO – BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

(a cura di STEFANO ROZZI)*

T. Ábel, *A gyarmatosítók kíváncsisága. Cicero sétája az Akadémia romjain (Cic.* Fin. *V.1-6)*, «Ókor» 18, 2, 2019, pp. 50-60.

Z. Adorjáni, *Der Gott und der König: Bemerkungen zu Pindar, Kallimachos, Cicero und den Neupythagoreern Ekphantos und Diotogenes*, «Hermes» 146, 2018, pp. 392-414.

A.P. Agnieszka, *Nawiązania do traktatów filozoficznych Cycerona w "De rei publicae dignitate" Marka Hieronima Vidy – (...) deperditis barbarorum iniuria sex illis libris, quibus Tullius Cicero se ipse testatur explicasse hanc philosophiae partem*, «Symbolae Philologorum Posnaniensium» 28, 2018, pp. 67-83.

M. Aguiar, Quid aequitatis? *o devir do conceito de aequitas no direito romano clássico*, «Revista de Direito Civil Contemporâneo» 19, 2019, pp. 251-272.

P.A.F. Almeida, Inimicissimi atque immanissimi*: os gauleses no "Pro Fonteio" de Cícero*, «Codex» 7, 2019, pp. 23-35.

C. Aloja, *Legge di natura e lotta politica nell'opera di Cicerone*, in D. Mantovani, A. Schiavone (a cura di), *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, Pavia 2007, pp. 127-161.

W.H.F. Altman, *The Egyptian Question in Roman Politics (65-30 B.C.)*, «Calíope: Presença Clássica» 33, 2017, pp. 96-124.

V. Arena, *Popular sovereignty in the late Roman Republic. Cicero and the will of the people*, in R. Bourke, Q. Skinner (eds.), *Popular Sovereignty in Historical Perspective*, Cambridge 2016, pp. 73-95.

S. Aubert-Baillot, *Remarques sur les notions d'*auctor *et d'*auctoritas *en philosophie chez Cicéron*, in É. Gavoille (éd.), *Qu'est-ce qu'un auctor? Auteur et autorité, du latin au français*, Bordeaux 2019, pp. 127-137.

S. Aubert-Baillot, *Terminology and Practice of Dialectic in Cicero's Letters*, in T. Bénatouïl, K. Ierodiakonou (eds.), *Dialectic after Plato and Aristotle*, Cambridge 2019, pp. 254-282.

M. Ballard, *Traducteurs et "traductologues" latins: de Cicéron à Boèce*, in M. Ballard (éd.), *Antiquité et traduction. De l'Égypte ancienne à Jérôme*, Villeneuve d'Ascq 2019, pp. 59-76.

---

* Il Bollettino presenta in ordine alfabetico tutti i titoli segnalati durante il semestre precedente dalla *Newsletter on line* (http://www.tulliana.eu/sub_newsletter.php?LANG=I) gratuita della SIAC, che viene inviata agli iscritti ogni due settimane.

J. Bellemore, *Who was Cicero's regina?*, «COL» 3, 2019, pp. 73-98.

E. Bérchez Castaño, J. Tárrega Garrido, *La oratoria en la antigua Roma. Marco Tulio Cicerón, Primer discurso contra Catilina; En defensa del poeta Aulo Licinio Arquias*, Valencia 2019.

T. Biggs, Cicero, quid in alieno saeculo, tibi? *The "Republican" Rostra Between Caesar and Augustus*, in S. Rebeggiani, M. Loar, S. Murray (eds.), *The Cultural History of Augustan Rome: Texts, Monuments, and Topography*, Cambridge 2019, pp. 27-44.

C. Bishop, *Cicero, Greek Learning, and the Making of a Roman Classic*, Oxford 2019.

F. Boldrer, *Il rapporto tra Cicerone e Virgilio: riscontri biografico-letterari, Servio e il ruolo della VI bucolica*, «Vichiana» 56, 2, 2019, pp. 11-32.

F. Boldrer, *Ritratti moderni di Cicerone nelle epistole agli antichi di Petrarca (fam. XXIV 3 e 4)*, «COL» 3, 2019, pp. 107-132.

A. Borgo, Si hortum in bibliotheca habes... *(Cic.,* fa. *9, 4): Cicerone, Varrone e le proverbiali risorse dell'orto*, in G. Matino, F. Ficca, R. Grisolia (a cura di), *Generi senza confini. La rappresentazione della realtà nel mondo antico*, Napoli 2018, pp. 25-36.

O. Cappello, *The School of Doubt. Skepticism, History and Politics in Cicero's* Academica, Leiden 2019.

L. Carotti, *Cicerone anticiceroniano: Niccolò Machiavelli e l'ars rhetorica*, «Calíope: Presença Classica» 33, 2017, pp. 30-44.

G. Cattaneo, *Due note critiche ai* Commentarii linguae Graecae *di Guillaume Budé*, «Humanistica Lovaniensia» 68, 2019, pp. 229-235.

D.K. Christensen, *Roman Citizenship as a Climactic Narrative Element: Paul's Roman Citizenship in* Acts *16 and 22 Compared with Cicero's Against Verres*, «Conversation with the Biblical World» 38, 2018, pp. 55-75.

N. Ciano, *Gli "Aratea" di Cicerone. Saggio di commento ai frammenti di tradizione indiretta con approfondimenti a luoghi scelti (frr.13 e 18)*, Bari 2019.

G. Clemente, *Cicerone e i* populares*: l'ambigua lezione della storia*, in M. Maiuro (a cura di), *Uomini, istituzioni, mercati*, Bari 2019, pp. 35-49.

A. Di Meglio, *Il "De Fato" di Cicerone: un commento tematico*, Campobasso 2019.

A. Di Meglio, *"Utinam ne in nemore Pelio". Un verso di Ennio nelle opere di Cicerone*, «Parole Rubate» 20, 2019, pp. 159-167.

O. Elder, A. Mullen, *The Language of Roman Letters. Bilingual Epistolography from Cicero to Fronto*, Cambridge 2019.

G. Evanelou, *Reconciling Cicero's Anti-Epicureanism in* De Amicitia *with his Friendship with Atticus*, «Latomus» 77, 2018, pp. 991-1012.

A.L. Fonseca, *Cicerón. Sobre el dolor*, traducción, Madrid 2019.

R. Funari, Lectissimus pensator verborum. *Tre studi su Sallustio*, Bologna 2019.

L. Galli, *Un antico caso di cronaca. Nota ad Ascon. 32, 24 C*, «COL» 3, 2019, pp. 99-106.

K.M. Girardet, *Hat Cicero, ohne es zu bemerken, die Einführung der Monarchie in Rom vorgeschlagen?*, «Hermes» 146, 2018, pp. 116-121.

E. Gowes, *Knight's Moves: The Son-in-law in Cicero and Tacitus*, «Classical Antiquity» 38, 2019, pp. 2-35.

A. Hahmann, *Cicero Defining the Stoic Science of Divination*, «Apeiron» 52, 2019, pp. 317-337.

C. Heredia Chimeno, *La naturaleza del poder triunviral en Macedonia: el proconsulado de Lucio Calpurnio Pisón*, «Karanos» 2, 2019, pp. 55-74.

S. Karataş, *Zwischen Bitten und Bestechen – Ambitus in der politischen Kultur der römischen Republik*, Stuttgart 2019.

E. Keitel, *Cicero as overliver*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 61, 2018, pp. 22-32.

P. Kontonasios, *The Reception of Cicero's* contiones *in the 20th and Early 21st Centuries*, «COL» 3, 2019, pp. 133-153.

C.B. Krebs, *"Greetings, Cicero!": Caesar and Plato on writing and memory*, «CQ» 68, 2018, pp. 517-522.

G. La Bua, *Cicero and Roman Education. The Reception of the Speeches and Ancient Scholarship*, Cambridge 2019.

C.H. Lange, *The Logic of Violence in Roman Civil War*, «Hermathena» 196-197, 2018, pp. 69-97.

N. Leber, *Cicero's Liberatores: A Reassessment*, «CQ» 68, 2018, pp. 160-177.

C. Lévy, *À propos des silences cicéroniens: Cicéron, Énésidème, Philon de Larissa*, in A. Heller, C. Müller, A. Suspène (éds.), *Philorhômaios kai philhellèn. Hommage à J.-L. Ferrary*, Genève 2019.

P. López Barja de Quiroga, *Cicero: Bellum iustum and the Enemy Criminal Law*, in M. Bergsmo, E.J. Buis (eds.), *Philosophical Foundations of International Criminal Law: Correlating Thinkers*, Brussel 2018, pp. 57-84.

G.E. Manzoni (a cura di), *Cicerone, Opere di retorica*, Brescia 2019.

F. Marcattili, *Cicerone "aeditumus" del tempio di Tellus: per una cronologia del "De re rustica" di Varrone (libro I)*, «Quaderni di Storia» 90, 2019, pp. 119-143.

S. Marchand, *Le scepticisme. Vivre sans opinions*, Paris 2018.

G. Martino Piccolino, *La lettera da mezzo di comunicazione a trattato dottrinale: l'evoluzione dell'epistolografia da Cicerone a S. Gerolamo*, «Vichiana» 56, 2, 2019, pp. 65-80.

S. McConnell, *Why is Latin* spectrum *a Bad Translation of Epicurus' ΕΙΔΩΛΟΝ?*, «Mnemosyne» 72, 2019, pp. 154-162.

S.M. McManus, *Teleology and Tyrannicide in Cicero's* Brutus *331*, in M. Fontaine, C.J. McNamara, M.S. William (eds.), *"Quasi labor intus": Ambiguity in Latin Literature,* New York 2018, pp. 79-98.

P. Mitsis, *Cicero on Epicurean Friendship: A Reappraisal,* «Politeia» 1, 2019, pp. 109-123.

J. Morgan, *The State, Law, Religion, and Justice in Cicero's The Republic and The Laws: An Aristotelian-Thomistic Interpretation*, «Studia Gilsoniana» 8, 2019, pp. 645-680.

R. Müller, *Ciceros Briefe zwischen Skripturalität und Oralität*, «De Lingua Latina. Revue de linguistique latine du Centre Alfred Ernout» 17, 2018, pp.1-16.

D. Padilla Peralta, *Ecology, Epistemology, and Divination in Cicero De Divinatione 1.90-94*, «Arethusa» 51, 2018, pp. 237-267.

F. Pagnotta, *L'immagine del mare nell'opera e nel pensiero politico di Cicerone: alcune rappresentazioni tra estetica, etica e politica*, in S. Voce (a cura di), *Natura che m'ispiri. Alcuni percorsi letterari, linguistici, archeologici, geografici*, Bologna 2019, pp. 95-111.

G. Petrone, *L'oratore e i problemi dell'*imitatio, in F. Berardi, L. Bravi, L. Calboli Montefusco (a cura di), Sermo varius et accomodatus. *Scritti per M.S. Celentano,* Perugia 2018, pp. 177-188.

F. Pina Polo, *The Rhetoric of Xenophobia in Cicero's Judicial Speeches: Pro Flacco, Pro Fonteio and Pro Scauro*, in F. Marco, F. Pina Polo, J. Remesal (eds.), *Xenofobia y racism en el mundo antiguo*, Barcelona 2019, pp. 116-126.

A.A. Raschieri, Aliquanto post suspexit ad caelum et inquit*: The* Aratea *and* Prognostica *across Cicero's works*, «COL» 3, 2019, pp. 49-71.

T. Ricchieri, *Echi tragici nel libro "De praetura urbana" delle "Verrine" di Cicerone (II 1)*, «Eikasmos» 30, 2019, pp. 105-116.

G. Roskam, *From A minor to A major. A reappraisal of the anonymous interlocutor in Cicero's "Tusculan disputations"*, «Eikasmos» 30, 2019, pp. 117-139.

A. Schwab, *Ciceros Proömien als Beginn der Philosophiegeschichtsschreibung in Rom? Beobachtungen zu den Vorreden der "Gespräche in Tusculum"*, «Philologia Classica» 13, 2018, pp. 69-81.

K. A. Shperl, *Cicero's Religiology with the treatise "De Natura Deorum" as an example*, «Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Серия I. Богословие, философия» 77, 2018, pp. 89-99.

B. Straumann, *"The laws are in charge of the magistrates": reply to Edelstein, Sullivan and Springborg*, «Global Intellectual History» 4, 2019, pp. 271-288.

T. Stuart-Buttle, *From Moral Theology to Moral Philosophy: Cicero, Christianity and Visions of Humanity from Locke to Hume*, Oxford 2018.

E. Stump (ed.), *Boethius' "In Ciceronis Topica". An Annotated Translation of a Medieval Dialectical Text*, Ithaca 2018.

D. Tolsa, *Horace's Archytas Ode (1.28) and the Tomb of Archimedes in Cicero (*Tusc. *5.64)*, «Arethusa» 52, 2019, pp. 53-70.

G. Tsouni, *Antiochus and Peripatetic Ethics*, Cambridge 2019.

F. Tutrone, *Filodemo, Cicerone, Nepote: a proposito del contesto storico-culturale di* Oec. *col. XXII.9-48*, «Rheinisches Museum» 161, 2018, pp. 328-366.

R. Vainio, R. Välimäki, A. Vesanto, A. Hella, F. Ginter, M. Kaartinen, T. Immonen, *Reconsidering Authorship in the Ciceronian Corpus through Computational Authorship Attribution*, «COL» 3, 2019, pp. 15-48.

A. Vasaly, *The Ancient Epistolary Collection Redux: "Socrates" and Cicero in Petrarch's Fam. 1.1*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 61, 2018, pp. 106-116.

V. Vitali, *Cicerone, Orazio e il* De rerum natura*: un rapportarsi (in)consapevole. La prima trasmissione del naturalismo linguistico epicureo-lucreziano in Cicerone e Orazio*, «COL» 3, 2019, pp. 157-189.

J.P.F. Wynne, *Cicero on the Philosophy of Religion*, Cambridge 2019.

N. Zugravu, *Marcus Tullius Cicero, Philippicae – Filipice*, editie bilingva, vol I, Iasi 2019.

«Ciceroniana on line» III, 2, 2019, 445-450

ABSTRACTS – KEY WORDS

A. CASAMENTO, Quantum potero voce contendam. *La* Pro Ligario *di Cicerone nel giudizio di Quintiliano* 289-307

Key words Cicero; *Pro Ligario*, Caesar; Quintilian.

Riassunto L'articolo prende in esame una delle ultime espressioni dell'oratoria di Cicerone, la *Pro Ligario*. Dopo aver ricostruito il contesto in cui l'orazione fu tenuta, l'attenzione si concentra sulla ricezione del testo da parte di Quintiliano, che in più passi dell'*Institutio oratoria* mostra un interesse particolare per i molteplici problemi connessi con l'orazione, identificandone i caratteri specifici.

Abstract The paper analyses one of the last voices of the Ciceronian oratory, the *Pro Ligario*. After a reconstruction of the context in which the oration was produced, the attention is focused on the reception of the text by Quintilian, who on several occasions in the *Institutio oratoria* shows particular interest for the multiple problems connected to it, identifying the peculiar characteristics.

Biography Alfredo Casamento (alfredo.casamento@unipa.it) teaches Latin Literature at the University of Palermo. His privileged research areas focus on Latin rhetoric and on declamatory literature (*Finitimus oratori poeta. Declamazioni retoriche e tragedie senecane*, Palermo 2002); on Senecan tragedies (*Seneca Fedra, Introduzione, traduzione e commento*, Rome 2011); on the epic poetry of Lucan (*La parola e la guerra. Rappresentazioni letterarie e* bellum civile *nella* Pharsalia *di Lucano*, Bologna, Pàtron, 2005). He is director of «Pan. Rivista di Filologia Latina».

F. FRADEANI, *Oratoria ed eloquenza nel processo civile: l'eredità di Cicerone nelle tecniche argomentative del difensore* 309-335

Key words Cicero; Roman Law; Civil Procedure; Rhetoric; Dialectic; Burden of Proof; Evidence; Truth; Fair Trial.

Riassunto L'articolo prende spunto dal "mito" di Cicerone, le opere, gli insegnamenti, finanche la sua vita, per dimostrare la straordinaria importanza della cultura romana classica nel diritto processuale civile moderno, in tutto il mondo occidentale. In particolare, se da un lato la migliore dottrina, ma anche la giurisprudenza, richiamano spesso l'esperienza giuridica del mondo antico, dall'altro l'articolo sottolinea l'estrema utilità, ancora oggi, della retorica ciceroniana nell'attività forense, sia scritta sia orale. In questo contesto, si affrontano temi fondamentali come la ricerca della verità nel giusto processo e la tensione che esiste tra "fare presto" e "fare bene", anche in applicazione del principio costituzionale della ragionevole durata previsto dall'art. 111. Da ultimo, in una prospettiva *de iure condendo*, si auspica un ritorno agli antichi fasti del processo orale, concentrato ed immediato, magari con l'aiuto delle più moderne tecnologie informatiche.

Abstract The paper draws inspiration from Cicero's "legend" (treatises, advices, even his life), to demonstrate the extraordinary importance of classical Roman culture in the modern legal practice of civil procedure, everywhere in the Western world. In particular, the paper argues that the best doctrine, and also jurisprudence, often recall the juridical experience of the ancient Roman world, and it also underlines the tremendous usefulness, even today, of Ciceronian rhetoric in a lawyer's actions, both written and oral. In this context, this paper deals with fundamental issues such as the uncovering of truth in a fair trial and the tension that exists between "doing quickly" and "doing well", even in application of the Italian constitutional principle of reasonable delay provided by clause 111. Final-

ly, in a *de iure condendo* perspective, it hopes for a return to the ancient glories of the condensed, immediate and oral trial, perhaps with the help of the most modern technologies.

Biografia Francesco Fradeani (francesco.fradeani@unimc.it) si è laureato in Giurisprudenza, con lode, presso l'Università di Macerata nel 2001. Dopo il Diploma di specializzazione biennale in Professioni Legali presso le Università di Macerata e Camerino (2003), ha conseguito il titolo di Dottore di Ricerca in Diritto delle Procedure Concorsuali ed Esecutive presso l'Università di Macerata nel 2008 (XX ciclo). È stato *Doctorant en visite* presso l'*Institut de droit comparé* (Université Panthéon-Assas, Paris II); *Visiting fellow* presso la *School of Law* delle Università di Leicester, Birmingham, Queen Mary di Londra ed infine della Ludwig Maximilian Universität di Monaco di Baviera; assegnista di ricerca in Diritto processuale civile presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Roma Tre; *Guest researcher* presso la *Faculty of Law*, Université de Montréal. Dal 2017 è ricercatore a tempo determinato, tipo a – junior, in Diritto Processuale Civile presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Macerata, titolare degli insegnamenti di Diritto delle procedure concorsuali e Diritto processuale del lavoro.

F. MIGNINI, *La virtù è premio a se stessa? A partire dal quinto libro delle* Tusculanae *di Cicerone*..... 337-365

Key words Cicero; *Tusculanae disputationes*; virtue; happiness; Augustine; Aquinas; Pomponazzi; Bruno; Spinoza.

Riassunto Il saggio intende studiare la fortuna della tesi esposta da Cicerone nel quinto libro delle *Tusculanae disputationes*, circa la perfetta equivalenza di virtù e felicità, in alcuni autori della storia della filosofia occidentale fino a Kant. La tesi esposta da Cicerone, tipica della tradizione stoica, fonda la virtù sulla perfezione dell'intelletto naturale e può essere considerata, con alcune varianti significative concernenti la sufficienza della virtù per la felicità, comune alla filosofia classica greca e romana. Caratteristica della filosofia classica antica è comunque la prospettiva immanente e perfettamente naturale nella quale il rapporto tra virtù e felicità viene concepito. Dalla filosofia cristiana, in particolare nei modelli elaborati da Agostino e da Tommaso, il nesso virtù-felicità viene spezzato perché, pur considerando la virtù condizione necessaria per la felicità, quest'ultima viene assunta come premio trascendente della virtù, donato dalla grazia divina in un'altra vita, mediante la visione beatifica dell'essenza di Dio. Lo schema dell'unico orizzonte della natura viene infranto e questa, da principio divino, viene posta come effetto di una sopranatura, capace di determinarla con modalità non attingibili dalla sola ragione. Alcuni autori della prima filosofia moderna, quali Pomponazzi, Bruno, Spinoza, tornano alla classica concezione della natura concepita come principio divino, rifiutando ogni idea di sopranatura, e riprendono alla lettera l'equivalenza posta da Cicerone tra virtù e felicità. La posizione di Kant, appena accennata, torna a spezzare il nesso tra virtù e felicità, in favore della totale autonomia e purezza della morale, ma in una prospettiva assolutamente naturale e razionale. In definitiva, la storia della tesi ciceroniana concernente il nesso virtù-felicità si rivela in grado di chiarire la stessa storia della civiltà occidentale e il ruolo svolto in essa dalla tradizione giudaico cristiana.

Abstract The essay studies the way in which several figures in the history of western philosophy up to Kant have addressed the thesis, expounded by Cicero in the fifth book of the *Tusculanae disputationes*, about the perfect equivalence of virtue and happiness. This notion, widely associated with the Stoic tradition, establishes as the foundation of virtue the perfection of the natural intellect and can be

found, albeit with some significant variations concerning the sufficiency of virtue for happiness, in both Greek and Roman philosophy. Common to both strands of the classical tradition is the immanent and perfectly natural perspective in which they frame the relationship between virtue and happiness. Philosophers writing in the Christian tradition, particularly Augustine and Aquinas, break the virtue-happiness nexus: while they consider virtue a necessary condition for happiness, the latter is understood as a transcendent reward for virtue, given by divine grace in another life and through the beatific vision of the essence of God. The model positing nature as the only horizon is displaced. And so, nature is no longer a divine principle, but is identified as the effect of a "supernature", which is in turn capable of determining nature in ways other than through reason alone. The work of early modern philosophers, including Pomponazzi, Bruno, and Spinoza, charts a return to the classical conception of nature as a divine principle, rejecting the idea of a "supernature", and re-establishes Cicero's equivalence between virtue and happiness. Kant's contribution to the debate represents another instance of fracture of the link between virtue and happiness, as he argues for the total autonomy and purity of morality, from an absolutely natural and rational perspective. Ultimately, the history of this particular Ciceronian thesis offers an illuminating perspective on the history of Western civilization and the role that the Jewish-Christian tradition has played in it.

Biografia Filippo Mignini (migninifil@libero.it) è professore emerito di Storia della filosofia nell'Università di Macerata. Licenziato in teologia all'Università Lateranense e laureato in filosofia nell'Università di Roma La Sapienza, ha studiato e insegnato per anni filosofia medievale, dedicandosi poi alla filosofia moderna, da Cusano a Kant, con particolare riferimento a Spinoza, al quale ha dedicato oltre un centinaio di titoli. Tra i lavori spinoziani si può ricordare l'edizione critica del *Tractatus de intellectus emendatione* e del *Breve Trattato* (PUF, Paris 2009) e la cura delle opere complete di Spinoza nei *Meridiani* Mondadori (2007 e 2015). Da oltre vent'anni studia e fa conoscere la figura e l'opera di Matteo Ricci, di cui dirige la pubblicazione delle Opere.

F. BOLDRER, *Oratoria e umorismo latino in Cicerone: idee per l'*inventio *tra* ars *e tradizione* 367-384

Parole chiave Cicero; *De oratore*; *facetiae*; humor; *ars*.

Riassunto Il contributo intende approfondire l'importanza dell'umorismo nell'oratoria romana, un tema caro a Cicerone, che ne era esperto, e centrale nel II libro del *De oratore*. In un'ampia sezione dell'opera (§§ 216-290) l'autore offre un'esposizione dettagliata e sistematica a conclusione dell'*inventio*, superando largamente gli scarni spunti presenti nella *Rhetorica ad Herennium*. L'argomento, singolarmente controverso sul piano retorico nel mondo romano per questioni tecniche (*ars*) e di *decorum*, viene affrontato da Cicerone con abile dialettica tra diverse e mutevoli opinioni, attribuite ad autorevoli e arguti oratori e ai suoi maestri, ricercando un prudente equilibrio tra innovazione e tradizione, tra trattati greci teorici e raccolte di facezie latine (risalenti anche a membri delle *gentes* più illustri), tra *utilitas* e *humanitas*.

Résumé La contribution vise à approfondir l'importance de l'humour dans l'art oratoire romain, un thème cher à Cicéron, qui en était un expert, et au centre du deuxième livre du *De oratore*. Dans une grande partie de l'ouvrage (§§ 216-290), l'auteur propose une exposition détaillée et systématique à la conclusion de l'*inventio*, dépassant de loin les maigres indices présents dans la *Rhetorica ad Herennium*. Le sujet, singulièrement controversé sur le plan rhétorique dans le monde romain pour les questions techniques (*ars*) et de *decorum*, est abordé par

Cicéron avec une dialectique intelligente entre des opinions différentes et changeantes, attribuées aux orateurs influents et pleins d'esprit et à ses maîtres, à la recherche d'un équilibre prudent entre innovation et tradition, entre traités théoriques grecs et recueils de facéties latines (remontant aussi aux membres des plus illustres *gentes*), entre *utilitas* et *humanitas*.

Biografia Francesca Boldrer (francesca.boldrer@unimc.it) è docente di Lingua e letteratura latina presso l'Università di Macerata. È autrice di edizioni critiche e commentate, traduzioni (*Epistulae ad familiares* di Cicerone), contributi su Cicerone, poeti di età augustea (Virgilio, Properzio, Orazio, Ovidio), *Scriptores rei rusticae* (Columella, Catone, Varrone). Si occupa inoltre di aspetti culturali del mondo antico (multiculturalità, umorismo, *humanitas*), ricezione dei classici, rapporti interdisciplinari della letteratura latina.

S. CAMMORANESI, *Ritratti ciceroniani nell'epistolario di Frontone* ... 385-408

Key words Cicero; Fronto; epistolography; didacticism; oratory.

Riassunto Nella corrispondenza con Marco Aurelio, Frontone fonda la sua *auctoritas* allo stesso tempo sul suo ruolo di maestro e sull'associazione con i suoi modelli retorici e letterari, fra i quali troviamo Cicerone. Sebbene l'arcaismo di Frontone sembri in contrasto con l'ammirazione per l'Arpinate, quest'ultimo viene presentato come modello di epistolografia ed oratoria. La canonizzazione e i meccanismi di appropriazione dell'"icona-Cicerone" da parte di autori del primo secolo d.C., delineata da Robert A. Kaster nel 1988, offrono un adeguato termine di paragone per lo studio della corrispondenza frontoniana. Frontone si accosta a Cicerone, il quale è esclusivamente menzionato in relazione alla sua capacità oratoria e alla sua abilità di epistolografo, in maniera agonistica e con intenti parenetici. Presentando l'epistola familiare come "ciceroniana" e amplificando le possibilità didattiche di tale genere, Frontone legittima la sua scelta della lettera privata come mezzo didattico privilegiato. In tale contesto epistolare, le orazioni ciceroniane costituiscono il punto di partenza delle lezioni di retorica del Cirtense (si veda l'impiego della *Pro Caelio*) o *exempla* per l'imperatore (come nel caso della *Pro lege Manilia*). Lo scopo è quello di fare di Marco Aurelio il suo "imperatore ideale", la cui autorità è basata sull'*eloquentia*, espressione di *virtus*. Infine, Frontone stesso prende il posto di Cicerone come *exemplum* per il suo discepolo.

Abstract In his correspondence with Marcus Aurelius, Fronto draws his *auctoritas* simultaneously from his role as tutor and from identifying with select rhetorical and literary models, among whom Cicero stands out. While Fronto's archaism would appear to be in contrast with his admiration for Cicero, the latter is praised as paradigm for epistolography and oratory. The canonisation of Cicero and the mechanism of appropriation of this "icon" by first-century authors, already outlined by Robert Kaster (1998), offer a suitable framework for the study of Fronto's correspondence. Fronto's approach to Cicero, who is exclusively mentioned in relation to his oratorical ability and his exceptional letter-writing, is both agonistic and functional to his didactic aims. By framing the letter to *familiares* as "Ciceronian" and emphasising this epistolary sub-genre's didactic elements, Fronto legitimises the use of private letter as a didactic medium. In this epistolary context, Cicero's speeches function either as a starting point for Fronto's own lessons on rhetoric (cf. his use of the *Pro Caelio*) or as *exempla* for the emperor (this is the case of the *Pro lege Manilia*), with the purpose of turning him into the "ideal Emperor", who grounds his authority in *eloquentia*, as an expression of *virtus*. Ultimately, Fronto himself replaces the Ciceronian model as *exemplum* for his pupil.

Biography Serena Cammoranesi (serena.cammoranesi@manchester.ac.uk) obtained her BA in English and Russian (Università degli studi di Macerata) and MA in Classics (University of Manchester). She is currently pursuing a PhD in Classics and Ancient History at the University of Manchester, with a project on the narrative structure and features of Cicero's *Epistulae ad Familiares*. Among her other interests are Augustan poetry and Roman invective.

A.G. MANCINO, *L'ombra di Cicerone, da* Operation Cicero *a* Spartacus 409-420

Key words Cicero; J.L. Mankiewicz; S. Kubrick; Spartacus; II World War; Joseph McCarthy; Blacklist; Spy stories; Freedom; Communism.

Riassunto L'articolo verte sull'uso allusivo, strategico o trasversale, giocando sulla presenza/assenza, della figura storica di Cicerone in due film chiave di Joseph Leo Mankiewicz, *Julius Caesar* e *Five Fingers*, e in uno di Stanley Kubrick, *Spartacus*. Attraverso i rispettivi testi teatrali o letterari di partenza il personaggio di Cicerone compare e scompare dentro contesti storici legati principalmente negli Stati Uniti al maccartismo e alla famigerata "lista nera".

Résumé L'article traite de l'usage allusif, stratégique ou transversal, de la figure historique de Cicéron, en jouant sur sa présence ou son absence, dans deux films de Joseph Leo Mankiewicz, *Julius Caesar* et *Five Fingers*, ainsi qu'un film de Stanley Kubrick, *Spartacus*. À travers les textes théâtraux et littéraires qui en sont les sources, le personnage de Cicéron apparaît et disparaît dans des contextes historiques étatsuniens liés au maccarthysme et à la tristement célèbre *blacklist*.

Biografia Anton Giulio Mancino (antongiulio@virgilio.it), docente di cinema all'Università di Macerata, collabora con il quotidiano «La Gazzetta del Mezzogiorno» e con numerose riviste specializzate di cinema. Ha scritto volumi su Martin Scorsese, Francesco Rosi, Giancarlo Giannini e Sergio Rubini, una biografia su John Wayne di prossima ripubblicazione, tradotta anche in inglese, francese e tedesco. Il suo più recente libro, *Il caso Moro nel cinema di Marco Bellocchio*, con la prefazione di Giorgio Galli, ha vinto nel 2014 il premio Diego Fabbri dell'Ente dello spettacolo/Rivista del Cinematografo. Ha curato anche numerose puntate sul cinema per il programma *Wikiradio* di Rai Radio 3. Cf. anche https://it.wikipedia.org/wiki/Anton_Giulio_Mancino.

«Ciceroniana on line» III, 2, 2019 – COLOPHON

Ricezione articoli / Réception des articles / Articles received: **19 VII – 8 VIII 2019**

Peer review (resp. Ermanno MALASPINA): **23 VII – 26 X 2019**

Revisori impegnati / Réviseurs responsables / Reviewers: **13**
Esterni al Consiglio scientifico / Hors du Conseil scientifique / External to the Advisory board: **12**

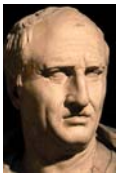
Chiusura redazione / Clôture de la rédaction / End of editing period: **20 XII 2019**

Approvazione del Consiglio scientifico / Approbation par le Conseil scientifique / Approval by the Advisory board: **26 – 30 XII 2019**

Pubblicazione *on line* / Publication en ligne / On line publication: **31 XII 2019**

Revisori in doppio cieco degli articoli dell'annata 2017 / Relecteurs en double aveugle des articles de l'année 2017 / Anonymous reviewers consulted for the 2017 volumes: Andrea Balbo, Anja Bettenworth, Alice Borgna, José Joaquín Caerols Perez, Carmen Codoñer, Rita Degl'Innocenti Pierini, Catharine Edwards, Matthew Fox, Giovanna Galimberti Biffino, Leopoldo Gamberale, Giovanna Garbarino, Alessandro Garcea, Fabio Gasti, Bardo Gauly, Silvia Giorcelli, Margaret Graver, Charles Guérin, Martin Jehne, James Kastely, Gesine Manuwald, Giancarlo Mazzoli, Dennis Pausch, François Prost, John T. Ramsey, Michael Reeve, Cedric Scheidegger, Aldo Setaioli, Gregor Vogt-Spira.

I nomi dei revisori in doppio cieco degli articoli dell'annata 2019 saranno pubblicati nell'annata 2021.
Les noms des relecteurs en double aveugle des articles de l'année 2019 seront publiés au cours de l'année 2021.
Names of the anonymous reviewers consulted for the 2019 volumes will be published in 2021.



SIAC

Société internationale des Amis de Cicéron

Association loi 1901 déclarée au Journal Officiel du 8 avril 2008

Reconnaissance d'intérêt général du 16 juin 2008

Siège : 5, 9-11 avenue Sainte Foy 92200 Neuilly-sur-Seine

president@tulliana.eu vicepresident@tulliana.eu

La Società Internazionale degli Amici di Cicerone (SIAC) è una società intellettuale, senza scopo di lucro e indipendente, apolitica, apartitica e aconfessionale, rivolta allo studio di Cicerone e del pensiero romano in tutti gli ambiti, dalla filosofia alla letteratura, dalla storia agli elementi di civiltà e alla fortuna nei secoli successivi, nonché alla promozione dell'ideale umanistico nel XXI secolo. Nel suo programma è prevista anche una dimensione didattica e culturale.

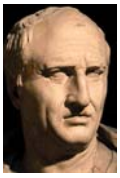
La maggioranza dei membri è costituita da filologi, da studenti e da insegnanti di discipline classiche, ma la Società è aperta anche agli studiosi di altre discipline e ad ogni persona interessata. Essa è internazionale dall'atto stesso della sua fondazione. Lo statuto di *membro* è garantito a tutti. Quello di *membro scientifico* è attribuito dal Consiglio scientifico (CS). Il finanziamento della SIAC è garantito da donazioni, sovvenzioni, rapporti di collaborazione e dalle quote sociali dei membri (25 €; 10€ studenti).

La SIAC ha come primo scopo quello di gestire un sito internet, *Tulliana.eu*. In esso sono ospitate le opere di Cicerone e una bibliografia ragionata, si possono reperire studi critici su Cicerone stesso e sul pensiero romano in generale così come testi originali degli autori antichi e ulteriori strumenti didattici. Grazie ad un accordo con il Centro di Studi Ciceroniani di Roma e con l'editore Pàtron di Bologna il sito offre *on line* una versione aggiornata della *Cronologia ciceroniana* di Marinone-Malaspina (*Ephemerides Tullianae*).

Il sito diffonde una *newsletter* e un bollettino di collegamento, la Gazette di Tulliana (ISSN 2102-653X). Con l'aiuto di Mecenati, come la ONLUS *L'Italia Fenice*, la SIAC offre borse di studio annuali per studiosi meritevoli in formazione. Il consiglio scientifico è il garante della qualità dei lavori della Società: approva chi desideri diventare membro scientifico, controlla la qualità dei lavori e facilita il reclutamento di membri scientifici.

Membri fondatori
Andrea Balbo
Giovanna Garbarino
Carlos Lévy
Ermanno Malaspina
Philippe Rousselot
Direttivo della SIAC
Philippe Rousselot, presidente
Andrea Balbo, vicepresidente
Ermanno Malaspina, presidente del CS
Carlos Lévy, presidente onorario del CS
Amedeo Raschieri, segretario
president@tulliana.eu
vicepresident@tulliana.eu
http://www.tulliana.eu

Consiglio scientifico
Mireille Armisen-Marchetti (Francia)
Andrea Balbo (Italia)
Carmen Codoñer (Spagna)
Rita Degl'Innocenti Pierini (Italia)
Perrine Galand-Hallyn (Francia)
Leopoldo Gamberale (Italia)
Giovanna Garbarino (Italia)
Woldemar Görler (Germania)
Francis Goyet (Francia)
Robert Kaster (USA)
David Konstan (USA)
Jürgen Leonhardt (Germania)
Carlos Lévy (Francia)
Ermanno Malaspina (Italia)
Marcos Martinho dos Santos (Brasile)
Walter Nicgorski (USA)
Aldo Setaioli (Italia)
Jula Wildberger (Germania)



Société internationale des Amis de Cicéron

Association loi 1901 déclarée au Journal Officiel du 8 avril 2008
Reconnaissance d'intérêt général du 16 juin 2008
Siège : 5, 9-11 avenue Sainte Foy 92200 Neuilly-sur-Seine
president@tulliana.eu vicepresident@tulliana.eu

La Société Internationale des Amis de Cicéron (SIAC) est une société savante, à but non lucratif et indépendante, apolitique, indépendante de tout parti politique et aconfessionnelle, dédiée à l'étude de Cicéron et de la pensée romaine dans tous les domaines, allant de la philosophie à la littérature, de l'histoire aux faits de civilisation et à leur fortune dans les siècles suivants, ainsi que la promotion de l'idéal humaniste au XXI[e] siècle. Dans son programme est également prévue une dimension didactique et culturelle.

La majorité de ses membres est constituée par des philologues, des étudiants et des enseignants antiquisants, mais la Société est ouverte aussi aux savants d'autres disciplines, à ceux qui suivent un parcours de recherche individuel et à toute personne intéressée. Elle est internationale par l'acte même de sa création. Le statut de *membre* est garanti à tous. Celui de *membre scientifique* est attribué par le Conseil Scientifique (CS). Le financement de la SIAC est assuré par des dons, des subventions, des partenariats et par les cotisations de ses membres (25 € ; 10€ pour les étudiants).

La SIAC a comme but premier de gérer un site internet : *Tulliana.eu*. Sur ce site sont hébergées les œuvres de Cicéron ainsi qu'une bibliographie raisonnée ; vous pouvez y trouver des études critiques sur Cicéron lui-même et sur la pensée romaine en général, ainsi que des textes originaux d'auteurs antiques, et des outils pédagogiques supplémentaires. Grâce à un accord avec le Centro di Studi Ciceroniani de Rome et avec l'éditeur Pàtron de Bologne, le site présente en ligne une version mise à jour de la *Cronologia ciceroniana*, de Marinone-Malaspina, sous le nom d'*Ephemerides Tullianae*.

Le site publie une *newsletter* et un bulletin de liaison, la *Gazette de Tulliana* (ISSN 2102-653X). Avec l'aide de mécènes, comme l'ONLUS *L'Italia Fenice*, la SIAC offre des bourses d'études annuelles à des étudiants méritants en formation. Le Conseil scientifique (CS) est le garant de la qualité des travaux de la Société : il approuve la candidature des personnes souhaitant devenir membre scientifique, contrôle la qualité des travaux mis en ligne et facilite le recrutement de membres scientifiques.

Membres fondateurs
M. Andrea Balbo
Mme Giovanna Garbarino
M. Carlos Lévy
M. Ermanno Malaspina
M. Philippe Rousselot

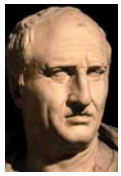
Statuts de la SIAC
Philippe Rousselot, président
Andrea Balbo, vice-président
Ermanno Malaspina, président du CS
Carlos Lévy, ancien président du CS
Amedeo Raschieri, Secretary

president@tulliana.eu

vicepresident@tulliana.eu

http://www.tulliana.eu

Conseil scientifique
Mme Mireille Armisen-Marchetti (France)
M. Andrea Balbo (Italie)
Mme Carmen Codoñer (Espagne)
Mme Rita Degl'Innocenti Pierini (Italie)
Mme Perrine Galand-Hallyn (France)
M. Leopoldo Gamberale (Italie)
Mme Giovanna Garbarino (Italie)
M. Woldemar Görler (Allemagne)
M. Francis Goyet (France)
M. Robert Kaster (États-Unis)
M. David Konstan (États-Unis)
M. Jürgen Leonhardt (Allemagne)
M. Carlos Lévy (France)
M. Ermanno Malaspina (Italie)
M. Marco Martinho (Brésil)
M. Walter Nicgorski (États-Unis)
M. Aldo Setaioli (Italie)
Mme Jula Wildberger (Allemagne)



Société internationale des Amis de Cicéron

Association loi 1901 déclarée au Journal Officiel du 8 avril 2008

Siège : 5, 9-11 avenue Sainte Foy 92200 Neuilly-sur-Seine

president@tulliana.eu vicepresident@tulliana.eu

The International Society of Cicero's Friends (SIAC)

The International Society of Cicero's Friends (SIAC) is an intellectual, non-profit, independent, non-political, non-partisan and non-denominational association. The aim of the association is the study of Cicero and of Roman thought in all its forms, from philosophy to literature, from history to cultural studies, and extending to its afterlife. The SIAC is committed to the promotion of classical culture and classical studies in the 21st century. SIAC's programme also embraces didactic and cultural initiatives.

SIAC's members are philologists, teachers and students of the classics. However, membership is open to all who share SIAC's interests, including scholars from other disciplines. The association has had an international orientation since its foundation. All participants and subscribers are counted as *members*; the Advisory Board (AB) can designate certain members as *scientific members*. The SIAC is supported by private and public donations, grants, cooperation agreements and subscription fees (€25; €10 for students).

The association's primary objective is to maintain the website *tulliana.eu*. The website publishes Cicero's works, a select bibliography on the author and his cultural context, along with critical studies on Cicero and on Roman thought in general. The website also publishes works of other ancient authors in the original and teaching aids. Thanks to an agreement between the Centre for Ciceronian Studies (Rome) and the Pàtron publishing house (Bologna), also available on the website is an updated version of Marinone and Malaspina's *Cronologia ciceroniana*. The work appears under the title, *Ephemerides Tullianae*.

The site also regularly publishes a newsletter and a bulletin, *Tulliana's Gazette* (ISSN 2102-653X). With help from our patrons, the SIAC is able to offer scholarships to promising students. The Advisory Board oversees and assures the academic standards of the association's work; it evaluates candidates for scientific membership; reviews the studies published on the website and facilitates the recruiting process for scientific members.

Founders
Andrea Balbo
Giovanna Garbarino
Carlos Lévy
Ermanno Malaspina
Philippe Rousselot

SIAC Board of Directors
Philippe Rousselot, President
Andrea Balbo, Vice-President
Ermanno Malaspina, President of the AB
Carlos Lévy, Honorary President of the AB
Amedeo Raschieri, Secretary

Advisory Board
Mireille Armisen-Marchetti (France)
Andrea Balbo (Italy)
Carmen Codoñer (Spain)
Rita Degl'Innocenti Pierini (Italy)
Perrine Galand-Hallyn (France)
Leopoldo Gamberale (Italy)
Giovanna Garbarino (Italy)
Woldemar Görler (Germany)
Francis Goyet (France)
Robert Kaster (United States)
David Konstan (United States)
Jürgen Leonhardt (Germany)
Carlos Lévy (France)
Ermanno Malaspina (Italy)
Marcos Martinho dos Santos (Brasil)
Walter Nicgorski (United States)
Aldo Setaioli (Italy)
Jula Wildberger (Germany)

president@tulliana.eu

vicepresident@tulliana.eu

http://www.tulliana.eu