



ROSA RITA MARCHESE

Meritare le responsabilità. Il complicato confine tra merito, virtù e gloria in Cicerone e in Tacito

1. Obiettivi di questo studio

Il libro di Adkins *Merit and Responsibility*¹ ruotava intorno all'ipotesi che i Greci non avessero sviluppato l'idea di responsabilità morale perché riconoscevano maggiore importanza al concetto di abilità che si esplica nel successo di un'azione². I limiti di questa impostazione sono stati egregiamente messi a fuoco, tra gli altri, da Bernard Williams, che ha dimostrato come lo studioso facesse riferimento a una idea di responsabilità morale troppo "kantiana" perché potesse davvero appartenere ai Greci, e che, d'altro canto, neppure noi moderni necessariamente condividiamo³. In ogni caso, gli studi di Adkins sono ancora utili per le prospettive euristiche che aprono. Nel quadro di questo intervento, ci aiutano a formulare alcune domande: quale posto la relazione tra merito e responsabilità ha avuto nelle concezioni morali dei Romani? Quale lessico ne è in qualche modo spia e rappresentazione? Per provare a rispondere a tali domande intendo partire dal *Dialogus de oratoribus* di Tacito, che presenterò come un apologo significativo del conflitto tra successo, gloria e virtù, utile anche per

¹ L'edizione italiana, da cui cito, è ADKINS 1987.

² Per cui il termine *agathòs* non ha nessuna notazione 'puramente' morale; indica chi è abile a promuovere successi in guerra, o una posizione sociale alta: «Così la società omerica valuta in modo più elevato la classe di cui ha più bisogno: uomini ben armati, forti, rapidi nella corsa e abili in guerra, nel consiglio e nella strategia», ADKINS 1987, 58-59.

³ Le posizioni di Adkins sono viziate, secondo Williams, dall'adozione di una concezione "progressista": «I critici progressisti fanno riferimento a un concetto di responsabilità morale che presumibilmente noi abbiamo e mancava ai greci, ma non è chiaro cosa abbiano in mente», WILLIAMS 2007, 75.



misurare la distanza tra le idee romane di merito e responsabilità e quelle nostre⁴; quindi passerò dal racconto al modello, andando a recuperare, dietro i personaggi dell'opera, la riflessione etica compiuta dall'ultimo Cicerone, che trova il suo punto culturalmente più interessante proprio nell'individuazione di criteri che definiscono il merito come inderogabilmente associato al possesso di responsabilità morale. In ultimo, mostrerò come il "contagio" delle idee⁵ ciceroniane si rintracci anche nell'*Agricola*, con esiti di un certo interesse sul piano storico-culturale, oltre che letterario.

2. Cum quadam reverentia

Il *Dialogus de oratoribus* di Tacito si apre, come è noto, con una domanda: "Perché il nostro tempo, più di ogni altro disabitato e orbato della gloria che si riconosce all'eloquenza, a stento conserva il nome stesso dell'oratore"? La domanda, formulata dal dedicatario dell'opera, Fabio Giusto, e rilanciata dall'autore, otterrà una risposta in due mosse successive: a partire dal capitolo 14 prima Apro, poi Messalla in due interventi successivi, infine Materno, svilupperanno le cause della *differentia*, ossia dello scarto tra l'eloquenza del passato e quella del presente⁶. Tuttavia, nel momento stesso in cui la *quaestio* viene formulata, Tacito trova il modo di evocare che cosa l'*eloquentia* sia stata nei *priora saecula*, per le generazioni precedenti, e cioè una modalità di intervento nella realtà che consentiva ai talenti di conseguire la *gloria*⁷:

1.1. *Saepe ex me requiris, Iuste Fabi, cur, cum priora saecula tot eminentium oratorum ingeniis gloriaque floruerint, nostra potissimum aetas deserta et laude eloquentiae orbata vix*

⁴«The *Dialogus* is, to be sure, one of the most brilliant literary performances to have come down to us from antiquity. What makes it poignant, however, is that it betrays the disillusion of a man successful in society's terms, who had awakened at length to a reality at odds with convention», MAYER 2001, 2.

⁵ Alludo qui alla *epidemiologia delle rappresentazioni* sviluppata da SPERBER 1999, 7: «La cultura è fatta prima di tutto di queste idee contagiose. È fatta anche di tutte le produzioni (scritti, opere d'arte, manufatti, ecc.) la cui presenza nell'ambiente condiviso da un gruppo umano permette la propagazione delle idee».

⁶ Ne fornisce una bella lettura PICONE 2014, 69-77.

⁷ Mi sembra di trovare qui la rievocazione consapevole di Cicerone, *Brutus* 6-7. Nella Roma del 46 a.C. il foro è *spoliatum* e *orbatum*, e pare che la stagione della parola come azione sia volta al termine, anche se Cicerone compie uno sforzo per trasformare quell'esperienza etico-politica in un retaggio per il futuro (MARCHESI 2011). Nel presente del *Dialogus* Tacito si sente parte di una *aetas* disabitata da *oratores* e *orbata* della gloria conseguita con l'eloquenza. L'importanza del *Brutus* nella fondazione del contesto del *Dialogus* è stata poco riconosciuta in letteratura, come notava BORZSÁK 1985, 289. Sulle relazioni tra le due opere rinvio a LEVENE 2004 e GOWING 2005.



nomen ipsum oratoris retineat; neque enim ita appellamus nisi antiquos, horum autem temporum disertis causidici et advocati et patroni et quidvis potius quam oratores vocantur.

Una forma di “merito”, che consentiva agli *oratores eminentes* di costruirsi come cittadini, pienamente riconosciuti entro il sistema di regole condivise che Dodds avrebbe potuto definire “disposizioni coscienti”⁸. Dunque, prima di rispondere al perché il presente sia così diverso dal passato, Tacito affronta la questione da una prospettiva diversa: se è stata un merito, come mai l’*eloquentia* ha smesso di essere la via privilegiata per la *gloria*? Come mai la parola *oratores* si usa solo per indicare uomini del passato? E quando la parola *orator* ha perso la sua piena referenzialità?

Tacito ci presenta l’esperienza di alcuni uomini pubblici vissuti sotto Vespasiano, le cui scelte gli paiono esemplificative delle questioni cui abbiamo appena dato voce. Li chiama *praestantissimi viri* (1.3), a riprova del fatto che essi si muovono, come tutti gli uomini pubblici in Roma antica, in direzione dell’acquisizione della *gloria* e della *laus*, che sancisce il merito in una cornice comunitaria⁹. Ebbene, i capitoli 2-13 dell’opera mettono a confronto idee di merito e di responsabilità diverse, che per definirsi accolgono o escludono il concetto di condotta moralmente virtuosa.

Il personaggio presso la cui dimora si svolge la discussione che Tacito racconta, Curiazio Materno, ha appena parlato in pubblico, esponendosi a un rischio che ha offeso le orecchie e la suscettibilità dei potenti, fatto che spiega la visita degli amici Secondo e Apro (2.1). Non un discorso politico o un’arringa giudiziaria ha pronunciato Materno; ha dato invece pubblica lettura di una tragedia (*Catonem recitaverat*). L’oratore Materno è diventato poeta. Alle preoccupazioni di Secondo, uno dei due amici che si recano a trovarlo, egli replica che anche nella forma scritta, la tragedia letta restituirà *quid Maternus sibi debuerit*, “che cosa Materno abbia ritenuto di dovere a se stesso” (3.3). In altri termini, Materno iscrive il senso di quanto ha scritto, pubblicamente letto, e deciso di non ritrattare ma semmai di completare (*quod si qua omisit Cato, sequenti recitatione Thyestes dicet*, 3.3) in una condotta di rinnovata coerenza etica: ha trovato in quest’attività quello che pronunciare *orationes* evidentemente non gli consentiva più, essere in accordo con se stesso¹⁰. Apro non riesce a trattenersi: come può Materno *omittere* le cause e le *orationes* che *amici* e *clientes* gli richiedono, e consumare il proprio tempo tra Medea e Tieste, tra Domizio e Catone (3.4)? È il ritratto di un uomo che rinnega il proprio talento e fugge il *negotium*, mettendo a

⁸ DODDS 2013⁵, 59 usa questa espressione per indicare il sistema di riferimento in cui ogni uomo colloca le proprie azioni.

⁹ Come chiaramente illustrato in MAZZOLI 2004.

¹⁰ Vale la pena di ricordare che la coerenza, ossia l’accordo con se stessi, è un aspetto centrale del *decorum* ciceroniano, chiarito per esempio in Cic. *off.* 1.14.



rischio il riconoscimento dei propri meriti: ma per Materno le cose non stanno così, e interviene con decisione per modificare la definizione di sé che Apro ha appena tracciato. Lo fa chiamando Secondo a fare da arbitro, mossa che chiarisce il senso per lui desiderabile (*quod iam pridem opto*) della scelta posta in atto: le cause, egli le ha abbandonate per una *eloquentia sanctior* e *augustior* (4.2), quella dei poeti. Materno sfida i suoi interlocutori individuando, per sé, un livello alto dell'eloquenza¹¹, contrapposto a una pratica oratoria che, evidentemente, occupa un livello più basso, e spinge Apro al suo primo, articolato intervento. È un discorso che accusa Materno di aver calpestato quello per cui è nato: una *eloquentia virilis et oratoria*. Implicitamente, Apro accetta la classificazione interna all'eloquenza che proprio Materno ha avviato, e sviluppa la parte che si è assunto, cioè chiarire cosa si consegue praticandola, questa *eloquentia oratoria*:

5.4-5 [...] *sed ipsum solum apud omnes arguam, quod natus ad eloquentiam virilem et oratoriam, qua parere simul et tueri amicitias, adsciscere necessitudines, complecti provincias possit, omittit studium, quo non aliud in civitate nostra vel ad utilitatem fructuosius <vel ad voluptatem dulcius> vel ad dignitatem amplius vel ad urbis famam pulchrius vel ad totius imperii atque omnium gentium notitiam inlustrius excogitari potest. Nam si ad utilitatem vitae omnia consilia factaque nostra derigenda sunt, quid est tutius quam eam exercere artem, qua semper armatus praesidium amicis, opem alienis, salutem periclitantibus, invidis vero et inimicis metum et terrorem ultro feras, ipse securus et velut quadam perpetua potentia ac potestate munitus? cuius vis et utilitas rebus prospere fluentibus aliorum perfugio et tutela intellegitur: sin proprium periculum increpuit, non hercule lorica et gladius in acie firmius munimentum quam reo et periclitanti eloquentia, praesidium simul ac telum, quo propugnare pariter et incessere sive in iudicio sive in senatu sive apud principem possis.*

Come è noto, qui Apro parla con le parole di Cicerone, *de oratore*, 1.32. Ma in quel contesto Crasso concludeva in breve (*comprehendam brevi*, 34) scrivendo la *dignitas* del singolo e della *res publica universa* nella *sapientia* e nella *moderatio* dell'oratore. Qui, invece, la *dignitas* dell'oratore si iscrive in una sequenza che annovera *utilitas, fama, notitia*. Chi sfrutta il talento oratorio ottiene merito e considerazione sociale non per la sua ricchezza, per la sua situazione familiare o per la sua carica politica, ma per una qualità personale che consente di ottenere promozione, visibilità, successo. Apro non esita, in un punto del suo discorso particolarmente famoso, a individuare il giorno più felice della sua vita non in quello in cui aveva avuto inizio il *cursus honorum*, ma nei momenti di vittoria processuale (*dial.* 7). Insomma, nella valutazione di questo rappresentante dell'oratoria, che nel proemio Tacito riteneva di non poter più definire con questo nome, pare non esserci, nella Roma dell'imperatore Vespasiano, ascensore sociale

¹¹ BARTSCH 2012, 141 riconosce in Materno l'unico personaggio che si assume dei rischi sul piano politico, proprio attraverso la poesia, che adesso esercita il privilegio che era appartenuto agli oratori.



migliore di quello offerto dalla promozione dei meriti di chi pratica l'eloquenza forense. Apro può ora menzionare due esempi di come il merito oratorio consenta il raggiungimento del successo:

[8] *Ausim contendere Marcellum hunc Eprium, de quo modo locutus sum, et Crispum Vibium (libentius enim novis et recentibus quam remotis et oblitteratis exemplis utor) non minoris nominis esse in extremis partibus terrarum quam Capuae aut Vercellis, ubi nati dicuntur. Nec hoc illis <alterius bis> alterius ter milies sestertium praestat, quamquam ad has ipsas opes possunt videri eloquentiae beneficio venisse, <sed> ipsa eloquentia; cuius numen et caelestis vis multa quidem omnibus saeculis exempla edidit, ad quam usque fortunam homines ingenii viribus pervenerint, sed haec, ut supra dixi, proxima et quae non auditu cognoscenda, sed oculis spectanda haberemus. Nam quo sordidius et abiectius nati sunt quoque notabilior paupertas et angustiae rerum nascentis eos circumsteterunt, eo clariora et ad demonstrandam oratoriae eloquentiae utilitatem inlustriora exempla sunt, quod sine commendatione natalium, sine substantia facultatum, neuter moribus egregius, alter habitu quoque corporis contemptus, per multos iam annos potentissimi sunt civitatis ac, donec libuit, principes fori, nunc principes in Caesaris amicitia agunt feruntque cuncta atque ab ipso principe cum quadam reverentia diliguntur, quia Vespasianus, venerabilis senex et patientissimus veri, bene intellegit [et] ceteros quidem amicos suos iis niti, quae ab ipso acceperint quaeque ipsis accumulare et in alios congerere promptum sit, Marcellum autem et Crispum attulisse ad amicitiam suam quod non a principe acceperint nec accipi possit. Minimum inter tot ac tanta locum obtinent imagines ac tituli et statuae, quae neque ipsa tamen negleguntur, tam hercule quam divitiae et opes, quas facilius invenies qui vituperet quam qui fastidiat. His igitur et honoribus et ornamentis et facultatibus refertas domos eorum videmus, qui se ab ineunte adulescentia causis forensibus et oratorio studio dederunt.*

Si tratta di Eprio Marcello e Vibio Crispo¹², uomini ben noti a tutti, che Apro considera esemplari perché essi hanno riscattato la condizione sociale più oscura, marginale e indigente che si possa immaginare mediante l'esercizio della sola eloquenza, che senza la raccomandazione di una buona famiglia di origine, senza una sostanza patrimoniale, senza *mores* eccellenti, senza neanche un aspetto gradevole, ha consentito loro di diventare *potentissimi civitatis, principes fori*, e infine *principes in Caesaris amicitia*.

Dunque, a ben vedere, per conquistare un autentico protagonismo nella vita sociale e nella cornice politica non serve essere nobili, ricchi, belli; non serve essere neppure dotati di moralità. Il criterio dei *mores egregii* può essere depennato, come tutti gli altri che Apro toglie dal conto. Ebbene, questi uomini con ordinarie qualità morali sono i primi amici dell'imperatore, e da lui *cum quadam reverentia diliguntur*. L'uomo più potente di Roma rivolge loro, uomini *non egregii*, l'apprezzamento distintivo che è espresso dal verbo *diligo*, accompagnato da un atteggiamento di

¹² WINTERBOTTOM 1967, 90: «Apro denies that oratorical glory is, in fact, dead. His main examples are Eprius Marcellus and Vibius Crispus (8, 1). The choice is significant. For the outstanding fact about first-century oratory is that the only orators to achieve any prominence or influence by means of their oratory are the *delatores*»; l'argomento torna in WINTERBOTTOM 2001, 140 ss.



vero e proprio rispetto, *cum quadam reverentia*. Come sia possibile che l'uomo più potente di Roma si ponga in una posizione di *one-down* nei confronti di due oratori, è presto chiarito da Apro: il principe ha rispetto e venerazione per gli unici, tra i suoi sudditi, che non attingono da lui il proprio potere e il proprio benessere, gli unici che a buon diritto possono essere esclusi dal novero degli *accipientes* del primo benefattore, l'imperatore appunto.

Dunque, in età flavia, il merito passa per l'esercizio della parola, e costruisce identità sociali forti, dotate di autonomia personale, ben radicate nei circuiti della superiorità economica e simbolica¹³. Ma altrettanto immediatamente va riconosciuto che, nell'identità di questi cittadini, merito e morale non solo non cooperano, ma neppure interagiscono. Gli uomini di successo sono abili avvocati che diventano ricchissimi, potentissimi, famosissimi, ma nessuno di loro costruisce se stesso in virtù di un qualche merito morale.

Un disegno netto, quello di Apro: la strada che porta al successo non ha a nulla a che fare con i *mores*. E Materno? Perché abbandona una strada lastricata da simili successi? Che cosa motiva la sua scelta?

11.2-4 *Ego autem sicut in causis agendis efficere aliquid et eniti fortasse possum, ita recitatione tragoediarum. Et ingredi famam auspiciatus sum, cum quidem im<perante> Nerone improbam et studiorum quoque sacra profanantem Vatinii potentiam fregi; hodie, si quid in nobis notitiae ac nominis est, magis arbitror carminum quam orationum gloria partum. Ac iam me deiungere a forensi labore constitui, nec comitatus istos et egressus aut frequentiam salutantium concupisco, non magis quam aera et imagines, quae etiam me nolente in domum meam intruperunt. Nam statum cuiusque ac securitatem melius innocentia tuetur quam eloquentia; nec vereor ne mihi umquam verba in senatu nisi pro alterius discrimine facienda sint.*

La posizione qui espressa da Materno è chiara: come ogni altro uomo pubblico dotato di talento, anch'egli aspira al successo, a un riconoscimento pubblico dei propri meriti. Sa di poter *efficere aliquid et eniti*¹⁴ attraverso la modalità attiva di intervento nella realtà che si esplica *in causis agendis*. Lo ha fatto, e menziona un suo intervento, sotto Nerone, utile a *frangere* la *potentia* personale di un avversario¹⁵. Ma oggi (*hodie*), se deve scegliere il tipo di *gloria* da associare in modo pieno all'espressione di sé, egli preferisce affermare che vale di più quella ottenuta dai *carmina*. La *gloria orationum* produce successo sociale; eppure Materno colloca sullo stesso piano i bagni di folla e le *imagines* che stipano gli atri delle case nobiliari, e sceglie per sé quanto né i *clientes* né gli antenati possono

¹³ VAN DEN BERG 2014, 124-165, non a caso parla di "a world of eloquentia".

¹⁴ Un'espressione ciceroniana, sia pure variata, come nota MAYER 2001 *ad locum*, richiamando Cic. *Phil.* 2.23: *quantum facere enitique possum*.

¹⁵Come MAYER 2001, 122, sulla scorta di STROUX 1931, anch'io penso a un discorso contro Vatinio, e non a una tragedia. Il passo in questione è corrotto, e l'interpretazione resta controversa; a conclusioni diverse giunge la riconsiderazione di KRAGELUND 1987.



dare: *status* e *securitas*, la stabile integrità che deriva dall'*innocentia*, non dall'*eloquentia* forense. Il bisogno di moralità di Materno viene dunque soddisfatto da quella che egli ha chiamato *eloquentia sanctorum* e *augustior*; come poeta, può usare la parola, continuare a *efficere aliquid* e mettere in pratica il comandamento di *non nocere*.¹⁶ Ponendosi dunque il problema dei suoi meriti personali entro la cornice comunitaria, Materno, a differenza di Apro, considera più rilevante stabilire la responsabilità nelle azioni che sono di interesse pubblico¹⁷.

È forse chiaro ora in che senso il *Dialogus* funzioni nei termini di un apologo¹⁸. In un racconto ambientato in età flavia, infatti, merito e responsabilità sono al centro di un dibattito che mostra come si possa diventare *potentissimi* e *principes* nella cornice sociale e politica in assenza di una moralità *egregia*, e conseguire la *reverentia* generale, persino dell'imperatore; oppure, come si possa scegliere l'*innocentia*, e con essa la responsabilità morale di *efficere aliquid* senza nuocere ad alcuno, e ritrovarsi a *offendere* le orecchie dei potenti. In entrambi i casi occorre *eloquentia*, ma Materno e Apro ne sdoppiano il senso e l'ambito di destinazione¹⁹, il primo scegliendo una *eloquentia sanctorum et augustior*, il secondo una *eloquentia virilis et oratoria*.

La prospettiva euristica di Adkins ci aiuta nella classificazione: da un lato la virtù cooperativa di chi intende usare la propria abilità per *non nocere*, rivendicando alla propria azione uno spessore etico fondato sull'interesse a tutelare la vita di chi è in pericolo operando la scelta della giustizia, anche a scapito della propria incolumità personale; dall'altro una virtù competitiva che realizza, mediante *gloria* e *laus*, i vantaggi e i piaceri della *potentia*.

La sensazione che questo apologo lascia in chi lo legge è che, in qualche modo, celebri qui la propria sconfitta l'idea che si possa vivere facendo convergere merito, responsabilità, prestigio sociale, giustizia. Un'idea che pure è stata definita,

¹⁶ Il primo fondamento della *iustitia* in Cicerone, *off.* 1.20: *sed iustitia primum munus est, ne cui quis noceat, nisi lacessitus iniuria* [...].

¹⁷ Nel discorso di Materno l'azione responsabile è quella che non determina un danno sul proprio simile, e coincide dunque con l'azione giusta. A favore di un utilizzo "flessibile" del concetto di responsabilità WILLIAMS 2007, 67-68: «[...] causa, intenzione, stato mentale, reazione: gli elementi essenziali di ogni concezione della responsabilità. Indipendentemente dalle differenze tra le nostre pratiche e quelle dei greci, noi stessi, in circostanze diverse, abbiamo bisogno di concezioni diverse della responsabilità. Tutte queste concezioni sono costruite interpretando in modi differenti i quattro elementi e variando l'importanza di ciascuno di essi».

¹⁸ In piena sintonia con MAYER 2001, 2: «The *Agricola* and the *Dialogus* are reckoned to form a kind of diptych, which reveals their author's disillusion with the careers open to a Roman in public life».

¹⁹ BARTSCH 2012, 144 sostiene che oratoria e poesia appartengono entrambe all'ambito dell'*eloquentia*, e che il *Dialogus* descrive la transizione di ogni discorso politico da un ambito all'altro. La scelta di Materno è dunque «a new medium for the old functions of republican free speech, a way to speak his mind behind the veil of fiction or history», 143.



puntualmente, in un altro luogo, in un altrove che ha fatto arrivare sin qui il contagio delle proprie rappresentazioni. Io credo che questo luogo sia il *de officiis* di Cicerone.

3. Merito e responsabilità: la *magnitudo animi*

La riflessione sugli *officia*, e cioè sulle azioni delle quali si riesce a render conto e che dunque appare giusto compiere, appare all'ultimo Cicerone (*off.* 1.4) come la questione più importante da affrontare. Nel passare in rassegna, nel corso del primo libro, gli elementi dall'esercizio dei quali ogni uomo può conseguire e realizzare l'*honestum*, la vita propriamente morale, egli si ritrova a considerare l'aspirazione alla conoscenza (*sapientia*), il principio che regola la convivenza civile e sociale (*iustitia*), la grandezza d'animo (*magnitudo animi*), l'autocontrollo (*decorum*). Per quanto individuate singolarmente, queste *virtutes* hanno confini fluidi, al punto che proprio l'ultima, quel *decorum* la cui sezione chiude il libro, è definita come elemento che appare in tutte e che dunque tutte le riunisce (1.94)²⁰.

È in particolare sulla *magnitudo animi*, nei capitoli 61-92 del primo libro, che Cicerone si sofferma²¹. Già in apertura della sezione, in 1.62, la grandezza d'animo è rappresentata come una propensione virtuosa che facilmente degenera in vizio:

[62] *Sed ea animi elatio, quae cernitur in periculis et laboribus, si iustitia vacat pugnatque non pro salute communi, sed pro suis commodis, in vitio est; non modo enim id virtutis non est, sed est potius immanitatis omnem humanitatem repellentis. Itaque probe definitur a Stoicis fortitudo, cum eam virtutem esse dicunt propugnantem pro aequitate. Quocirca nemo, qui fortitudinis gloriam consecutus est insidiis et malitia, laudem est adeptus: nihil enim honestum esse potest, quod iustitia vacat.*

Valorizzando una linea di pensiero che Panezio prima di lui aveva elaborato, Cicerone offre della *magnitudo animi* una coloritura eminentemente sociale, e per questo afferma che essa è una virtù solo se è improntata alla giustizia, e cioè se si esercita per la comune tutela e non per i vantaggi personali. Dietro le sue spalle, il politico romano trovava una definizione stoica di *fortitudo* come virtù che combatte in nome e in difesa dell'equità tra gli uomini. Sotto i suoi occhi, invece, scorrevano immagini concrete di *fortitudo* che ottiene visibilità attraverso le insidie e l'inganno. L'intervento di Cicerone entra con la sua lama nel lessico dell'onore in Roma antica: chi si comporta così può forse ottenere *gloria*, appunto, ma non riconoscimento del merito, *laus*. In una capacità di primeggiare che non contempra la *iustitia* non c'è *honestum*, e senza moralità non c'è vera gloria.

²⁰ Sull'unità delle virtù POHLENZ 1970, 44; STRIKER 1996, 254.

²¹ Sulla *magnitudo animi* è d'obbligo il rinvio a KNOCHÉ 1935.



Lungo questa via, l'Arpinate ha buon gioco nel ripescare anche l'*auctoritas* di Platone²² e ne rilancia, in qualche modo, le difficoltà già incontrate nel rivendicare il merito al possesso della virtù (1.63).

La terza virtù, dunque, si radica nella seconda, quella *iustitia* sulla cui definizione a lungo si è soffermato, allo scopo di riportare il suo significato entro una complessa azione che si esplica tanto in termini negativi (*non nocere*, 1.20) quanto propositivi (*servire communi utilitati*, 1.31)²³. Esprimere la propria naturale grandezza esercitando la giustizia significa riconoscere i limiti dell'*amor sui* nella *cura rerum alienarum*, operazione di cui Cicerone riconosce tutta la difficoltà:

[64] [...] *Difficile autem est, cum praestare omnibus concupieris, servare aequitatem, quae est iustitiae maxime propria. [...] Sed quo difficilius, hoc praeclarius; nullum enim est tempus, quod iustitia vacare debeat.* [65] *Fortes igitur et magnanimi sunt habendi non qui faciunt, sed qui propulsant iniuriam. Vera autem et sapiens animi magnitudo honestum illud, quod maxime natura sequitur, in factis positum, non in gloria iudicat principemque se esse mavult quam videri. Etenim qui ex errore imperitiae multitudinis pendet, hic in magnis viris non est habendus. Facillime autem ad res iniustas impellitur, ut quisque altissimo animo est, gloriae cupiditate; qui locus est sane lubricus, quod vix invenitur, qui laboribus susceptis periculisque aditis non quasi mercedem rerum gestarum desideret gloriam.*[66] *Omnino fortis animus et magnus duabus rebus maxime cernitur, quarum una in rerum externarum despicientia ponitur, cum persuasum est nihil hominem nisi quod honestum decorumque sit aut admirari aut optare aut expetere oportere, nullique neque homini neque perturbationi animi nec fortunae succumbere.*

Ancora una volta, come già in 1.30 a proposito della giustizia, Cicerone mette a fuoco la facilità con la quale il codice sociale di riferimento può prestarsi alla costruzione di poteri e interessi personali in aperta violazione del principio di comune sopravvivenza. E in effetti, nel secondo libro, che è incentrato sul concetto di *utile*, Cicerone si impegna in una puntuale revisione del concetto di *gloria*²⁴, che in qualche modo completa il discorso relativo alla terza virtù: alla *magnitudo animi*, in ogni caso, egli riserva un trattamento che Schofield ha a buon diritto definito critico²⁵.

In sostanza, nell'opera che rappresenta il suo testamento politico, Cicerone fa una diagnosi impietosa del guado in cui l'ideologia dell'onore a Roma agonizza, in un momento in cui a tutti pare facile far derivare il merito sociale dalle condizioni di superiorità materiale, e d'altro canto trasformare gloria e fama che si conseguono con l'esercizio del potere in criteri assoluti del merito stesso.

²² Evocando *Menesseno* 246 e *Lachete* 197 b; si veda DYCK 1996, 192-193.

²³ MARCHESE 2016, 65-75.

²⁴ LONG 1995, 213-240. Il passo più interessante ai fini del nostro discorso è *off.* 2. 48-49, un approfondimento su come l'*eloquentia oratoria* consenta l'accesso alla *gloria*, con tutte le limitazioni del caso.

²⁵ SCHOFIELD 2013, 208.



Non è una nota nuova, nell'ultimo Cicerone. Ce ne accorgiamo facendo un passo indietro, tornando al *Brutus*, opera composta nella primavera del 46 a.C., quando Cesare era ancora vivo e trionfante. Con il dedicatario, che è anche un personaggio dell'opera, Cicerone si è soffermato su Curione e Calvo, due più giovani oratori, e commenta in modo particolare le scelte del primo:

[280] [...] *atque hic parum a magistris institutus naturam habuit admirabilem ad dicendum; industriam non sum expertus, studium certe fuit. Qui si me audire voluisset, ut coeperat, honores quam opes consequi maluisset. Quidnam est, inquit, istuc? et quem ad modum distinguis?*[281] *Hoc modo, inquam. Cum honos sit praemium virtutis iudicio studioque civium delatum ad aliquem, qui eum sententiis, qui suffragiis adeptus est, is mihi et honestus et honoratus videtur. Qui autem occasione aliqua etiam invitis suis civibus nactus est imperium, ut ille cupiebat, hunc nomen honoris adeptum, non honorem puto. Quae si ille audire voluisset, maxuma cum gratia et gloria ad summam amplitudinem pervenisset, ascendens gradibus magistratum, ut pater eius fecerat, ut reliqui clariores viri.*

Gaio Curione appartiene al novero dei *iuvenes* cui Cicerone prova a fare da mentore; durata e qualità di questo rapporto sono testimoniate anche dallo scambio epistolare²⁶. Di lui, però, l'Arpinate lamenta un comportamento più interessato a conseguire *opes* che *honores*, termine che certo vale "onori", ma a partire dal senso tipicamente romano di "cariche pubbliche". In Curione, dunque, si intravede senza dubbio alcuno la propensione a usare la dimensione pubblica, l'esercizio delle cariche, come strumento per conseguire ricchezze e ampliare il proprio personale potere. Troviamo così in questo passo una definizione di *honos*, che designerebbe il premio conferito alla *virtus* dalla valutazione e dall'affetto dei concittadini, seguita dalla affermazione che chi ottiene *honos* in questo modo, è insieme *honestus* e *honoratus*: i due attributi, entrambi derivati dal medesimo termine, ne sviluppano l'uno la connotazione etica, l'altro la connotazione sociale²⁷. La spiegazione di Cicerone è didascalica: la carica pubblica è l'onore conferito al merito, ed essendo il premio del comportamento virtuoso non può essere perseguito in vista di un secondo fine, le ricchezze e il potere, ma solo in quanto marca del rispetto sociale (*honoratus*) e attributo dovuto al possesso di qualità morali (*honestus*).

È evidente poi a tutti e allo stesso Cicerone che l'*imperium*, il potere, si può conseguire in molti modi, anche senza il consenso popolare e dunque in piena violazione del meccanismo appena sopra descritto; in questo caso, e tutte le volte in cui questo si verifica, l'*honos* diventa puro *nomen*, involucro vuoto, orpello

²⁶Come in *Fam.* 2.4, ove si rintraccia l'esortazione all'impegno e alla fatica per la conquista del pubblico riconoscimento.

²⁷ MARCHESI 2016, 43-45; acute considerazioni in RIGOTTI 1998, 57-61. Per le sfumature semantiche del termine rinvio a ERNOUT-MEILLET 1951³, s.v. *honos*, 531-532. Esempio analisi del campo semantico di *honos* in KLOSE 1933.



esterno, non merito guadagnato con l'eccellenza delle proprie qualità morali. Un Curione sordo a questo tipo di insegnamento ha conseguito il potere, ma senza quella *maxuma gratia et gloria* che ne sono gli ingredienti immancabili.

Questa pagina del *Brutus* in qualche modo preannuncia e prepara l'approfondimento riservato al concetto di *gloria* nel *de officiis*, e l'accurata, ma non priva di criticità, riflessione sulla *magnitudo animi* che si trova nel primo libro. Un riflessione che si sforza di spostare definitivamente questa virtù dal novero delle virtù competitive a quello delle virtù cooperative, e che consegna gli esiti di tale sforzo a una generazione di uomini pubblici, quella che abbiamo visto agire nell'apologo del *Dialogus*, per i quali le strade dell'onore e quelle del merito sembrano ormai definitivamente divaricate.

4. Decorum, verecundia: un corollario

L'ultima sezione del primo libro del *de officiis* è dedicata al *decorum*, concetto nel quale Cicerone riunisce *verecundia*, *temperantia*, *sedatio perturbationum animi* e *rerum modus*²⁸. Un principio regolatore, come è stato affermato²⁹, che ha una natura duplice: da un lato esso è generale, ed esprime la superiorità dell'uomo sugli altri esseri viventi (1.96); dall'altro riguarda le singole parti dell'*honestum*, e come tale ha un *officium* specifico, percorrere la via che conduce alla convenienza e alla conservazione della natura (1.99), condotta che si esplica nel conservare e rispettare ciascuno le proprie tendenze:

[111] *Omnino si quicquam est decorum, nihil est profecto magis quam aequabilitas [cum] universae vitae, tum singularum actionum, quam conservare non possis, si aliorum naturam imitans, omittas tuam.*

In quest'ultimo senso, *decorum* è il principio dell'azione che restituisce "ciò che si deve a se stessi", proprio quello che spingerà Materno a esprimersi attraverso il Catone protagonista della sua *praetexta*. Nel primo senso, invece, il *decorum* dà compimento agli aspetti della natura umana che ne definiscono l'*excellentia*, mentre contemporaneamente incorpora il principio di giustizia, ossia *quemadmodum nos adversus homines geramus* (1.98). Dunque il *decorum* porta a soluzione le contraddizioni insanabili cui può condurre l'espressione della *magnitudo animi*, dal momento che ancora la realizzazione dei propri superiori talenti al duplice comandamento del *non violare* e del *non offendere*:

²⁸ MARCHESE 2016, 65-75.

²⁹ LOTITO 1981; NARDUCCI 1989.



[99] *Est autem quod differat in hominum ratione habenda inter iustitiam et verecundiam. Iustitiae partes sunt non violare homines, verecundiae non offendere, in quo maxime vis perspicitur decori.*

Il *decorum* è così, per Cicerone, la virtù più completa, in grado di riunire ed esaltare l'espressione di sé, le *partes iustitiae* e le *partes verecundiae*. Coniugare insieme le virtù significa realizzare veramente l'*honestum*, la vita morale, e insieme conseguire il riconoscimento dovuto all'espressione dei propri meriti; l'Arpinate usa una efficace similitudine, che colloca proprio in 1.98, per illustrare la *vis* del *decorum*:

Ut enim pulchritudo corporis apta compositione membrorum movet oculos et delectat hoc ipso, quod inter se omnes partes cum quodam lepore consentiunt, sic hoc decorum, quod elucet in vita, movet approbationem eorum, quibuscum vivitur, ordine et constantia et moderatione dictorum omnium atque factorum.

Insomma, nel *decorum* Cicerone trova il punto di equilibrio tra l'istanza di chi intende far valere pubblicamente i propri meriti e l'esigenza di usarli responsabilmente, un principio in grado di armonizzare *amor sui* e *cura rerum alienarum*: esercitando la virtù della *verecundia*³⁰, una forma di temperante autocontrollo che si esplica nel tenere in grande considerazione i confini tra lo spazio individuale e quello occupato dai propri simili, sembra possibile risolvere le frizioni garantendo a ciascuno l'espressione legittima di sé. Cicerone propone un modello etico che consente a chiunque abbia un animo capace di grandi azioni di prendere le distanze da se stesso e dalle proprie passioni, arrivando così a "meritarsi le responsabilità". Ebbene, questo modello è un ricordo sbiadito nel *Dialogus de oratoribus*, dove la qualità che pare essere apprezzata maggiormente è il talento di personaggi che usano la parola nei processi al solo scopo di *nocere* agli altri e realizzare il proprio interesse, dove per esercitare la responsabilità dei propri meriti e perseguire il proprio *officium* occorre abbandonare le cause e dedicarsi alle tragedie. Un ricordo sbiadito che ne celebra, in qualche modo, la grandezza e insieme l'inefficacia, o comunque la portata assai limitata: Materno recupera la propria *innocentia* a prezzo della propria vita³¹.

Sarebbe però ingiusto negare la sotterranea sopravvivenza del modello ciceroniano in età imperiale. È ancora Tacito a testimoniare il contagio. Lo fa in un'opera con la quale prova a restituire, sia pure tardivamente, dopo la sua morte, la giusta *laus* a un uomo i cui meriti sono stati poco riconosciuti in vita, il generale Giulio Agricola. Raccontando le scelte compiute dal suocero all'epoca del suo

³⁰ Ne ho discusso in MARCHESE 2013, e con qualche cambiamento di prospettiva in MARCHESE 2016.

³¹ Se dobbiamo prestare fede agli argomenti di CAMERON 1967.



servizio in Britannia, Tacito usa parole che echeggiano, di nuovo, la riflessione ciceroniana del *de officiis*:

[8] *Praeerat tunc Britanniae Vettius Bolanus, placidius quam feroci provincia dignum est. Temperavit Agricola vim suam ardoremque compescuit, ne incretaret, peritus obsequi eruditusque utilia honestis miscere. Brevi deinde Britannia consularem Petilium Cerialem accepit. Habuerunt virtutes spatium exemplorum, sed primo Cerialis labores modo et discrimina, mox et gloriam communicabat: saepe parti exercitus in experimentum, aliquando maioribus copiis ex eventu praefecit. Nec Agricola umquam in suam famam gestis exultavit; ad auctorem ac duces ut minister fortunam referebat. Ita virtute in obsequendo, verecundia in praedicando extra invidiam nec extra gloriam erat.*

Troviamo infatti un uomo dotato di *virtutes*, che esplica il suo vigore e il suo coraggio, ossia la sua *magnitudo animi*, in modo da trattenerla entro confini precisi (*compescuit ne incretaret*), perché ha imparato a obbedire mescolando insieme *utile* e *honestum*. L'esercizio dell'autocontrollo si è trasformato in *obsequium*, al punto che anche quando Agricola ottiene *fama*, la sua personale notorietà, la distanza da sé, con un atto di vera e propria *despicientia* che molto assomiglia al rifiuto degli onori che il magnanimo ciceroniano esercita, attribuendoli alla *fortuna*³², certo, ma anche ad altri *auctores*. *Obsequium* e *verecundia* sono così gli strumenti mediante i quali Agricola si tiene al riparo dall'invidia senza rinunciare alla *gloria*, l'unico mezzo attraverso cui un uomo meritevole si guadagna e difende la possibilità di esprimere il suo talento e i suoi meriti in una società ormai regolata da catene di comando molto, troppo definite. Un controllo ossessivo, preventivo, di sé, per ottenere spazio e sopravvivenza. Non certo *laus*, però; per conferire quella, c'è bisogno della scrittura:

[1] *Clarorum virorum facta moresque posteris tradere, antiquitus usitatum, ne nostris quidem temporibus quamquam incuriosa suorum aetas omisit, quotiens magna aliqua ac nobilis virtus vicit ac supergressa est vitium parvis magnisque civitatibus commune, ignorantiam recti et invidiam. Sed apud priores ut agere digna memoratu pronum magisque in aperto erat, ita celeberrimus quisque ingenio ad prodendam virtutis memoriam sine gratia aut ambitione bonae tantum conscientiae pretio ducebantur. Ac plerique suam ipsi vitam narrare fiduciam potius morum quam adrogantiam arbitrati sunt, nec id Rutilio et Scauro citra fidem aut obrectationi fuit: adeo virtutes isdem temporibus optime aestimantur, quibus facillime gignuntur. At nunc narraturo mihi vitam defuncti hominis venia opus fuit, quam non petissem incusaturus: tam saeva et infesta virtutibus tempora.*

Si tratta di uno dei proemi più complessi della storia della letteratura latina³³: per tempi in cui anche solo il nome della virtù è odioso, perfino la

³² Su cui LOTITO 1981, di cui non condivido tutte le considerazioni sviluppate intorno alla *magnitudo animi*.

³³ Lo argomenta in modo convincente SAILOR 2004.



celebrazione di uomini defunti urta la suscettibilità comune. Eppure, proprio questo proemio, con tutte le sue contorsioni e *recusationes*, riassume efficacemente lo sforzo compiuto da Tacito attraverso le sue prime esperienze letterarie: rilanciare il dibattito su merito, virtù e responsabilità, forse la più grande eredità morale dell'epoca repubblicana³⁴.

Rosa Rita Marchese
Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Scienze Umanistiche
Viale delle Scienze-Ed. 12,
90128 Palermo
rosa.marchese@unipa.it
on line dal 03.12.2017

³⁴ «That in turn brought into question the foundations of enduring fame: how was a man to acquire a reputation with posterity, once the means of achieving it were so circumscribed? The sorts of activities that secured *virtus* and *gloria* in the days of the free *respublica* were no longer possible under an autocrat, especially if he turned out a bad man. How, he clearly asked himself, was one to be a good senator or general in the reign of a Domitian and leave a name to be remembered for all ages? Tacitus attempted an answer to this basic question in two of his early monographs, *Dialogus* and *Agricola*; in them he set out to show his sense of the altered conditions of a traditional career», MAYER 2001, 5.



Bibliografia

ADKINS 1987

A.W.H. Adkins, *La morale dei Greci da Omero ad Aristotele* (ed. or. Oxford 1960), trad. it., Bari 1987.

BARTSCH 2012

S. Bartsch, *Praise and Doublespeak: Tacitus' Dialogus*, in R. Ash (ed.), *Tacitus. Oxford Readings in Classical Studies*, Oxford 2012, 119-154.

BORZSÁK 1985

I. Borzsák, *Le Dialogue de Tacite et le Brutus de Cicéron*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» (1985), 289-298.

CAMERON 1967

A. Cameron, *Tacitus and the date of Curiatius Maternus' death*, «The Classical Review» (New Series), 17.3 (1967), 258-261.

DODDS 2013⁵

E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it., Milano 2013⁵.

DYCK 1996

A.R. Dyck, *A Commentary on Cicero De officiis*, Ann Arbor 1996

ERNOUT-MEILLET 1951³

A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire Etymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1951³.

GOWING 2005

A.M. Gowing, *Empire and Memory. The Representation of the Roman Republic in Imperial Culture*, Cambridge 2005.

KLOSE 1933

F. Klose, *Die Bedeutung von honos und honestas*, Breslau, 1933.

KNOCHE 1935

U. Knoche, *Magnitudo animi. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines römischen Wertgedankens*, Mainz 1935.

KRAGELUND 1987



P. Kragelund, *Vatinius, Nero and Curiatius Maternus*, «Classical Quarterly» 37 (1987), 197-202.

LEVENE 2004

D.S. Levene, *Tacitus Dialogus as literary history*, «Transactions of the American Philological Association» 134.1, (2004), 157-200.

LONG 1995

A.A. Long, *Cicero's Politics in De officiis*, in A. Laks and M. Schofield (edd.), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy - Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, Cambridge 1995, 213-240.

LOTITO 1981

G. Lotito, *Modelli etici e base economica nelle opere filosofiche di Cicerone*, in A. Giardina e A. Schiavone (edd.), *Società romana e produzione schiavistica, III: Modelli etici, diritto e trasformazioni sociali*, Roma 1981, 79-126.

MARCHESE 2011

R.R. Marchese, *Quello che circola tra noi. Reciprocità e memoria nel Brutus di Cicerone*, in *Cicerone, Bruto*, introduzione, traduzione e commento di R.R. Marchese, Roma 2011.

MARCHESE 2013

R.R. Marchese, *Quasi quidam ornatus vitae. Il decorum nel de officiis di Cicerone*, *Montesquieu.it* 5 (2013), disponibile presso <https://montesquieu.unibo.it/article/view/5165/4937>.

MARCHESE 2016

R.R. Marchese, *Uno sguardo che vede. L'idea di rispetto in Cicerone e in Seneca*, Palermo 2016.

MAYER 2001

Tacitus, *Dialogus de oratoribus*, ed. by R. Mayer, Cambridge 2001.

MAZZOLI 2004

G. Mazzoli, *Riflessioni sulla semantica ciceroniana della gloria*, in E. Narducci (cur.), *Cicerone tra antichi e moderni (IV Symposium Ciceronianum Arpinas: Arpino, 9 maggio 2003)*, Firenze 2004, 56-81.



NARDUCCI 1989

E. Narducci, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa 1989.

PICONE 2014

G. Picone, *Le sfide del cambiamento: dalle monografie sallustiane al ciclo delle fondazioni di Asimov*, in S. Audano, G. Cipriani (a cura di), *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea. Atti della Decima Giornata di Studi (Sestri Levante, 15 marzo 2013)*, Foggia 2014, 53-79.

POHLENZ 1970

M. Pohlenz, *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel De officiis di Cicerone*, trad. it. Brescia 1970.

RIGOTTI 1998

F. Rigotti, *L'onore degli onesti*, Milano 1998.

SAILOR 2004

D. Sailor, *Becoming Tacitus: signifiacnce and inconsequentiality in the prologue of Agricola*, «Classical Antiquity» 23.1 (2004), 139-177.

SCHOFIELD 2013

M. Schofield, *Republican Virtues*, in R.K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Chichester/Malden, 2009 (paperback 2013), 199-213.

SPERBER 1999

D. Sperber, *Il contagio delle idee. Teoria naturalistica della cultura*, trad. it., Milano 1999.

STRIKER 1996

G. Striker, *Following nature. A study in Stoic ethics*, in G. Striker (ed.), *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge 1996, 221-280.

STROUX 1931

J. Stroux, *Vier Zeugnisse zur römischen Literaturgeschichte der Kaiserzeit I. Maternus, Redner und Dichter*, «Philologus» 86 (1931), 338-349.

VAN DEN BERG 2014

C. S. van den Berg, *The World of Tacitus' 'Dialogus de Oratoribus': Aesthetics and Empire in Ancient Rome*, Cambridge 2014.



WILLIAMS 2007

B. Williams, *Vergogna e necessità*, trad. it. Bologna 2007.

WINTERBOTTOM 1964

M. Winterbottom, *Quintilian and the vir bonus*, «Journal of Roman Studies» 54 (1964), 90-97.

WINTERBOTTOM 2001

M. Winterbottom, *Returning to Tacitus' Dialogus*, in C.W. Wooten (ed.), *The Orator in Action and Theory in Greece and Rome*, Leiden 2001, 137-155.



Abstract

Il *Dialogus de oratoribus* di Tacito può essere letto come un apologo sulla incommensurabilità tra merito, virtù e responsabilità morale. Un apologo che ha dietro le sue spalle una riflessione ingombrante, di cui in qualche modo celebra contemporaneamente il senso e i limiti: quella dedicata da Cicerone, nel primo libro del *de officiis*, alla *magnitudo animi*, individuata come il presupposto più visibile di ogni azione morale. Essa è la qualità costitutiva del merito pubblico, il criterio utile a stabilire chi debba assumersi personalmente la responsabilità della gestione dello stato. Nella trattazione ciceroniana, il punto di forza qualificante di ogni identità pubblica si rivela però anche, fatalmente, il suo tallone d'Achille. Come impedire che il talento e le qualità trasformino l'uomo migliore nell'uomo più pericoloso per la sopravvivenza dello stato? La risposta di Cicerone è l'elaborazione di un modello etico che ha assimilato la dimensione cooperativa della virtù della giustizia, e che la esercita attraverso la *verecundia*, una della componenti del principio "riassuntivo" del *decorum*. In età imperiale, la *verecundia* sembra diventare, racconta ancora Tacito nella biografia del suocero Giulio Agricola, lo strumento che salvaguarda le possibilità di azione politica degli uomini meritevoli in uno stato gestito dal potere del principe.

Keywords: virtù romana, responsabilità, Cicerone, eredità repubblicana, Tacito

Is the *Dialogus de oratoribus* of Tacitus a tale upon the distances between credit, virtue and moral responsibility? This paper aims to enlighten the ties of this work with the important debate on *magnitudo animi* celebrated in Cicero's *de officiis*. As constitutive property of credit, *magnitudo animi* is however in Cicero the Achilles' heel of civic identity, putting the best man in jeopardy through a transformation in the most dangerous one for common life. In the *de officiis*, Cicero will find in *verecundia*, one of the components of *decorum*, an ethical model embedding the cooperative virtue of justice. In imperial age, *verecundia* seems to be, as Tacitus says in *Agricola*, the best tool for saving the political agency of worthy men in a state ruled by the emperor's power.

Keywords: Roman virtue, responsibility, Cicero, republican heritage, Tacitus