

FRANÇOIS PROST
Université Paris IV – Sorbonne

La collera di Quinto Cicerone, fra epistolario e filosofia

Il fratello minore di Cicerone, Quinto¹, ci è conosciuto da diversi punti di vista, anzitutto due: dalla sua presenza nell'epistolario (fin dalle prime lettere conservate, inizio degli anni '60) e dal personaggio raffigurato nei dialoghi filosofici in cui interviene come interlocutore e esponente di un suo parere (nel *de legibus*, fine degli anni '50, e nel *de diuinatione*, del 44). Sussidiariamente, appare anche come personaggio muto: è stato lui, da pretore nel 62, il presidente del tribunale davanti al quale è stata pronunciata l'orazione *Pro Archia Poeta*, ed è sempre lui il dedicatario dei dialoghi *De oratore*, del 55 e (con certezza quasi assoluta) del frammentario *De republica* dell'anno seguente. Una presenza, dunque, continua e strettamente legata alle diverse fasi della carriera sia politica che intellettuale del fratello maggiore, fino all'uccisione di entrambi, insieme al figlio di Quinto, il 7 dicembre 43, da parte dei sicari di Marco Antonio, che intendeva vendicarsi dei violenti attacchi mossi contro di lui da Cicerone nelle orazioni dette *Filippiche*. Infine, a prescindere da frammenti di per sé poco significativi², a Quinto stesso è attribuito, con verosimiglianza anche se senza un consenso unanime fra gli studiosi, il cosiddetto *Manualetto della campagna elettorale*, e cioè una lunga lettera di consigli pratici indirizzata a Cicerone allora candidato alle elezioni consolari per l'anno 63³.

Qui vorrei concentrarmi sull'analisi di un aspetto singolare della sua personalità, quello più noto e di maggiore conseguenza, e cioè la sua irascibilità. Questa tematica

Ringrazio sentitamente Francesca Romana Berno e Aldo Setaioli per il loro aiuto linguistico.

¹ Su cui cf. Drumann 1844; Wiemer 1930; Münzer 1948; Balsdon/Griffin 2003; Marinone, Malaspina 2004; soprattutto: McDermott 1971; presentazioni di Quinto nelle edizioni di testi: Antoine 1888, XII-XI; Shackleton Bailey 1980, 1-6 e 2002, 2-5; Blank-Sangmeister 1993, 248-250; Laser 2001, 50-52; Di Spigno 2002; Baños-Hernández 2003.

² Cf. edizione di Bücheler 1869.

³ Testo e discussioni: Baños-Hernández 2003; Canali 2004; Constans 1934; David, Demougin, Deniaux, Ferey, Flambard, Nicolet 1973; Di Spigno 2002; Duplá, Fatás, Pina 1990; Eussner 1872; Fedeli 2006; Freeman 2012; Henderson 1950; Hendrickson 1892; Kasten 1965; Laser 2001; Lucrezi 2001; Müller 1896; Nardo 1970; Nisbet 1961; Shackleton Bailey 2002; Taylor & Murrell 1994; Tyrrell & Purser 1904; Watt 1958.

consente di studiare la trattazione di un problema di etica pratica, di rilievo particolare, da parte del ceto dirigente della tarda repubblica, un ceto imbevuto di cultura letteraria e filosofica greca. Così vedremo che Cicerone, riflettendo sul vizio cardinale di suo fratello, adopera concetti e ragionamenti presi dalla tradizione filosofica classica e ellenistica⁴, anche in testi e contesti che non sono affatto di natura filosofica. È anche di rilievo particolare la questione dell'ira sia dal punto di vista di questo ceto dirigente che nell'ambito della teoria morale antica. Infatti l'ira spinge alla violenza privata e pubblica, e pertanto interferisce con i doveri del padrone di casa nonché con l'esercizio del potere, anzitutto da parte del magistrato. Due fattori rendono questo nesso più stretto: primo, quella che Peter Brown ha definito "la natura intensamente personale del potere nelle società antiche"⁵, cosicché i difetti anche più intimi della personalità influiscono in modo decisivo sull'esercizio di ogni forma di autorità; d'altra parte, come ha suggerito W. Harris⁶, la "collera" degli Antichi designa un'emozione quasi sempre molto forte e violenta, che esclude forme più miti comprese invece nella concezione moderna; si tratta di un fenomeno molto sconvolgente e potenzialmente distruttore, sia per chi lo prova che per quanti gli stanno intorno, o gli sono sottomessi, e così si capisce perché l'ira è comunemente definita dagli antichi una furia o follia.

Pertanto, in ambito teoretico, l'ira appare un'emozione esemplare per qualsiasi riflessione d'insieme sulle passioni. Così nella quarta *Disputazione Tuscolana*, dedicata alle diverse passioni oltre che alla paura della morte, al dolore fisico e all'afflizione, Cicerone si riferisce all'ira piuttosto che ad altre emozioni. Allo stesso modo, Seneca nel prologo del suo trattato sull'ira scrive al fratello Novato: "mi pare che tu abbia buone ragioni per temere in particolare questa passione, che è fra tutte la più turpe e rabbiosa"⁷, e si capisce, leggendo quel trattato, che è stato inteso anche come un'introduzione alla teoria stoica delle passioni, attraverso lo studio del caso più rappresentativo.

Poi, sia Cicerone che Seneca fanno vedere che l'ira illustra meglio di ogni altra passione il dibattito fra le due modalità prevalenti di concepire e valutare le emozioni nella filosofia antica post-platonica⁸. La prima modalità, quella più vicina alle concezioni popolari, è anzitutto rappresentata, complessivamente, dalle tradizioni accademica e peripatetica (cioè gli eredi di Platone e Aristotele), e concepisce le passioni come fenomeni naturali, costituenti imprescindibili dalla condizione umana, di cui non si può fare a meno: occorre invece imparare a dominarle, cosicché una forma ragionevole di esse

⁴ Sul tema dell'ira nel pensiero antico, cf. Harris 2001; Braund & Most 2003; Konstan 2006, 41-76; Kalimtzis 2012.

⁵ Cf. Brown 1992, 50.

⁶ Cf. Harris 2001, 63.

⁷ Sen., *Ira* 1, 1, tr. C. Ricci, BUR: *nec inmerito mihi uideris hunc praecipue adfectum pertimuisse maxime ex omnibus taetrum ac rabidum.*

⁸ Cf. Besnier, Moreau, Renault 2003.

possa anche riuscire utile, come per esempio l'ira che spinge a atti valorosi e coraggiosi. D'altro canto, gli stoici hanno proposto una concezione volutamente paradossale, secondo cui tutte le emozioni provate dagli uomini ordinari (e cioè quanti non sono giunti alla perfezione morale del saggio ideale) sono irragionevoli turbamenti dell'equilibrio naturale dell'anima, e pertanto vanno eradicati al fine di giungere, idealmente, a una vera e propria "*apatheia*" (assenza di *pathos*-passione); e da questo punto di vista, come già detto da Seneca, l'ira è distintamente "la più turpe e rabbiosa" di tutte. Appunto i due testi sopra citati, la quarta *Tuscolana* e il trattato senecano *Sull'ira*, mirano a combattere la concezione peripatetica appoggiandosi su quella stoica.

Vorrei dunque esaminare la riflessione di Cicerone su questa tematica intorno alla figura di Quinto. A questo fine, mi concentrerò su un periodo di particolare importanza nella relazione fra i due fratelli, e anche nella vita privata e pubblica di Quinto, e cioè gli anni 61-59. Nel 62 Quinto era pretore, dopodiché, secondo l'uso repubblicano, fu nominato governatore della provincia di Asia Minore, terra di cultura greca; successivamente, a causa della mancanza di ex magistrati disponibili, il suo incarico fu rinnovato due volte, cosicché dovette rimanere complessivamente 3 anni a capo della provincia. Di questo episodio, due aspetti mettono in gioco la collera di Quinto, e sono tutti e due noti dal carteggio di Cicerone: sia quello con l'amico Attico, in cui parla dei preparativi di partenza di Quinto, prima che giungesse in Asia (nel 61); sia quello con lo stesso Quinto, all'inizio dell'ultimo anno della sua carica (59): queste sono le due prime lettere conservate di Cicerone al fratello, e le sole per il periodo del governo provinciale di Quinto, e comincerò con esse (tornando più avanti alla lettera ad Attico, la 17 del libro 1).

Si tratta di due lunghe lettere di consiglio sul da farsi, al fine per Quinto di perfezionare il suo modo di governare la provincia per l'ultimo anno di carica, e anche di preparare il suo ritorno a Roma. Dalla loro lettura si capisce che Quinto era, sì, un governatore abbastanza bravo in linea di massima, però il suo atteggiamento a capo della provincia era severamente criticato per diverse ragioni, in un contesto peraltro politicamente scivoloso per Cicerone a Roma. Le due lettere però sono di tono molto diverso, e sono complementari l'una dall'altra. Infatti la prima è stata scritta per una diffusione pubblica al di là del destinatario; è intesa come un trattato sul governo provinciale che illustra i meriti delle idee ciceroniane sulla politica imperiale di Roma, presumibilmente messe in atto da Quinto nel governo della sua provincia; e costituisce un encomio pubblico dell'azione del fratello, atto a presentarne gli aspetti positivi come i risultati di una comune politica familiare, e a sminuire o giustificare i suoi fallimenti. La seconda lettera invece è esclusivamente privata e si presenta, per alcuni versi, quasi come un negativo fotografico dell'encomio della prima lettera. Qui Cicerone, in nome di una doverosa libertà di parola, indirizza a Quinto rimproveri precisi e lo incita a correggere ciò che può ancora essere corretto prima della sua partenza. Fra le altre critiche, a Quinto era soprattutto rimproverato un atteggiamento tracotante e violento, dovuto alla sua notis-

sima iracondia⁹. Però, già nella prima lettera – quella elogiativa – allo stesso rimprovero era stato dedicato molto spazio¹⁰. Certo il par. 40 fornisce una giustificazione morale alla collera di Quinto, spinto ad adirarsi dallo spettacolo dei vizi altrui. Però questo rientra nel campo della retorica apologetica della lettera. Fatto sta che la riflessione sulla figura del governatore perfetto richiede un trattamento serrato del tema dell'ira e il richiamo insistente e particolareggiato su quanto sia necessario soggiogarla. In questo contesto, Cicerone porge al fratello due tipi di esempi da seguire. Primo, altri governatori più abili a conciliarsi l'affetto della gente per la loro mitezza. Però il merito di questi (e dunque anche il fallimento di Quinto), è tanto più notevole in quanto “non conoscono il Ciro né l'Agésilao celebrati da Senofonte”¹¹: questo è il secondo tipo, quello delle figure esemplari trattate dalla letteratura storica e moralistica, anzitutto quel Ciro evocato anche nella lettera *Q. fr.* 1, 1, 23, “la cui figura non fu delineata da Senofonte nel rispetto della verità storica, ma con lo scopo di fornire un'immagine del supremo potere amministrato secondo giustizia”, la cui “impareggiabile severità” (*summa seueritas*) “risulta inseparabile da una straordinaria affabilità” (*cum singulari comitate*), cosicché in lui, come in Scipione Africano, appassionato lettore della *Ciropedia*, “non è stata omessa la trattazione di nessuno degli obblighi morali imposti da un potere che viene esercitato con scrupolosa moderazione” (*diligentis et moderati imperi*). Questo riferimento (associato ad altri elementi del discorso che lascio qui da parte) rimanda a un modello sovrastante, esplicitato nella prima lettera¹², quello del filosofo-re della tradizione platonica¹³. Per Cicerone, qui e altrove, questo ideale si impersona nella figura dell'uomo di governo nutrito di cultura filosofica greca, di cui Cicerone pensa di essere lui stesso un esempio. Di conseguenza (*Q. fr.* 1, 1, 27-28), tali dirigenti hanno il dovere di restituire, prima alle popolazioni di cultura greca (come quelle soggette al potere di Quinto), ma anche all'intero genere umano, il beneficio morale della loro formazione tramite la cultura letteraria della *humanitas*, e questo beneficio deve attuarsi in una *humanitas* come “senso di umanità”, escludendo assolutamente atteggiamenti crudeli e violenti, associati, nell'ambito della cultura, alla barbarie, e, nel campo politico, alla tirannia, che è la forma sia barbara che mostruosa della regalità. Questo passo della prima lettera costituisce così una tappa decisiva nell'elaborazione della dottrina ciceroniana della *humanitas*¹⁴, in stretto legame con la figura di Quinto. Orbene, è il caso notare che la tappa precedente, dov'era stata per prima introdotta la problematica della *humanitas* fra cultura letteraria e perfezionamento morale, fu l'orazione *Pro Archia Poeta* pronunciata nel 62, di fronte al

⁹ Cf. *Q. fr.* 1, 2, 7.

¹⁰ Cf. *Q. fr.* 1, 1, 34-40.

¹¹ Cf. *Q. fr.* 1, 2, 7. Le traduzioni citate delle lettere sono quelle di Di Spigno 2002.

¹² Cf. *Q. fr.* 1, 1, 29.

¹³ Cf. Platone, *Rep.* 5, 473c-d.

¹⁴ Cf. Prost 2006, e Prost (di prossima pubblicazione).

tribunale dello stesso Quinto, con espliciti riferimenti alla personalità colta del giudice e alla sua conoscenza delle lettere greche. Comunque, nelle lettere a Quinto, mi pare che si possa approfondire il richiamo alla dottrina platonica (o meglio, quello che Cicerone e suoi contemporanei consideravano l'essenza del pensiero platonico), con particolare riferimento al tema dell'ira.

Nella lettera *Q. fr.* 1, 1, 38, sono adoperati due concetti ispirati alla tradizione platonica, e tutti e due, ovviamente connessi, in rapporto polemico con la tradizione rivale, quella stoica. Primo, il testo esclude che l'impulso collerico si possa "eradicare" (*euellere*) perché, soprattutto passata una certa età, fa parte della natura psicologica della persona. Infatti lo stesso concetto di eradicazione è quello cardinale della teoria stoica delle passioni che mira a una tale soppressione delle emozioni, quelle provate dall'uomo ordinario, e che sono di per sé contrarie alla razionalità¹⁵. Cicerone dunque rifugge da questo ideale di *apatheia*, che considera "segno non soltanto di comportamento rigido ma in qualche caso anche di *apatia*" (nel senso negativo, *lentitudo*, proprio lentezza di spirito): questo è appunto il rilievo sempre mosso dai critici dello stoicismo, a cui si rimprovera una (peraltro inverosimile) menomazione delle facoltà umane, tramite un'amputazione della sensibilità e dell'affettività naturale. Anziché proporre l'ideale stoico, Cicerone d'altra parte porta avanti uno sforzo più realistico, mirante ad ammansire l'impulso naturale, fino a divenirne padrone a tutti gli effetti, controllandone gli slanci, ma senza abolirlo. Quest'alternativa alla *apatheia* stoica implica allora un modello etico di essenza platonica, quello del cocchiere del carro, identificato con la parte dirigente, il *logos*, dell'anima essa stessa paragonata a un carro tirato da due cavalli, il desiderio ("*epithumetikon*") che spinge l'anima verso la soddisfazione degli appetiti, e il "*thumos*", la potenza irascibile, fonte di energia vitale indirizzata verso il bene ovvero verso il male, a seconda delle circostanze e delle scelte etiche della persona¹⁶. Sicuramente questo modello etico-psicologico concorda con il modello etico-politico considerato prima: conviene all'uomo di governo, concepito secondo l'ideale platonico del filosofo-re, stabilire all'interno della sua persona il tipo di controllo di se stesso e dei suoi impulsi raffigurato dall'immagine platonica dell'anima come un carro dai due cavalli tenuti a freno dalla ragione che funge da cocchiere. Peraltro, il caso di Quinto, notissimo iracondo, concorda appunto con lo statuto esemplare dell'ira nella riflessione sulle passioni, specie quando si tratta dell'etica dei dirigenti politici. Tanto più che, come ricorda Cicerone, il potere del governatore romano è quasi illimitato¹⁷, e il suo esercizio dipende anzitutto della qualità morale del detentore di esso¹⁸.

¹⁵ Sul trattamento stoico delle passioni, cf. Sorabji 2000 ; Prost 2004, 193-326 ; Graver 2002 e 2007.

¹⁶ Cf. Platone, *Phaedr.* 246a-249b ; Barney, Brennan, Brittain 2012 ; Renaut 2014.

¹⁷ Cf. *Q. fr.* 1, 1, 22.

¹⁸ Cf. *Q. fr.* 1, 1, 5 : *in tua uirtute ac moderatione animi*.

Infine, sulla scia del paragone platonico tra città e anima (quel paragone che regge tutto l'edificio dottrinale della *Repubblica*), Cicerone asserisce il riflesso speculare fra capacità di dominarsi e abilità a dirigere gli altri, mediante la cultura dell'anima del dirigente, che consente di "risanare perfino le più guaste fra le tendenze naturali"¹⁹. Si può pensare che, fra queste, spicchi l'iracondia.

Però, a prescindere del contesto specifico dell'esercizio del potere, l'ira dell'individuo poteva essere oggetto di una valutazione complessa, come vedremo dalla considerazione dell'altro versante della nostra indagine.

Torniamo adesso alla lettera ad Attico 1, 17, 1-4, che riguarda un litigio fra Attico e Quinto. Nel 61, questi infatti aveva proposto a Attico di accompagnarlo in Asia, come suo legato. Attico aveva rifiutato, sia perché, in quanto epicureo, non voleva esercitare cariche pubbliche, e preferiva badare ai suoi affari privati, sia perché non era tanto desideroso di sottomettersi a un ex-pretore per cui non aveva tanta considerazione, per quanto fosse il fratello del suo migliore amico. Comunque, Quinto si sentì offeso nella sua dignità, che gli era tanto cara quanto ad Attico era la propria, si arrabbiò con lui e, durante il viaggio verso l'Asia, rifiutò perfino di incontrarlo (Attico allora soggiornava a Atene). Poi, peggiorò ancora la situazione, tramite violente lettere di cui Attico inviò copia ad un Cicerone stupefatto e costernato. Così incastrato fra l'amico e il fratello, Cicerone scrive la lettera al fine di favorire una riconciliazione, appellandosi alla comprensione di Attico. Come vedremo, a questo fine, adopera tutt'e due le concezioni dell'ira (quella peripatetica e quella stoica), pur opposte fra loro, in modo tale che, invece di contraddirsi, concorrono a giustificare l'appello a Attico.

Il primo ragionamento di Cicerone si può definire apologetico, e connette l'ira di Quinto a una sua bontà naturale (par. 4). Il discorso esortativo si fonda sull'idea, condivisa da tutti gli oppositori del principio dell'*apatheia* stoica, che almeno certe forme di passione fanno normalmente parte della natura umana. In termini molto vicini, un passo della terza *Disputazione Tuscolana* riproduce l'argomento dell'accademico Crantore, che respingeva quell'*apatheia* stoica, perché "è innato nell'anima qualcosa di tenero e molle" (*est naturale in animis tenerum quiddam et molle*), sottomesso all'azione della passione, che non può essere soppresso, "se non [al] prezzo [della] disumanità dell'anima" (*mercede ... immanitatis in animo*)²⁰.

Anzi, l'emozione di Quinto è anche il "segno di bontà" (*bonitas*), cioè la qualità delle "persone migliori" (*optimorum hominum*): questo ci rimanda alla teoria morale di Aristotele, per cui la collera è l'emozione caratteristica del "magnanimo" (*megalopsuchos*), a cui sono dedicati i capitoli da 7 a 9 del libro 4 dell'*Etica Nicomachea* nell'edizione Susemihl-Apelt = 1123a34-1125a35 Bekker. Il magnanimo è "colui che

¹⁹ *Q. fr.* 1, 1, 7.

²⁰ Cic., *TD* 3, 12, trad. Zuccoli Clerici 2004.

si reputa degno di grandi cose, essendone effettivamente degno”²¹. Deve dunque essere “eccellente” (*aristos*), cioè un “uomo dabbene” (*agathos*) (1123b26-29), uno dotato di “perfetta virtù” (*kalokagathia*, 1124b4): i termini di Aristotele corrispondono, per il versante greco, appunto all’*optimorum hominum* ciceroniano nel contesto sociale romano, dove “*optimi*” sono in primo luogo gli “*optimates*”, gli aristocratici. Peraltro, questo legame fra magnanimità e ira era stato, dopo Aristotele, sviluppato in modo particolare, secondo l’idea squisitamente aristocratica che l’ira sia il principio motore degli atti di giustizia e di guerra: il che si legge a ogni pagina del *De ira* senecano.

In questo ambito, Aristotele definisce l’ira nella *Rhetorica* “un desiderio di aperta vendetta accompagnato da dolore, per una palese offesa rivolta alla nostra persona o a qualcuno a noi legato, quando l’offesa non è meritata”²². Nel caso dunque di una tale offesa, l’ira diviene legittima e anche lodevole. Al contrario, chi non sa adirarsi quando bisogna farlo è un uomo o stolto, o insensibile, o vigliacco (*EN* 1126a3-8). A tal punto che si definisce “mite” (*praos*) quello che certo non si lascia rapire dalle passioni senza un motivo valido, ma “monta in collera per le cose delle quali si deve e con chi si deve ed inoltre come si deve, quando si deve e per quanto tempo si deve”, e un tale uomo “viene lodato” (*EN* 1125b31-33). In quanto a Cicerone, va da sé che scrivendo a Attico non pretende che Quinto abbia avuto ragione di arrabbiarsi con lui. Però, l’idea di una sensibilità naturale, che spinge gli uomini migliori all’ira come segno della loro qualità di eccellenza morale, segue la stessa linea di argomentazione, che, peraltro, si ritrova anche nella quarta *Disputazione Tuscolana*, in un passo che espone (per criticarlo dopo) il punto di vista peripatetico (*TD* 4, 43): in questo passo l’iracondia si lega al coraggio (*fortitudo*), al punto che chi non sa adirarsi non sarebbe “un vero uomo” (*uir*): l’ira è così connessa sia alla virilità che alla virtù (*uirtus*), precisamente la qualità morale del *uir*. E questo sembra essere il messaggio implicito della lettera di Cicerone a Attico.

D’altra parte, Aristotele (*EN* 1126a13-18) denuncia ugualmente il difetto contrario alla mancanza di irascibilità, e cioè l’iracondia eccessiva, il vizio dei collerici (*orgiloi*); ma il vizio rivela allo stesso tempo una bella qualità: “i collerici rapidamente montano in collera e con coloro con i quali non si deve e per le cose per le quali non si deve e più di quanto si deve, ma rapidamente cessano: il che è l’aspetto migliore che hanno. Questo accade loro poiché non trattengono la collera, ma reagiscono in quanto sia chiaro che sono capaci di reagire, per la vivacità del loro carattere, e poi smettono.” Allo stesso modo, Cicerone nota che “l’animo delle le persone migliori è spesso soggetto all’ira, ma è pur sempre tale da placarsi”²³; e così di Quinto sottolinea al par. 2 “quanto sensibile si riveli il suo animo vuoi a dar ricetta ad un’astiosa contrarietà, vuoi a liberarsene del tutto”: le parole di Cicerone sono quasi le stesse di quelle di Aristotele.

²¹ Aristotele, *EN* 1123b1-2, trad. Zanatta 1999; sull’ira in Aristotele, cf. Konstan 2006, 41-76.

²² Aristotele, 1378a31-33, trad. Dorati 1996.

²³ *Att.* 1, 17, 4; trad. Di Spigno 2005.

Questi ragionamenti fondano dunque l'appello alla benevolenza di Attico, secondo i due orientamenti del pensiero aristotelico: da un lato, una certa forma di collera rivela una natura sana, e, da parte dell'uomo veramente dabbene, una valutazione corretta e legittima di se stesso; dall'altro lato, in un tal uomo, la collera è la reazione normale e giustificata a un'offesa immeritata che lo colpisce nella sua persona sociale. E così appunto Quinto si era sentito leso nella sua dignità personale e nella sua dignità di magistrato. Da parte sua, Cicerone parla a Attico con questo linguaggio della filosofia nella sua lettera personale, al fine di suggerire un approccio benevolo ad un fenomeno emotivo, pur sgradevole, ma che testimonia quanto meno il valore di un uomo eccellente, la cui variabilità d'umore può anche apparirne come "l'aspetto migliore".

Tuttavia, il discorso apologetico di Cicerone si accosta, allo stesso tempo, al punto di vista contrario, e cioè quello della teoria stoica che condanna senza appello ogni forma di passione. Il concetto che distingue i due punti di vista è quello di "mollezza" (*mollitia*), presente nella lettera ciceroniana, e già in Aristotele. Infatti, l'ira eccessiva dei collerici, secondo Aristotele, è una forma di incontinenza morale (*akrasia*, studiata nel libro 7 dell'*EN*), una forma affine alla mollezza (*malakia*), che si rivela nell'essere incapaci di sopportare ciò che è penoso. In Cicerone, la *mollitia* presenta una doppia figura. Per un verso, come nel par. 2, il *mollis animus* di Quinto è considerato come una sensibilità a cui si deve la variabilità dell'umore, positivamente valutata. Invece, nella terza *Disputazione Tuscolana* (*TD* 3, 13), sulla scia degli stoici, Cicerone respinge la teoria attribuita a Crantore (vd. sopra), perché si deve stare attenti a "che questo non sia il discorso di persone che assecondano la nostra debolezza (*inbecillitati*) e indulgono alla nostra mollezza (*mollitudini*)". Nella quarta *Disputazione Tuscolana* (*TD* 4, 60 e 64), la mollezza è condannata come tratto di effeminatezza (*ecfeminatum*), rovesciando così l'ordine precedente dei valori, intorno alle qualità del "vero uomo".

Poi, il ragionamento ciceroniano, ispirato allo stoicismo, porta avanti tre aspetti dell'ira di Quinto: il suo stato di incoerenza interna; una fenomenologia affettiva tipica della passione secondo gli stoici; infine, la sofferenza morale implicita nelle radici dell'ira.

Così, già dall'inizio della lettera (par. 1), la variabilità dell'umore (*commutatio uoluntatis*) era svalutata come segno di instabilità (*uarietas*), di divario (*dissimilitudo*), che costituiscono una forma di incoerenza passionale, caratteristica di chi non è capace di rimanere simile a se stesso e fermamente coerente nel suo essere affettivo e morale, e tale sarà l'oggetto dei libri 3 e 4 delle *Disputazioni Tuscolane*. Ovunque in questo trattato Cicerone insiste sulla necessità di salvaguardare invece la coerenza (*constantia*) senza la quale (*TD* 4, 31) si perde "la bellezza dell'anima", cioè "l'equilibrio (*aequabilitas*) e la coerenza (*constantia*) delle opinioni e dei giudizi uniti a una sorta di fermezza e stabilità (*cum firmitate quadam et stabilitate*), che è conseguenza della virtù o comprende in sé l'essenza stessa della virtù": si noti quanto la descrizione di questa rottura della coerenza interna sia vicina al fenomeno descritto nel passo della lettera.

Il vizio di Quinto presenta dunque gli stessi caratteri del moto passionale, il quale, secondo *TD* 4, 24, “nello sconvolgimento instabile e turbolento delle opinioni (*iactantibus se opinionibus inconstanter*), è sempre in movimento”. Nel campo della logica, ne risulta ovviamente un’irrazionalità del pensiero, che diviene proprio incomprensibile: così nel caso di Quinto, che ispira a Cicerone (par. 1) “un senso di meraviglia al pensiero di che cosa mai fosse accaduto”, e questo evoca ciò che nella *TD* 4, 23, sarà descritto come “il tumultuare di idee erronee e reciprocamente contraddittorie”. Altrove nelle *Disputazioni Tuscolane* 3 e 4, l’incoerenza passionale è concepita come “intemperanza” (*intemperantia*, che richiama l’aristotelica *akrasia*), il cui effetto è una perdita del controllo su se stessi, cioè un difetto di *potestas*, un’*impotentia* che si manifesta innanzitutto nel caso della collera²⁴. Cosicché alla fine negli irati si disperdono le parti dell’anima che sfuggono al controllo della ragione²⁵. Di conseguenza, l’uomo succube della passione non è più in grado di riprendersi, anzi ha bisogno di tempo per rientrare in possesso di sé stesso, “nell’attesa che l’ira sbollisca” (*TD* 4, 78). Essendo Quinto in una tale condizione, Cicerone si appella alla paziente simpatia di Attico, fino a che Quinto possa riprendere il controllo di sé.

Un ultimo aspetto della teoria stoica è anch’esso accennato nella lettera di Cicerone. Questi al par. 1 presenta Quinto come abitato da un sentimento di offesa (*offensionem*), un uomo “ferito” (*saucium*), nutrendo “malintesi antipatici” (*odiosas suspiciones*). La sua collera comporta dunque un elemento di dolore morale, che figura sì nelle due teorie filosofiche rivali, però con degli statuti diversi, e il discorso della lettera ciceroniana aderisce alla tesi stoica in merito. Infatti, nella definizione aristotelica dell’ira come “un desiderio di aperta vendetta accompagnato da dolore (ecc.)”, figura il dolore, ma solamente come una sensazione che accompagna la passione propria, che è l’ira. La definizione stoica, tramandata da Cicerone (*TD* 4, 21), dell’ira come “bramosia di punire chi, a nostro avviso, ci ha danneggiato ingiustamente”, segue quella aristotelica, però in un contesto sia psicologico che morale diverso. Importantissimo è per gli stoici distinguere la volontà di esercitare la giustizia, il che si deve fare senza alcuna passione, e la passione dell’ira, per essenza cattiva: questa comporta non solo il desiderio della punizione, ma anche ciò che motiva questo desiderio schierandolo nel campo della passione, e cioè l’idea preliminare di essere stati danneggiati a torto, dunque, l’idea di aver subito un male – e questo vuol dire provare, prima, insieme al desiderio della vendetta, il sentimento dell’afflizione, che è di per sé una passione per essenza cattiva. Così concepita, l’ira stoica è una passione non semplice ma composta, che combina una passione del genere del desiderio (bramosia di vendetta) e una passione del genere dell’afflizione (sentimento di essere stati danneggiati). Nel campo della fisiologia dell’anima, l’incoerenza passionale considerata sopra è innanzitutto la condizione discordante dell’anima straziata tra un movimento

²⁴ Cf. *TD* 4, 52; 4, 77.

²⁵ Cf. *TD* 4, 78: *dissupatas animi partes*.

di espansione (desiderio) e un movimento di contrazione (afflizione); inoltre, quest'afflizione, in greco *lupê*, era concepita come di per sé una forma di dissoluzione interiore, sulla base di un supposto legame etimologico con *luesthai*, "dissolversi"²⁶. In fin dei conti, tutti i tratti della descrizione ciceroniana dell'ira di Quinto che insistono sulla sua incoerenza passionale mirano anche a suggerire uno stato di intensa sofferenza, effetto di una vera e propria dissoluzione della persona. In questo senso, la sua ira comporta un elemento di ciò che Cicerone nella *TD* 3, 27 descrive come "una tortura" (*carnificina*), uno strazio atto a chiamare su di sé la simpatia di un amico, invece del suo rancore.

In conclusione, abbiamo considerato due modi ciceroniani di trattare la collera del fratello Quinto, nell'ambito, prestigioso, del suo adempire alla funzione importantissima di governatore della ricca provincia di Asia, aggiunta pochi anni prima (nel 63) all'impero romano da Pompeo. Questo ruolo di spicco rendeva molto più visibili, e anche problematiche, le manifestazioni della già notissima iracondia di Quinto, e forse anche lo spingeva a sfogarsi più liberamente, sotto l'effetto di una possibile ebbrezza di potere e onore.

Comunque, in questo contesto, relativamente all'atteggiamento di Quinto, i due episodi che abbiamo studiato si completano opportunamente. Le due lettere a Quinto sono dedicate all'esercizio del potere, e all'influsso dell'ira su di esso. Invece la lettera ad Attico riguarda la manifestazione della stessa iracondia nell'ambito di relazioni personali tra amici nel ceto dirigente di Roma. In entrambi i casi, a dispetto della loro natura per nulla filosofica, questi testi adoperano concetti presi dalla tradizione filosofica, e cioè anzitutto le due concezioni rivali in merito alle emozioni, quella peripatetica e quella stoica, il cui divario fornisce il quadro di riferimento per definire l'ira di Quinto, e valutare le sue cause e i suoi effetti. Però, i due discorsi ciceroniani differiscono l'uno dall'altro quanto all'uso fatto di questo quadro.

Nelle lettere a Quinto governatore, Cicerone mira a sottomettere al controllo della ragione l'impulso irascibile, parte imprescindibile della natura umana, e respinge come poco verosimile e poco opportuno l'ideale stoico dell'*apatheia*, l'eradicazione di ogni passione. Davvero, il suo punto di riferimento non è tanto la saggezza perfetta delle etiche ellenistiche, quanto l'etica pratica del dirigente realmente inserito in una rete di doveri e poteri a capo di una comunità sociale, e pertanto riesce molto più adatto il modello classico d'ispirazione socratica-platonica: un modello che concepisce l'anima come un'entità composta i cui impulsi, fra l'altro quello dell'ira (il *thumos* greco), vanno sottomessi al controllo della ragione; e un modello basato sul riflesso speculare tra controllo di se stessi dentro l'anima, e potere esercitato dal governatore sui sudditi.

D'altra parte, il fine retorico della lettera ad Attico (favorire la riconciliazione appellandosi alla benevolenza amichevole del destinatario) consente una combinazione

²⁶ Cf. *TD* 3, 61.

originale dei due punti di vista opposti che dividono il campo filosofico in merito alle passioni dall'inizio dell'età ellenistica in poi. Tramite il punto di vista peripatetico, Cicerone dipinge un Quinto "magnanimo", la cui ira si spiega, e si giustifica quanto meno in parte, con il sentimento di un'offesa, di una menomazione della sua dignità, insopportabile secondo le norme dell'etica sociale del ceto dirigente romano, specie nel caso di un magistrato di alto rango. In questo contesto apologetico, vengono impiegati anche elementi tratti della psicologia stoica, al fine di sottolineare la sofferenza morale provata dal fratello, che appare come la prima vittima del suo vizio.

Comprensione e pietà sono così mobilitate, però non in un discorso patetico pieno di accenni sentimentali a favore dell'irato, fratello e amico, ma in un discorso analitico di tono quasi professorale, che, al pari delle lettere a Quinto, dimostra a qual punto, già 15 anni prima della stesura delle opere filosofiche, Cicerone fosse abituato a filtrare la sua esperienza della realtà, anche la più concreta, nei termini e con i concetti della filosofia classica e ellenistica. Comunque, infine, potrebbe parere poco coerente, ovvero arbitrario, da parte di Cicerone, quell'oscillare fra concezione platonica e concezione stoica. Ma occorre ricordarsi che Cicerone si è sempre voluto uomo platonico, per cui il richiamo al maestro supremo della filosofia consente di superare i conflitti, in parte sterili, delle scuole ellenistiche, i cui insegnamenti, però, forniscono utilissimi strumenti concettuali per interpretare le singole esperienze. Così nelle *Disputazioni Tuscolane*, qui spesso citate, l'uso della fenomenologia stoica delle passioni è volutamente e esplicitamente subordinato all'idea dell'uomo dotato di un'anima composta da diverse parti (ragione – collera – desiderio) che abbiamo considerato sopra. Già, relativamente all'ira di Quinto, Cicerone faceva esattamente questo. Il quadro d'insieme rimane sempre quello dell'uomo platonico: però, sul versante della riflessione più impegnato con i doveri della vita pubblica, si riferisce soprattutto al modello etico-politico della *Repubblica* platonica; d'altra parte, per quel che riguarda prevalentemente l'intimità dell'animo, si trae anche beneficio dalle ricerche stoiche sul fenomeno passionale, grazie alle quali si capisce meglio ciò che vuol dire essere irati – ma senza aderire incondizionatamente ai principi stoici sulla struttura dell'anima e la natura umana. L'ultima lezione delle *Tuscolane*, dunque, era già presente nella riflessione degli anni 61-59 sull'ira di Quinto.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander 2009
M. Alexander, « The *Commentariolum Petitionis* as an Attack on Election Campaigns », *Athenaeum* 97, 2009, 31-57 and 369-395.
- Antoine 1888
M. Tullii Ciceronis Ad Quintum Fratrem Epistola Prima. Texte latin publié avec un commentaire critique et explicatif et une introduction, par F. Antoine, Paris 1888.
- Balsdon/Griffin 2003
J. P. Balsdon & M. T. Griffin, art. « Tullius Cicero, Quintus », in S. Hornblower (ed.), *Oxford Classical Dictionary*, 3rd revised ed., Oxford 2003, 1564.
- Baños-Hernández 2003
Cicerón. *Correspondencia con su hermano Quinto*. Incluido el « Breve manual de campaña electoral », introducción y notas de José Miguel Baños Baños, traducción de Tomás Hernández Cabrera, Madrid 2003.
- Barney, Brennan, Brittain 2012
R. Barney, T. Brennan, C. Brittain (eds), *Plato and the Divided Self*, Cambridge 2012.
- Besnier, Moreau, Renault 2003
Bernard Besnier, Pierre-François Moreau, Laurence Renault (eds), *Les passions antiques et médiévales*, Paris 2003.
- Blank-Sangmeister 1993
Marcus Tullius Cicero. *Epistulae ad Quintum fratrem / Briefe an den Bruder Quintus*, übersetzt und herausgegeben von Ursula Blank-Sangmeister, Stuttgart 1993.
- Braund, Most 2003
S. Braund, G. W. Most (eds), *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge 2003.
- Brown 1992
P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity*, Madison 1992.
- Bücheler 1869
Quinti Ciceronis Reliquiae, recognouit Franciscus Buecheler, Leipzig 1869.
- Canali 2004
Quinto Tullio Cicerone, *Manualetto del candidato. Istruzioni per vincere le elezioni*, a cura di L. Canali, Lecce 2004.
- Constans 1934
Cicéron. *Correspondance*, texte établi et traduit par L.-A. Constans, Paris, (série complète 11 vol., 1934-1996), vol. 1, 1934.
- David, Demougin, Deniaux, Ferey, Flambard, Nicolet 1973
J.-M. David, S. Demougin, É. Deniaux, D. Ferey, J.-M. Flambard, C. Nicolet, « Le 'Commentariolum Petitionis' de Quintus Cicéron. État de la question et étude prosopographique », in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, herausgegeben von H. Temporini, I, Dritter Band, Berlin-New York 1973, 239-277.
- Di Spigno 2002
Cicerone. Epistole al fratello e altri epistolari minori. Appendice: Quinto Tullio Cicerone, Manualetto di propaganda elettorale, a cura di C. Di Spigno, Torino 2002.
- Di Spigno 2005
Cicerone. Epistole ad Attico, 2 vol., a cura di C. Di Spigno, Torino 2005 (1^a edizione 1998).
- Dorati 1996
Aristotele. *Retorica*, Introduzione di Franco Montanari, Testo critico, traduzione e note a cura di Marco Dorati, Milano 1996.
- Drumann 1844
W. Drumann, *Geschichte Roms* [etc.], Sechster Band, Königsberg, Borntäger, 1844: *Tullii, n 16: Quintus Tullius Cicero*, 716-751.
- Duplá, Fatás, Pina 1990
A. Duplá, G. Fatás, F. Pina, *El manual del candidato de Quinto Ciceron (El*

- Commentariolum Petitionis*), edición comentada, Servicio editorial Universidad del País Vasco, 1990.
- Eussner 1872
A. Eussner, *Commentariolum Petitionis examinatum atque emendatum*, Würzburg 1872.
- Fedeli 2006
Quinto Tullio Cicerone. *Manualetto di campagna elettorale (Commentariolum Petitionis)*, a cura di P. Fedeli, Roma 2006 (1ª edizione 1987).
- Freeman 2012
Quintus Tullius Cicero, *How to Win an Election. An Ancient Guide for Modern Politicians*, translated and with an introduction by Ph. Freeman, Princeton and Oxford 2012.
- Graver 2002
M. Graver, *Cicero on Emotions. Tusculan Disputations 3 and 4*, translated with commentary by M. Graver, Chicago-London 2002.
- Graver 2007
M. Graver, *Stoicism and Emotions*, Chicago-London 2007.
- Harris 2001
W. Harris, *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Antiquity*, Cambridge, Massachusetts and London, 2001.
- Henderson 1950
M. I. Henderson, « *De Commentariolo Petitionis* », *Journal of Roman Studies* 40, 1950, 8-21.
- Hendrickson 1892
G. L. Hendrickson, « On the Authenticity of the *Commentariolum Petitionis* of Quintus Cicero », *American Journal of Philology* 13, 1892, 200-212.
- Kalimtzis 2012
K. Kalimtzis, *Taming Anger. The Hellenistic Approach to the Limitations of Reason*, London-New Delhi-New York-Sydney 2012.
- Kasten 1965
M. Tulli Ciceronis Epistulae ad Quintum Fratrem, Epistulae ad Brutum, Fragmenta Epistularum, Accedit Q. Tulli Ciceronis Commentariolum Petitionis – M. Tullius Cicero An der Bruder Quintus, An Brutus, Brieffragmente, Dazu Q. Tullius Cicero Denkschrift über die Bewerbung, Lateinisch-deutsch ed. Helmut Kasten, München 1965.
- Konstan 2006
D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto-Buffalo-London 2006.
- Laser 2001
Quintus Tullius Cicero. *Commentariolum Petitionis*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Günter Laser, Darmstadt 2001.
- Lucrezi 2001
[Quinto Tullio Cicerone], *Manualetto per la campagna elettorale*, a cura di F. Lucrezi, Napoli 2001.
- Marinone, Malaspina 2004
N. Marinone, *Cronologia Ciceroniana*, seconda edizione aggiornata e corretta a cura di Ermanno Malaspina, Roma 2004 (1ª edizione 1997) ; online : www.tulliana.eu : *Ephemerides Tullianae*, scheda « Prosopographia »-« Q. Tullius Cicero ».
- McDermott 1971
W. MacDermott, « Q. Cicero », *Historia* 20, 1971, p. 701-717.
- Müller 1896
M. Tulli Ciceronis scripta quae mansuerunt omnia, recognouit C.F.W. Mueller, Partis III vol. I (etc.), Leipzig 1896.
- Münzer 1948
F. Münzer, art. « Q. Tullius Cicero » [n°31], G. Wissowa, K. Mittelhaus & K. Ziegler eds., *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Zweite Reihe [R-Z], vierzehnter Halbband : M. Tullius Cicero bis Valerius, Stuttgart-Waldsee 1948, col. 1286-1306.

- Nisbet 1961
R. G. M. Nisbet, « The *Commentariolum Petitionis* : Some Arguments against Authenticity », *Journal of Roman Studies* 51, 1961, 84-87.
- Nardo 1970
D. Nardo, *Il 'Commentariolum Petitionis'. La propaganda elettorale nella 'ars' di Quinto Cicerone*, Padova 1970.
- Prost (di prossima pubblicazione)
F. Prost, « Aspetti dell'*humanitas* ciceroniana » presentato alla Giornata internazionale di studio « *Humanitas* e concezione dell'uomo nell'antichità latina », Università di Padova, organizzata M. G. Crepaldi et G. Catapano, 5 décembre 2014; verrà pubblicato negli Atti delle giornate del Progetto di Ateneo « Umani e oltre » di 2014-2015.
- Prost 2004
F. Prost, *Les théories hellénistiques de la douleur*, Louvain-Paris-Dudley, MA, Peeters, 2004.
- Prost 2006
F. Prost, « *Humanitas* : originalité d'un concept cicéronien », in *L'art du comprendre*, n° 15, 2^{ème} série : *Philosophies de l'humanisme*, Paris, 2006, p. 31-46.
- Renaut 2014
O. Renaut, *Platon. La médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues*, Paris, Vrin, 2014.
- Shackleton Bailey 1980
Cicero. *Epistulae ad Quintum Fratrem et M. Brutum*, edited by D. R. Shackleton Bailey, Cambridge 1980.
- Shackleton Bailey 2002
Cicero. *Letters to Quintus and Brutus, To Octavian, Invectives, Handbook of Electioneering*, edited and translated D. R. Shackleton Bailey, Cambridge, Mass. / London 2002.
- Sorabji 2000
R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Redemption*. The Gifford Lectures, Oxford 2000.
- Taylor & Murrell 1994
A Short Guide to Electioneering. (?) Quintus Tullius Cicero's *Commentariolum Petitionis*, Introduction and translation by D.W. Taylor and J. Murrell, *LACTOR* 3, London 1994 (1st edition 1968).
- Tyrrell & Purser 1904
The Correspondence of M. Tullius Cicero, arranged according to its chronological order, with a revision of the text, a commentary and introductory essays, by R. Y. Tyrrell & L. C. Purser, Dublin and London, 7 vol. (1st edition 1879-1886); vol. 1, 3rd edition 1904 [*Commentariolum Petitionis* = letter 12].
- Watt 1958
M. Tulli Ciceronis *Epistulae*, vol. III: *Epistulae ad Quintum Fratrem, Ep. ad M. Brutum, Fragmenta epistularum, etc., recognovit et adnotatione critica instruxit W.S. Watt*, Oxford 1958.
- Wiemer 1930
W. Wiemer, *Quintus Tullius Cicero*, Inaugural Dissertation [etc.] der Thüringischen Landesuniversität Jena, 1930.
- Zanatta 1999
Aristotele. *Etica Nicomachea*, Introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Milano, 2 vol. 1999 (1^a edizione 1986).
- Zuccoli Clerici 2004
Cicerone. *Tuscolane*, Introduzione di Emanuele Narducci, traduzione e note di Lucia Zuccoli Clerici, Milano, B.U.R., 2004 (1^a edizione 1996).