

Roberta Maria Ballacomo

*Nostalgia, rimpianto e memoria nell'ultimo Cicerone:
una lettura del Brutus*

Abstract

Il contributo ha lo scopo di esplorare l'ambito delle rappresentazioni lessicali e metaforiche che ruotano intorno alla sfera del *desiderium* nel *Brutus* di Cicerone. L'indagine si incentra sul procedimento attraverso il quale, dopo aver collocato in posizione proemiale il tema della perdita di Ortensio – simbolo della generazione di oratori che, al contrario di quella contemporanea all'Arpinate, ha avuto la possibilità di esprimersi liberamente in pubblico, prima delle derive autocratiche del potere cesariano – ed averne fatto quindi il punto di partenza del processo emotivo, Cicerone si descrive immerso in una condizione di *triste desiderium*. Tale *motus animi* si declina in due esiti differenti: da un lato come risposta affettiva che muove dalla singola esperienza di un uomo per configurarsi quale sentimento che appartiene all'intera collettività privata della “voce” dell'*eloquentia*; dall'altro come risposta intellettuale eseguita dalla memoria, pubblica e privata, per ripensare l'eloquenza e le categorie di pensiero in funzione delle nuove generazioni di cui Bruto è simbolo.

This paper aims at pointing out the lexical and metaphorical representations of *desiderium* in Cicero's *Brutus*. The Modern criticism of nostalgia in ancient Rome concern love and exile elegy, while this paper deals with the emotional process in Cicero's work: it starts with a phase of perception, represented by the absence ensuing from Hortensius' death, resulting in two different outcomes. The first one is the affect-laden response, the *dolor*, seen as a reaction of the whole of community, since Hortensius represents here the “voice of oratory”, lost as a consequence of Caesar's autocracy; the other one is the intellectual response, the use of private and public memory, a reference to the past designed to embody the traditional categories of speech and thought in a form that is appropriate to the present and useful for the future.

1. Introduzione

Come è noto, né i greci né i latini utilizzarono né possedettero mai il termine “nostalgia”: esso fu coniato dal medico di Mulhouse Johannes Hofer, nell'anno 1688, in occasione della stesura della sua tesi di dottorato, ad indicare una vera e propria patologia che coinvolgeva i soldati svizzeri lontani da casa, spingendoli alla diserzione¹. Il lemma “nostalgia”, dunque, nasce come parte integrante di un vocabolario specialistico di ambito medico, e soltanto col tempo verrà incluso nel linguaggio

¹ J. Hofer, *Dissertatio medica de NOΣTALΓIA sive de Heimwehe*, Basilea, 1688; faccio riferimento alla traduzione di PRETE (1992, 45-59).

comune. Il sentimento da esso rappresentato diventerà presto oggetto di speculazione filosofica, che aggiungerà alla riflessione operata dal filone medico un elemento fondamentale, alla base di quella che è la concezione contemporanea di tale sfera del sentire: il tempo². Intorno al confine mobile tra spazio e tempo, tra possibilità di ritorno all'origine e irreversibilità di quanto trascorso, ruota l'intera riflessione, moderna e contemporanea, sulla nostalgia.

Il tentativo di indagare una similare sfera del sentire trasferendo il *focus* della ricerca sul mondo antico comporta dunque, in primo luogo, la ricostruzione del campo semantico più prossimo alla nostra area di indagine, partendo dai termini abitualmente riconosciuti come pertinenti, e cioè πάθος e *desiderium*, ma spostando progressivamente lo sguardo sulle rappresentazioni lessicali e metaforiche che contribuiscono a individuarne i tratti, per esempio gli ambiti della perdita (*carēre*) e del lutto (*luctus*). In secondo luogo, potrà essere utile comprendere se e in che modo l'individuazione di tale sfera del sentire sia interpretabile attraverso le categorie antiche che definiscono e classificano le affezioni dell'anima nella riflessione che parte da Aristotele, trova ampio sviluppo nel pensiero stoico, e giunge a Roma con la decisiva mediazione delle ciceroniane *Tusculanae disputationes*.

Certamente, il termine greco che più si avvicina al nostro concetto di emozione è πάθος, per come esso viene definito in incipit del secondo libro della *Rhetorica* di Aristotele. πάθος indica infatti primariamente, in senso generale, ciò che si subisce, ciò di cui si è oggetto: escludendo dalla propria riflessione le nozioni di piacere e dolore – considerate piuttosto αἰσθήσεις – ed i semplici desideri ed appetiti³, πάθος finisce per indicare, nel campo del dominio affettivo, la reazione dell'uomo ad uno stimolo esterno⁴.

Il dibattito sui πάθη viene accolto a Roma, come si accennava, da Cicerone, le cui idee vengono guidate, nel III e nel IV libro delle *Tusculanae disputationes*, dal pensiero stoico⁵. Le motivazioni dietro tale scelta sono legate non solo a motivi scolastici, ma

² Il punto di svolta per l'introduzione della riflessione sul nesso tempo-nostalgia è la riflessione kantiana nella *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, dove egli legge nel desiderio del ritorno in patria la ricerca non tanto del luogo, quanto piuttosto della giovinezza che in quel luogo si è trascorsa- KANT (1798).

³ KONSTAN (2006).

⁴ KONSTAN (2006², 3-4): «Ancient Greek had a word that, at least in certain contexts, is customarily rendered in English as 'emotion'. That word is *pathos* [...]. *Pathos* itself is related to the verb *paskhō*, 'suffer' or 'experience', and more distantly to the Latin *patior* [...]. In classical Greek, *pathos* may refer more generally to what befalls a person, often in the negative sense of an accident or misfortune, although it may also bear the neutral significance of a condition or state of affairs. Psychologically, it may denote a mental activity or phenomenon such as remembering. The specific sense of 'emotion' is in part conditioned by this penumbra of connotations: insofar as a *pathos* is a reaction to an impinging event or circumstance, it looks to the outside stimulus to which it responds».

⁵ È ben noto come Cicerone abbia cercato di costruire una propria visione filosofica a partire dagli insegnamenti delle scuole ellenistiche e come egli non nasconda la sua predilezione per il pensiero dell'Accademia, né la sua ammirazione per Platone e Aristotele, cfr. LÉVY (1992) e WOOLF (2015). Cicerone, insomma, «is not himself a Stoic: he professes allegiance to what he calls the "New Academy", a sceptical stance which requires of him only that he study the views of others and accede to those which

anche a ragioni più strettamente personali e politiche: nel momento in cui Cesare ottiene la vittoria sui pompeiani ed il suo potere inizia ad avere derive autocratiche, nel momento di crisi a seguito della morte della figlia Tullia, Cicerone deve ripristinare la sua immagine pubblica dimostrando di essere «as energetic and eloquent as ever, a man of principle and action, dedicated to the public interests»⁶, e non può che farlo attraverso la dimostrazione di ciò che lo Stoicismo prospetta: la superiorità della ragione umana rispetto alle passioni. Ma non è tutto qui: Cicerone si occupa anche di mediare tra le diverse dottrine, creando un lessico che sia in grado non solo di rispecchiare al meglio delle possibilità l'ampia terminologia della filosofia stoica, ma di confarsi al modo di pensare di un cittadino romano del I secolo a.C.

Cicerone traduce così il lemma *πάθος* con il latino *perturbatio*, operando quindi una netta distinzione sul piano culturale: mentre i *πάθη* indicano generalmente qualunque caso in cui un agente esterno inficia le azioni umane, le *perturbationes* si manifestano in tutti quei momenti in cui l'emotività sfiora i limiti della ragione, incidendo così sulle azioni dell'individuo. All'interno delle *Tusculanae*, l'Arpinate individua dunque nella *perturbatio* il fulcro della sua riflessione, e lo sceglie all'interno di una pluralità di espressioni latine che siamo soliti tradurre affidandoci al concetto di "emozione": *passio*, estraneo al lessico ciceroniano, che indica uno sconvolgimento interiore⁷ – e che, a partire dall'epoca cristiana, sarà più che altro associata a motivi religiosi –, *adfectio/adfectus animi*, la disposizione, caratterizzata da una certa limitatezza temporale, dell'animo mosso da un determinato fattore che lo influenza⁸, *motus animi*, una sorta di "impulso" emotivo che viene scatenato da un agente esterno e che ha delle ripercussioni pratiche sull'azione dell'individuo⁹. Una pluralità di disposizioni affettive, dunque, che riconduce alla sfera di quella che noi chiamiamo "emotività", ma che

appear most plausible. The Stoic view appears to him extreme, on first view scarcely human», GRAVER (2002, XII).

⁶ *Ivi*, XIV; sulla filosofia ciceroniana sotto il regime di Cesare, vedi anche GILDENHARD (2006) e (2007) e LEFÈVRE (2009). Su come tradurre il greco *pathos* in latino Cicerone si interroga anche in *de finibus* 3.35: «*Nec vero perturbationes animorum, quae vitam insipientium miseram acerbamque reddunt, quas Graeci πάθη appellant poteram ego verbum ipsum interpretans morbos appellare, sed non conveniret ad omnia; quis enim misericordiam aut ipsam iracundiam morbum solet dicere? at illi dicunt πάθος. Sit igitur perturbatio, quae nomine ipso vitiosa declarari videtur [nec eae perturbationes vi aliqua naturali moventur]*».

⁷ Cfr. *Apul., Soc.*, XIII: «*Ex his quinque, quae commemoravi, tria a principio eadem quae nobis sunt, quartum proprium, postremum commune cum diis immortalibus habent, sed differunt ab his passione. Quae propterea passiva non absurde, ut arbitror, nominavi, quod sunt iisdem, quibus nos, turbationibus mentis obnoxii*».

⁸ Cfr. *Cic., Inv.*, I, 36: «*Adfectio est animi aut corporis ex tempore aliqua de causa commutatio, ut laetitia, cupiditas, metus, molestia, morbus, debilitas et alia, quae in eodem genere reperiuntur*».

⁹ Cfr. *Cic., de Orat.*, III, 216: «*Omnis enim motus animi suum quendam a natura habet vultum et sonum et gestum; corpusque totum hominis et eius omnis vultus omnesque voces, ut nervi in fidibus, ita sonant, ut a motu animi quoque sunt pulsae. Nam voces ut chordae sunt intentae, quae ad quemque tactum respondeant, acuta gravis, cita tarda, magna parva; [...] nullum est enim horum generum, quod non arte ac moderatione tractetur. Hi sunt actori, ut pictori, expositi ad variandum colores*».

riflette la distinzione tra moti transitori e passioni radicate, già presente nella riflessione stoica e giunta fino a noi grazie, soprattutto, alla reinterpretazione senecana.¹⁰

Ci troviamo di fronte ad un vocabolario particolarmente complesso e variegato, a fronte del quale salta immediatamente all'occhio l'insufficienza di uno studio degli stati emotivi che rimanga al livello della pura e semplice corrispondenza lessicale. Una delle soluzioni più interessanti risulta certamente la metodologia degli *script* proposta da Kaster, il quale, data l'evidentemente differente "mappatura" che i Romani fanno dei vari "angoli" del loro "terreno emotivo"¹¹, propone di soffermarsi sulla sequenza di azioni che si verificano quando i dati esterni al soggetto vengono elaborati nel processo emotivo: esso si articola infatti in una fase di percezione («perception: sensing, imagining»), una di valutazione («evaluation: believing, judging, desiring») ed una di risposta fisica o affettiva («reponse: bodily, affective, pragmatic, expressive»)¹². Di tutto questo processo, il lemma che noi usiamo per definire l'emozione non è altro che un «residuo lessicalizzato»¹³, che ne tiene in considerazione soltanto l'ultima fase; al contrario, lo *script*, ovvero il "copione", tiene conto dell'intero scenario intorno a ciascuna emozione, comprendente i criteri di valutazione e giudizio e gli stati intenzionali legati ad esse.

La critica ha già evidenziato come l'origine del *desiderium* sia la percezione di una mancanza, della distanza dispetto a qualcosa che il soggetto avverte come proprio¹⁴, operando, secondo il mio modo di vedere, una doppia distinzione: da un lato, due differenti oggetti del *desiderium* (la persona amata in contesto di elegia amorosa, la patria in caso di letteratura dell'esilio), dall'altro, due differenti tipi di distanze chiamate in causa (quella spaziale e quella temporale). In contesto amoroso, la cognizione razionale che dà allo stato emotivo il suo contenuto distintivo è la distanza della persona amata, in una circostanza in cui l'amante è ancora in preda alla passionalità: è il caso, ad esempio, di alcune elegie properziane (I, 17, II,19) in cui il poeta è distante da Cinzia o (II, 33b) in cui la protagonista narrante indirizza il pensiero all'amato lontano: il giudizio della possibile morte lontano dall'amata o dell'eventuale tradimento del coniuge si fanno veicolo di tristezza, inquietudine, gelosia, le quali si traducono a loro

¹⁰ Sul tema, KONSTAN (2015).

¹¹ KASTER (2005, 7-8) mostra, ad esempio, come per noi sia possibile tradurre il termine *fastidium*, a seconda del contesto, con "avversione" ("aversion"), "disgusto" (disgust), "disprezzo" (contempt), "sdegno" (scorn), e via dicendo, tutte diverse esperienze affettive che, in latino, venivano racchiuse entro un unico termine: «We can take this last fact, then, to suggest that the Romans mapped this corner of their emotional terrain differently, including under the single heading *fastidium* a cluster of affective experiences that we (English-speakers) currently distinguish by a variety of terms, and the different sort of mapping that *fastidium* accomplishes will be a recurrent feature, in one way or another, of all the other emotion-talk that will engage us».

¹² *Ivi*, 8.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ FASCE (1988, 68 ss.).

volta in manifestazioni di sofferenza fisica (lacrime, insonnia,...)¹⁵. Il *desiderium* rappresenta quindi, più che una vera e propria *perturbatio*, l'impulso che scatena lo stato emotivo e si manifesta, a sua volta, nella sofferenza; la sensazione è, in ogni caso, più di una «smania di rivedere o riavere chi si è perduto»¹⁶ che di qualcosa che somigli alla nostra nostalgia, la quale «non può sorgere nell'immediatezza della passione amorosa»¹⁷. In caso di esilio o distanza dalla patria è stata riscontrata, al contrario, una maggiore consapevolezza di distacco temporale: come nel personaggio di Andromaca del III libro dell'*Eneide* o nell'Ovidio dei *Tristia*¹⁸, risultano acuti non solo il senso del *dolor* in tutte le sue manifestazioni psicologiche e fisiche, ma anche una sorta di «patologia della memoria»¹⁹ la quale, costantemente chiamata in causa, impedisce al soggetto di rompere con un passato che non “muore”, non si conclude mai, negando il lutto e imprigionando la persona nella malinconia, nell'ossessione e nell'alienazione; il soggetto si trova sempre in bilico tra il passato ed un presente caratterizzato dalla creazione di *imagines*²⁰, ovvero “ombre” di oggetti o persone appartenenti al passato che continuano a tornargli di fronte, impedendogli di spezzare il legame con quanto c'era ed ora manca.

Tenendo presenti i modelli culturali che emergono da questa lettura, proverò a stabilire quale ruolo giochino, nell'ultimo Cicerone, gli stati emotivi del *desiderium* e della mancanza all'interno della vita collettiva e politica tardo repubblicana, ed in che modo l'autore ne faccia uno spunto tematico a partire dal quale ricostruire la memoria del passato, i valori della *res publica* ed i vincoli sociali, oltre che una condizione emotiva da valorizzare per la costruzione del futuro e dei legami con le generazioni a venire, in una prospettiva in cui i ricordi non «irrompono nella distanza temporale del presente, ma [...] convivono con le esperienze del presente»²¹.

¹⁵ Sulla risposta di Properzio alla distanza di Cinzia in I, 17, dove l'assenza della donna si fa principalmente veicolo del turbamento derivante dal possibile abbandono in terra barbara, vedi MARCHESE (2012, 43-45); su quella in II, 19, dove il *focus* è la gelosia derivante da un possibile tradimento, vedi FEDELI (2005, 560 ss.); su IV,3, il tema è molto ben sviluppato in DIMUNDO (2008).

¹⁶ FASCE (1988, 74).

¹⁷ *Ivi*, 76.

¹⁸ Sulla sfera semantica del *desiderium* e della mancanza nel III libro dell'*Eneide*, vedi BETTINI (1997); per la stessa sfera semantica nei *Tristia*, vedi FASCE (1988, 77 ss.) e DESCOINGS (2008).

¹⁹ DESCOINGS (2008, 4); Ovidio stesso la definisce *mens aegra* (*Ov., ex P.*, I, 5, 18; I, 6, 15).

²⁰ BETTINI (2008, 51) ha illustrato con cura come nella letteratura latina e greca si ritrovino spesso rappresentazioni di una persona assente –in quanto lontana o defunta– in forma di statua o ritratto che prendono il posto della persona stessa, andando a colmare un vuoto nella vita dei suoi cari ed affermando dunque il legame della rappresentazione «con il *desiderium*, la sua funzione dichiaratamente sostitutiva»; lo stesso BETTINI (1997, 26 ss.) ha parlato, a proposito di Andromaca, di come anche le *imagines* frutto della fantasia perseguono, allo stesso modo delle effigi concrete, lo scopo di colmare un vuoto nella vita, in questo caso, dell'esiliato; CLAASSEN (1999, 159) ne ha parlato, invece, a proposito di Ovidio in esilio.

²¹ FASCE (1988, 79).

2. *Desiderium e nostalgia nel Brutus*

Nel corso del presente intervento mi soffermerò in particolare sul *Brutus*, opera nella quale potremo verificare concretamente l'ipotesi del valore politico e sociale che Cicerone affida a questa "emozione". Con una soluzione letteraria non del tutto nuova, ma resa più pertinente nei toni e negli esiti, l'Arpinate sceglie di collocare in posizione proemiale il tema della "perdita", inizialmente declinato in termini personali; la morte di Ortensio costituisce, seguendo il modello dello schema di Kaster, la fase iniziale della manifestazione affettiva, quella della "percezione", cui seguirà, come vedremo, una fase valutativa destinata a discostarsi dall'individualità dell'esperienza ciceroniana: il dolore ed il rimpianto generati dal lutto si fanno infatti presto mediatori della distanza che intercorre tra le azioni di cui l'uomo pubblico si doveva fare portatore in passato e quelle di cui si deve far carico nell'orizzonte buio contemporaneo.

Cicerone appare segnato tanto dalla sconfitta della propria fazione politica quanto dalla scelta, ai limiti del *pudor*, di doversi rivolgere alla *clementia* di Cesare per essere reintrodotta nella vita politica di Roma; in tale orizzonte, l'Arpinate si vede costretto a ricercare una soluzione alternativa a quelle finora sperimentate per la sopravvivenza della *res publica*.

Il primo accenno alla sfera del *desiderium* compare, nel *Brutus*, al paragrafo 2, dove Cicerone, dopo aver parlato del legame amicale e, a causa dell'intercessione di Ortensio per il suo ingresso nel collegio degli auguri, quasi "filiale" che lo legava al collega scomparso, afferma che dal dolore per la sua perdita nasca, e lo tormenti, una condizione di nostalgia:

*Augebat etiam molestiam, quod magna sapientium civium bonorumque penuria vir egregius coniunctissimusque mecum consiliorum omnium societate alienissimo rei publicae tempore exstinctus et auctoritatis et prudentiae suae triste nobis desiderium reliquerat; dolebamque quod non, ut plerique putabant, adversarium aut obtrectatorem laudum mearum sed socium potius et consortem gloriosi laboris amiseram. Etenim si in leviorum artium studio memoriae proditum est poetas nobilis poetarum aequalium morte doluisse, quo tandem animo eius interitum ferre debui, cum quo certare erat gloriosius quam omnino adversarium non habere? Cum praesertim non modo numquam sit aut illius a me cursus impeditus aut ab illo meus, sed contra semper alter ab altero adiutus et communicando et monendo et favendo.*²²

A stagiarsi contro uno sfondo caratterizzato dalla *penuria* di cittadini *sapientes* e *boni* è un Ortensio qualificato da specifici requisiti: egli, racconta Cicerone, si differenziava da tutti gli altri (*e-gregius*) ed era vincolato all'amico da un legame solido (*coniunctissimus*), poiché la loro relazione si incentrava sul *monēre* (scambiarsi consigli, e più precisamente richiamare concetti alla reciproca memoria), *favēre* (darsi mutuo appoggio) e, soprattutto, *communicare* (scambiarsi vicendevoli prestazioni). A

²² Cicerone, *Brut.*, 2-3.

rendere ancora più saldo il legame tra Cicerone ed Ortensio era stato, paradossalmente, il *certamen* che intercorreva tra i due, inteso come competizione virtuosa finalizzata al raggiungimento di un obiettivo comune²³, ovvero la gloria per sé e per la *res publica*: per questo motivo, le definizioni che entrano in gioco per qualificare Ortensio non sono quelle della concorrenza – egli non è, cioè, un *adversarius* (“colui che si volge contro”, anche in senso militare) – bensì quelle della società – egli è, appunto, *socius* (nel senso indicato da Ernout-Meillet di “alleato”, in quanto termine che trova le sue origini nella radice indoeuropea **sak-*, indicante il “congiunto per matrimonio”, quindi legato da una relazione quasi parentale)²⁴ e *consors* (legato alla radice di *sero*, da cui *sors*, quindi “colui che mi è legato” ma anche “col quale condivido la sorte”)²⁵.

Dalla rottura di questa relazione, causata dalla morte di Ortensio, nasce il *triste desiderium* di Cicerone, che è rimpianto personale, ma che si riflette anche, per forza di cose, sulla società in preda a radicali trasformazioni con la quale l'autore si vede, al suo ritorno in patria, costretto a fare i conti. Da un lato un fatto naturale, la morte di un amico più maturo; dall'altro la valutazione di Cicerone a seguito dell'accaduto: un vuoto rilevato nello spazio sociale della città. La distanza biologicamente giustificata che separa Cicerone e Ortensio diventa simbolo di un'altra distanza non recuperabile, quella che separa l'ultima generazione di oratori che ha beneficiato della possibilità di esprimersi in pubblico e delle reti di relazioni istituite con i propri pari, da coloro i quali, come Cicerone, sono rimasti²⁶, ma non hanno più la possibilità di fruire della propria *auctoritas* e vedono sminuita anche quella delle istituzioni politiche di cui sono parte. Successivamente, infatti, in *Brutus* 4 si legge:

Sed quoniam perpetua quadam felicitate usus ille cessit e vita suo magis quam suorum civium tempore et tum occidit, cum lugere facilius rem publicam posset, si viveret, quam iuvare, vixitque tam diu quam licuit in civitate bene beateque vivere, nostro incommodo detrimentoque, si est ita necesse, doleamus, illius vero mortis opportunitatem benevolentia potius quam misericordia

²³ Ernout e Meillet individuano l'origine del verbo *certo* in una forma iterativa di *cerno* -ERNOUT-MEILLET-ANDRE (2001, 115). Su *cerno/certo* vedi MARCHESE (2017, 15): «Lo stesso valore semantico di *cerno* va riconosciuto nel sostantivo *certamen*, che indicherebbe la gara, la competizione volta al raggiungimento di un risultato unitario, e perciò prevalente, sulle altre posizioni in gioco».

²⁴ Ernout e Meillet parlano di *socius* in riferimento a «celui qui va avec» ed in particolare di «compagnon de guerre» -ERNOUT-MEILLET-ANDRE (2001, 631); riguardo alla relazione tra famiglie congiunte tramite matrimonio, vedi BENVENISTE (2001, 258).

²⁵ ERNOUT-MEILLET-ANDRE (2001, 618-619).

²⁶ FOX (2007, 180-181): «[...] in spite of Cicero's attempt to distinguish between his own sense of grief at Hortensius' death and a form of grief which recognizes more objectively the actual fate of the deceased, the whole point of this opening presentation is precisely to conflate those two areas, by making the death of Hortensius into a symbol of the extinction of oratory at Rome which Caesar's dictatorship has brought with it, and to display, with a certain philosophical and stylistic sophistication, a kind of grief that will find collective recognition».

*prosequamur, ut, quotienscumque de clarissimo et beatissimo viro cogitemus, illum potius quam nosmet ipsos diligere videamur.*²⁷

Entra qui in gioco un altro lemma riconducibile alla sfera della perdita e della nostalgia, il *luctus*, ovvero il sentimento dell'estinzione totale delle prerogative perdute²⁸: il verbo *lugeo* fa riferimento – pur non lungi dal campo semantico del lutto inteso come perdita degli affetti, che gli è più proprio – alla consapevolezza interiorizzata che qualcosa appartenente al passato risulta perduto per sempre. Tale verbo non è riferito, tuttavia, al sentimento di Cicerone verso Ortensio, ma è chiamato a rappresentare quanto Ortensio proverebbe se fosse ancora in vita, in quanto compiangerebbe le sorti della *res publica* contemporanea: ancora una volta, la valutazione nostalgica della quale il *luctus* si fa portatore scaturisce non da una perdita individuale, da una condizione cioè riferita alla singola esperienza di un uomo, ma da un tratto riconosciuto all'intera collettività, nella quale nessun cittadino, seppur virtuoso, appare più in grado di *iuvare*, cioè di esercitare la propria azione di aiuto e di favore intorno a sé, perché ha “perduto” il proprio posto nel mondo, e si ritrova impossibilitato a rivestire il ruolo che gli spetterebbe all'interno della società, in un orizzonte di attese che appare ormai lacerato. Il problema, sottolinea dunque Cicerone, non è di chi se ne va, ma di chi resta: attraverso un *topos* consolatorio, quello dell'*opportunitas mortis*²⁹, si riconosce ad Ortensio la fortuna di avere vissuto quel poco che rimaneva della *res publica* ancora secondo aspettative e strumenti di controllo della realtà ereditati dalla cultura e dall'educazione tradizionale, prima di constatarne il declino³⁰, un'agonia, sembra sottintendere l'autore, iniziata da quando, già per la prima volta, la disgrazia della guerra civile l'aveva toccata³¹. Cicerone sente, a questo punto, il bisogno di spiegare nel dettaglio le ragioni della *beatitudo* di Ortensio:

²⁷ Cic., *Brut.*, 4.

²⁸ GARCEA (2005, 189) scrive –facendo riferimento ad *Att.* III, 22, 3, lettera risalente all'esilio ciceroniano e quindi a circostanze storiche differenti, ma di analogia dal punto di vista del contesto semantico–: «Al rimpianto per le prerogative perdute (*desiderium*), Cicerone associa il sentimento dell'estinzione totale di esse (*luctus*)».

²⁹ È stato rilevato dalla critica come il *topos* dell'*opportunitas mortis* legghi, come una sorta di ponte, il personaggio di Ortensio, che ha avuto la fortuna di non assistere al conflitto tra Cesare e Pompeo, e quello di Crasso del terzo libro del *De oratore*, che si è risparmiato la lotta tra Mario e Silla. Sul tema, vedi RUCH (1958), CAVARZERE (1998), DUGAN (2005).

³⁰ ALLEGRI (2015, 169): «Ortensio non è solo simbolo dell'eloquenza, ma è anche un rappresentante della cultura e della politica ancorate ai valori tradizionali, valori che erano stati condivisi anche da Cicerone, il quale tuttavia ne rileva l'insufficienza ad affrontare i nuovi tempi».

³¹ MARCHESE (2011, 13): «Tra il *de oratore* e il *Brutus* non si consuma soltanto la cronologia biologica dell'esistenza di un uomo rappresentativo come Ortensio, ma la legittima aspettativa di vita di un'intera comunità [...]. È un vuoto che fa orrore, perché è prodotto dalla scomparsa di un'intera compagine sociale, travolta dalle guerre civili, e non di un semplice uomo, per il quale la morte biologica, a questo punto, è paradossale salvezza di fronte allo sconforto che i vivi provano nell'osservare, senza poter agire, una città paralizzata».

*Etenim si viveret Q. Hortensius, cetera fortasse desideraret una cum reliquis bonis et fortibus civibus, hunc autem aut praeter ceteros aut cum paucis sustineret dolorem, cum forum populi Romani, quod fuisset quasi theatrum illius ingeni, voce erudita et Romanis Graecisque auribus digna spoliatum atque orbatum videret. Equidem angor animo non consili, non ingeni, non auctoritatis armis egere rem publicam, quae didiceram tractare quibusque me adsuefeceram quaeque erant propria cum praestantis in re publica viri tum bene moratae et bene constitutae civitatis. Quod si fuit in re publica tempus ullum, cum extorquere arma posset e manibus iratorum civium boni civis auctoritas et oratio, tum profecto fuit, cum patrocinium pacis exclusum est aut errore hominum aut timore. Ita nobismet ipsis accidit ut, quamquam essent multo magis alia lugenda, tamen hoc doleremus quod, quo tempore aetas nostra perfuncta rebus amplissimis tamquam in portum confugere deberet non inertiae neque desidia, sed otii moderati atque honesti, cumque ipsa oratio iam nostra canesceret haberetque suam quandam maturitatem et quasi senectutem, tum arma sunt ea sumpta, quibus illi ipsi, qui didicerant eis uti gloriose, quem ad modum salutariter uterentur non reperiebant.*³²

Se, per ipotesi, Ortensio fosse ancora vivo, quali sarebbero le sue impressioni sulla realtà? Da quali strumenti interpretativi, da quali mezzi di valutazione si ritroverebbe guidato in un frangente tanto angosciante, la spoliazione e lo svuotamento del foro? La perdita e il danno che, come è sotto gli occhi di tutti, investono il centro della vita pubblica della città imporrebbero anche all'oratore scomparso, secondo Cicerone, l'assunzione di posture quali quelle del *desiderium* e del *dolor*, con l'appoggio di pochi amici fidati; l'amarrezza per quanto si vede perduto, che si traduce nella manifestazione emotiva del *dolor*, appare la reazione qualificante del cittadino che, come appunto Cicerone, si trova a confrontarsi con l'impossibilità di riprendere gli incarichi di propria competenza.

Va tuttavia notato come lo stesso *dolor*, nella sua connotazione di *perturbatio* appartenente al *genus* della *aegritudo*, secondo la nota classificazione che Cicerone ne avrebbe offerto di lì a poco nelle *TD*³³ – una *perturbatio* caratterizzata da una parte costitutiva di tormento, di strazio, che si protrae nel tempo – venga attribuito, attraverso l'espedito retorico dell'ipotesi dell'irrealtà, non a chi ha subito il lutto, ma al collega defunto. Assistiamo qui, dunque, ad un processo di "identificazione emotiva" tra Ortensio, che Cicerone considera simbolo non solo di una specifica generazione dell'arte oratoria, ma dell'intero sistema di valori repubblicani ad essa collegati, e lo stesso Cicerone, il quale si presenta, nell'opera, come uno degli ultimi sopravvissuti tra quanti sostenevano tali valori come fondanti per lo sviluppo e la buona salute della vita politica romana. Si tratta naturalmente della proiezione esemplare e, per ovvi motivi, irreali, di uno stato d'animo caratterizzato dalla perdita e dalla lacerazione, "sentito", provato dall'Arpinate in prima persona, su un personaggio destinato a divenire -come

³² Cicerone, *Brut.*, 6-8.

³³ Cic., *Tusc.*, IV, 16.

accadrà a Bruto nel corso della narrazione³⁴ e, successivamente, al Catone del *Cato Maior*-, il "doppio" dell'autore³⁵; un "doppio" che, in quanto tale, è oggetto di abile manipolazione e non rispecchia fedelmente, dunque, il personaggio storico di Ortensio, ma che viene scelto e ridefinito in quanto rappresentante ideale di una generazione precedente rispetto a quella dell'autore, generazione alla quale egli si presenta come ideologicamente affine ed emotivamente legato. Il *dolor* di un singolo cittadino il quale, una volta rientrato a Roma sotto la dittatura dell'avversario politico, sente di aver perduto il proprio ruolo nella vita civile dell'*Urbs*, viene così trasferito dall'ambito ristretto dell'esperienza individuale alla descrizione della realtà. Attraverso il filtro di questa passione, Cicerone offre la visione di una *res publica* che è stata privata dei suoi tratti fondanti: il sentimento del vuoto e della perdita non è più semplice *desiderium*, non è più un *motus* emotivo transitorio, ma si sedimenta, a livello di risposta affettiva, in vere e proprie *perturbationes*, il *dolor* e il *luctus*. La continuità intergenerazionale di questi ultimi, trasferiti da Cicerone ad Ortensio – oltre che, come vedremo a conclusione del trattato, sul personaggio di Bruto – dà prova di come la trasformazione del sistema repubblicano sia leggibile come una verità tangibile e pervasiva.

Rimpianto per le relazioni private e rimpianto per le pubbliche responsabilità, nella figura simbolica di Ortensio, si intrecciano e finiscono per coincidere: da un lato egli è oggetto passivo, ormai insensibile e muto, del *desiderium* degli *amici* addolorati che compiangono se stessi per l'impossibilità di intrattenere con lui una relazione proficua di confronto e di scambio benefico; dall'altro, egli diventa soggetto attivo colto nell'atto di *desiderare* uno stato ormai non più esistente, non tanto e non solo perché gli è stato portato via uno dei suoi cittadini più illustri, quanto piuttosto perché è stato privato, in generale, di una qualsiasi *vox* degna di essere ascoltata, che abbia la giusta influenza sullo svolgimento delle attività utili alla collettività. Espropriati, inoltre, della facoltà di esercitare il proprio *negotium*, i *boni cives*, primo tra tutti Cicerone, hanno perso la possibilità di prendere congedo da questo come avrebbero fatto in tempi di pace, andando incontro ad un *otium* moderato ed onorevole, e si vedono invece costretti a *lugere* per le sorti della patria.

La soluzione individuata dall'Arpinate per uscire costruttivamente dalle rovine provocate dalla guerra civile, il fattore che fungerà da sostegno per il cittadino in difficoltà, è la *memoria*³⁶, ovvero il secondo degli esiti, dopo la risposta affettiva del *dolor*, cui la "fase valutativa" conduce:

Itaque ei mihi videntur fortunate beateque vixisse cum in ceteris civitatibus tum maxime in nostra, quibus cum auctoritate rerumque gestarum gloria tum etiam sapientiae laude perfrui licuit. Quorum memoria et recordatio in maxumis

³⁴ Sulla distorsione del personaggio storico di Bruto, vedi DOUGLAS (1966, XVIII-XXII).

³⁵ GELZER (1938, 129): «Es gehört zu den politischen Absichten des Dialoge, daß auch Ciceros Gesprächsgegenossen seine politischen Urteile als selbstverständlich anerkennen».

³⁶ Il tema della *memoria* in Cicerone è stato oggetto di ampio dibattito; cito, tra i contributi più recenti, GOWING (2000), PROCTOR (2001), GUARD (2005), PIEPER (2014), WOLKENHAUER (2016), MALASPINA (2020).

*nostris gravissimisque curis iucunda sane fuit, cum in eam nuper ex sermone quodam incidissemus.*³⁷

Un modo non per porre rimedio, ma certamente per arginare i mali del presente, è compiere una operazione di rievocazione, alla memoria collettiva e personale, proprio dell'attività di quegli uomini che, forti della propria *auctoritas*, avevano avuto la possibilità di godere della *gloria* e della *laus*. Il ricorso alla memoria pubblica e privata è un'azione *iucunda*, non soltanto nel senso che è volta a trasmettere quel piacere da opporre al *dolor* derivato dalla morte di Ortensio e, in generale, dalla situazione dello stato³⁸; è *iucunda* anche in senso etimologico, e si occupa cioè di *iuvare* (“giovare, aiutare”), di andare incontro alle esigenze di Cicerone nel momento in cui egli sembra aver perduto ogni speranza. Il meccanismo della memoria viene identificato attraverso due termini che non sono sinonimi: si parla innanzitutto di *recordatio*, la quale, derivata dal verbo *recordor*, contiene in sé la radice di *cor*, *cordis*, ed indica perciò il “riportare al cuore”³⁹ in quanto sede dell'*animus*⁴⁰ -con tutte le ambiguità e le oscillazioni tra cuore come sede della razionalità e come sede dell'affettività⁴¹ che ne conseguono. Ad essa si sovrappone però un'altra dimensione, quella della *memoria* pubblica: la radice **mnē*- che accomuna questo lemma al greco *μνήσκω* racchiude l'idea tanto della memoria come processo in sé quanto di oggetto che stimola il ricordo⁴². La dimensione della *recordatio* e quella della *memoria*, seppur ascrivibili alla stessa sfera semantica, sono diverse dal punto di vista del contesto d'utilizzo: l'una marca, infatti, la dimensione del ricordo privato, personale, legato al *cor*, mentre l'altra, come si diceva, quella della memoria pubblica connessa alle gesta ed ai *mores* di Ortensio, che i cittadini *honesti* possono in qualche modo mantenere in vita attraverso le proprie azioni. Il passaggio sopra citato, oltre a fare da ponte tra il proemio dell'opera ed il vero e proprio dialogo, introducendo l'argomento sul quale la conversazione tra Cicerone, Bruto e Attico si incentrerà, mostra come dalla nostalgia che l'autore e tutti i *boni cives* provano di Ortensio, e soprattutto di Ortensio in quanto simbolo di un differente contesto sociale nel quale la retorica aveva la possibilità di esprimere tutto il suo potenziale, può derivare un'operazione costruttiva volta sia ad alleviare le *curae* dell'ex pompeiano che a riportare al centro dell'attenzione di chi è rimasto quella prassi benefica di cui Cicerone ed Ortensio si erano fatti portatori. Un'operazione, questa, che prende il via, come altrove indicato⁴³, dal *beneficium* compiuto dagli amici ed interlocutori Attico e Bruto di far recapitare all'Arpinate, nel suo più grande momento di crisi, due scritti – una lettera di consolazione ed uno scritto sulla virtù che risulta per

³⁷ Cicerone, *Brut.*, 9.

³⁸ Vedi Fox (2007, 184).

³⁹ ERNOUT-MEILLET-ANDRE (2001, 142) e (2001, 135).

⁴⁰ Cicerone, *Tusc.*, I, 18: «*aliis cor ipsum animus uidetur, ex quo excordes, vecordes concordisque dicuntur*».

⁴¹ MORESCHINI (1979, 110-111).

⁴² ERNOUT-MEILLET-ANDRE (2001, 396), CHANTRAINE (1977, 702-703).

⁴³ Per il circuito benefico instaurato tra Cicerone e Attico rimando a MARCHESE (2011, 22-31).

noi perduto – che hanno permesso a Cicerone di alleviare un po' le sue preoccupazioni, e che adesso necessitano un contraccambio⁴⁴.

Ma per rievocare la memoria dei grandi oratori del passato è necessario ammettere che essi appartenevano ad una *aetas* ormai giunta al termine, della quale Cicerone è l'ultimo sopravvissuto. Da qui in poi i giovani oratori, per quanto meritevoli di ammirazione, dovranno fare i conti con il silenzio al quale l'eloquenza, con una metafora estremamente pregnante, si dice essere stata forzata. Si tratta di un'immagine ripresa negli ultimi paragrafi dell'opera, dopo che l'autore ha parlato approfonditamente dello stile e, in generale, della carriera di Ortensio:

*Ergo ille a Crasso consule et Scaevola usque ad Paulum et Marcellum consules floruit, nos in eodem cursu fuimus a Sulla dictatore ad eosdem fere consules. Sic Q. Hort ensi vox extincta fato suo est, nostra publico.*⁴⁵

Il tema del contrasto tra silenzio e memoria permea l'intera opera sotto molteplici aspetti: in primo luogo, come sottolineato da Gowing⁴⁶, per la scelta iniziale dei protagonisti di richiamare la memoria del passato tacendo –o almeno, provando a farlo– i mali del presente⁴⁷. In questo modo, ricordare la gloria della passata eloquenza aiuta, paradossalmente, a dimenticare la disfatta contemporanea. Conseguenzialmente, tuttavia, la memoria è l'unico mezzo che può *iuvare* contro il silenzio imposto all'oratoria nei tempi vissuti da Cicerone, silenzio che è il destino al quale non solo l'autore, ma la collettività nella sua interezza va incontro: il tutto si risolve, allora, nei termini di un paradosso.⁴⁸

A riprova di ciò, individuiamo vari punti del dialogo in cui il presente finisce per riproporsi prepotentemente all'attenzione dei protagonisti; come possiamo notare dal seguente passo, costituito da un intervento di Bruto nel corso della rievocazione di Servio Sulpicio Rufo compiuta da Cicerone, compare contestualmente il tema della nostalgia del passato:

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

⁴⁴ Cicerone, *Brut.*, 11-12; 15.

⁴⁵ Cicerone, *Brut.*, 328.

⁴⁶ GOWING (2000, 51-55).

⁴⁷ Cicerone, *Brut.*, 11: «*Tum Atticus: eo, inquit, ad te animo venimus, ut de re publica esset silentium et aliquid audiremus potius ex te.*».

⁴⁸ GOWING (2000, 51): «[...] since the transmission of memory invariably requires speaking either literally or, in a figurative sense, in writing-forgetting necessarily demands that one keep quiet. To put this another way, the absence of speech means silence and therefore the absence of memory or *oblivio*. In the *Brutus* this point is made quite explicitly, and highlights the near impossibility of simultaneously remembering the past and forgetting the present».

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

*Hic Atticus: dixeram, inquit, a principio, de re publica ut sileremus; itaque faciamus. nam si isto modo volumus singulas res desiderare, non modo querendi sed ne lugendi quidem finem reperiemus.*⁴⁹

Le lodi di Cicerone verso Servio, così come quelle verso Ortensio, tendono a mettere in evidenza il rapporto di reciprocità e di competizione benefica che si era instaurato tra i due: questo particolare non sfugge a Bruto, il quale, nel rimarcarlo, torna a porre l'accento su quanto i legami che intercorrevano tra i due oratori fossero differenti rispetto a quelli che si vengono a creare nella devianza generale favorita dalla presente situazione politica. Come Cicerone e come Ortensio, anche Bruto è colto dal *dolor*, dalla sofferenza tormentosa, derivata dalla mancanza (*carere*) di qualcosa. Oggetto di questo rimpianto doloroso sono le qualità che hanno contraddistinto i due oratori da lui presi a modello nella loro attività pubblica: l'assennatezza (*consilium*) di Servio da un lato e, dall'altro, la *vox* di Cicerone, intesa nel senso più generale di abilità oratoria ma anche di capacità di azione attraverso la parola. Il silenzio forzato al quale i due oratori sono stati condannati – tanto più doloroso nel momento in cui, sotto il dominio di Cesare, la stessa possibilità di parola è divenuta prerogativa di chi detiene il potere secondo parametri non tradizionali – si contrappone al silenzio auto-imposto, per libera scelta, dai tre dialoganti all'inizio dell'opera. Attico non tarda, difatti, a ricordare a Bruto l'accordo che imponeva loro di tacere sul presente della *res publica*: un richiamo, il suo, abbastanza severo, soprattutto perché seguito dall'affermazione che vede il *desiderium* nella sua connotazione più generale, quello che ha per oggetto ogni *singula res* del passato, derivato dalla comparazione della storia passata a quella presente, non può che essere associato al pianto luttuoso ed ai lamenti, cioè alla risposta esclusivamente affettiva, non accompagnata dall'attività intellettuale e non mediata dalla moderazione, al *dolor* stesso.

Sebbene l'invito a non enumerare quanto si rimpiange del passato possa risultare paradossale in un'opera completamente incentrata sulla memoria, potrebbe risiedere proprio qui, in realtà, il senso dell'operazione di ricorso alla facoltà di ricordare compiuta nell'intera opera: allontanarsi dalla visione di *desiderium* sterile, infruttuoso, qui proposta da Attico, e sfruttare il senso di rammarico, di inadeguatezza, sentito dai protagonisti rispetto alle circostanze vissute per provare a ripensare l'eloquenza in una nuova chiave che possa tentare di salvaguardarla anche in una situazione di crisi.

Cosa può, dunque, gettare una luce di speranza sull'avvenire? Certamente, secondo l'idea di Cicerone, un'operazione utile a questo scopo è quella di chiarire, attraverso definizioni precise, una serie di ideali che rappresentavano dei punti saldi nella vita della *res publica* e che sono stati, nel presente, messi da parte. È ciò che l'autore farà, qualche anno più avanti, nel *De officiis*; nel frattempo, però, egli inserisce già all'interno

⁴⁹ Cicerone, *Brut.*, 156-157.

della trattazione che stiamo analizzando un approfondimento del concetto di *honos*, parlando dell'oratore Gaio Scribonio Curione:

(Curio) si me audire voluisset, ut coeperat, honores quam opes consequi maluisset.

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

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.⁵⁰

Nonostante la critica dell'autore sia esplicitamente rivolta a Gaio Curione, più interessato al potere personale che ai veri *honores* (cioè, come qui affermato da Cicerone, i premi che i cittadini attribuiscono agli uomini ritenuti più meritevoli e che comportano, di conseguenza, una responsabilità), risulta abbastanza chiaro il riferimento dell'Arpinate alla situazione presente ed, in particolar modo, a Cesare. Egli ha infatti scelto di ottenere il potere contro la volontà dei propri concittadini e si ritrova quindi, a differenza dei *clariores viri* del passato rimpianti da Bruto, ad usufruire del solo *nomen honoris*, una denominazione spoglia di ogni valenza, oltre che sociale (*honoratus*), anche etica (*honestus*)⁵¹. L'antitesi che si viene a creare è quella tra un passato ormai sfiorito, ove la *gratia* e la *gloria* erano interdipendenti e venivano conquistate seguendo il percorso imposto dal *cursus honorum*, ed un presente in cui contano solo le *opes*, basate sulla mera apparenza. Un richiamo al passato che non si priva, anche in questa sede, del confronto con la contemporaneità ed, allo stesso tempo, con la voglia di chiarire, ripensare, ri-etichettare in modo didascalico le categorie di pensiero in funzione di chi, come il personaggio di Bruto, possa comprenderle, farle proprie e, magari, applicarle all'avvenire.

La conclusione del *Brutus* sembra dunque offrire un'occasione per consegnare in mano alle generazioni future, di cui Bruto diventa referente e simbolo, la possibilità di ricominciare, riprendere in mano le sorti dell'eloquenza e dell'intera *res publica*, a partire dal modello di oratore e, soprattutto, di cittadino, che Cicerone ha provato a tracciare nel corso del dialogo:

Sed in te intuens, Brute, doleo, cuius in adulescentiam per medias laudes quasi quadrigis vehementem transversa incurrit misera fortuna rei publicae. Hic me dolor tangit, haec me cura sollicitat et hunc mecum socium eiusdem et amoris et iudici. Tibi favemus, te tua frui virtute cupimus, tibi optamus eam rem publicam in qua duorum generum amplissimorum renovare memoriam atque

⁵⁰ Cicerone, *Brut.*, 280-281.

⁵¹ Vedi MARCHESE (2017, 561-562).

*augere possis. Tuum enim forum, tuum erat illud curriculum, tu illuc veneras unus, qui non linguam modo acuissemus exercitatione dicendi, sed et ipsam eloquentiam locupletavisses graviorum artium instrumento et isdem artibus decus omne virtutis cum summa eloquentiae laude iunxisses. Ex te duplex nos afficit sollicitudo, quod et ipse re publica careas et illa te. Tu tamen, etsi cursum ingeni tui, Brute, premit haec importuna clades civitatis, contine te in tuis perennibus studiis et effice id quod iam propemodum vel plane potius effeceris, ut te eripias ex ea, quam ego congressi in hunc sermonem, turba patronorum.*⁵²

Giunto quasi alla conclusione della propria opera, Cicerone rivolge al più giovane dei suoi interlocutori, che ne è anche il dedicatario, una serie di indicazioni parenetiche che puntano alla realizzazione di quanto egli aveva già avviato: è necessario che Bruto prosegua con gli studi e continui a perseguire i propri obiettivi, al fine di prostrarre la *memoria* della stirpe paterna e materna, ma anche di *renovare* ed *augere* questa stessa memoria. L'utilizzo dei due verbi appare particolarmente significativo, in quanto sembra contrapporre al *dolor* ed alla *sollicitudo* del presente una sorta di filo che lega il passato, oggetto di nostalgia, ed un futuro, per quanto differente, ancora da costruire; gli stessi sentimenti del dolore e della preoccupazione vissuti nel presente fanno rispettivamente capo ad una necessità di confronto con il passato – confronto dal quale scaturisce il *dolor* – e con il futuro – dal quale scaturisce la *sollicitudo*.

All'interno di tale contesto, anche Bruto – proprio lui che discende da quel Lucio Giunio Bruto che ha fondato la *res publica* romana con la cacciata di Tarquinio, e che è imparentato con molti oratori che hanno reso grande l'eloquenza romana⁵³ – viene presentato come vittima di una perdita: il nodo del danno e della privazione, che Cicerone aveva precedentemente trasferito su Ortensio, referente della generazione passata, viene adesso riversato sull'interlocutore, espressione, come abbiamo detto, delle generazioni future. L'oggetto della nostalgia da parte di Ortensio, il *forum orbatum*, diventa qui oggetto della perdita di Bruto (*tuum enim forum...erat*), perdita che viene messa in evidenza da Cicerone attraverso l'utilizzo del verbo *carere* (secondo la definizione stessa che Cicerone darà in *Tusc. I*, 88, legato alla privazione rispetto a qualcosa che si vorrebbe avere). La mancanza si profila qui, ancora una volta, su un doppio versante: da un lato è Bruto, anche stavolta nel ruolo di referente emotivo delle sensazioni dell'autore piuttosto che di personaggio storicamente connotato, a sentire la mancanza della *res publica*, ossia dell'esperienza politica repubblicana che ha fatto da sfondo alla carriera dell'Arpinate, con tutti gli ideali ad essa legati; dall'altra è la *res publica* stessa a provare nostalgia di Bruto, vale a dire, in generale, proprio di quella *vox digna* della quale si era parlato in riferimento ad Ortensio: ancora una volta, si tratta della generalizzazione di un sentimento di angoscia, legato ad una mancanza, che viene

⁵² Cicerone, *Brut.*, 331-332.

⁵³ Sul ruolo politico e simbolico rivestito da Bruto per via dei suoi antenati, vedi MARTIN (2014), il quale approfondisce l'argomentazione che già BALDSON (1958) aveva affrontato parlando della necessità, da parte dell'allievo di Cicerone, di *renovare* e *augere* la stirpe materna e paterna.

presentato in modo pervasivo, come un'esperienza – una *importuna clades* – che colpisce l'intera *civitas*, presente e futura.

Anche nell'ultima fase del trattato, quando a provare nostalgia è il referente delle generazioni a venire, tale sfera del sentire non si ferma a comprendere tutte le sensazioni dolorose legate a qualcosa che c'era e che adesso non c'è più, ma permea il presente, e costruisce uno spazio a partire dal quale intravedere il futuro. La percezione della mancanza, che accomuna nella raffigurazione ciceroniana tre generazioni di uomini, di cittadini, e, soprattutto, di oratori – rappresentate, naturalmente, da Ortensio, Cicerone e Bruto –, lungi dal presentarsi *tout court* nei termini di un sentimento del passato, fornisce piuttosto una prospettiva dalla quale si può guardare verso un futuro tutto da costruire⁵⁴.

Se è vero che l'autore definisce il presente, all'interno del *Brutus*, quale *nox* della *res publica*⁵⁵, momento oscuro che si è lasciato il giorno alle spalle – suggestivamente associato da Narducci, com'è noto, all'immagine hegeliana della nottola di Minerva⁵⁶ – è anche vero che Cicerone non sembra indulgere sulla totale coincidenza tra la notte e la morte; il *desiderium* ciceroniano è distante dalla costruzione, che ne farà l'elegia amorosa, di “delirio passionale” e transitorio dovuto alla lontananza di quanto si è amato⁵⁷, ma è altrettanto distante dall'idea, prevalente nell'elegia ovidiana dell'esilio, di “patologia della memoria”, di un passato che irrompe nel presente al pari di una malattia, creando estraniamento rispetto al mondo circostante⁵⁸. La *memoria* è risultato, esattamente come il *dolor*, della percezione di una mancanza, ma non ha, al contrario di esso, un esito alienante; l'Arpinate argomenta piuttosto, attraverso il *Brutus*, l'idea che la dolorosa eppure necessaria convivenza tra ricordi ed esperienza del presente sia utile a riavviare circuiti altrimenti bloccati nel clima di oscurità della Roma contemporanea:

⁵⁴ MARCHESE (2011) parla di un superamento rispetto alla visione del *Brutus* nei termini di “elogio funebre” dell'oratoria romana -tesi che è stata mossa da HAENNI (1905) e prosegue fino a NARDUCCI (1997), (2009) e DUGAN (2005) -e propone una lettura dell'opera come una possibile esortazione di Cicerone nei confronti della nuova generazione, che prefiguri un tentativo di continuare a tutelare l'eloquenza. L'autrice legge infatti «l'attivazione del circuito di reciprocità e di gratitudine che si registra a inizio del trattato» con la donazione degli scritti di Attico e Bruto a Cicerone come una corrente che «svincola la *memoria* dalla sua vocazione retrospettiva ed autocontemplativa, e lancia verso il futuro, che pure è così oscuro e ignoto, un'eredità dalla quale ripartire». Sul *Brutus* come tentativo di preservare l'eloquenza (in questo caso, attraverso la valorizzazione dell'aspetto performativo destinato a perdersi nella trasposizione scritta della storia dell'oratoria), vedi anche TAYLOR (2013, 133): «Rather than viewing the history of oratory as a purely academic matter, the *Brutus* extends the battle for oratorical pre-eminence, beyond the death of Cicero's rivals and even of the Republic itself, into posterity».

⁵⁵ Cic, *Brut.*, 330: «[...] *doleo me in vitam paulo serius tamquam in viam ingressum, priusquam confectum iter sit, in hanc rei publicae noctem incidisse* [...]».

⁵⁶ NARDUCCI (1997, 97): «Alla storia dell'eloquenza romana narrata nel *Brutus* di Cicerone ben potrebbe attagliarsi la celeberrima immagine hegeliana della nottola di Minerva che spicca il volo sul far del crepuscolo: a significare, com'è noto, la malinconica consapevolezza che la ricapitolazione di un determinato aspetto della realtà è possibile soprattutto quand'esso si è fatto vecchio, e prossimo alla fine».

⁵⁷ Vedi FASCE (1988, 79 ss.).

⁵⁸ DESCOINGS (2008).

si tratta del primo, decisivo *step* che porterà, non molto tempo più tardi, a convincerlo della necessità di scrivere un trattato volto a «riordinare le forme dell'interazione tra i *cives* e rifondare la *res publica* dalle sue ceneri»⁵⁹.

⁵⁹ PICONE (2012, XII).

Riferimenti bibliografici

a. Opere citate, testi e commenti (in ordine cronologico)

Aristotele, *Retorica* a.c. di M. Dorati- F. Montanari, Mondadori, Milano 1996.

Cicero, *Brutus*, ed. A. E. Douglas, Clarendon Press, Oxford 1966.

Cicero, *Brutus*, ed. E. Malcovati, Teubner, Leipzig 1970.

Cicero, *Bruto* a.c. di R. R. Marchese, Carocci, Roma 2011.

Cicero, *Cicero on the Emotions: Tusculan disputations 3 and 4* a.c. di M. Graver, Chicago University Press, Chicago 2002.

I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in Id., *Scritti Morali* a.c. di P. Chiodi, Utet, Torino 1970

Properzio, *Elegie Libro II: Introduzione, testo e commento* a.c. di P. Fedeli, Francis Cairns, Cambridge 2005.

b. Studi e strumenti

ALLEGRI 2015

G. Allegri, *L'immagine di Cicerone nell'incipit del Brutus*, in «Paideia» LXX, 163-180.

BALDSON 1958

J. P. Baldson, *The Ides of March*, in «Historia» VII, 80-94.

BENVENISTE 2001

E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes: 1-2*, Les Éditions de Munuit, Paris 1970 (trad. it. M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Voll. 1-2*, Einaudi, Torino).

BETTINI 1997

M. Bettini, *Ghosts of exile: doubles and nostalgia in Virgil's parva Troia* (Aeneid 3.294ff.), in «Classical Antiquity» XVI (1), 8-33.

BETTINI 2008

M. Bettini, *Il ritratto dell'amante*, Torino.

BETTINI-RICOTTILLI 1987

M. Bettini- L. Ricottilli, *Elogio dell'indiscrezione*, in «Studi Urbinati» LXIX, 11-27.

CAVARZERE 1998

A. Cavarzere, *La funzione di Ortensio nel prologo del Brutus*, in «Lexis» XVI, 149-162.

CHANTRAINE 1977

P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.

DESCOINGS 2008

K. Descoings, *La Muse, tourment et médecin du poète exilé (Antiquité et Renaissance)*, in «Études Épistémè. Revue de littérature et de civilisation (XVIe–XVIIIe siècles)» XIII.

DIMUNDO 2008

R. Dimundo, *La voce di Aretusa, tra topoi elegiaci e modelli coniugali (Prop. 4, 3, 11-34)*, in «Giornale Italiano di Filologia» 60.1-2, 197-218.

DOUGLAS 1966

A.E. Douglas, *Introduction*, in M. Tulli Ciceronis, *Brutus* (ed. A. E. Douglas), Oxford.

DUGAN 2005

J.R. Dugan, *Making a new man: Ciceronian self-fashioning in the rhetorical works*, Oxford.

ERNOUT-MEILLET-ANDRE 2001

A. Ernout- A. Meillet- J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots. Retirage de la 4e édition augmentée d'additions et de corrections par Jacques*, Paris.

FASCE 1988

S. Fasce, *Nostalgia e rimpianto nel lessico psicologico latino*, in «Sandalion» XXI, 67-81.

FOX 2007

M. Fox, *Cicero's philosophy of history*, Oxford.

GARCEA 2005

A. Garcea, *Cicerone in esilio: l'epistolario e le passioni*, Hildesheim- Zurich -New York.

GELZER 1938

M. Gelzer, *Ciceros Brutus als politische Kundgebung*, in «Philologus» XCIII (1), 128-131.

GOWING 2000

A. Gowing, *Memory and Silence in Cicero's Brutus*, in «Eranos» XCVIII, 39-64.

GILDENHARD 2006

I. Gildenhard, *Reckoning with tyranny: Greek thoughts on Caesar in Cicero's « Letters to Atticus » in early 49*, in S. Lewis, *Ancient tyranny*, Edinburgh, 197-209.

GILDENHARD 2007

I. Gildenhard, *Paideia Romana: Cicero's Tusculan Disputations*, Cambridge.

GRAVER 2002

M. Graver, *Cicero on the Emotions: Tusculan disputations 3 and 4* (ed. M. Graver), Chicago.

GUARD 2005

T. Guard, *Memoria renovata: les valeurs de mémoire chez Cicéron*, thèse présentée en vue du doctorat de lettres, Lyon.

HAENNI 1905

R. Haenni, *Die literarische kritik in Ciceros Brutus*, Freiburg.

JACOTOT 2014

M. Jacotot, *De re publica esset silentium. Pensée politique et histoire de l'éloquence dans le Brutus*, in S. Aubert-Baillet- C. Guerin (eds.), *Le Brutus de Cicéron. Rhétorique, politique et histoire culturelle*, Leiden, 193-214.

KASTER 2005

R. A. Kaster, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford.

KONSTAN 2006

D. Konstan, *The Concept of Emotion from Plato to Cicero*, in «Méthexis» 19, 139-151.

KONSTAN 2006²

D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto.

KONSTAN 2015

D. Konstan, *Senecan Emotions*, in S. Bartsch- A. Schiesaro (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge, 174-186.

LEFÈVRE 2009

E. Lefèvre, *Philosophie Unter Der Tyrannis: Ciceros Tusculanae Disputationes*, Heidelberg.

LÉVY 1992

C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et la philosophie cicéronienne*, Paris.

MARCHESE 2008

R.R. Marchese, *Diseguaglianza, potere, giochi di ruolo: processi di formalizzazione del beneficium fra pro Marcello e de beneficiis*, in G. Picone (ed.), *Clementia Caesaris. Modelli etici, pargnesi e retorica dell'esilio*, Palermo.

MARCHESE 2011

R.R. Marchese, *Quello che circola tra noi. Reciprocità e memoria nel Brutus di Cicerone*, in Cicero, *Brutus* (ed. R.R. Marchese), Roma.

MARCHESE 2011

R.R. Marchese, *Morir d'amore: il nesso amore-morte nelle poesie di Propertio*, Palumbo, Palermo.

MARCHESE 2017

R.R. Marchese, *Vincere, perdere, eguagliare. Per uno studio dell'idea di competizione nel mondo romano*, in R.R. Marchese (ed.), *In gara col modello. Studi sull'idea di competizione nella letteratura latina. Un libro per Giusto Picone*. Vol. 1, Palermo, 9-40.

MARTIN 2014

P.M. Martin, *Entre prosopographie et politique: la figure et l'ascendance de Brutus dans le Brutus*, in S. Aubert-Baillet- C. Guerin (eds.), *Le Brutus de Cicéron. Rhétorique, politique et histoire culturelle*, Leiden, 215-235.

MALASPINA 2020

E. Malaspina, *Memoria, prudentia, oblivio, monumentum. Appunti per una semantica del ricordo in Cicerone*, in A. Raffarin- G. Marcellino (eds.), *La mémoire en pièces. Rencontres*, 103-136.

MORESCHINI 1979

C. Moreschini, *Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone*, in «Annali Della Scuola Normale Superiore Di Pisa. Classe Di Lettere e Filosofia» vol. 9.1, 99-178.

NARDUCCI 1997

E. Narducci, *Cicerone e l'eloquenza romana*, Roma-Bari.

NARDUCCI 2009

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

PICONE 2012

G. Picone, *Di generazione in generazione: mores, memoria, munera nel de officiis di Cicerone*, in Cicerone, *De officiis. Quel che è giusto fare* (edd. G. Picone, R.R. Marchese), Torino.

PIEPER 2014

C. Pieper, *Memoria Saeptus: Cicero and the Mastery of Memory in His (Post-) Consular Speeches*, in «Symbolae Osloenses» LXXXVIII.1, 42-69.

PRETE 1992

A. Prete (ed.), *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Milano.

PROCTOR 2001

R.E. Proctor, *Pensare con la memoria: gli antichi romani e noi moderni*, in «Aperture» X, 108-119.

RUCH 1958

M. Ruch, *L'Hortensius de Cicéron. Histoire et reconstitution*, Paris.

TAYLOR 2013

J.C. Taylor, *Eloquence will not say a few words: the textual record of Republican oratory and the purpose of Cicero's Brutus*, in «Rosetta» XIII, 122-134.

WOLKENHAUER 2016

A. Wolkenhauer, *Archimedes in Rom: Die Bedeutung der materiellen Kultur für Ciceros Konstruktion von memoria und Kulturtransfer*, in «Museum Helveticum» LXI, 46-72.

WOOLF 2015

R. Woolf, *Cicero: The Philosophy of a Roman Sceptic*, London.