



FRANCESCA ROMANA BERNO

Omnia peccata paria. Intorno a un paradosso stoico, fra Cicerone, Orazio e Petronio

1. Introduzione

È mia intenzione affrontare la discussione intorno al concetto di responsabilità alla luce delle polemiche su un paradosso stoico¹ attribuito al fondatore Zenone², quello secondo cui tutte le colpe si equivalgono, così come viene discusso negli autori romani, che di fatto sono anche le fonti più antiche e più approfondite a nostra disposizione. Si tratta, come rilevano molti studiosi, del paradosso più difficile da accettare, e anche di quello maggiormente irriso³. Gli autori presi in considerazione saranno Cicerone, oratore e filosofo, l'Orazio delle *Satire* e delle *Epistole*, e Petronio. Le argomentazioni intorno a questo paradosso si incentrano tutte sulla categoria della responsabilità, perché fondano su di essa la valutazione etica delle azioni. In altre parole, una volta varcata consapevolmente la soglia dell'illegalità, sono indifferenti l'oggetto e l'entità del danno: la colpevolezza è un concetto assoluto, non ammette gradazioni. Questo ragionamento, sul piano etico, non è che la naturale conseguenza del radicalismo dell'etica stoica⁴, e dimostra il superamento della logica normativa arcaica, che

¹ Fondamentale per l'inquadramento del problema MORETTI 1995, 159-189 (155 sul nostro paradosso). Il termine *paradoxon* viene di norma reso in latino con *mirabilis* o simili (Cic. *Fin.* III 48; IV 74; *Parad. Praef.* 4; 35; *Lael.* 45; Quint. *Inst.* IV 1, 40): SIGSBEE 1968, 2-3; MORETTI 1995, 161-162.

² DL VII 120-121. Il testo di riferimento, scritto da Ecatone di Rodi tra secondo e primo secolo a. C. (DL VII 124), è andato perduto. L'opuscolo plutarco De *Stoicorum repugnantiis* si sofferma sulla premessa teoretica dei paradossi, e cioè l'equivalenza delle virtù (cap XIII, 1038c-1039d). Cfr. SVF I 224 = DL VII 120; Sext. *Adv. Math.* 7, 422; Lact. *Div. Inst.* 3, 23; SVF I 225 = Cic. *Mur.* 61; SVF I 450 = DL VII 120; SVF III 527 = DL VII 120; SVF III 528 = Stob. *ecl.* 2, 7, p. 106, 21 W; SVF III 529 = Stob. *ecl.* 2, 113, 18 W.; SVF III 530 = Cic. *Fin.* III 48; SVF III 531 = Cic. *fin.* IV 75-77; SVF III 532 = Cic. *Fin.* IV 21; III 533 = Porph. *Hor. Sat.* I 2, 62.

³ SIGSBEE 1968, 8-10; BOWMAN 1972, 31; RONNICK 1990, 43; WRIGHT 1991, 202.

⁴ Così già POHLENZ 1967, 309-318.



basava la sanzione esclusivamente sul danno subito, senza considerare l'intenzionalità dell'azione⁵; d'altra parte, le sue ricadute giuridiche sono evidentemente impraticabili. I numerosi elementi in comune fra le varie critiche a questo principio, e in particolare la ripresa petroniana, dimostrano come simili motivi derivassero da un comune bacino di immagini popolari, forse di origine diatribica, atte a ridicolizzare gli Stoici; immagini riutilizzate a diversi livelli, ma comunque non estranee al dibattito filosofico.

2. Cicerone: pro e contro Catone

Cicerone, dunque, è il primo autore da prendere in considerazione. La prima occasione in cui cita il paradosso in esame⁶ è la *Pro Murena*, del 63. In questa orazione, Cicerone si trova come avversario l'amico Catone, che ammirava da sempre; tuttavia, il rigorismo di questi lo aveva portato ad accusare di *ambitus* il console designato Murena, aprendo così la strada al rischio di aprire l'anno con un solo console nel momento in cui la congiura di Catilina, il nobile battuto alle stesse elezioni, si stava rivelando nella sua potenzialità eversiva. Data la situazione, Cicerone non intende demolire la parte avversa, ma solo dimostrare la sua scarsa oculatezza politica; e per farlo ricorre principalmente all'arma dell'ironia contro le convinzioni filosofiche di Catone⁷. Il futuro Uticense viene descritto come l'incarnazione delle virtù: i suoi unici limiti dipendono dai cattivi maestri, in primo luogo Zenone, il fondatore dello Stoicismo, i cui insegnamenti vengono intenzionalmente ridotti al solo elenco dei paradossi, fra cui la perfezione del saggio, la follia degli stolti, e appunto il nostro: *huius sententiae sunt et praecepta eiusmodi... omnia peccata esse paria; omne delictum scelus esse nefarium nec minus delinquere qui gallum gallinaceum, cum opus non fuerit, quam eum qui patrem suffocaverit* (§ 61: "la sua dottrina e i suoi insegnamenti si possono riassumere così... tutte le colpe si equivalgono, ogni illecito è un delitto sacrilego, e non è meno colpevole chi ha tirato il collo, senza che fosse necessario, a un gallo, di uno che abbia tirato il collo a suo padre", trad. mia). L'esempio, che tornerà con qualche variante nei *Paradoxa*, è volutamente estremo: viene messa sullo stesso

⁵ Si pensi ad es. alla *lex Aquilia*, risalente al III a.C. Per le concezioni arcaiche HUVELIN 1971, spec. 16-17; MANFREDINI 1977, 15-66.

⁶ Cfr. BOWMAN 1972, 31-35; MICHEL 1988, 229-230; MEHL 2002; in generale su Cicerone e lo stoicismo, LEONHARDT 1999, 126-133; LEFÈVRE 2009, spec. 31-34; specifico sulla *Pro Murena* GRAVER 2017, 67-84.

⁷ Ironia che, secondo Plutarco (*Cato min.* 21; *Cic.* 50, 5), verrà apprezzata dallo stesso Catone (NEUHAUSEN 1987, 370-387; VAN DER WAL 2007, 186-193). Sul personaggio Catone in Cicerone, GÄTH 2010, 3-16; sul confronto *Pro Murena/De finibus* cfr. anche HENGELBROCK 2000, 23-35.



piano l'uccisione di un gallo e quella del proprio padre, accomunate solo da un particolare, il *modus operandi*, come sottolinea l'utilizzo di un unico predicato (*suffoco*) per entrambe le azioni. Questa apparente somiglianza non fa che sottolineare ironicamente la differenza abissale fra di esse. Ovviamente dal punto di vista giuridico l'assurdità è molteplice: in primo luogo perché non si tratta dello stesso delitto, in quanto i casi citati non sono entrambi omicidi; in secondo luogo, quand'anche lo fossero, il parricidio era comunque considerato il più grave dei delitti, non a caso punito con una esecuzione esemplare dal significato simbolico e dalle radici arcaiche, detta *poena cullei*. Il parricida infatti, al termine di un complesso rituale, veniva gettato in un corso d'acqua chiuso in un sacco di pelle, con alcuni animali vivi: una scimmia, un gallo, un serpente e un cane⁸. Non è forse casuale che, nel mettere in ridicolo il paradosso stoico, Cicerone ponga sullo stesso piano l'uccisione del padre e quella di un *gallus gallinaceus*, facendo ricorso, anziché ad un termine generico relativo ad una specie avicola, precisamente a quello che denota il gallo adulto, citato in questi termini dalle fonti come prescelto per la pena del *culleus*⁹. Sicuramente è intenzionale la scelta, qui come nelle riprese successive, di una colpa che veniva percepita come violazione della sfera sacrale. La critica di fondo è quella che come vedremo rimane il fulcro di tutte le polemiche intorno a questo paradosso: cose del genere sono buone per le disquisizioni filosofiche, ma assolutamente da evitare nella vita civile. L'errore di Catone consiste appunto nel tentativo di metterle in pratica, trasformandole in regole di vita (§ 62). Più avanti, Cicerone oppone agli Stoici Platone e Aristotele, maestri di moderazione, che insegnano fra l'altro come *distincta genera esse delictorum et dispaes poenas* (§ 63). L'andamento dell'argomentazione è il medesimo che vedremo più avanti nel *De finibus*: al rigorismo stoico vengono contrapposte la moderazione e la misura accademico-peripatetica, grazie alle quali, dice Cicerone, Catone non diventerebbe più virtuoso o più saggio, il che sarebbe impossibile, ma solo più incline alla mitezza (*ad lenitatem propensior*, § 64). Il giudizio di Cicerone non è quindi di condanna della filosofia stoica sul piano argomentativo, ma su quello effettuale: si tratta di una filosofia degna della massima considerazione, ma controproducente per la vita pratica. In particolare, i paradossi stoici sono del tutto scollati dalla realtà, e se messi in pratica comportano conseguenze contraddittorie e controproducenti alla vita civile; vanno considerati solo come esercizi dialettici. Cicerone sceglie di presentare la filosofia di Catone circoscrivendola a questo aspetto, precisamente perché era quello che

⁸ MAGDELAIN 1984; CANTARELLA 1991, 264-289, che la interpreta come *procuratio prodigii*; EGMOND 1995, 172-175 sull'istituzione della pena, risalente alle XII tavole; 177-186 sui significati simbolici. Cicerone era perfettamente consapevole dell'eccezionalità della colpa e della pena, come dimostra in *Inv. II* 149 e *Rosc. Am.* 71-72.

⁹ *Iust. Dig.* XLVIII 9, 9 [*Modest. 12 pand.*].



meglio si adattava a renderne evidenti i limiti relativi alla applicazione concreta dei principi stessi. È esattamente questo, a detta di Cicerone, il peccato di ingenuità di Catone: pretendere di fare di questi principi i fondamenti del suo agire politico, anziché utilizzarli solo nelle dispute dialettiche, come fanno tutti gli altri Stoici.

Il tentativo più articolato di difesa del paradosso si trova nei *Paradoxa*, del 46, opera dal genere letterario sfuggente¹⁰, opportunamente definita da Gabriella Moretti “la più senecana” delle opere di Cicerone¹¹. In questo testo, che Cicerone presenta come un gioco (*ludens, praef. 3*), l’oratore tenta di dimostrare sei paradossi. Nella prefazione, Cicerone asserisce di voler imitare Catone, che sostiene i principi degli Stoici supportandoli con abilità oratoria, ma compiendo un’azione ancor più temeraria (*ibid.*), ovvero concentrandosi, anziché sui grandi temi etici, su questi *loci*, ossia su quanto è più lontano dal sentire comune (*contra opinionem omnium*, come dice l’etimologia della parola, *praef. 4*). Cicerone dunque, che nella *Pro Murena* contestava Catone per i paradossi, qui lo prende a modello.

L’argomentazione intorno al nostro paradosso parte esattamente dall’esempio della *Pro Murena*: nell’orazione, Cicerone ne aveva sottolineato l’assurdità nel caso in cui la colpa fosse lieve (§ 62: *at leve delictum est...*); qui il suo interlocutore fittizio esordisce allo stesso modo: “*Parva*” *inquit “est res.”*: “Il fatto – dice – è da poco.” E Cicerone replica *At magna culpa: nec enim peccata rerum eventis sed vitiis hominum metienda sunt* (*Parad. 20*: “Ma la responsabilità è grande: Gli atti colpevoli, infatti, vanno rapportati non agli esiti, ma ai cattivi propositi di chi li commette”, trad. Badali 2003). L’oratore pone immediatamente l’accento sulla responsabilità (*culpa*), che esiste sia nel caso di mancanze veniali che gravi: l’oggetto della colpa (*in quo peccatur*) può variare, la colpa stessa è invariata (*peccare... unumst, ibid.*). Se dunque l’effetto è suscettibile di variazioni quantitative, la colpa ne è esente. Segue il classico esempio, poi ripreso dal *De finibus*, del nocchiero¹² che perde un carico di paglia o d’oro: in entrambi i casi la responsabilità è identica; così pure se si commette adulterio con una fanciulla nobile o con una umile. La responsabilità viene dunque legata al concetto di illecito, anch’esso univoco e onnicomprensivo di mancanze più o meno gravi (§ 20). Più avanti, Cicerone passa all’obiezione più grave e difficile da contestare, la stessa riportata nella *Pro Murena*: “*Nihilne igitur interest... patrem qui necet anne servum?*” (§ 24: “allora non c’è alcuna differenza se qualcuno uccide suo padre o

¹⁰ MICHEL 1988, 225; cfr. BOWMAN 1972, 24-26; BADALI 2003, 7-42; STOK 1989, 49-53; RONNICK 1990, 43-47; 205-208; WRIGHT 1991, 202-203.

¹¹ MORETTI 1995, 171.

¹² BONJOUR 1984, 10-11; RONNICK 1990, 44-45. Un’altra celebre similitudine è quella del superamento di un confine (*Parad. 20*; cfr. *Fin. IV 76*): RONNICK 1990, 206 *ad l.*, cita in proposito Hor. *Sat. I 1*, 106-107: *est modus in rebus, sunt certi denique fines, / quos ultra citraque nequit consistere rectum.*



uno schiavo?"). Anche questo riecheggiamento dell'orazione, come quello iniziale, fa ricorso all'interlocutore fittizio, il che è una probabile spia dell'origine diatribica o comunque popolare di simili osservazioni. L'obiezione è radicata nel diritto romano dell'epoca, secondo il quale l'uccisione di uno schiavo rientrava nella discrezionalità del padrone, dunque non era perseguibile¹³.

Di fatto, lo schiavo, salvo eccezioni, era percepito alla stregua di un animale o addirittura di uno strumento da lavoro¹⁴: questo presupposto ci fa capire la distanza minima che intercorre fra questa osservazione e quella della *Pro Murena*, in cui l'alternativa era fra il padre e un gallo. Nel tentativo di replica, Cicerone ricorre ad un esempio storico, quello dei Saguntini che, piuttosto che arrendersi all'assediate Annibale (219 a.C.), uccisero i padri per farli scampare alla cattura¹⁵. Dunque, da un lato esiste la possibilità di uccidere un consanguineo senza che questo sia un delitto, dall'altro uccidere uno schiavo può essere un delitto. Il commento è illuminante: *causa igitur haec, non natura, distinguit. Quae quoniam utro accessit, id fit propensius; si utroque adiunctast, paria fiant necesse est* (§ 24: "In questi casi il criterio discriminante è la motivazione e non il concretizzarsi dell'azione. E, dal momento che quando la motivazione stessa si è realizzata in una qualsiasi delle due situazioni questa diviene predominante, allora dobbiamo necessariamente dedurre che, se essa risulta presente in entrambi i casi, essi devono inevitabilmente risultare identici"). La motivazione non è suscettibile di gradazioni, ed è su questa base che l'omicidio va valutato. Ancora una volta è la responsabilità che fa il delitto, e non l'efficacia dello stesso. Detto questo, Cicerone ammette la problematicità dell'affermazione, elencando quelle che con linguaggio moderno si definirebbero aggravanti, come la prossimità familiare e il danno per la società: di conseguenza il parricidio si configura come una sommatoria di colpe, il che giustifica una punizione più grave (*multitudine peccatorum praestat eoque poena maiore dignus est*, § 25).

Dunque, nei *Paradoxa* Cicerone riprende quelle stesse obiezioni che aveva mosso a Catone nella *Pro Murena*, e cerca di contestarle: non a caso, nella premessa al testo dichiara di voler imitare l'Uticense nel dimostrare con gli strumenti della retorica i principi stoici. In questo testo avviene di fatto uno scambio di ruoli fra i due protagonisti, o meglio Cicerone riveste i panni di Catone, relegando le sue proprie osservazioni nel ruolo dell'interlocutore fittizio. Mi sembra che questo scambio renda bene il concetto di *lusus* a cui l'oratore ricorre per definire questo testo. Un gioco di ruoli, in cui le effettive convinzioni dell'autore sembrano messe fra parentesi.

¹³ Cfr. ad es. Gai. *Inst.* I 52; THOMAS 1984, 503-504.

¹⁴ BRADLEY 2000 interpreta sulla base di questo presupposto culturale la vicenda di Lucio nel romanzo di Apuleio.

¹⁵ Cfr. Liv. XXI 14, 1-4.



Nel *De finibus*, del 45, i ruoli vengono ristabiliti. Si ripete dunque a livello di finzione letteraria la medesima situazione verificatasi nella *Pro Murena*, ossia lo scontro Cicerone/Catone sui paradossi degli Stoici: come è noto, infatti, nel libro terzo Catone presenta le tesi stoiche intorno al sommo bene, mentre nel quarto Cicerone replica proponendo quelle accademico-peripatetiche. L'argomentazione è ovviamente molto più approfondita e articolata; tuttavia, rimane l'aspetto del confronto individuale: nel terzo libro, è Catone a parlare; nel quarto, Cicerone replica. È interessante come il personaggio Catone eviti di fatto la questione, concentrandosi sulla faccia positiva, e meno problematica, della medaglia, ossia l'equivalenza delle virtù in quanto ridotte a manifestazioni di un'unica attitudine mentale perfetta; e d'altra parte come Cicerone, a differenza che negli altri casi, si soffermi soprattutto su questo paradosso¹⁶.

La lunga esposizione di Catone intorno al sommo bene è incentrata sul concetto di perfezione, dunque di invariabilità dello stesso, legata dunque ad una valutazione qualitativa e non quantitativa (*Fin.* III 34). Dato questo postulato, e poiché per gli Stoici l'unico bene è la virtù (altro paradosso: "l'onesto è l'unico bene", *Parad.* 26-39), ne consegue che la virtù è assoluta e non suscettibile di variazioni. Il concetto di valutazione *qualitativa* e non *quantitativa* si rivela centrale anche in questo paradosso: è il *genus* che consente il discrimine, non l'accrescimento (*Fin.* III 34), per le virtù come per i vizi (*negant nec virtutes nec vitia crescere*, III 48).

Il Catone del *De finibus* si mostra dunque del tutto reticente nei confronti dell'argomento. Non così, ovviamente, il Cicerone del libro quarto: *omnium insipientiam, iniustitiam, alia vitia similia esse, omniaque peccata esse paria... Haec videlicet est correctio philosophiae veteris et emendatio, quae omnino aditum habere potest nullum potest in urbem, in forum, in curiam* (IV 21: "l'ignoranza, l'ingiustizia e altri vizi sono tutti simili, e tutte le colpe sono uguali... Questa evidentemente è la revisione e correzione della filosofia antica, che non può assolutamente avere accesso in città, nel Foro, nel Senato", trad. Marinone 2010). La critica è la medesima della *Pro Murena*: i principi degli Stoici non vengono messi in dubbio sul piano della logica concatenazione, ma sono inapplicabili alla realtà, e in particolare alla vita civile (si noti l'anafora di *in* che lega tre concetti legati alla socialità e disposti dal più ampio e generico, la città, al più importante e specifico, il Senato, attraverso il foro, che costituiva il centro della vita sociale e il punto di contatto fra popolo e classe dirigente).

Gli esempi mettono in rilievo come i principi stoici, se presi alla lettera, vanificherebbero o renderebbero prive di senso le disposizioni di legge. Più avanti, Cicerone riprende esplicitamente la *Pro Murena*, scusandosi per i toni scherzosi di

¹⁶ MICHEL 1988, 224.



allora e dichiarandosi pronto ad una discussione più raffinata (*nunc agendum est subtilius*, IV 74). Tale discussione si avvale, fra l'altro, dell'esempio del nocchiero, già utilizzato nei *Paradoxa*: a questo proposito, Cicerone sottolinea come in caso di naufragio la tipologia del carico sia indifferente per quanto riguarda l'arte del pilotare la nave, ma non per quanto riguarda il dovere del pilota (*officium*), dovere che comporta responsabilità maggiori in caso di carichi preziosi. E ancora, troviamo una variante dell'esempio della *Pro Murena*: picchiare il proprio padre o un servetto (*Fin.* IV 76). Su questo l'autore neppure si sofferma, tanto la differenza risulta evidente. L'equivalenza delle colpe, prosegue più avanti, metterebbe sullo stesso piano persone notoriamente inique, come Lucio Ostilio Tubulo, che si lasciò corrompere nel giudicare un caso di omicidio, e il giurista tribuno della plebe Publio Mucio Scevola, che lo fece condannare nel 141 a. C. (IV 77).

In sostanza, le argomentazioni di Cicerone tornano a quelle della *Pro Murena*, limitandosi ad un certo approfondimento sul piano teoretico. La polemica sui paradossi si risolve in una dialettica fra Cicerone e Catone: prima, nella *Pro Murena*, Cicerone polemizza con Catone, usando le aporie della filosofia stoica come mezzo per dimostrare la sua limitata visione politica; poi, nei *Paradoxa*, lo imita, sfruttando le armi della retorica per dimostrare i paradossi; infine, nel *De finibus*, torna a contestare il suo rigorismo, rimanendo su un piano filosofico, ma incentrando ugualmente le critiche sull'impossibilità di applicare i principi nella vita civile.

3. Orazio: l'amore, il diritto e la cattiva coscienza

Ritroviamo questo ed altri elementi, compreso Catone, in Orazio¹⁷: ma il poeta rivisita i luoghi comuni, e il personaggio stesso di Catone, in modo assolutamente originale.

La seconda satira del primo libro¹⁸ tratta di amori adulterini. Ad un certo punto, il poeta si chiede: *bonam deperdere famam, / rem patris oblimare, malum est ubicumque. Quid interest in matrona, ancilla peccesne togata?* (*Sat.* I 2, 60-62: "Perdere la buona reputazione, scialacquare il patrimonio paterno, è un male comunque: che differenza c'è se commetti adulterio con una matrona o con un'ancella?", trad. Labate 2000). L'esempio, con identica funzione del verbo *pecco*, è tratto dai *Paradoxa* ciceroniani, 20: *lapsa est istius lubido in muliere ignota: dolor ad pauciores pertinet quam si petulans fuisset in aliqua generosa ac nobili virgine: peccavit vero nihilo*

¹⁷ SIGSBEE 1968, 31-35 (*Epist.* I 16, 31-33, e *Sat.* I 3, 33-35); BOWMAN 1972, 52-55 (*Sat.* I 3); 72-73 (*Epist.* I 16); DEMANCHE 2013, 250-256.

¹⁸ Cfr. FEDELI 1994, 333-334 *ad l.*



*minus*¹⁹ (“il desiderio irrefrenabile di uno si è sfogato su una donna ignota: la sofferenza riguarda meno persone di quanto sarebbe avvenuto se fosse stato insolente con una fanciulla nobile e benestante; tuttavia sbagliò comunque”). Non a caso, il commentatore Porfirione, *ad l.*, coglierà il riferimento ai paradossi stoici, né gli sfuggirà la distinzione fra qualità e quantità, ovverosia fra intenzione (*admittentis voluntas*) e quantificazione del danno (*rei admissae quantitas*)²⁰. La battuta di Orazio sembrerebbe difendere questo principio, ma va valutata nel suo contesto più ampio: l’intera satira alterna questa posizione a quella che suggerisce l’amore mercenario come foriero di meno rischi e problemi: in apertura, sono citati esempi di amori di ogni genere, sia nobili che ancillari, e in particolare un giovane di buona famiglia all’uscita da un bordello si vede elogiato dallo stesso Catone: ‘*macte / virtute esto’ inquit sententia dia Catonis; / ‘nam simul ac venas inflavit taetra libido, / huc iuvenes aequum est descendere, non alienas / permolere uxores.’* (Sat. I 2, 31-35: “sia onore a te, valoroso, dice la divina saggezza di Catone, infatti quando la brama terribile ha gonfiato le vene, è qui che devono scendere i giovani, e non godersi le mogli degli altri”). Catone è il simbolo della filosofia stoica: ma in questo caso sembra piuttosto incarnare un generico saggio, in quanto si trova a propugnare il precetto epicureo che invita all’amore mercenario, evidente fra l’altro nel riecheggiamento lucreziano del celebre passo sulla *dira libido*, sotteso alla descrizione fisiologica dello stimolo amoroso in cui spicca la *iunctura taetra libido* (v. 33)²¹. Fin da subito, dunque, Orazio mescola le posizioni stoica ed epicurea: ma nel prosieguo della satira si sbilancia esplicitamente a favore dell’amore mercenario, in quanto foriero di meno rischi rispetto a quello adulterino (vv. 73-134), e presenta tali precetti come epicurei, sia con il riferimento a Filodemo (vv. 120-122), sia con l’ammonimento che presenta questo consiglio come derivato dalla *natura* stessa (vv. 73-76 “Ma quanto migliori e opposti a questi sono i consigli che dà la natura, ricca delle sue risorse, se solo tu vuoi dispensarle correttamente, senza mescolare quel che dev’essere fuggito con quello che va ricercato”). L’allusione è ovviamente alla dottrina epicurea dei beni naturali e non necessari, facili da soddisfare. In questo testo, dunque, come anche altrove in Orazio, l’argomentazione presenta una pluralità di posizioni filosofiche

¹⁹ BADALÌ 2003, nt. 68 *ad Parad.* 20.

²⁰ *Negat interesse quicquam, utrum quis in matrona aut in ancilla an etiam in adultera delinquat, secutus opinionem Stoicorum, qui omnia peccata paria esse dicunt; neque enim rei admissae quantitatem, sed admittentis voluntatem spectant* (= SVF III 533: “nega che faccia differenza se uno abbia comportamenti scorretti con una matrona, una cameriera o addirittura un’adultera seguendo il parere degli Stoici, che dicono che tutte le colpe di equivalgono; infatti guardano non alla quantificazione del danno, ma all’intenzione di chi lo compie”).

²¹ Lucr. IV 1045-6: *Irritata tument loca semine fitque voluntas / eicere id quo se contendit dira libido / idque petit corpus, mens unde est saucia amore*; cfr. 1063-1066. Cfr. anche Hor. Sat. I 2, 116-118: *...tument tibi cum inguina, num, si / ancilla aut verna est praesto puer, impetus in quem / continuo fiat.*



volutamente sminuite a livello triviale, fra cui spiccano considerazioni ispirate allo stoicismo (tutte le colpe, in questo caso amorose, si equivalgono), per poi propendere per la soluzione epicurea. Nella satira, la posizione stoica si riallaccia a questioni di principio, che banalizzano la tradizionale difesa di esso (il buon nome viene intaccato comunque da una condotta lasciva, quale essa sia), ma comunque rientrano nell'alveo della difesa tradizionale del paradosso; la contestazione si fonda invece, pur a partire da una considerazione di principio relativa ai bisogni naturali, su considerazioni fattuali minute, relative ad una varietà di questioni, sia preliminari, sia conseguenti alla *liason*: maggiore o minore problematicità nella valutazione delle doti fisiche dell'amata e nella conquista della stessa; gravità dei rischi, sia legali che personali²², connessi all'adulterio con donne sposate. La sfera morale è del tutto estranea a queste considerazioni, se non per quanto riguarda l'eventuale macchia apportata all'onore della famiglia del giovane. In questa satira di Orazio, dunque, il paradosso stoico viene mostrato alla prova dei fatti nella sua inconsistenza.

Questa stessa critica viene esplicitata e approfondita sul piano filosofico nella satira successiva. Parlando dell'indulgenza da portare ai difetti degli amici, soprattutto in considerazione dei proprio, Orazio afferma: *quis paria esse fere placuit peccata, laborant, / cum ventum ad verum est; sensus moresque repugnant / atque ipsa utilitas, iusti prope mater et aequi*²³ (*Sat. I 3, 96-98*: "Coloro che hanno sentenziato che le colpe sono più o meno uguali fra loro, si trovano nei guai, quando si viene alla realtà delle cose: si ribellano il buon senso, il costume e la stessa utilità, che è la madre del giusto e dell'equo"). In questo caso, Orazio sembra riecheggiare un passo del *De finibus*: *sensus enim cuiusque et natura rerum atque ipsa veritas clamabat quodam modo non posse se adduci ut inter eas res quas Zeno exaequaret nihil interesset* (*IV 55*: "infatti la sensibilità comune e la natura e la verità stessa protestavano in certo modo che non si lasciavano indurre ad ammettere che non ci fosse nessuna differenza fra ciò che Zenone livella")²⁴. Significativamente, nella formulazione di Orazio la *natura* ciceroniana lascia il posto all'*utilitas*, concetto squisitamente epicureo. Il poeta rinfaccia agli Stoici di essere in contraddizione con la verità dei fatti, supportandosi con il credo epicureo, ancora una volta ribadito da riecheggiamenti lucreziani²⁵, secondo il quale appunto la giustizia esiste in funzione dell'utilità. Orazio si produce in una breve storia dell'evoluzione delle forme sociali, sottolineando come prima del diritto vigesse la legge del più forte e

²² Per cui cfr. THOMAS 1984, 533-536.

²³ Cfr. FEDELI 1994, 368-369 *ad vv.* 83-89; 371-372 *ad vv.* 96-98; FRAENKEL 1993, 122-123; RUCH 1970, 520-521; 523-524; GRILLI 1993, 267-281.

²⁴ Così anche GRILLI 1993, 272, che però legge nei due passi concetti antitetici.

²⁵ Cfr. ad es. Hor. *Sat. I 3, 109 venerem incertam*/ Lucr. *IV 1071 volgivoagaque Venus*; SIGSBEE 1968, 33; RUCH 1970, 520 e 523-24; GRILLI 1993, 273-280; FEDELI 1994, 371-373 *ad vv.* 96-98 e 99-106.



sostenendo la teoria della creazione del diritto come convenzione umana mirata ad evitare i soprusi, e commenta: *nec natura potest iusto secernere iniquum, / dividit ut bona diversis, fugienda petendis, / nec vincet ratio hoc, tantundem ut peccet idemque, / qui teneros caules alieni fregerit horti / et qui nocturnus sacra divum legerit.* (Sat. I 3, 113-117: “Non può essere la natura a separare l’ingiusto dal giusto, così come divide i beni dai loro contrari, ciò che è da fuggire da ciò che viene ricercato, né il ragionamento potrà dimostrare che siano uguali, per quantità e qualità, la colpa di chi ha spezzato i cavoli ancora teneri nell’orto altrui da quella di chi, nottetempo, ha fatto man bassa dei sacri arredi degli dei.”). È forse degna di attenzione la scelta della colpa: non l’omicidio, elemento tipico e patetico particolarmente adatto a mostrare la debolezza del paradosso, ma un argomento di impatto inferiore a livello emotivo: le tipologie di furti. Tuttavia Orazio mantiene la distinzione, che abbiamo visto essere una costante in questa tipologia di esempi, fra profano e sacrilego. Nonostante il tono leggero, il poeta si preoccupa di ancorare le sue affermazioni a precise istanze di principio. In questo caso, subito dopo i versi citati, sottolinea come la responsabilità, dunque la pena, vada stabilita e normata a priori, al fine di evitare tragiche ingiustizie (e di conseguenza instabilità sociale, vv. 117-124). Dove Cicerone si limitava a qualche esempio di *empasse* processuale, Orazio prospetta una degenerazione di portata globale, connessa ad uno dei miti della Stoa, il governo del filosofo²⁶. Possiamo dunque concludere che la critica del singolo paradosso, che nella satira precedente veniva ricondotta ad una delle sue più triviali e minute casistiche, viene in questo caso applicata a livello macroscopico, nella sua portata più ampia.

C’è poi una terza occasione in cui Orazio affronta l’argomento. Nella sedicesima epistola del primo libro, di cui è stato notato l’afflato stoico²⁷, incontriamo una sorta di difesa del paradosso stesso. Nel dipingere l’autentico saggio, distinguendolo dagli amanti delle apparenze, Orazio scrive: *Oderunt peccare boni virtutis amore; / tu nihil admittes in te formidine poenae: / sit spes fallendi, miscebis sacra profanis. / Nam de mille fabae modiis cum subripis unum / damnum est, non facinus mihi pacto lenius isto* (Epist. I 16 52-56: “è per amore di virtù che non vogliono peccare i buoni: tu non ti concedi vizio alcuno, solo perché temi la pena. Ma se pensi di farla franca, confonderai sacro e profano: se da mille moggi di fave uno soltanto ne rubi, mi riesce più lieve il danno, ma non per questo più lieve è la colpa”, trad. Cucchiarelli 2015).

Si tratta dell’argomentazione principe a difesa del paradosso, che si incentra precisamente sul concetto di responsabilità: il delitto, piccolo o grande, è sempre

²⁶ Su questo e altri elementi di polemica antistoica Porphy. *Hor. Epist. I 16, 124*; RUCH 1970, 520-21; CITTÀ 2012.

²⁷ MCGANN 1969, 209-210; FEDELI 1997, 1237-1238 *ad* vv. 55-62; GAGLIARDI 1988, 42-46; MOLES 2009, 325-328.



delitto, dunque incrina fatalmente l'onestà della persona, indipendentemente dall'entità della colpa. L'intera epistola tratteggia un saggio molto simile a quello che sarà di Seneca: un saggio definito *vir bonus et sapiens* (v. 73), che si oppone coraggiosamente al tiranno (vv. 73-79) – altra connotazione prevalentemente stoica. E tuttavia non mancano in questo componimento elementi comuni a stoicismo ed epicureismo (come la condanna dell'ipocrisia e delle preghiere egoistiche) o specifici di quest'ultima scuola (come l'elogio della vita ritirata in campagna che occupa la prima parte dell'epistola, vita definita *latebra*, v. 15): e la compresenza delle due linee di pensiero viene unificata dalla definizione della morte come estrema forma di libertà che chiude l'epistola²⁸. Una compresenza che, a ben vedere, si ritrova anche nel ristretto spazio di quei versi: che il colpevole trovi la prima punizione nel timore di incappare nella pena per il suo delitto, e che a riparo da questa sia ben difficile essere onesti, sono concetti squisitamente epicurei: singolare, in particolare, l'affinità tra i versi 52-53 - *Oderunt peccare boni virtutis amore; / tu nihil admittes in te formidine poenae* - e Epic. fr. 534 Usener = Plut. *contra Epic. beat.* 1104b: οὐ γὰρ Ἐπίκουρος ἄλλῳ τινὶ τῆς ἀδικίας οἴεται δεῖν ἀπειρογείν ἢ φόβῳ κολάσεων (“Infatti, Epicuro crede che ci si debba astenere dal commettere ingiustizia per null'altro che per paura delle punizioni”). È lecito ipotizzare che Orazio leggesse la stessa fonte che sarebbe poi stata di Plutarco. Molti altri frammenti epicurei, testimoniati da autori anche precedenti ad Orazio, confermano l'idea del timore della pena come deterrente (Epic. *KD* 114-116 = fr. 18, 532, 519 Usener).

Dunque questo quadro presenta il saggio stoico come superiore a quello epicureo. La contraddizione con le satire si spiega con la diversa focalizzazione del discorso: in questo caso, Orazio si sofferma sull'intenzionalità del delitto, perché il testo è incentrato sulla valutazione dell'interiorità dell'uomo; nelle *Satire*, al contrario, il focus è sugli effetti e le conseguenze del delitto stesso. Dal punto di vista del filosofo, sul piano strettamente etico, ogni colpa è identica, perché incrina fatalmente la perfezione della coscienza, dunque esclude il soggetto dalla possibilità di raggiungere la saggezza: altro è il discorso se valutiamo, come avviene nelle satire, le ricadute legislative e sociali di una simile concezione.

4. Petronio: il paradosso di Encolpio

²⁸ MOLES 2009, 326-328.



Con Orazio, sembrerebbe che la faticosa storia di questo paradosso nella letteratura latina si interrompa²⁹. C'è tuttavia, a mio avviso, un'altra ripresa della critica al paradosso, in un testo che mette alla berlina, fra l'altro, anche i filosofi. È noto che, nel gioco complesso di parodie sotteso alla trama del *Satyricon*, trova posto anche l'ironia nei confronti dei precetti stoici. Si tratta di un'acquisizione della critica³⁰ che ha riscontrato generale approvazione, e acquisito via via un numero sempre maggiore di elementi. Su questo sfondo si inquadra, a mio avviso, un passo in cui traspare in filigrana la critica al nostro paradosso, secondo la formulazione della *Pro Murena* di Cicerone.

Nella sezione finale di quanto ci è rimasto del *Satyricon*, Encolpio, tra le altre imprese da lui stesso percepite come eroiche, compie quella di uccidere un'oca che lo aveva infastidito, presso il tempo di Priapo (Petron. 136). Nel descrivere l'accaduto, improvvisando in esametri, si paragona senz'altro ad Ercole che aveva messo in fuga gli uccelli Stinfalidi, anche perché contro la bestia e le sue due compagne si era armato di una gamba di un tavolo usandolo come clava.

Tuttavia la sacerdotessa Enotea, al racconto di quello che il protagonista definisce *proelium*, si dispera per il sacrilegio: i volatili infatti erano sacri a Priapo, e per un delitto (*flagitium*, 137) del genere il colpevole rischiava la croce, lei stessa di essere espulsa dal sacerdozio per non aver evitato questa contaminazione dello spazio sacro; successivamente anche la fanciulla Proseleno reagisce con pianti e lamenti. Il senso della scena è più chiaro se si pensa al suo più diretto precedente, la vicenda di Filemone e Bauci in Ovidio: i due anziani e pii coniugi, modello positivo di ospitalità, cercano di uccidere la loro unica oca per cucinarla per i loro ospiti, ma questi, rivelatisi come dei, la salvano (*met.* VIII 684-688)³¹.

Encolpio si comporta in modo diametralmente opposto, violando dunque sia le leggi di ospitalità che la sacralità del luogo: d'altra parte, rimane sbalordito dalla reazione esagerata delle donne, finché esclama, a proposito di Proseleno: *et ipsa flere vehementius coepit meique misereri, tanquam patrem meum, non publicum anserem, occidissem* (Petron. 137: "E anche quella cominciò a piangere con forza e a commiserarmi, come se avessi ucciso mio padre, anziché un'oca qualunque", trad. Aragosti 2013). Encolpio sottolinea la discrepanza fra la colpa e la paventata pena attraverso la comparazione con il peggior delitto possibile, il parricidio. In ciò non può non ricordare il passo da cui siamo partiti, ossia la critica mossa da Cicerone nella *Pro Murena* al paradosso stoico secondo il quale tutte le colpe sono uguali:

²⁹ Da parte sua, lo stoico Seneca si sofferma su altri paradossi, come "tutti gli stolti sono folli" (MORETTI 1995, 168-170; RACCANELLI 2010, 71-102; CITTI 2012), salvo osservare, come già Cicerone (*Fin.* III 32), che la colpa sussiste anche in caso di offesa non giunta ad effetto per cause fortuite (*Const.* 7, 4; *Benef.* V 14, 2).

³⁰ SULLIVAN 1977, 125-135; STAR 2012, 84-113.

³¹ SETAIOLI 2011, 318.



omne delictum scelus esse nefarium nec minus delinquere eum qui gallum gallinaceum, cum opus non fuerit, quam eum qui patrem suffocaverit (§ 61).

Proprio l'insistenza sul parricidio mi ha fatto pensare ad una voluta allusione da parte di Petronio non solo al paradosso stoico, ma anche alla versione che ne dà Cicerone. Anche in Petronio ci sono un delitto (*flagitium*, 137) e un colpevole (*scelestus*) valutati come i più esiziali, alla pari del parricidio (*patrem meum... occidissem, ibid.*), evidentemente citato, in entrambi i testi, in quanto massimo delitto immaginabile, punito con una morte infame. Anziché il gallo della *Pro Murena* troviamo un'oca, e la modalità di uccisione è diversa: ma identico è l'effetto comico, di ridicolizzare le reazioni esagerate degli accusatori (Catone per Cicerone, le due donne per Encolpio). Anche la battuta di Enotea *ne te putes nihil egisse*, "non credere di non aver fatto nulla", ricorda le argomentazioni della *Pro Murena* (§ 62: *at leve delictum est...*). Mentre in Cicerone le modalità rappresentative tendevano ad assimilare il padre al volatile, attraverso la modalità di uccisione tipica di questi ultimi, al contrario qui è il volatile ad essere umanizzato, fin dal racconto di Encolpio sulla lotta con esso, attraverso una serie di termini propri dell'assassinio (*occido, homicidium*, Petron. 137) e del compianto del morto (*fatum complorare, flere vehementius, tristitia*). Notevole, infine, anche l'insistenza nel passo di Petronio, ma che abbiamo visto presente a diversi livelli in tutti i passi citati, sulla natura sacrale del delitto.

Non sembra dunque peregrino che in questo passaggio Petronio abbia voluto rappresentare nei piagnistei delle donne le esagerazioni degli Stoici, smascherate da Encolpio: e per farlo abbia fatto ricorso a materiale già presente nella propaganda antistoica, codificato da Cicerone in un celebre discorso che pare abbia fatto sorridere anche lo stesso bersaglio dei suoi strali, Catone (*supra*, nt. 7).

Anche il prosieguito dell'episodio mostra qualche affinità con l'argomentazione ciceroniana. Encolpio inizialmente cerca di rimediare con il baratto, proponendo la sostituzione dell'oca con un più costoso ed esotico struzzo; poi trova la soluzione universale, celebrata anche in versi: il denaro. Come spesso avviene nel *Satyricon*, la scena di disperazione si rovescia ben presto nel suo opposto³²: i soldi sono bene accetti, e la sacerdotessa, ancorché ansiosa che il colpevole espiasse con delle preghiere, non si fa scrupolo di allestire con l'oca stessa un banchetto, allo scopo fra l'altro di far sparire le tracce del delitto: senza contare che il grasso fegato dell'animale viene utilizzato per trarre auspici benevoli sulla sorte del suo uccisore.

Le donne si dimostrano dunque rigorose solo a parole; in ciò comportandosi esattamente come i sedicenti Stoici di cui parla Cicerone nella *Pro Murena*, Catone escluso (§ 62: *hoc... M. Cato... arripuit, neque disputandi causa, ut*

³² Cfr. SCHMELING 2011, 531-532 *ad l.*



magna pars, sed ita vivendi). Gli Stoici sono ridicolmente rigidi, ma solo a parole: come le donne apparentemente virtuose di Petronio.

Possiamo concludere che la discussione intorno al paradosso stoico sull'equivalenza delle colpe si muoveva su due piani: l'uno, della cultura popolare, focalizzato su e ridotto a le conseguenze ridicole e improponibili di esso, che affiora nella letteratura satirica e non solo; l'altro, filosofico, che ne chiarifica la natura distinguendo fra responsabilità ed effetto dell'azione: la prima, sempre uguale a se stessa; la seconda differenziata. Questo ragionamento salva la coerenza teoretica ed etica del principio, ma non ne nasconde l'assurdità sia sul piano degli effetti sulla vita sociale, sia in linea di principio, radicandola all'origine stessa del diritto.

Francesca Romana Berno
Sapienza-Università di Roma
Dipartimento di Scienze dell'Antichità
Piazzale Aldo Moro 5
00185 Roma
francescaromana.berno@uniroma1.it
on line dal 03.12.2017

Bibliografia

ARAGOSTI 2013

A. Aragosti, intr., trad. e note a Petronio, *Satyricon*, Milano 1995¹, 2013.

BADALÌ 2003

R. Badalì, intr., trad. e note a Cicerone, *I paradossi degli Stoici*, Milano 2003.

BONJOUR 1984

M. Bonjour, Cicero Nauticus, in R. Chevallier (éd.), *Présence de Cicéron*, Paris 1984, 9-19.

BOWMAN 1972

P.S. Bowman, *The Treatment of The Stoic Paradoxes by Cicero, Horace, and Persius*, Chapel Hill 1972.



BRADLEY 2000

K. Bradley, *Animalizing the Salve: the Truth of Fiction*, «Journal of Roman Studies» 90 (2000), 110-125.

CANTARELLA 1991

E. Cantarella, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milano 1991.

CITTI 2012

F. Citti, *Seneca, epistola 90, 23 e il saggio calzolaio*, in Id., Cura sui. *Studi sul lessico filosofico di Seneca*, Amsterdam 2012, 53-62.

CUCCHIARELLI 2015

A. Cucchiarelli, intr., trad. e note a Orazio, *L'esperienza delle cose (Epistole, libro I)*, Venezia 2015.

DEMANCHE 2013

D. Demanche, *Provocation et vérité. Forme et sens des paradoxes stoïciens dans la poésie latine, chez Lucilius, Horace, Lucain et Perse*, Paris 2013.

EGMOND 1995

F. Egmond, *The Cock, the Dog, the Serpent, and the Monkey. Reception and Transmission of a Roman Punishment, or Historiography as History*, «International Journal of Classical Tradition» 2 (1995), 159-192.

FEDELI 1994

P. Fedeli, comm. a Q. Orazio Flacco, *Le opere, 2.2. Le Satire*, Roma 1994.

FEDELI 1997

P. Fedeli, comm. a Q. Orazio Flacco, *Le opere, 2.4. Le Epistole, l'Arte Poetica*, Roma 1997.

FRAENKEL 1993

E. Fraenkel, *Orazio* (ed. or. Oxford 1957), trad. it., Roma 1993.

GÄTH 2010

S. Gäth, *Die literarische Rezeption des Cato Uticensis*, Frankfurt am Main-Berlin 2010.

GAGLIARDI 1988

D. Gagliardi, *Un'arte di vivere. Saggio sul primo libro delle Epistole oraziane*, Roma 1988.



GRAVER 2017

M. Graver, *The Dregs of Romulus. Stoic Philosophy in Cicero's Pro Murena and De Oratore*, «Ciceroniana on Line» 1 (2017), 67-95.

GRILLI 1993

A. Grilli, *Orazio e l'epicureismo (ovvero serm. 1, 3 ed epist. 1, 2)*, «Helmantica» 34, 1993, 267-292.

HENGELBROCK 2000

M. Hengelbrock, *Das Problem des ethischen Fortschritts in Senecas Briefen*, Hildesheim-Zürich-New York 2000.

HUVELIN 1971

P. Huvelin, *La notion de l'iniuria dans le très ancien droit romain*, Roma 1971.

LABATE 2000

M. Labate, intr., trad. e note a Orazio, *Satire*, Milano 1981¹, 2000.

LEFÈVRE 2009

E. Lefèvre, *Ciceros Weg zur Stoa*, in B. Zimmermann (Hrsg.), *Vitae Philosophia dux. Studien zur Stoa in Rom*, Freiburg-Berlin-Wien 2009, 27-47.

LEONHARDT 1999

J. Leonhardt, *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*, München 1999.

MAGDELAIN 1984

A. Magdelain, *Paricidas*, in Y. THOMAS (éd.), *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peun de mort dans le monde antique*, Roma 1984, 549-570.

MANFREDINI 1977

A. Manfredini, *Contributi allo studio di iniuria in età repubblicana*, Milano 1977.

MARINONE 2010

N. Marinone, intr., trad. e note a Cicerone, *Opere politiche e filosofiche, 2: I termini estremi del bene e del male; Discussioni tuscolane*, Torino 1976¹, 2010.

MCGANN 1969

J.J. McGann, *Studies in Horace's First Book of Epistles*, Bruxelles 1969.



MEHL 2002

D. Mehl, *The Stoic Paradoxes According to Cicero*, in G. F. Miller, C. Damon, K. S. Myers (eds.), *Vertis in usum. Studies in Honor of E. Courtney*, München-Leipzig 2002, 39-46.

MICHEL 1988

A. Michel, *Cicéron et les paradoxes Stoïciens*, «Acta Antiqua Academiae Scientiae Hungaricae» 16 (1988), 223-232.

MOLES 2009

J. Moles, *Poetry, Philosophy, Politics, and Play: Epistles 1*, in K. Freudenberg (ed.), *Horace: Satires and Epistles*, Oxford 2009, 308-332.

MORETTI 1995

G. Moretti, *Acutum dicendi genus. Brevità, oscurità, sottigliezze e paradossi nelle tradizioni retoriche degli Stoici*, Bologna 1995.

NEUHAUSEN 1987

K.A. Neuhausen, *Academicus sapiens. Zum Bild des Weisen in der Neuen Akademie*, «Mnemosyne» 40 (1987), 353-390.

POHLENZ 1967

M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, vol. I (ed. or. Göttingen 1959), trad. it., Firenze 1967.

RACCANELLI 2010

R. Raccanelli, *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel De beneficiis di Seneca*, Palermo 2010.

RONNICK 1990

M.V. Ronnick, *Cicero's Paradoxa Stoicorum: A Commentary, an Interpretation, and a Study of its Influence*, Ann Arbor 1990.

RUCH 1970

M. Ruch, *Horace, Satires 1, 3. Étude littéraire et philosophique*, «Études Classiques» 38 (1970), 517-527.

SCHMELING 2011

G. Schmeling, *A Commentary on the Satyricon of Petronius*, New York 2011.



SETAIOLI 2011

A. Setaioli, *Arbitri Nugae. Petronius' Short Poems in the Satyrice*, Frankfurt am Main 2011.

SIGSBEE 1968

D. L. Sigsbee, *The ridicule of the Stoic Paradoxes in Ancient Satirical Literature*, Michigan 1968.

STAR 2012

C. Star, *The Empire of the Self. Self-Command and Political Speech in Seneca and Petronius*, Baltimore 2012.

STOK 1989

F. Stok, *Omnes stultos insanire. La politica del paradosso in Cicerone*, Pisa 1989.

SULLIVAN 1977

J.P. Sullivan, *Il Satyricon di Petronio. Uno studio letterario* (ed. or. London 1968), trad. it., Firenze 1977.

THOMAS 1984

Y. Thomas, *Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort*, in Id. (éd.) *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Roma 1984, 499-548.

VAN DER WAL 2007

R.L. van der Wal, "What a Funny Consul We Have!" *Cicero's Dealing with Cato Uticensis and Prominent Friends in Opposition*, in J. Booth (ed.), *Cicero on the Attack. Invective and Subversion in the Orations and Beyond*, Swansea 2007, 183-205.

WRIGHT 1991

M.R. Wright, *Cicero. On Stoic Good and Evil. De finibus 3 and Paradoxa Stoicorum*, Warminster 1991.



Abstract

Il paradosso stoico 'tutti le colpe si equivalgono' era uno dei più difficili da dimostrare. Nella letteratura latina, se ne occupano Cicerone, Orazio e Seneca. Cicerone ci offre sia una presentazione ironicamente sprezzante (*Pro Murena*, *De finibus*) che una difesa sofistica (*Paradoxa Stoicorum*) di esso; qualcosa di analogo troviamo in Orazio: nelle *Satire*, critica il paradosso, focalizzandosi sulle sue assurde conseguenze giuridiche; ma nell'*Epistola* I 16 lo difende, considerando l'intenzione morale di chi si macchia di una colpa, intenzione che è in ogni caso colpevole. Infine, in un passo del *Satyricon*, Encolpio sembra riprendere la critica ciceroniana della *Pro Murena*, con l'equivalenza fra parricidio e uccisione di un pennuto. Dunque, possiamo dire che il senso commune, riflesso in particolare nella *Pro Murena* e in Petronio, guardava alle conseguenze del paradosso, che erano insensate e improponibili in uno stato di diritto; d'altra parte, i filosofi si concentravano sulle intenzioni morali, e da questo punto di vista riuscivano a dare alla sua dimostrazione una qualche credibilità. Ma ciò poteva avvenire solo in testi appartenenti ad un genere letterario tecnico specifico (i *Paradoxa Stoicorum*) o destinati a lettori eruditi (le *Epistulae* di Orazio).

Parole chiave: Cicerone, Orazio, Petronio, Paradossi degli Stoici, 'tutti le colpe si equivalgono'

The Stoic paradox 'all sins are equal' was really difficult to demonstrate. If we focus on Latin literature, we find it in Cicero, Horace, and Petronius. Cicero offers us both an ironical contempt (in the *Pro Murena* and *De finibus*) and a sophistic defense (in the *Paradoxa*) of it; something similar we can see in Horace: in the *Sermones*, he blames the paradox, focussing on its absurd consequences; but in *Epist.* I 16 he defends it, considering the moral intention of the sinner, which is culpable in any case. Finally, there is a passage in Petronius (136) in which Encolpius seems to rewrite the same argumentation which Cicero used in the *Pro Murena* against the paradox, with the comparison between a parricide and the killing of a goose. So, we can say that the common sense, reflected especially by *Pro Murena* and *Satyricon*, looked at the consequences of the paradox, which are nonsense and unbearable in a state of law. On the other way, the philosophers concentrated on moral intentions, and so can sometimes rescue it. But this can happen only in texts belonging to a technical literary genre (Cicero's *Paradoxa*) or destined to learned readers (Horace's *Epistulae*).

Keywords: Cicero, Horace, Petronius, Stoic paradoxes, 'all sins are equal'