

TORRICELLIANA

BOLLETTINO

DELLA SOCIETÀ TORRICELLIANA DI SCIENZE E LETTERE

FAENZA



52

2001

INDICE

Luigi Neri *Rene' Descartes filosofo e scienziato della mente* p. 3

Stefano Fabbri, *Il diritto di famiglia nel mondo romano antico* p. 29

TORRICELLIANA

BOLLETTINO

DELLA SOCIETÀ TORRICELLIANA DI SCIENZE E LETTERE

FAENZA



52

2001

Direttore responsabile: prof. ing. Gianluca Medri, *presidente della Società Torricelliana*
Autorizzazione Tribunale Ravenna n. 720/Stampa del 16/12/82

Stampato nel mese di gennaio 2003 da Edit Faenza srl - Faenza

LUIGI NERI

RENE' DESCARTES FILOSOFO E SCIENZIATO DELLA MENTE

Il dualismo cartesiano; e quanto c'è in esso di mitico

La mente e la materia sono, secondo René Descartes, realtà caratterizzate da attributi contraddittori. La materia si identifica con la realtà estesa ed è per sua natura divisibile in parti che esistono simultaneamente. La mente ha come attributo caratterizzante il pensiero. Diversi pensieri si succedono nel corso del tempo. Ma ciascuno di essi, insiste Descartes più volte nei suoi scritti, è in se stesso privo di parti spaziali ed è un tutto indivisibile. In quanto tale non presenta al suo interno alcuna parvenza di estensione. Il "dualismo" cartesiano significa essenzialmente questo: la mente e la materia sono due tipi di realtà differenti, con caratteristiche incompatibili; non può accadere, pertanto, che l'una si trasformi nell'altra.

Premesso quanto sopra, qualsiasi progetto di studio "naturalistico" della mente dovrà smentire le tesi professate dal filosofo francese. Dico qui "naturalistico" in un senso piuttosto preciso, intendendo il fatto che la mente, le sue proprietà e i suoi comportamenti debbano essere soggetti alle leggi della fisica che valgono per tutte le altre cose che esistono nel mondo. Il "naturalismo" non è obbligatoriamente un "riduzionismo", in quanto non comporta necessariamente la totale identificazione delle proprietà mentali con proprietà fisiche. Un esempio di "riduzione" di una teoria a un'altra teoria - l'esempio classico - è quello della termodinamica nei confronti della fisica¹. Si noti

¹ Mi prendo la libertà di usare il termine "riduzione" in un'accezione piuttosto generica e non molto rigorosa, al solo scopo di avviare la discussione. La que-

che le proprietà "ridotte" non cessano di esistere; nel nostro caso potrebbero continuare ad esistere proprietà mentali; tuttavia esse sarebbero per intero spiegate attraverso processi neurofisiologici. Ma in ogni caso, in una prospettiva "naturalistica" può pur sempre accadere che la possibilità di spiegare le proprietà mentali in termini neurofisiologici sia soltanto parziale e incompleta. Inoltre, in generale, il "naturalismo" lascia spazio alla tesi secondo cui gli eventi mentali sono dotati di una propria efficacia causale, per esempio quella di una decisione nei confronti dei movimenti corporei da essa suscitati. A maggior ragione il "naturalismo" non comporta necessariamente l'"eliminativismo"; cioè non coincide con la posizione - piuttosto estrema e non da tutti accettata - di coloro per i quali ogni discorso sulla mente e su ciò che accade in essa può essere sostituito da un discorso sui neuroni e sui loro stati di eccitazione².

Se Descartes avesse ragione lo studio della mente dovrebbe essere condotto su basi radicalmente diverse da quelle su cui si fonda ogni altra indagine scientifica, in quanto la mente sarebbe caratterizzata da attributi irriducibilmente diversi da quelli delle cose che esistono nello spazio. Anche in tempi più recenti, circa un secolo fa, sono emerse posizioni di questo stampo, soprattutto in ambito filosofico. La fenomenologia, in particolare, ha sostenuto che la mente si caratterizza per un comportamento che non ha alcun corrispettivo nel mondo fisico: l'intenzionalità. Con questo termine Brentano e Husserl indicavano il fatto che il pensiero "si riferisce a" qualcosa, vale a dire "ha come oggetto qualcosa": l'"oggetto intenzionale", appunto. Per esempio se io ricordo o desidero, ricordo o desidero qualcosa. Che cosa c'è, in questo, di non ovvio? Provo a rispondere.

stione è ampiamente dibattuta dall'epistemologia contemporanea e coinvolge problemi di notevole portata; in particolare, il significato dei termini resta il medesimo, una volta che sia stata attuata la riduzione?

L'"eliminativismo", per qualche aspetto anticipato dalle correnti radicali del behaviourismo, è sostenuto da autori quali Patricia Smith Churchland, Paul M. Churchland, Daniel Dennett. Secondo questa prospettiva un'attendibile teoria scientifica della mente dovrà totalmente prescindere dalla cosiddetta "*folk psychology*" e sostituire all'approccio ingenuo alla mente e ai suoi contenuti la descrizione scientifica dei processi neurofisiologici. La psicologia "ingenua" potrà valere eventualmente nella vita quotidiana, più o meno come si è continuato a parlare del movimento del Sole anche dopo la rivoluzione copernicana.

Quello che non sembra verificarsi mai nel mondo fisico, e che invece avviene nella mente, è il fatto che la cosa, come si dice, "intenzionata" è in qualche modo presente dentro la mente. Al contrario nessun oggetto fisico, sebbene interagisca con altri oggetti, contiene (o sembra contenere) al suo interno altri oggetti. Questa possibilità di rappresentare al proprio interno oggetti da essa diversi, e distanti nello spazio, sarebbe, dunque, la differenza fondamentale tra la mente e gli oggetti di cui si occupa la fisica.

Non c'è da sorprendersi se i maggiori sforzi argomentativi dei filosofi della mente di impostazione scientifica si sono di recente indirizzati soprattutto contro Brentano. Ma è chiaro che alle spalle di Brentano può sempre riemergere Descartes, perché fu lui a teorizzare la radicale incompatibilità della mente rispetto alla materia. Naturalmente, come è chiaro a chi ha una qualche dimestichezza con queste problematiche, non c'è molta speranza che la disputa venga infine risolta e regni un consenso unanime. Il pessimismo circa la possibilità di dirimere la controversia sembrerebbe già di per sé dare ragione al dualismo cartesiano, il quale precisamente nega la possibilità di trattare la mente come un qualsiasi oggetto del mondo fisico. Tuttavia la controposizione della mente rispetto al resto del mondo rischia di escludere, di fatto, l'ambito mentale dallo sviluppo delle conoscenze scientifiche. Quasi sicuramente ci può essere uno studio o introspettivo della mente su se stessa. Ma il dualismo, una volta terminate le sue operazioni filosofiche preliminari (volte a giustificarlo), potrebbe risultare un ramo infruttifero della ricerca scientifica, ed essere in tal modo marginalizzato, pur senza essere confutato. Nonostante tutto potrebbe essere ancora in grado di recare fastidi. La sua speranza, e la connessa possibilità di rientrare in gioco, potrebbe essere il ripetuto fallimento degli altri tentativi di indagare scientificamente la realtà mentale.

Una via di uscita di sperimentata efficacia dai bassi fondali della metafisica è la storia. La storia, quasi quanto la ricerca sperimentale, costringe le idee a mettere i piedi saldamente per terra. I grandi problemi prima o poi riemergeranno; ma lo scenario sarà molto più complesso e più ricco di opzioni. Per questo motivo ho pensato che sia interessante ritornare ai testi di Descartes, sia quelli filosofici sia quelli scientifici, e rileggerli alla luce di alcune problematiche tipiche del dibattito più re-

cente. Naturalmente occorre prendere molto sul serio i testi e considerare, almeno per quel che riguarda le problematiche di fondo, il loro autore come un possibile interlocutore ancora in grado di sollevare, se non altro, inquietanti interrogativi.

Come si presentava, dunque, alle origini, il quadro di insieme del dualismo? Era molto più complesso e problematico di quello che può apparire in una ricostruzione sommaria di quasi quattrocento anni dopo. Descartes era un anatomista e un fisiologo. Aveva compiuto significativi passi in avanti rispetto alle concezioni fino ad allora dominanti. In particolare aveva tentato di spiegare in termini meccanici tutte le funzioni del corpo umano. Egli era convinto che il cervello avesse un ruolo determinante e necessario in gran parte delle operazioni mentali, precisamente tutte quelle in cui sono presenti i sensi e i sentimenti. Inoltre - questo è molto importante - se leggiamo con una certa attenzione i testi scientifici, troviamo un'idea piuttosto avanzata. Il cervello non solo riceve l'informazione dall'esterno, ma la elabora. Esso riceve da tutto l'universo circostante stimoli meccanici e li trasforma in movimenti di un organo ad esso interno: dunque è in grado di operare il passaggio da un codice a un altro codice e di rendere così l'informazione utilizzabile ad un unico apparato centrale³. Dalle informazioni di carattere meccanico elaborate dal sistema nervoso centrale hanno origine le percezioni sensibili e tutto ciò che è pertinente all'immaginazione, cioè alla rappresentazione riproduttiva degli oggetti materiali. Anche la memoria, almeno la memoria degli atti che la mente ha compiuto nel corso della sua unione

³ È noto, anche se qui non è importante, che Descartes affidava un ruolo importante alla ghiandola pineale, secondo lui situata in una cavità all'interno del cervello. Gli impulsi meccanici trasmessi dall'esterno sotto forma di pressioni, dopo aver suscitato movimenti dei fluidi interni ai nervi, si traducevano infine in differenti inclinazioni della ghiandola. Ma la stessa idea di fondo, in Descartes molto embrionale, acquista forza ben più considerevole in alcune teorie più recenti. Mi riferisco alla possibilità di trattare matematicamente le trasformazioni che intercorrono tra l'input e l'output dell'informazione elaborata dal sistema nervoso centrale. La *tensor network theory* fu messa alla prova nella spiegazione del riflesso vestibolo-oculare. Per notizie più dettagliate rimando al testo introduttivo di Patricia Smith Churchland, *Neurophilosophy. Toward a unified science of the Mind Brain*, Cambridge Massachussets e London, 1986, 1998.

con il corpo, richiede la presenza di alcune tracce nel cervello⁴. La matematica stessa, che pure è capace di comprendere perfettamente figure così complesse da non poter essere immaginate, si avvale spesso del supporto dell'immaginazione sensibile⁵.

Quand'è, allora, che si rendeva necessario l'intervento della realtà mentale contrapposta a quella fisica? Ci sono gli atti dell'intelletto riferiti a oggetti astratti, come Dio e l'anima, che non possono essere spiegati per mezzo di considerazioni meccaniche. Inoltre c'è la volontà, che non può essere ricondotta a cause meccaniche, ma che si determina nelle sue scelte dal proprio interno, sulla base di ciò che le presenta l'intelletto indipendentemente dai sensi. Ma la realtà pensante interviene tutte le volte che c'è la coscienza, poiché questa non può essere ricondotta a fattori meccanici. Dunque essa interviene sempre, anche nelle percezioni di origine sensibile, in occasione delle quali opera a stretto contatto con il cervello.

C'è, tutto sommato, un'area molto vasta in cui le due realtà differenti, cioè la mente e la materia, interagiscono molto strettamente. Solo nella matematica astratta e nella metafisica la mente prende definitivamente il largo rispetto alla realtà materiale in cui è ordinariamente immersa. È solo in questi casi la tesi dualistica si dispiega in tutta la sua forza. Ma nell'insieme

⁴ *Quintae responsiones*, AT, VII, p. 357; si veda anche la lettera di Descartes a Meyssonier del 29 gennaio 1640 (AM, IV, p. 20), in cui si sostiene che la memoria è dovuta a "pieghe" nel cervello, e la lettera a Mersenne dell'11 giugno 1640 (AM, IV, p. 79); più tardi la questione fu ripresa e approfondita nella lettera per Arnauld del 29 luglio 1648 (AM, VIII, pp. 72-3), ove per quanto riguarda la memoria ordinaria il contributo dell'intelletto è specificato e distinto da quello dei *vestigia* nel cervello.

L'intelletto, non l'immaginazione, può distinguere una figura di diecimila lati (un miriagono) da una di mille (un chiliogono). In precedenza, nelle *Regulae*, Descartes aveva sostenuto una posizione che non saprei in che misura sia mantenuta negli sviluppi successivi: gli enti astratti non possono essere mai separati dalle rappresentazioni di origine sensibile. Nel seguito dell'opera - così egli dichiara - ci si servirà sempre dell'aiuto dell'immaginazione: "nihil deinceps sine imaginationis auxilio sumus acturi" (*Reg.* XIV, AT, X, p. 443). Le figure e i numeri, cioè gli elementi sensibili, fungono in ogni caso da *integumentum* ("involucro esterno") di una matematica puramente intellettuale in essi contenuta (*Reg.* IV, AT, X, p. 374). Si veda a proposito del rapporto tra immaginazione e pensiero intellettuale puro (rapporto nettamente favorevole alla prima) la lettera alla principessa Elisabetta del 28 giugno 1643, AM, V, pp. 322—5.

Descartes deve essere considerato, non solo come il teorico del dualismo metafisico, ma come colui che concepì un programma articolato di naturalizzazione di buona parte della sfera cognitiva.

Il suo programma di ricerca aveva origine dagli specifici interessi medici; in un lettera del 1645 egli dichiarava che da sempre essi erano quelli prevalenti⁶. In quanto medico egli aveva idee piuttosto chiare a proposito della morte. In un'opera dell'ultimo periodo, *Le passions dell'anima*, pubblicata nel 1649, così egli riassumeva il proprio punto di vista. "In tal modo eviteremo un errore di notevole importanza, in cui molti sono caduti e che dunque, a mio parere, è la causa principale che fin qui ha impedito la corretta spiegazione delle passioni e di tutte le altre cose che appartengono all'anima. Esso consiste nel fatto che, vedendo che tutti i corpi morti sono privi di calore, e quindi di movimento, si è creduto che fosse l'assenza dell'anima a far cessare questi movimenti e questo calore. E così si è creduto, senza ragione, che il nostro calore naturale e tutti i movimenti dei nostri corpi dipendano dall'anima; invece si dovrebbe pensare, al contrario, che l'anima, quando si muore, non si assenta se non perché questo calore cessa e perché gli organi che servono a muovere il corpo si corrompono"⁷. La morte, se abbiamo inteso bene, si spiega per intero come un processo che ha luogo nel corpo. Sebbene Descartes fosse convinto che dopo la morte all'anima dell'uomo toccasse un destino diverso da quelle delle formiche e delle mosche⁸, ribadiva con fiducia, poco prima della morte, che era possibile prolungare la vita dell'uomo, se non altro sottoponendo il corpo al regime dietetico più conveniente⁹.

Il corpo, dunque, e non la mente, era la variabile viva su cui intervenire se si voleva prolungare l'esistenza terrena dell'uomo. La mente era, per Descartes, intimamente legata al corpo, e non abitava in esso come il pilota su un battello, o come

⁶ Lettera al marchese di Newcastle, ottobre 1645, AM, VI, p. 329.

⁷ *Passions*, 5, AT, XI, p. 330.

⁸ *Méth*, V (poco prima della fine), AT, VI, p. 59.

⁹ *Burman*, AT, V, p. 178; Burman si riferiva a un passo del *Discours de la méthode* (cfr. AT, VI, p. 62).

dicono autori più recenti di lingua inglese, quasi fosse "the ghost in the machine"¹⁰. Eppure, non appena qualcuno cercò di forzare la nuova filosofia fino a far sì che il mentale potesse essere spiegato per intero facendo riferimento al corpo, egli si sentiva in dovere di riaffermare il dualismo metafisico e la conseguente irriducibilità. Per questo, contro il medico Henry de Roy, meglio conosciuto come Regius, pubblicava nel 1648 le *Notae in programma quoddam*. Probabilmente non era estranea alla difesa del dualismo il timore che contro la nuova filosofia si levasse l'ostilità dei teologi. Ma le argomentazioni, valutate nel loro complesso, non erano solo metafisiche e le considerazioni di ordine teologico avevano un'importanza non centrale. Il dualismo ha origini diverse. In primo luogo è una tesi metafisica, vale a dire una tesi "su ciò che vi è" e sui suoi attributi caratterizzanti. In secondo luogo esso emerge proprio all'interno del predetto programma di naturalizzazione. L'esigenza del dualismo appare, infatti, dove si interrompe, o sembra interrompersi, il nesso tra l'elaborazione degli stimoli meccanici e la produzione dei pensieri. Entrambe queste piste, chiamiamole, per comodità "metafisica" la prima e "fisiologica" la seconda, meritano un'analisi attenta. Ma è soprattutto la seconda - anticipo qui quanto intendo sostenere verso la fine del lavoro - quella che a me appare più interessante.

La ragioni della distinzione

Quand'è che due cose possono essere dette "distinte"? Descartes percepì l'importanza delle domanda, in apparenza futile, ed elaborò, soprattutto nei *Principia philosophiae*, una teoria articolata della distinzione. Egli attingeva a fonti scolastiche, sia medievali sia a lui contemporanee; in particolare Duns

¹⁰ L'espressione è stata messa in circolazione da Ryle; si veda. Gilbert Ryle, *The concept of mind*, London, Hutchinson, 1949. In più occasioni Descartes esclude che la mente sia il pilota del battello. Si veda *Méth*, V (poco prima della fine), AT, VI, p. 59 e *Med*, VI, AT, VII, p. 81; la tesi dell'unione stretta tra mente e corpo è ribadita in *Princ*, II, 1, AT VIII-1, p. 41; come Descartes avrà occasione di precisare rispondendo a Burman, il fatto che io sono "quasi permixtum" al corpo è comunemente attestato dall'esperienza, ma è pressoché inesplicabile ("explicatu difficillimum"): si veda AT, V, p. 163.

Scoto e Suarez sono gli autori da cui la sua teoria in parte deriva.

Nei *Principia* vengono presi in esame tre tipi di distinzione¹¹, che cercherò di esporre, prendendomi la libertà di non seguire l'ordine osservato da Descartes e di aggiungere qualche commento esplicativo. Una prima distinzione si ha, per esempio, tra la forma di un blocco di cera e la cera che costituisce il blocco. Queste due realtà sono distinte perché la cera può rimanere esattamente la stessa assumendo una figura completamente diversa. D'altra parte non c'è dubbio che la figura della cera sia qualcosa che realmente esiste, così come nel mondo fisico esiste il mutamento delle figure e delle altre proprietà. In generale questa distinzione sussiste tra una cosa e il modo (variabile) secondo cui la cosa esiste, ossia, con una terminologia un poco più formale, tra la sostanza e il suo modo di essere. Questa distinzione è chiamata da Descartes *distinctio modalis* (preferisco nominarla con l'espressione latina, se non altro per fissare meglio le idee). La stessa distinzione modale sussiste tra i modi della medesima sostanza, per esempio tra la figura geometrica e il movimento di una cosa materiale.

Accanto alla distinzione modale esiste, secondo Descartes, un tipo di distinzione molto più debole: la *distinctio rationis*. Essa sussiste, in un esempio da lui proposto, tra l'esistenza di una cosa e la sua durata temporale. In generale la distinzione di ragione sussiste tra due attributi che individuano una medesima sostanza. Potrebbe essere la distinzione, in relazione a due rette euclidee in un piano, tra la proprietà di essere parallele e la proprietà di essere equidistanti. È una distinzione che ha fondamento non nell'oggetto, ma nella nostra conoscenza dell'oggetto; tuttavia non è semplicemente verbale, perché, come accade per esempio, in geometria, per mostrare che, nonostante la distinzione, le proprietà si riferiscono al medesimo oggetto occorre spesso una lunga dimostrazione.

Ma oltre alle due precedenti forme di distinzione, una debole e l'altra di fatto apparente, esiste secondo Descartes anche

¹¹ *Princ*, I, 60-2, AT, VIII-1. pp. 28 e segg.; si veda anche *Primae responsiones*, AT, VII, p. 120 e seg.

una distinzione forte: la *distinctio realis*. Essa sussiste tra due cose allorché esse “possono” esistere l’una senza l’altra. A questo proposito l’argomentazione di Descartes merita di essere seguita nella sua formulazione testuale. In primo luogo noi possiamo farci un concetto chiaro e distinto di ciascuna delle due cose senza l’altra, per esempio del signor X senza la signora X. Poi si deve fare riferimento all’onnipotenza di Dio: in questo contesto (per nulla teologico) essa significa solo che la possibilità più remota e improbabile potrebbe pur sempre realizzarsi. L’onnipotenza divina può far sì che, quello che noi concepiamo come distinto, possa di fatto avere esistenza separata nella realtà. Non è detto che questa separazione di fatto mai avvenga. Il ragionamento fa perno su questa considerazione: i nessi che mantengono unite cose che noi concepiamo come distinte, come mostra il fatto stesso che noi le concepiamo come distinte, non sono necessari. Come è noto, infatti, la possibilità di “non-p” equivale alla non necessità di “p”. Dunque la possibilità, quanto si vuole remota e inverosimile, di una separazione rende i due individui distinti l’uno dall’altro, anche nei casi in cui l’unione è di fatto destinata a durare in eterno. A costo di ripeterci richiamiamo l’attenzione sul fatto che per stabilire questa distinzione è necessario considerare la maniera in cui le cose da distinguere si presentano alla nostra conoscenza.

Si tratta ora di vedere come si giustifichi secondo Descartes la distinzione (indubbiamente quella reale) tra la mente e il corpo. Convieni mettere in rilievo solo alcuni passaggi fondamentali del percorso che egli segue, facendo riferimento in particolare al testo delle *Meditationes de prima philosophia*.

Come è noto a chi conosce il pensiero filosofico di Descartes, il dubbio è lo strumento di cui egli si serve per dimostrare che esiste l’io, almeno finché dubita. Ma il punto per noi non è questo. Infatti la possibilità di mettere in dubbio l’esistenza delle cose nello spazio, ossia nella realtà esterna al pensiero, diventa l’elemento caratterizzante del pensiero in generale e giustifica la sua distinzione rispetto alla realtà materiale. È indispensabile, se si vuole prendere sul serio il dubbio, dimostrare che davvero esso è possibile. A questo proposito l’argomentazione di Descartes si fonda sul fatto che ogni nostra conoscenza riferita a una realtà collocata nello spazio è esposta al rischio di essere illusoria. In primo luogo tutto ciò che vediamo, o che comun-

que percepiamo fuori di noi, può essere un sogno o un'allucinazione. Spesso, infatti, ci è accaduto di prendere per veri i sogni e, d'altra parte, i malati di mente sono soggetti alle più svariate allucinazioni. Ciò premesso, siamo ben sicuri di poter distinguere con sicurezza il sogno dalla veglia, e siamo ben sicuri che magari tutta la vita non sia sogno?

Ma la possibilità di mettere in dubbio ciò che riguarda la realtà spaziale prende in Descartes anche un'altra forma, meno generica e più incisiva. L'argomentazione è la seguente. Tutte le informazioni che vengono trasmesse da un qualsiasi punto distante nello spazio devono percorrere la distanza che separa la sorgente che ha emesso il segnale e il ricevente. Ma, se è così, durante il tragitto l'informazione può risultare deformata. O peggio: può pervenire al ricevente "come se" fosse stata emessa da una sorgente lontana, quando in realtà essa è stata prodotta da una sorgente più vicina di quanto appare. A Descartes non mancavano gli esempi significativi. La rifrazione dei raggi di luce mostrava ampiamente il verificarsi del caso illustrato per quel che riguarda gli spazi celesti. Ma la trasmissione dei segnali all'interno dei nervi suscitava le maggiori inquietudini. Bastava, infatti, considerare il caso di coloro a cui era stato amputato un arto e che continuavano ad avvertire dolore all'arto "fantasma" per destituire di attendibilità l'informazione trasmessa lungo i filamenti nervosi¹².

La morale che Descartes ricava da questi esempi è chiara e drastica. Se la possibilità di dubitare è strettamente connessa alla trasmissione spaziale dell'informazione, dubbio filosofico e distanza spaziale procedono di pari passo. Tutto ciò che si presenta come distante nello spazio può, in quanto tale, essere revocato in dubbio. Quando l'esistenza di una cosa può essere conosciuta anche senza ciò di cui si dubita, il dubbio ha l'effetto di rendere non necessario alla conoscenza di quella cosa l'elemento di cui si dubita. Non posso, però, dubitare della mia esistenza, anche se dubito del fatto che esistano altre cose fuori di me. La tesi che ne deriva può essere formulata mediante la proposizione seguente, di cui dovremo tenere conto in seguito.

¹² *Med.* VI, AT, VII, p. 86.

La cosa che si presenta alla nostra conoscenza come esistente e caratterizzata dall'attributo del pensiero, non si presenta come caratterizzata necessariamente dall'attributo dell'estensione-distanza spaziale.

Si osservi, come del resto fa notare lo stesso Descartes, che questa affermazione è, a una prima apparenza, molto modesta. L'io che pensa si presenta come aspaziale; siamo in grado di dire che il pensiero è costitutivo della sua realtà; ma non è detto che la cosa pensante non possieda anche altri attributi, primo fra tutti quello dell'estensione, anche se non si sono ancora presentati¹³.

Questo era un punto essenziale delle *Meditazioni* che sfuggì a molti dei lettori e dei critici. L'esistenza della *res cogitans*, insieme con il fatto che il pensiero è il suo attributo caratterizzante, viene ricavata nella seconda meditazione. Ma la prova che il mondo esterno esiste e la distinzione reale della mente rispetto al corpo sono ottenute solo nella sesta e ultima meditazione. Nel percorso che separa questi due risultati la questione è lasciata in sospeso, e non si sa se ciò che pensa sia un cervello o una mente immateriale inestesa e immateriale¹⁴. Il vantaggio che Descartes trae da questa tattica consiste nell'affermare solo ciò che è strettamente necessario e di ridurre, quindi, la superficie del suo apparato argomentativo esposta alle obiezioni da parte dei critici. Solo quando si sarà provato che esiste Dio e che questi potrebbe rendere di fatto ciò che si presenta come diverso, allora, in applicazione del paradigma sopra illustrato, si potrà affermare la "distinzione reale"¹⁵. Poiché il ricorso all'onnipotenza divina, o meglio al principio "tutto ciò che è possibile ha una remota probabilità di avverarsi", fa riferimento a un'eventualità poco probabile, di fatto accadrà, e Descartes è disposto ad ammetterlo, che le due diverse realtà di norma ci si presentino come strettamente unite. Ma il punto fondamentale era quello emerso in prima istanza. L'attributo del pensiero, non ha nulla a che

¹³ *Med* II, AT, VII, p. 27; vedi anche *Secundae responsiones*, AT, VII, p. 130.

¹⁴ La natura pensante e la natura corporea potrebbero essere "ambae idem"; si veda *Med*, IV, AT, VII, p. 59.

¹⁵ Il risultato è finalmente ottenuto in *Med*, VI, AT, VII, p. 78.

vedere con l'attributo dell'estensione, giacché posso conoscere chiaramente il primo senza sapere nulla del secondo. Da questo derivano le conseguenze più importanti. La conoscenza della mente, infatti, può avvenire solo facendo riferimento al pensiero. L'indagine sulla materia, in quanto essa possiede caratteristiche del tutto inessenziali al pensiero, potrà dire, secondo Descartes, nulla o ben poco su ciò che è specifico della cosa pensante, cioè sul pensiero.

La mente e il cervello, dunque, sono distinti in senso forte. Non come la figura geometrica rispetto all'estensione o come il movimento di un corpo rispetto al corpo che si muove. Forse, tuttavia, non rappresenteremmo in maniera fedele la situazione reale se dicessimo che la mente è distinta dal cervello come il fumo è distinto dal fuoco che lo ha prodotto; in primo luogo perché il fuoco è la causa del fumo, mentre il cervello non può essere per Descartes - almeno in generale - la causa del pensiero; ma soprattutto perché il fumo può esistere anche senza essere unito al fuoco. Preferisco illustrare il tipo di rapporto con un esempio anacronistico. La mente e il cervello sono, per Descartes, più o meno come le onde elettromagnetiche e il televisore. Questo, come il cervello, è un'entità materiale; le onde come il pensiero puramente intellettuale, possono esistere anche senza il televisore. Ma di norma ciò che viene percepito è il prodotto dell'interazione tra i due fattori, cioè l'immagine sul video.

Le obiezioni di Hobbes, Gassendi, Arnauld

Prenderò ora in esame alcune delle obiezioni più significative rivolte a Descartes dai suoi contemporanei. Cercherò di illustrare anche le risposte di Descartes e di comprenderle, in alcuni casi, anche in termini più vicini al dibattito contemporaneo. Solo nel prossimo paragrafo, tuttavia, proverò a fare il punto. Alcune obiezioni, in particolare quelle di Gassendi, riflettono una lettura poco attenta delle *Meditazioni*. Nonostante ciò potevano essere insidiose e contengono osservazioni anche per noi meritevoli di attenzione. Considereremo per ultime quelle di Arnauld, anche se precedevano quelle di Gassendi; esse, infatti, sono le sole che sembrano talora mettere alle corde Descartes e che aprono prospettive di ricerca diverse da quelle del filosofo.

Ma cominciamo da Hobbes. Questi è un materialista radicale e, coerentemente, sembra essere, almeno nelle Obiezioni

che sottopose a Descartes, un prototipo di eliminativista. Egli sembra rendersi conto del fatto che il pensiero costituisce un problema per chi voglia spiegare tutto sulla base della materia e propone una linea in effetti seguita, penso a Wittgenstein e dintorni, più volte nella filosofia del Novecento. Egli intende risolvere il pensiero nel linguaggio, anche se poi non sembra andare fino in fondo con questo proposito. In effetti, secondo il suggerimento di Hobbes, il ragionamento non richiede null'altro se non la "copulatio et concatenatio nominum sive appellationum, per verbum hoc est"¹⁶. In altre parole il ragionamento procede congiungendo mediante la copula "è", secondo regole convenzionali ("secundum pacta"), i nomi. Non è necessario, dunque, affinché ragioniamo comprendendo il significato delle nostre argomentazioni, postulare alcun significato da collocarsi nell'intelletto. Ma d'altra parte, sempre secondo Hobbes, come il ragionamento dipende dai nomi quanto al significato, così i nomi dipendono quanto al loro significato dall'immaginazione e questa, in ultima analisi si riconduce al movimento degli organi corporei. Il materialismo trionfa. Tuttavia una posizione più radicale nel proposito di costituire il significato delle espressioni linguistiche all'interno del linguaggio stesso, senza riferimenti extralinguistici, avrebbe potuto sostenere, anticipando Peirce e Wittgenstein, che il significato coincide con l'uso delle espressioni e con le regole che governano detto uso.

Descartes avvertì prontamente il pericolo e comprese come una tale posizione avrebbe potuto eliminare alla radice la necessità dell'intelletto come luogo in cui prende forma il significato. La sua risposta è più chiara dell'obiezione di Hobbes. Il ragionamento, egli risponde, è concatenazione, non dei nomi, ma delle cose significate dai nomi. Infatti un tedesco e un francese, usando espressioni linguistiche completamente diverse, possono ragionare intorno alle stesse cose. Inoltre il fatto stesso che Hobbes ritenga necessarie delle convenzioni circa l'uso del linguaggio, prova che le parole rimandano a un significato; dunque il ragionamento verte sui significati, e non è "de solis verbis". Descartes fa valere una posizione simile a quella sostenuta in

¹⁶ Thomas Hobbes, *Obiectiones tertiae*, AT, VII, p. 178.

tempi più recenti da John Searle¹⁷. In un esempio piuttosto noto questi descrive un tale che maneggia figure recanti ideogrammi cinesi seguendo opportune istruzioni, in maniera tale da rispondere correttamente a domande formulate in cinese. Se si trattasse di un'intelligenza artificiale potremmo forse dire che quel tale parla cinese; eppure l'uomo degli ideogrammi non si esprime in cinese, che resta a tutti gli effetti una lingua da lui non intesa. Ci sono anche altri esempi interessanti, proposti da Searle, da cui risulta che parlare un linguaggio seguendo tutte le opportune regole d'uso non equivale a comprenderne il significato. Dunque il significato non si costituisce quando non c'è una mente che "intende" significare (l'inglese usa il verbo *to mean*) in quella determinata maniera.

Anche in altri luoghi Descartes ripropone questa sua tesi e la approfondisce. Nelle Risposte alle seste obiezioni di nuovo distingue le parole dal loro significato, una distinzione che è provata dal fatto che talora prestiamo attenzione alle parole, ma non ai significati¹⁸. Anche nell'intervista filosofica a Frans Burman riprende, sollecitato dall'interlocutore, la questione e propone una nuova argomentazione (evidentemente il problema era di importanza cruciale). Quando comprendiamo il significato di una sequenza di lettere, per esempio *r-e-x*, non c'è alcun nesso di affinità tra le lettere e il loro significato. Deve intervenire la memoria puramente intellettuale (*memoria intellectualis*) affinché possa istituirsi il nesso, del tutto innaturale, tra la sequenza di lettere e il loro significato¹⁹.

Ma forse potremmo trovare un modo plausibile di connettere mediante una legge scientifica abbastanza affidabile gli stimoli che si presentano nel mondo fisico e le risposte che fornisce il soggetto dotato di intelligenza. Questo è il programma di "naturalizzazione del significato" di recente perseguito, tanto per fare un nome dei più noti, da Jerry Fodor²⁰. Se il programma, in

¹⁷ John Searle spiega in forma sintetica il suo *Chinese room argument* nella voce "Searle, John R." in *A companion to the philosophy of mind*, a cura di Samuel Guttenplan, Oxford, 1994, 2001, pp. 544-50.

¹⁹ *Sextae responsiones*, AT, VII, p. 422.

²⁰ *Burman*, AT, V, p. 150.

Di Jerry Fodor si veda il fondamentale *A theory of content and other essays*, Cambridge Massachussets, London, 1990, 1992, soprattutto cap. 4.

una qualsiasi versione, ha successo, allora il costituirsi del significato può essere del tutto spiegato senza alcun ruolo produttivo della mente. Questa verrebbe, dunque, "eliminata"? Non necessariamente. È più probabile che il mentale, se questi programmi riescono, venga semplicemente "accantonato" e non abbia più alcun ruolo specifico nella spiegazione del significato.

Descartes temeva che potesse essere estesa all'uomo la teoria dell'animale-macchina; ed era questo l'esito a cui sembrava approdare Regius, il medico delle *Notae in programma quoddam*. In realtà, anche tralasciando le preoccupazioni di ordine morale, che pure non mancavano, egli aveva ancora qualche arma da far giocare nella sua difesa del mentale. Tra coloro che, pur senza il radicalismo un poco sfrontato di Hobbes, percorrevano la via di una integrale "naturalizzazione" del mentale c'era senza dubbio l'atomista ed empirista (oltre che sacerdote cattolico) Pierre Gassendi. Le obiezioni di Gassendi, pur con tutta la loro prolissità, battevano su un tasto che, alla lunga, avrebbe potuto far suonare note dolenti per Descartes. Gassendi, infatti, rifiutava ogni drastica separazione tra intelletto e immaginazione sensibile, che differiscono solo per grado²¹ e sosteneva che in ogni nostro pensiero, anche in quelli più astratti, è presente una componente di origine sensibile, riconducibile in ultima analisi all'attività degli organi corporei.

La tesi di Gassendi era abbastanza difendibile e avrebbe potuto, verosimilmente, spiegare mediante opportune leggi associative (vedi Fodor; vedi, prima ancora, Skinner) perché la sequenza "r-e-x" significa quello che significa. Descartes replicava che il significato non è una relazione di fatto che si instaura tra la mente gli stimoli esterni. Esso è, invece, una norma, una regola, a cui gli oggetti esterni forse non corrisponderanno mai del tutto adeguatamente come dovrebbero. Ed è, per questo, una regola che si trova solo nella mente, giacché non è mai pienamente esemplificata nella realtà esterna. Per esempio, da un disegno tracciato sulla carta, non potremmo giammai riconoscere un triangolo corrispondente con esattezza alla definizione geometrica, se già prima non avessimo la corrispondente idea

²¹ Pierre Gassendi, *Obiectiones quintae*, AT, VII, p. 328 e *passim*.

nella nostra mente²². D'altro canto la risposta a Hobbes aveva fatto intendere come la figura geometrica non possa essere considerata il semplice prodotto di una definizione convenzionale. Se mai, nelle vedute di Descartes, era il contenuto mentale indipendente dal linguaggio a fungere da norma per la definizione; certamente gli risultava difficile fare affidamento sul potere delle definizioni di creare dal nulla gli enti matematici con una pura operazione di carattere combinatorio.

Contro Hobbes, dunque, il contenuto mentale (diciamo pure il *meaning*) veniva difeso nei confronti del linguaggio; contro Gassendi veniva esso difeso sul versante della sua origine, che doveva essere mentale, e non sensibile. Passiamo ora ad Arnauld. Le obiezioni di Antoine Arnauld, il noto teologo e filosofo, al contrario di quasi tutte le altre, vennero trattate da Descartes con singolare considerazione. Se più o meno tutti gli interlocutori avevano sollevato critiche contro l'esistenza di una mente che, a parte l'effettivo rapporto di stretta commistione, fosse per sua natura indipendente dal cervello, Arnauld avanzava considerazioni nuove e forse temibili.

Egli sembra faticare nel formulare con chiarezza il suo pensiero, anche perché è in certa misura impacciato dalla terminologia scolastica; ma pure riesce a mettere a segno un colpo. Egli suppone che qualcuno abbia tracciato un triangolo rettangolo e ne conosca alcune proprietà. Ma si tratta di un matematico inesperto e velleitario, che ignora il teorema di Pitagora. Questi, dunque, concepisce - chi può negarlo - il triangolo rettangolo, ma non concepisce riguardo ad esso un'importante proposizione che di esso è vera. È vera al punto tale che nemmeno Dio può creare un triangolo rettangolo per il quale non valga il noto teorema. Dunque non vale il ricorso all'onnipotenza divina per concluderne la *distinctio realis*. Arnauld, da esperto logico qual era, anticipa la risposta di Descartes: l'incauto matematico non ha ancora le idee chiare a proposito dei triangoli rettangoli. Ed ecco l'affondo. Non può accadere che anche noi non abbiamo le idee del tutto chiare per quel che riguarda la *res cogitans*? Non può essere che la *res cogitans* sia essa stessa anche *res extensa*?²³.

²² *Quintae responsiones*, AT, VII, p. 382.

²³ Antoine Arnauld, *Obiectiones quartae*, AT, VII, pp. 201 e segg.

Nel rispondere Descartes adduce varie considerazioni, che qui non è il caso di seguire punto per punto, perché sono molto legate ai termini e ai concetti della sua filosofia. Ma fa poi valere un ultimo argomento, forse per lui decisivo. Per quanto concerne la mente, non solo possiamo intendere che cosa essa sia senza fare riferimento al corpo, ma in realtà intendiamo che è possibile negare riguardo ad essa tutto ciò che si riferisce al corpo²⁴. Descartes ritorna, dunque, sul punto che aveva affermato allorché aveva ricavato dal dubbio l'esistenza dell'io e lo riafferma in maniera più esplicita e categorica. Non è vero soltanto che la mente può apparire a se stessa, cioè alla propria consapevolezza, prescindendo dal corpo. Vale, in realtà, una tesi più drastica: la mente, con il fatto stesso che pensa, manifesta un attributo o un comportamento che negano la proprietà caratterizzante del corpo, cioè l'estensione.

Al riguardo Descartes andava ripetendo, non appena se ne presentava l'occasione, che la mente è indivisibile. Dalle *Regulae* al *Colloquio con Burman* questa tesi compare nei testi²⁵. Si trattava, in realtà, di un luogo comune della letteratura filosofica, presente fin da Platone e Aristotele. Ma poiché questa affermazione, a quanto pare, ammette in anticipo il fatto che il pensiero possa essere separato dal cervello (quello che deve, invece, ancora essere provato), essa mi sembra piuttosto debole. Il vero punto di forza era un altro. Era, precisamente, la possibilità di mettere in dubbio il fatto che le informazioni siano trasmesse da una sorgente distante nello spazio, cioè la possibilità di dubitare, sempre e in ogni caso, della distanza spaziale. I sogni, le allucinazioni o gli errori della percezione sensibile, come già si è avuto occasione di osservare, provano ampiamente la possibilità di questo dubbio. Descartes può dunque sostenere che il pensiero è, in se stesso e nella sua natura più specifica, la negazione della distanza spaziale. Ma negare la distanza significa per lui negare lo spazio *tout court*. Dal momento che non reca in sé

²⁴ È una tesi che Descartes avanza in innumerevoli luoghi. Si veda, in particolare, *Quartae responsiones*, AT, VII, p. 227 e *Sextae responsiones*, AT, VII, p. 444.
²⁵ Indico, solo a titolo di esempio, *Med, Synopsis*, AT, VII, p. 13; *Med*, VI, AT, VII, pp. 86 e segg., *Sextae responsiones*, AT, p. 440 (vedi anche nota successiva).

nessun sentore di proprietà spaziali, il pensiero non può quindi essere ascritto a una realtà spaziale, o materiale che dir si voglia.

A dire il vero, contro Descartes e a favore di Arnauld, come anche di Gassendi, può nascere il sospetto che la negazione dello spazio da parte della mente si basi su un errore di logica, quasi impercettibile ma decisivo. Il fatto che qualunque distanza tra la sorgente dello stimolo e la mente possa essere messa in dubbio, non significa che una qualche distanza o, più in generale, differenziazione tra la mente e il suo oggetto in realtà non sussista. Analogamente, a favore di Hobbes e di Gassendi, il fatto che un qualsiasi veicolo linguistico del pensiero astratto o una qualsiasi componente di origine sensibile non siano in sé necessari, non significa che la mente possa pensare senza veicoli linguistici o senza alcun supporto di immagini sensibili. Da un punto di vista logico, infatti, una cosa è dire "ogni singolo veicolo sensibile del pensiero non è in se stesso necessario"; tutt'altro è asserire "un veicolo sensibile, non importa quale, ci deve essere". Descartes sembra confondere queste due asserzioni e dedurre, erroneamente, la seconda dalla prima. È un errore di logica, basta riflettere un poco, ricavare da "nessun cibo, individualmente considerato, è strettamente indispensabile per l'uomo" la proposizione "l'uomo può sopravvivere senza nutrirsi". Descartes sembra compiere un errore analogo.

Non è detto, dunque che la spazialità possa essere eliminata dal mentale. Magari può essere una spazialità, come si dice in matematica, non "metrica", bensì "topologica", cioè non legata a una precisa distanza misurabile. Nel colloquio-intervista con Burman, Descartes riconosceva che il pensiero è inesteso e indivisibile per quanto riguarda lo spazio, ma riguardo al tempo non è mai istantaneo, in quanto richiede sempre una certa durata temporale²⁶. Avrebbe forse dovuto riconoscere che esso, in realtà, si scompone in molteplici fattori anche sull'asse della simultaneità. Per esempio si potrebbe verificare, a titolo di ipotesi, la compresenza simultanea di più percezioni o la compresenza di percezioni e di autoconsapevolezza dell'io. In tal caso la corretta fenomenologia del pensiero dovrebbe comprendere questa

²⁶ *Burman*, AT, V, p. 148.

coesistenza simultanea, quindi spaziale, di più elementi.

Una volta posta la questione in questi termini hanno ragione Arnauld e tutti quelli che rifiutano la tesi della mente aspatiale. Ma non ha completamente torto nemmeno Descartes. Infatti lo spazio, per così dire, "topologico-fenomenologico" non è, almeno in prima istanza, quello né della fisica né della fisiologia. Per questo la via suggerita da Arnauld, sebbene non priva di buone prospettive, non è immediatamente facile da percorrere. Occorre spiegare perché il cervello compie una sorta di autooscuramento e, di fatto, si nasconde dietro la scena, proprio come aveva visto Descartes.

Conclusione. Due vie di accesso al mentale

Proviamo ora a tirare le somme della discussione precedente. Considerata la difficoltà dei problemi, sarà per forza un bilancio provvisorio, largamente soggetto ad errori, e tale da non escludere ripensamenti.

Non si può negare che l'approccio cartesiano e, in senso lato, fenomenologico abbia qualche elemento di plausibilità. Si può sempre riformulare, all'occorrenza, un argomento filosofico utilizzato in forma analoga, tra gli altri, da Descartes: qualsiasi informazione sui neuroni e sui loro processi elettrochimici non è sufficiente a far capire che cos'è il colore rosso a chi sia cieco dalla nascita²⁷. Respingere totalmente un approccio introspettivo al pensiero ed ai suoi contenuti richiede in ogni caso una generosa dose di dogmatismo metafisico. Tutt'altra questione è, ovviamente, lo status di scientificità che debba eventualmente essere riconosciuto alla fenomenologia. Un'altra questione ancora è se si possa, sulla linea di Fodor, costruire una spiegazione naturalistica e causale del significato, senza ricorrere necessariamente all'intenzionalità (nel senso di Brentano). Ma il problema che qui vorrei porre, e che è a mio parere il problema di Descartes e dei suoi critici, è un altro. Ed è un problema più affine alla prospettiva della *neurophilosophy* della Smith Churchland, e dello stesso eliminativismo, anziché ad altre for-

²⁷ Lettera dell'agosto 1641 a personaggio non ben identificato (si tratta dell'avversario che si presentò a Descartes come "Hyperaspistes"), AM, V, p.55.

me più moderate di riduzionismo. Ci si potrebbe chiedere perché, e soprattutto COME ciò che è (seguiamo pure Arnauld) materia e organismo fisiologico, a un certo momento necessita del pensiero; chiaramente si tratta di un problema di rapporto *mind-brain*.

Evidentemente alla natura organica nel corso del suo processo evolutivo non è bastata la sola neurofisiologia. Né la produzione del pensiero ha l'aria di un prodotto casuale ed effimero, ma sembra essere stata un investimento a lungo termine del processo evolutivo. L'utilità biologica del fatto che l'informazione, da fisica e fisiologica, diventi mentale è abbastanza chiara, se riflettiamo un poco. Un messaggio mentale è, soprattutto quando è sensazione, facilmente distinguibile da altri messaggi simultanei. Per esempio posso ascoltare musica guardando il paesaggio e sorseggiando una bevanda, ed essendo, per di più, consapevole che faccio tutte queste cose insieme; posso certamente anche distinguere i vari timbri degli strumenti che suonano simultaneamente. Il fatto che i messaggi elettrochimici siano diventati messaggi percettivi ed abbiano acquistato uno spettro di differenze qualitative sconosciuto ai livelli fisiologici comporta un notevole vantaggio nella gestione dell'informazione; questo vantaggio è, mi pare, rilevante quando l'organismo deve interagire con l'ambiente e prendere abbastanza prontamente decisioni operative. Difficilmente potremmo immaginare, per esempio, l'orizzonte percettivo di un animale da preda come privo di differenze qualitative, o potremmo immaginare che le api non siano sensibili ai colori in una maniera in qualche modo simile alla nostra.

Per quanto riguarda, tuttavia, il pensiero astratto proprio dell'uomo il vantaggio di questa eterogeneità qualitativa tipica dell'ambito sensibile sembra, a prima vista, perdersi. Ma a ben guardare, anche in tema di pensiero astratto, per esempio, di pensiero matematico, il fatto che l'informazione sia elaborata secondo il codice mentale (pensiero consapevole) comporta un duplice vantaggio: Le informazioni, infatti, possono interagire l'una con l'altra. Posso, per esempio, applicare le equazioni algebriche allo studio delle curve geometriche. Tuttavia, in secondo luogo, il pensiero può fissare un oggetto unico senza che gli altri, che pure interagiscono, interferiscano e si sovrappongano ad esso. Il messaggio, dunque, interagisce costantemente con

gli altri, ma è protetto da interferenze e da sovrapposizioni.

Il problema più difficile da risolvere, e forse quello più interessante, è, però, quello del "come". Poniamoci dal punto di vista del neurofisiologo (non del tutto eliminativista). Egli si può chiedere, come in effetti già si chiese nelle sue ricerche fisiologiche Descartes, come sia possibile quel "salto nel buio" e quell'autooscuramento del cervello, per cui a un certo punto il pensiero sembra acquistare una sua indipendenza e si presenta nella forma del "cogito" cartesiano. L'analisi filosofica non può far altro che rilevare il carattere atipico di questa situazione. È vero che di regola un agente non agisce su se stesso. Un piccone, per esempio, non può colpire se stesso. Ma non può accadere che l'operazione si separi dalla cosa che opera e che, per continuare nell'esempio, la picconata possa separarsi dal piccone.

Per fissare bene le idee chiamo "effetto Descartes" questa separazione, provvisoria o apparente quanto si vuole, dell'operazione dal soggetto che opera. Nel nostro caso il pensiero si presenta (sembra presentarsi) dissociato dal cervello. Di nuovo, e brevemente, torniamo sull'argomentazione cartesiana e sulle sue conseguenze. Un uomo che per qualche inconsueta circostanza non conosca altri esemplari del regno animale e che non possieda strumenti di indagine radiologica o di altro genere, che inoltre non sia soggetto ad alterazioni patologiche del sistema nervoso, potrebbe trascorrere l'intera sua vita senza sospettare l'esistenza del cervello. Ma la tesi della separazione può avere conseguenze ancora più radicali. Posto, infatti, che una situazione in cui il pensiero appare separato dal cervello "può" di fatto presentarsi, il pensiero potrebbe in qualche caso essere prodotto da qualche altro organo, magari artificiale. "Potrebbe." Esso sarebbe - ricorriamo ancora ad un esempio - come il suono di uno strumento. Questo è di norma prodotto dallo strumento, e può darsi che, quando sentiamo il suono di un violino, non molto distante ci sia sempre un violino che suona. Ma il suono del violino "potrebbe", tuttavia, in qualche circostanza inusuale, essere prodotto da qualche altro congegno. L'esempio del violino è piuttosto interessante e suggerisce qualche considerazione utile al nostro caso. Infatti, anche se non possiamo escludere l'ipotesi di una separazione radicale tra il suono e lo strumento, qualora vogliamo indagare come di fatto si produca il suono del violino, dobbiamo studiare con cura il funziona-

mento del violino, poiché di fatto non abbiamo alternative. Allo stesso modo l'effetto Descartes per quanto riguarda il pensiero non ci deve per forza distogliere dallo studio del cervello.

C'è un elemento, tuttavia, che fin qui non è emerso in primo piano, e che complica ulteriormente la scena. L'approccio fenomenologico, ovvero introspettivo, ha luogo sempre dal punto di vista della prima persona. Ora, questo tipo di considerazioni è di solito caro ai filosofi, ma non è detto che non debba interessare anche un approccio più scientifico. Proviamo, in questa prospettiva, a caratterizzare la "prima persona" da un punto di vista più fisico o fisiologico. Per colui che studia il cervello come cosa collocata nello spazio, esso è un particolare oggetto distinto dagli altri oggetti. La "prima persona", al contrario, comporta una sorta di collasso di tutto lo spazio circostante all'interno del cervello. Per Descartes questa era la lezione fondamentale del *Mondo* e della *Diottrica*. Non ci sono altri oggetti distanti nello spazio. Tutta l'informazione sullo spazio, non esclusa quelle che ha origine dalle distanze stellari, si raccoglie e si concentra all'interno del cervello.

Il cervello, o qualche parte di esso, è, dal punto di vista della prima persona, non una parte dello spazio, ma è tutto lo spazio. Il cervello della prima persona è pertanto caratterizzato da un sovraccarico di informazione. Da tutto questo deriva quella che potremmo denominare "sottodeterminazione spaziale". Intendiamo con questa espressione il fatto che la localizzazione spaziale degli eventi interni al cervello, dal punto di vista interno della prima persona, è variabile e non univoca. Tutto questo, una volta che sia stata accordata una piena cittadinanza scientifica (e perché non si dovrebbe?) alla prima persona è in linea di principio spiegabile, o almeno è comprensibile, da parte della neurofisiologia. Ma la sottodeterminazione spaziale del cervello è, di fatto, prossima alla aspatialità del pensiero sostenuta da Descartes. La forbice, dunque, accenna forse a chiudersi. Qui di seguito sono indicati, in estrema sintesi, i principali fattori in campo per questa operazione; il percorso può andare da sinistra verso destra, come anche da destra verso sinistra. Si noti come sia necessaria, secondo questa proposta, un'adeguata comprensione matematica (più precisamente topologica) della forma di molteplicità spaziale connessa alla prima persona.

Neurofisiologia	Neurofisiologia+	Neurofilosofia	Fenomenologia	Filosofia
			Teoria matematica	
			dello spazio	

Siamo prossimi alla conclusione. Il compito della filosofia, a cui si connette strettamente la fenomenologia, era quello di suggerire alcuni problemi. Qui si è tentato di farlo: il compito è stato portato a termine, bene o male. Vedere le specifiche modalità di aggregazione della materia e le interazioni tra le aree del sistema nervoso centrale, è di pertinenza della neurofisiologia, che potrà fornire una risposta, magari anche non esauriente, ad alcune delle domande filosofiche. Ci sarebbero, però, altre questioni, che ancora vertono sul rapporto tra la fenomenologia del mentale e la neurofisiologia. Se esiste, come qui si è cercato di mostrare che esiste, un "codice M", cioè una elaborazione dell'informazione a livello di contenuti mentali, ci si chiederà se esso faccia emergere qualche elemento che non si trovi nel "codice F", cioè nel supporto fisiologico. La questione, che - come ben si comprende - è importante, andrebbe posta in termini leggermente diversi. Non c'è dubbio, infatti, che qualcosa di più c'è. Si riconsideri, con il consueto esempio, la percezione del colore rispetto allo stato di eccitazione dei neuroni. Ma se viene mantenuto pur sempre un isomorfismo tra l'ambito mentale e quello fisiologico, allora ad ogni discorso sui contenuti mentali corrisponde pari pari un discorso sui neuroni, con il vantaggio che quest'ultimo, per le esigenze dell'indagine scientifica, risulta molto più affidabile. Ma se, invece, il fattore mentale ha una sua efficacia causale, cioè una autonoma capacità di suscitare eventi, senza alcun corrispettivo neurofisiologico, allora il quadro è molto diverso. Inoltre potrebbe, sempre su questa linea, essere altresì configurata una possibilità di retroazione del mentale sul neurofisiologico. E in questo caso lo stato dei neuroni verrebbe influenzato dai pensieri²⁸.

²⁸ Quale tipo di conoscenza abbiamo dei contenuti mentali? Ammesso che questi esistano, è una domanda a cui non è facile rispondere. Esiste una conoscenza dei contenuti interni privilegiata (più certa) rispetto a quella del mondo esterno? La risposta di Descartes è, con ogni probabilità, affermativa. Spesso la filosofia più recente ha messo in dubbio la conoscenza privilegiata dei contenuti interni. Ma anche il primo Descartes, più precisamente quello delle *Regulae*, non sembrava fare troppo affidamento su una conoscenza puramente introspettiva.

La risposta a questa domanda può essere cercata su molteplici versanti. Qui possiamo prendere in esame qualche ipotetica direzione di approfondimento. Per esempio l'aspetto qualitativo dei contenuti mentali potrebbe contenere un sovrappiù particolarmente significativo rispetto alla base fisiologica. Ma questa è una soltanto delle possibilità. Per quanto riguarda Descartes egli segue un'altra direzione di ricerca. Per lui è la volontà ad essere inaccessibile sul versante neurofisiologico. Come sovente egli ripete, la volontà non è (o non è quasi mai) indifferenza, cioè assenza di determinazione. Quando la volontà si determina, c'è quasi sempre, o forse sempre, un motivo che la spinge a scegliere un partito piuttosto che un altro; ma essa è determinata dall'interno della mente, da ciò che è accessibile soltanto alla prima persona²⁹. È noto come queste tematiche siano trattate anche nella filosofia contemporanea. In ogni caso Descartes certamente non accetterebbe una soluzione quale quella proposta da Dennett, secondo cui i processi cerebrali sono le sole cause del comportamento che si presenta come volontario³⁰.

Inutile dire che il problema è molto vasto. Ci si potrebbe domandare se la complessità del cervello e di ciò che accade in esso non comporti in qualche caso una sorta di principio di indeterminazione analogo a quello che è ammesso in fisica. Se così fosse lo stato interno del sistema nervoso centrale, almeno per quel che riguarda alcune delle sue operazioni, non sarebbe integralmente conoscibile da parte di un osservatore esterno, e magari nemmeno dalla "prima persona". In una prospettiva leggermente diversa e un poco più generale, in questa direzione bisognerebbe fare i conti con una "non totale sovrapposibilità" del mentale rispetto al fisiologico. E lasciamo da parte forme più drastiche di indeterminazione, che avrebbero più il senso di

²⁹ Il tema è trattato da Descartes in più occasioni, Indico alcuni luoghi di particolare rilevanza: *Med*, IV, AT, VII, pp. 57 e segg.; *Quintae responsiones*, AT, VII, p. 377 e seg.; per molti aspetti fondamentale è la lettera datata 9 febbraio, probabilmente del 1643, verosimilmente indirizzata al padre Mesland, AM, VI, p. 197 e segg. Il tema della volontà fu ripreso nelle *Passions de l'âme*, ove alla volontà sono ricondotte tutte le azioni dell'anima; si veda *Passions*, 17, AT, XI, p. 342.

³⁰ Daniel Dennett, *Content and consciousness*, London, Boston, 1969, 1986, cap. IX.

una volontaria resa delle ricerca nei confronti dell'insondabilità della mente.

Ma anche secondo queste ipotesi più deboli solo l'accesso in prima persona, cioè quello fenomenologico, garantirebbe la conoscenza di determinati aspetti qualitativi dei contenuti mentali, pur restando per essi aperto l'accesso alternativo - anche se non del tutto equivalente - dal versante neurofisiologico. Oppure - altro problema: quale "prezzo" richiede l'eventualità di una totale riduzione del mentale al fisiologico? In altre parole, a quali aspetti del mentale dobbiamo rinunciare se davvero vogliamo seguire la via di un riduzionismo radicale? Occorre valutare attentamente quali costi possano essere sostenuti; dopo tutto non è certo che nella scienza della mente ci debba essere per forza un "sistema copernicano" destinato a soppiantare per gli usi scientifici il "sistema tolemaico". Tutto questo vuole soltanto mostrare come i problemi presentino un alto livello di complessità. Sarebbe per me interessante verificare se l'ipotesi della non totale sovrapposibilità sia in qualche modo plausibile. Il problema è di grande entità e non conosco per esso alcuna risposta risolutiva.

AVVERTENZA

Per le opere di Descartes utilizzo le *Oeuvres de Descartes*, a cura di C. Adam e P. Tannery, Paris 1897-1913, 2^a ed., Vrin, Paris 1964-74. Nel corso del presente lavoro i riferimenti a questa edizione saranno indicati con la sigla AT, seguita dal volume in numero romano e dai numeri delle pagine. Per le citazioni dalle lettere preferisco utilizzare l'edizione della *Correspondance* a cura di C. Adam e G. Milhaud, Alcan, Paris 1936, Kraus reprint, Nendeln, 1970. I riferimenti a questa edizione saranno indicati con la sigla AM, seguita dal volume in numero romano e dai numeri delle pagine.

Lista delle abbreviazioni di alcune delle opere di Descartes più spesso citate

L'entretien avec Burman
Meditationes de prima philosophia

Burman
Med

Discours de la méthode
Les passions de l'âme
Principia philophae
Regulae ad directionem ingenii

Méth
Passions
Princ
Reg.

STEFANO FABBRI

IL DIRITTO DI FAMIGLIA NEL MONDO ROMANO ANTICO

Nell'età monarchica e nei primi tempi della Repubblica i Romani, specialmente quelli abbienti, furono molto legati all'istituto della famiglia, non tanto per quell'ideale di ordine e di regolarità che è tipico delle società conservatrici a base agricola, quanto per i valori sociali e gl'interessi patrimoniali che l'istituto implicava e garantiva. Del resto, i legami che univano i membri della famiglia, e più in generale del clan, erano giuridici più che naturali: ci si entrava, infatti, oltre che per nascita legittima - e l'aggettivo dà sanzione giuridica al sostantivo - anche per matrimonio e per adozione.

IL MATRIMONIO

Il matrimonio, come in epoche vicine al nostro tempo, non aveva necessariamente carattere di scelta affettiva, ma prevalentemente (se non esclusivamente) connotazione sociale e patrimoniale; e negli ultimi tempi della Repubblica rispose spesso a calcoli di natura politica¹. I valori affettivi potevano aggiun-

¹ Per fare qualche esempio, basterà ricordare che Silla prese in moglie una Metella, che era vedova di Emilio Scauro, stato *princeps senatus*; che Pompeo ripudiò la prima moglie per sposare una figliastra di Silla e successivamente, sposata una Mucia, divorziò per sposare Giulia, figlia di Cesare, alla quale il padre, per legare a sé Pompeo (cf. Cass. Dio. *Stor. rom.* 38, 9, 1), fece rompere la promessa di nozze fatta a Servilio Cepione (cf. Suet., *Vit. Caes.*, *Iul.* 21); che, dopo la morte di Giulia, Cesare offrì a Pompeo la mano di Ottavia, nipote di sua sorella e vedova di Gaio Claudio Marcello, e che lui, Cesare, chiese in moglie Pompea, figlia di Pompeo (cf. *id.*, *id.*); che Cesare Ottaviano, per cementare nel 40 a. C. la riconciliazione con Antonio, gli diede in moglie la sorella Ottavia (cf. Liv., *Ab urb. cond.*, Epit.

gersi, ma non erano imprescindibili né prioritari; tant'è vero che, almeno in certe classi sociali, il matrimonio come legame valido veniva generalmente combinato (cf. Ter., *Andr.* 102); *Heaut.* 866; *Adelph.* 735) tra i *patres familias* dei soggetti ("oggetti" in questo caso!) interessati o tra il padre della ragazza e il richiedente maggiore, con l'accettazione, espressa o tacita, della madre di lei, come chiaramente si deduce dai versi (Catull., *Carm.* LXII, 60 - 65) che seguono:

Non aequomst pugnare, pater cui tradidit ipse,
 ipse pater cum matre, quibus parere necessest.
 Virginitas non tota tuast, ex parte parentumst,
 tertia pars patrist, pars est data tertia matri,
 tertia sola tuast: noli pugnare duobus,
 qui genero sua iura simul cum dote dederunt.

Se in questi versi c'è qualcosa di giuridicamente inesatto, è quel "terzo" che il poeta attribuisce alla *sponsa*. Del resto, è inesatta anche la condizione paritetica attribuita alla madre, almeno sul piano formale e giuridico, anche se nella realtà sociale la *materfamilias* godeva, in quell'ambito, di un prestigio e di un'autorità morale generalmente riconosciuti. Il consenso prevalente del padre, applicazione del diritto della *patria potestas* (vedi *infra*), non solo era una consuetudine sociale indiscussa, ma un requisito indispensabile per la validità di quel negozio giuridico. Solo a un figlio maschio, col tempo, venne concessa una certa autonomia, nel senso che il padre non lo poteva legare senza il suo consenso ("filio dissentiente": *Dig.* XXIII, 1, 13 Paul. *De sponsalibus*). Quanto alla figlia, essa aveva facoltà di opporsi solo se poteva dimostrare l'indegnità dello sposo per lei scelto dal padre (cf. *ibid.* 1, 12 Ulp.). Così per secoli poté avvenire che il primo accordo tra genitori fosse stretto anche precocemente.

127; Plut., *Vit. par.*, *Ant.* 31), la quale finì ripudiata quando i due triumviri ruppero l'alleanza politica (cf. Liv., *op. cit.*, *Epit.* 132); che lo stesso Ottaviano, divenuto Augusto, impose al figliastro Tiberio il ripudio dell'amata moglie Vipsania per fargli sposare Giulia, figlia di Augusto stesso rimasta vedova, al fine "politico" di averlo come legittimo successore (cf. Suet., *op. cit.*, *Tib.* 7); che Nerone venne fidanzato a Ottavia, figlia di Claudio, perché acquistasse il diritto di successione (cf. Tac., *Ann.* 12, 9).

Quel contratto d'impegno (*stipulatio*) era sancito da una formale promessa (*sponsio*; e *despondere* era il verbo indicante l'atto solenne)².

Circa l'età minima per le nozze, quella prescritta era per i maschi di 14 anni (almeno ai tempi di Augusto: cf. Cass. Dio, op. cit. 54, 16, 7 et 56, 7, 2), per le femmine di 12. Tuttavia di solito i maschi contraevano matrimonio dopo i 20 anni (tenendo conto che almeno i *nobiles* dovevano compiere il servizio militare, utile per la carriera politica, e viaggi d'istruzione con permanenza all'estero, nel mondo greco-ellenistico), le femmine sui 14 – 15³. Forse proprio questa precocità dell'impegno nuziale era all'origine delle frequenti morti delle partorienti e/o dei figli al momento della nascita. E quelle morti, insieme con la frequenza progressiva dei divorzi, spiegano anche l'abituale pluralità dei matrimoni contratti da ciascuno. Vigeva, peraltro, nella consuetudine e sotto Augusto nella legislazione, anche un limite massimo d'età. Infatti, a mente delle *leges Iuliae de maritandis ordinibus* (del 18 a. C.) e della *lex Papia Poppaea nuptialis* (del 9 d. C.), entrambe ispirate da Augusto (cf. Suet., op. cit., *Aug.* 34, 1; Tac., op. cit. 15, 20; Cass. Dio, op. cit. 53, 13, 2), non era giuridicamente valido il matrimonio se l'uomo avesse superato i 60 anni e la donna i 50 (per presunta sterilità: cf. Apul., *Apol.* 89): chi l'avesse contratto oltre quei limiti, poteva essere accusato d'averlo fatto *ad libidinem* (cf. id., *id.* 67). C'era, tuttavia chi, per sottrarsi al fastidio dei figli e, insieme, alle sanzioni comminate contro il celibato (cf. Cass. Dio, op. cit. 54, 16, 1) dalla *Papia Poppaea*, ricorreva ad un espediente: l'uomo sposava una donna notoriamente mascolina, la donna a sua volta un "eunuco" (cf. Iuv., *Sat.* 1,1, 22 – 23).

Il legame matrimoniale poteva stringersi in tre forme, tutte giuridicamente valide: *per confarreationem*, *per coëmptionem*, *per usum*.

² In caso d'inadempienza d'una delle due parti, il contrasto poteva sanarsi, almeno nel Lazio, con un'azione giudiziaria risolta col pagamento d'una penale.

³ La citata Ottavia, figlia dell'imperatore Claudio, venne fidanzata con Nerone quando lei aveva 9 anni, lui 11 (cf. Tac., op. cit. 12, 9 cit.). Le nozze furono celebrate cinque anni dopo (cf. id., *id.* 12, 58).

La *confarreatio* (cf. Plinio V., *Nat. hist.* 18, 3, 10; Dion. Hal., *Ant. rom.* 2, 25, 2–3), il rito più solenne, aveva prevalente carattere religioso e s'attuava con l'offerta a Giove d'una focaccia di farro (*farreum libum*: cf. Plin. V., *loc. cit.*)⁴ davanti al flamine Diale, al pontefice massimo e a dieci testimoni.

Nel rito della *coemptio* (cf. Cic., *De or.* 1, 56, 237; id., *Pro Mur.* 27) si compiva una simbolica compravendita della *sponsa*, residuo di un'antica consuetudine di reale acquisto, che comportava l'acquisizione della *manus*, cioè della potestà giuridica (cf. Quint., *Inst. or.* 5, 10, 62). Era questa la forma di matrimonio più frequentemente in uso tra i plebei.

Nel terzo caso, quello *per usum*, la donna che, libera da vincoli, andava a convivere (matrimonio di fatto, ma *sine manu*, cioè senza trasferimento della potestà giuridica del padre) con un uomo per un anno intero senz'assentarsi dalla casa di lui per più di due notti (*trinoctium*), usciva automaticamente dalla potestà del padre (o del tutore) ed entrava nella *manus* del marito, passando giuridicamente nella sua "dipendenza" come se fosse oggetto di usucapione e ricevendo nella nuova famiglia lo statuto di figlia (cf. Tac., *op. cit.* 13, 46; Gai, *Inst.* 1, 111).

In sostanza, col matrimonio *per confarreationem* e con quello *per coemptionem* la donna (e con essa il suo patrimonio dotale) passava dalla *manus* del padre (o del tutore) in quella del marito (*conventio in manum*); col matrimonio *per usum*, nel quale la convivenza produceva un vincolo che diventava giuridicamente valido per usucapione, la sposa rimaneva nella potestà del padre e, con un *trinoctium* ogni anno⁵, poteva rimanere in quello stato se aveva interesse a farlo⁶; oppure poteva rinunciarvi scegliendo

⁴ Questo pane veniva tagliato a metà perché ambedue gli sposi se ne cibassero. Si trattava presumibilmente d'un antico rito indoeuropeo ancora riscontrabile in età alessandrina anche presso i Macedoni (cf. Curt. Ruf., *Hist. Alex.* 5, 8, 4).

⁵ *Usurpatio trinoctii*, già indicata nelle *XII Tab.*, era un *usucapionis interruptio* (cf. *Dig.* XXXXI, 3, 2 *Paul.*; Gai *Inst.*, *loc. cit.*).

⁶ Questa situazione si trova illustrata nella ciceroniana orazione *Pro Flacco* (34, 84), dove il tutore d'una donna morta intestata rivendica il proprio diritto all'eredità dei suoi beni in contrapposizione al vedovo, che sostiene di averne acquisito la *manus*. Ancora due secoli dopo, un padre poteva decidere di riprendersi in casa la figlia togliendola al legittimo marito, al quale non restava altro presidio legale che l'*interdictum de uxore exhibenda et ducenda* (cf. *Apul.*, *op. cit.* 77), cioè un'ordinanza del pretore prescrivente la restituzione della moglie.

con ciò di passare nella *manus* del marito; o, ancora, poteva emanciparsi uscendo dalla *manus* del padre senza entrare in quella del marito (cf. Gell., *Noct. Att.* 3, 2, 12 – 13): in definitiva era in suo potere la scelta del suo destino. Questo terzo tipo di matrimonio, per altro, col tempo venne abbandonato sia per via di legge sia per desuetudine. Che esso fosse l'evoluzione d'un matrimonio per ratto, contratto secondo un antico costume indoeuropeo, è considerato poco probabile sia perché il diritto romano non configura il ratto come tale, sia perché la memoria storica lo ha relegato nella leggenda delle origini (il "ratto delle Sabine") esulando esso dalle norme della religione e del diritto.

Il matrimonio *per confarreationem* era, poi, l'unica forma che non consentisse il divorzio (cf. Dion. Hal., *loc. cit.*), come, del resto, il matrimonio cattolico; ma, come per questo, era possibile l'annullamento.

Quanto alla posizione subalterna, la condizione giuridica di figlia che era conferita alla moglie da tutte le suddette forme di matrimonio, si deve osservare che già all'inizio dell'epoca imperiale questa norma era caduta in disuso, e perfino la moglie del flamine Diale – espressione di conservatorismo estremo – era considerata giuridicamente sotto la potestà maritale soltanto nelle cose relative al culto (Tac., *op. cit.* 4, 16).

In ottemperanza alle limitazioni giuridiche poste alla validità d'un matrimonio, un cittadino romano non poteva contrarlo se non con una donna romana o appartenente a una *civitas* che godesse lo *ius conubii* con Roma. Inoltre, fino al 445 a. C., quando la *lex Canuleia* permise i matrimoni tra patrizi e plebei (cf. Liv., *op. cit.* 4, 1 – 6), la donna patrizia che sposasse un plebeo incorreva nella *deminutio capitis minima* che comportava la perdita del diritto di famiglia (cf. Cic., *Top.* 4, 18 et 6, 29); e il figlio d'un patrizio e d'una plebea nasceva socialmente plebeo, mentre una volta diventato legittimo il legame, poté essere qualificato patrizio. Per altro, il figlio d'un plebeo rimase plebeo perché "patrem secuntur liberi", "i figli seguono la condizione sociale del padre" (cf. Liv., *op. cit.* 4, 4, 11). Eccezionalmente Augusto, nel 18 a. C., consentì che un nobile, purché non senatore, sposasse una liberta e che la loro prole fosse legittima (cf. Cass. Dio, *op. cit.* 54, 16, 2).

Invece a uno schiavo (e parimenti a una schiava) non era lecito sposare legittimamente una persona di condizione libe-

ra, ma solo convivere con una persona di pari condizione, che veniva qualificata *contubernalis* (e *contubernium* era il nome che si dava a quest'unione di fatto: cf. Tac., op. cit. 13, 46, 4).

La vigilia delle nozze (*nuptiae*: il nome viene dalla radice di *nubere*, che significa "indossare il velo nuziale" chiamato *nubes*) la *sponsa*, ovviamente se giovanissima e alla prima esperienza matrimoniale, rinunciava formalmente ai suoi balocchi per indicare simbolicamente che s'apprestava ad entrare nella vita come adulta.

Il giorno delle nozze⁷ essa metteva sulle spalle un mantello (*palla*) di colore giallo oro, e sul capo un velo (*flammeum*) di colore rosso arancione. Le chiome erano fermate da uno spillone ricurvo (*caelibaris hasta*: cf. Ovid., *Fast.* 2, 560).

La cerimonia vera e propria consisteva in questo dialogo rituale:

Sponsus: "Visne mihi, mulier, materfamilias esse?"

Sponsa: "Volo."

Sponsa: "Visne mihi, vir, paterfamilias esse?"

Sponsus: "Volo."

e nella congiunzione delle destre, compito che spettava non ad un'autorità civile o religiosa, ma alla *pronuba*, una madrina o "comare" che assisteva la sposa.

Seguiva la stesura del contratto matrimoniale (*tabulae nuptiales*: cf. Iuv., op. cit. 3, 9, 75; Apul., op. cit. 68) che prevedeva la concessione d'una dote precisata nel relativo paragrafo del contratto (*tabulae dotis*: cf. id., *id.* 91): il negozio si compiva alla presenza dell'*auspex*, sorta di mediatore così chiamato perché anticamente prendeva gli auspici (connotazione religiosa: cf. Cic., *De div.* 1, 16, 28), e di alcuni *signatores*, testimoni firmatari (cf. Iuv., op. cit. 4, 10, 336). La dote di cui trattasi era quella proveniente dal padre o dal nonno, detta *profecticia*, ma poteva anche provenire da altra fonte ed era detta *adventicia*, cioè supplementare (cf. Plin. G., *Epist.* 5, 7, 3). L'istituto della

⁷ I giorni festivi (*feriae*), nonché le Calende, le None e le Idi, erano considerati inadatti alle nozze delle fanciulle perché considerati di cattivo auspicio (cf. Macr., *Sat.* 1, 15, 21 - 22).

dote poteva implicare la costituzione reale di essa (*datio dotis*) che veniva versata in anticipo (cf. Cic., *Ep. Att.* 15, 19, 2), oppure una semplice promessa verbale (*dictio dotis*), che è quella cui si riferisce Apuleio (*loc. cit.* 91). Generalmente la consuetudine voleva che una parte della dote venisse versata, sia pure a rate (*pensiones*: cf. Cic. *Ep. Att.* 11, 2, 2; 11, 19, 3), entro tre anni (cf. Diod. Sic., *Bibl. stor.* 31, 27). Se il suo ammontare era cospicuo, si diceva “cum dote summa uxurem dare” (cf. Ter., *Andr.* 101). Per quantificare: nel I sec. d. C. la dote definita *legitima* valeva un milione di sesterzi (cf. Iuv., *op. cit.* 4, 10, 335). Se, invece, di comune accordo non si versava nessuna dote, la *sponsa* era detta *indotata* (cf. Ter., *Phorm.* 120; *Adelph.* 729) o *sine dote* (cf. Ter., *Phorm.* 757). In certi casi la sposa portava con sé un *servus dotalis*, che aveva il compito specifico di custodire e amministrare la dote (cf. Plaut., *Asin.* 85 – 88; Sen. rhet., *Contr.* 7, 6, 1)⁸.

Dopo il banchetto nuziale lo sposo conduceva a casa sua la sposa (*uxorem ducere* o *deducere domum*: cf. Ter., *Hec.* 135; *Phorm.* 39 – 40; *Adelph.* 694 et 696) con corteo di parenti e di amici recanti i simboli della nuova condizione di lei divenuta *uxor* e *domina*: una rocca col cono di lana e un fuso col filo (cf. Plin. V., *op. cit.* 8, 74, 194). L'accompagnamento si svolgeva di sera, alla luce di fiaccole (cf. Plaut., *Cas.* 118; Ovid., *op. cit.* 2, 558) e al grido, ripetuto in coro, di “Io Hymen Hymenaeae” o di “Talassio fertur”, “viene portata a Talassio”, locuzione di cui Livio (*op. cit.* 1, 9, 12) si studia di dare un'interpretazione riportando il racconto d'un mito eziologico connesso col ratto delle Sabine. Né mancava nei giovani accompagnatori l'impudenza di qualche strofetta di canto fescennino (cf. Catull., *op. cit.* 61, 127). La sposa riceveva regali (*munera*) da parenti e amici, e anche dalla servitù della sua nuova casa (cf. Ter., *Phorm.* 40 e segg.).

Sulla soglia la sposa pronunciava la frase, anch'essa rituale,

⁸ Talvolta, però, gli sposi l'amministravano insieme di comune accordo, come si evince da un'iscrizione che compare su un frammento di due tavole di marmo contenenti la *laudatio funebris* d'una matrona, che si ritiene incisa pochi anni prima dell'inizio dell'era volgare e in cui si legge: “Omne tuom patrimonium acceptum ab parentibus communi diligentia conservavimus neque enim erat acquirendi tibi cura quod totum mihi tradidisti”.

dalla tradizione fatta risalire a una mitica Gaia Cecilia, sposa d'un figlio di Tarquinio Prisco: "Ubi tu Gaius, ego Gaia", riportata in lingua greca da Plutarco (*Quest. Rom.* 30)⁹. Quest'espressione rappresentava simbolicamente le virtù domestiche dell'età arcaica indicando per la sposa la presa di possesso della casa dello sposo, ma implicitamente anche l'accettazione d'una condizione subordinata che imponeva fedeltà e obbedienza in quella società rigidamente maschilista. Ma col passare dei secoli e l'evolversi del costume la frase perdettesse completamente questa connotazione.

Sempre sulla soglia, alla sposa venivano offerti *ignis et aqua*, il fuoco e l'acqua, che, secondo Varrone (*De ling. Lat.* 5, 10, 61), simboleggiavano rispettivamente l'elemento maschile e quello femminile e, insieme, gli elementi fondamentali della vita domestica. Poi lo sposo la sollevava – o le faceva sollevare il piede (cf. Plaut., *Cas.* 815 – 816) – perché entrando non dovesse inciampare; incidente, questo, considerato di cattivo augurio dai superstiziosi Romani. All'interno la sposa veniva, poi, deposta su un vello di pecora disteso sul pavimento.

IL RIPUDIO E IL DIVORZIO

All'istituto del matrimonio corrispondeva, poi, *ab antiquo* il suo contrario, lo scioglimento, unilaterale o consensuale, di quel vincolo. Come altri, anche quest'istituto giuridico subì nel tempo un'evoluzione.

Dapprima fu ammesso e praticato il *repudium*, la disdetta del fidanzamento e del matrimonio unicamente da parte dell'uomo, non essendo la donna un soggetto *sui iuris*, cioè giuridicamente dotata di autonomia (cf. Cic., *Pro Cluent.* 66, 188). Il marito che fosse stanco della moglie – che poteva avere un carattere insopportabile come per es. Papiria, moglie di Emilio Paolo (cf. Plut., *Vit. par., Emil. P.* 5) – o che aspirasse a nuove nozze magari per motivi d'interesse economico come per es. Cicerone, inviava alla consorte la tavoletta di ripudio contenente la frase rituale "Res tuas tibi habe" (cf. Sen rhet, op. cit. 2, 5, 9; id.,

⁹ Cicerone (*Pro Mur.* 12, 27) considera, però, questa formula come frutto d'un equivoco e così spiega l'instaurarsi della tradizione: "[...] quia in alicuius libris exempli causa id nomen invenerant, putarent omnis mulieres quae coëmptionem facerent Gaias vocari".

Suas. 1, 7) o “Tibi tuas res habeto” (cf. *Apul., Met.* 5, 26, 6), che era come dire “Prenditi su la tua roba e vattene!”; oppure mandava un liberto a intimarle “Collige sarcinulas et exi” (cf. *Plaut., Cas.* 211; *Iuv., op. cit.* 2, 6, 146), cioè “Fa’ fagotto e fuori!”. Era, questa, la forma più antica e drastica dell’istituto del divorzio, che per altro non fu pratica molto diffusa almeno fino al II sec. a. C. (cf. *Tert., Apol.* 6, 6); e, quando si ricorreva ad esso, il motivo addotto era prevalentemente l’accusa di sterilità della donna (“sterilitatis nomine dimittere”: *Sen. rhet., Contr.* 2, 5)¹⁰ o, come nel vigente diritto canonico, la condizione, giurata, che il matrimonio non fosse stato consumato (cf. *Cass. Dio, op. cit.* 48, 5, 3).

Il farlo senza un’attendibile giustificazione poteva avere per l’uomo un costo sociale e politico elevato, come per es. la rimozione dal senato (cf. *Val. Max., Mem.* 2, 9, 2); e il farlo senza usare la formula prescritta poteva essere causa di nullità dell’atto (cf. *Cic., De or.* 1, 40, 183). Altro motivo che poteva fornire a un uomo la base giuridica per chiedere il vero e proprio divorzio (*divortium*: cf. *Cic., Pro Cluent.* 5, 14; *id., Phil.* 2, 28, 69; o *discidium*: cf. *Tac., op. cit.* 14, 1, 1; *Mart., Epigr.* 10, 41, 8) era offerta dalla clausola delle tre notti consecutive di assenza della donna dal letto coniugale, di cui s’è detto sopra a proposito del matrimonio *per usum*. Tacito (*op. cit.* 13, 46, 3) vi allude illustrando la situazione coniugale di Poppea, che “frequentava” Nerone quand’era ancora sposa di Othone (che fu poi uno dei successori di Nerone). Ma potevano accamparsi anche altre giustificazioni: adulterio, tentativo di avvelenamento (cf. *Iuv., op. cit.* 2, 6, 659 segg.), alcolismo (cf. *Val. Max., op. cit.* 6, 3, 9), dissipazione, inverecondia (per es. uscire in pubblico a capo scoperto: *id., id.* 6, 3, 8 – 12).

Allorchè il divorzio divenne pratica diffusa, accanto alla lo-

¹⁰ Secondo Gellio (*op. cit.* 4, 3, 2 et 17, 21, 44), il primo romano che chiese il divorzio (o, più esattamente pronunciò il ripudio) allegando, appunto, come giustificazione la sterilità della moglie (cf. anche *Dion. Hal., op. cit.* 2, 25, 7) fu uno Spurio Carvilio Ruga nella prima metà del III sec. a. C. Ma poi mentalità e costume mutarono, e lo scioglimento del vincolo matrimoniale non ebbe più bisogno di serie motivazioni. Nel I sec. a. C. Tullia, figlia di Cicerone ebbe ben quattro mariti; eppure sterile non era, se è vero che morì di parto. A metà del I sec. d. C. quell’accusa di sterilità giustificò per Nerone il ripudio di Ottavia (cf. *Cass. Dio, op. cit.* 62, 13, 1).

cuzione *dimittere uxorem* si ebbe quella corrispondente *maritum deserere* (cf. Mart., op. cit. 10, 41, 1 – 2), e in questo secondo caso si arrivò talora all'intimazione della moglie al marito: "Tibi habeas res tuas, reddas meas" (cf. Plaut., *Amph.* 928; cf. anche Mart., op. cit. 10, 41 cit.; Quint., op. cit. 7, 8, 2); giacché la separazione poteva aver luogo con la connessa separazione dei beni che implicava, quindi, la restituzione della dote (cf. Gell., op. cit. 4, 3, 1; Iuv., op. cit. 2, 6, 137 – 141; *Hist. Aug.*, Capit., *M. Ant.* 19, 8): operazione ammessa, ovviamente, nei matrimoni *sine manu*. Se, poi, il matrimonio era avvenuto *per conferrationem*, non si consentiva il *divortium*, ma un tipo di scioglimento del vincolo detto *diffarreatio*, che si celebrava, naturalmente, davanti al sacerdote (*flamen*) di Giove.

In caso di rottura politica tra due personaggi potenti o tra due clan, come quella intervenuta tra Ottaviano e Antonio nel 32 a. C., il divorzio era una conseguenza inevitabile rispondendo alla stessa logica con cui si era, a suo tempo, combinato il matrimonio. Per precisare: Antonio, che già intratteneva notoriamente una relazione con Cleopatra, prese la decisione di *dimittere e matrimonio* Ottavia, sorella di Ottaviano (cf. Liv., op. cit., *Epit.* 132; Plut., *Vit. par.*, *Ant.* 57; Cass. Dio, op. cit. 50, 3, 2; Oros., *Hist. adv. pag.* 6, 19, 4).

Quanto a Cesare, il ripudio della moglie Pompea, di cui s'è fatto cenno, fu giustificato dall'aver essa dato luogo a sospetti nell'affare del sacrilegio di Clodio penetrato in casa di Cesare vestito da donna in occasione di un rito religioso notturno (cf. Plut., *Vit. par.*, *Ces.* 10, 9). Il divorzio che Cicerone, già avanti negli anni, fece dalla moglie Terenzia fu, invece, motivato da considerazioni di carattere finanziario (cf. Cass. Dio, op. cit. 46, 18, 3), non essendo stati né l'oratore né la consorte oculati amministratori dei rispettivi patrimoni, e in più mirando egli a nuove nozze con una ricca ereditiera, Publilia (cf. Plut., *Vit. par.*, *Cic.* 41), della quale era fidecommissario (per questo istituto vedi *infra*).

A questo punto si deve sottolineare che, come sorgevano contrasti per il pagamento della dote, così altri contrasti e procedimenti contenziosi¹¹ scoppiavano e si trascinavano per anni

¹¹ Per es. Dolabella, uno dei generi di Cicerone, dopo il divorzio consensuale da Tullia, tirò le cose in lungo in modo da esimersi, in pratica, dall'obbligo del

quando si arrivava al divorzio, anche se la restituzione della dote (cf. Ter., *Hec. cit.* 502) era riconosciuta, in via di principio, come obbligatoria (cf. Plaut., *Stich.* 204). Tuttavia, in caso di divorzio per adulterio della moglie, anche se era stata sposata *sine manu* essa perdeva una parte della dote, che restava al marito come risarcimento (cf. Hor., *Serm.* 1, 2, 131; Sen. rhet., *Contr.* 2, 7, 1: “multiplicatam dotem perdere”, “perdere la dote con tutti gl’interessi”) e questo avveniva nonostante prudenti *cautiones rei uxoriae*, “garanzie concernenti la dote” (cf. Gell., op. cit. 4, 3, 1). L’eventuale restituzione, come già il pagamento della dote, veniva generalmente rateizzata (cf. Sen. rhet., *Suas.* 1, 7).

È chiaro che un matrimonio poteva anche allora finire con la morte, naturale o no, di uno dei coniugi: di parto, frequentemente, per la giovane (o giovanissima) moglie; di malattia, spesso aggravata dall’età, o per evento bellico o altro accidente per il marito. In particolare – occasionalmente in età repubblicana, frequentemente in età imperiale – si verificò l’evento di morti sospette di mariti o di mogli. Probabilmente, se non si trattava di avvelenamento accidentale o di morte improvvisa, per lo più nasceva il sospetto di uxoricidio, perpetrato col miraggio di poter disporre di un patrimonio a volte cospicuo liberandosi, nel contempo, di un coniuge scomodo (cf. Mart., op. cit. 4, 69 et 8, 43).

POTERI DEL PATERFAMILIAS

Nell’ambito familiare il padre aveva, per tradizione consolidata presso i popoli italici, una posizione giuridica privilegiata che gli conferiva un potere pressoché assoluto di “padre padrone” su tutti i membri della famiglia stessa, sia di quelli liberi (l’*uxor*, la moglie, e i *liberi*, termine tecnico giuridico che indicava collettivamente i *fili* e le *filiae* legittimi), sia di quelli non liberi (i *servi* o *famuli*, gli schiavi) (cf. Gai, *Inst.* 1, 9 – 11). Questo diritto, connesso con la *patria potestas* (o *patris potestas*: Plin.

pagamento dovuto (cf. Cic., *Ep. Att.* 11, 20, 3; 12, 8; 14, 18, 5). Quinto Cicerone, fratello di Marco, dopo il divorzio da Pomponia, sorella di Attico, cercò ogni via per sottrarsi alla dovuta restituzione (cf. id., *id.* 14, 13, 5). Quanto allo stesso Cicerone, il ripudio di Publilia originò anche per lui il solito problema del rimborso della dote (cf. id., *id.* 12, 32, 2 et 13, 46,3).

G., op. cit. 10, 11), era il *patrium ius* (cf. Liv., op. cit. 1, 26, 9). Tale *potestas* era riconosciuta e tutelata non solo sul piano giuridico (del diritto civile), ma anche su quello sociale e quello religioso. In virtù di essa un padre poteva anche vendere un figlio (cf. Plaut., *Pers.* 338)¹², come vendeva uno schiavo; con la differenza, a favore dello schiavo, che mentre questo, se poi riacquistava la libertà, era libero per sempre, il figlio venduto, se riacquistava la libertà, tornava sotto la potestà del padre, e solo dopo la terza vendita si affrancava da lui (cf. Dion. Hal., op. cit. 2, 27, 2). Alla morte prematura del padre, la *patria potestas* del nucleo familiare tornava al nonno paterno, se vivente, o passava al maggiore dei figli maschi, se maggiorenne (cf. Apul., *Apol.* 68), o a uno zio paterno (*ibid.* 28).

Particolare severità veniva, nei tempi più antichi, esercitata dal *paterfamilias* nei riguardi della moglie (sempreché la sua famiglia d'origine lo tollerasse), senza che l'autorità statale, nella fattispecie l'ufficio del pretore, avesse potere d'intervento; e ciò avveniva tanto in presenza d'una colpa (o semplicemente di un'accusa) grave, come per es. il veneficio, quanto "longe minore de causa", per es. qualora fosse stata sorpresa a bere vino¹³.

Sul piano patrimoniale, poi, lui solo era *sui iuris*, cioè giuridicamente autonomo, padrone di sé e dei suoi beni. Gli altri membri della famiglia erano, conseguentemente, *alieni iuris*, cioè non godevano indipendenza giuridica e non potevano, quindi, né stipulare contratti né concludere negozi giuridici di qualsivoglia natura, dovendo in tutto sottostare alla volontà e alla potestà del capofamiglia. L'unica eccezione era riservata ai giovani di sesso maschile, i quali, a partire dal giorno in cui entravano nell'età virile al compimento del sedicesimo anno, potevano stipulare certi contratti, come per es. "conducere

¹² Secondo le *XII Tab.* aveva anche il diritto di ucciderlo se quello aveva osato alzare le mani su di lui. Questo stesso *ius occidendi* (cf. Gell., op. cit. 10, 23) poteva essere esercitato anche contro la moglie adultera (Augusto, in tempi più "civili" inflisse soltanto la relegazione).

¹³ A questo proposito Plutarco (*Quest. Rom.* 6) ricorda che le donne romane usavano baciare i parenti sulla bocca e spiega che, siccome era a loro proibito bere vino, quell'atto affettivo era stato probabilmente concepito *ab antiquo* come prova d'innocenza (o di colpa).

nummos”, “prender soldi in prestito” da usurai, pur rimanendo, fino al venticinquesimo anno, soggetti all’oculata tutela dei rispettivi padri (Hor., op. cit. 1, 2, 9 – 17)¹⁴; e potevano, inoltre, detenere una somma personale (*peculium*), se acquisita col consenso del padre e distinta dal patrimonio di lui (cf. Suet., op. cit., *Tib.* 15).

La stessa *emancipatio*, la pubblica liberazione di un figlio dalla *patria potestas*, anche se pare suggerire l’idea d’una liberazione, d’una concessione d’indipendenza, in realtà non era una effettiva conquista per il figlio, era anzi un provvedimento negativo, se non punitivo, in quanto conseguiva alla perdita dei diritti civili (*deminutio capitis media*) per cattiva condotta, ovvero implicava, da parte del padre, la volontaria cessione del figlio alla *potestas* d’un altro, analoga alla cessione di qualsivoglia altro bene (dove il rito formale d’una triplice vendita¹⁵ con definitiva esclusione del figlio dalla trasmissione dei beni paterni). Qualche volta, tuttavia, l’istituto dell’emancipazione fu praticato allo scopo di eludere la legge, come fece Gaio Licinio Stolone, che emancipò il figlio per poter mantenere il possesso di mille iugeri di terreno pubblico non consentiti dalla *lex Licinia Sextia* da lui stesso proposta (cf. Liv., op. cit. 7, 16, 9); e, ancora, come fece il famigerato Clodio che, fattosi adottare lui patrizio da un plebeo per poter chiedere il tribunato della plebe, conseguito lo scopo si fece emancipare dalla *patria potestas* dell’adottante: un’eman-

¹⁴ Garantiva questa limitativa tutela una *lex Plaetoria* (cf. Plaut., *Pseud.* 303; Cic., *De nat. deor.* 3, 30, 74; id., *De off.* 3, 15, 61) *de circumscriptione minorum annis XXV* della prima metà del III sec. a. C., la quale tuttavia si riferiva soltanto a giovani dissoluti o considerati infermi di mente (cf. Cic., *De rep.* 3, 33, 45). Quella legge, conosciuta col nome di *lex quina vicenaria*, vietava di prestar denaro (“pecuniam fenori dare”) a chi non avesse compiuto il venticinquesimo anno. Essa non solo dichiarava nulle le eventuali obbligazioni contratte da giovanissimi, ma anche puniva chi s’approfittasse di loro esponendosi all’accusa di circonvenzione d’incapace. La disposizione fu confermata, in epoca imperiale, prima da un intervento di Claudio (cf. Tac., op. cit. 11, 13), poi da un decreto di Vespasiano (cf. Suet., op. cit., *Vesp.* 11).

¹⁵ Quest’operazione fittizia di vendita, che concretizzava lo *ius vendendi* implicito nei diritti della potestà paterna, trova la sua prima menzione nelle *XII Tab.* (IV, 2), dove si legge: “Si pater filium ter venum duuit (=dederit), filius a patre liber esto”. Questa vendita veniva abitualmente compiuta allo scopo di permettere a un figlio di essere adottato (cf. Cic., *De fin.* 1, 24: “filium in adoptionem Silano emancipaverat”).

cipazione che, osserva il suo nemico Cicerone (*Pro domo sua* 14, 37), avrebbe dovuto rendere nulla la qualifica di plebeo e quindi togliergli l'idoneità alla carica ricoperta.

Un caso particolare era rappresentato dallo stato giuridico delle Vestali; le quali, pur senza l'atto formale di emancipazione e senza decadenza dai loro diritti civili, uscivano dalla sudditanza alla *patria potestas* e acquisivano il diritto di fare testamento (cf. Gell., op. cit. 1, 12, 9).

LA TUTELA

Quanto alle altre donne della famiglia (madre, moglie e figlie), la loro dipendenza giuridica e patrimoniale nei tempi più antichi era, come osservato sopra, assoluta. Le stesse *XII Tab.* (V, 1) statuivano che "feminas [...] in tutela esse exceptis virginibus vestalibus" (cf. Liv., op. cit. 34, 2, 11). Come accennato sopra, tutori ne erano il padre, il marito, il fratello, lo zio, finanche un estraneo nominato da un familiare o dal pretore¹⁶. Quest'istituto della *tutela*¹⁷ ebbe frequente applicazione anche fuori della famiglia. Per es. Cicerone (cf. *Ep. Fam.* 13, 61) fu istituito, col testamento di Tito Pinnio, tutore del figlio di lui; anni dopo divenne tutore dei figli di Gaio Valerio Triario, ammiraglio della flotta di Pompeo (cf. id., *Ep. Att.* 12, 28, 3) e contemporaneamente tutore del figlio di Catone il Giovane e di quello di Lucullo (cf. id., *id.* 13, 16, 2). Era, infatti, costume d'ogni romano facoltoso, anche se giovane, nominare con testamento uno o più tutori dei suoi figli per cautelarsi nell'eventualità di morire prima che essi avessero raggiunto la maggiore età; ma la mancata scelta d'un parente stretto, suonando per lui disonorevole, era spesso fonte di malumori (cf. id., *Pro Sest.* 52, 111).

¹⁶ "Maiores nostri nullam, ne privatam quidem, rem agere feminas sine tutore auctore voluerunt, in manu esse parentum, fratrum, virorum" (parole attribuite a Catone il Censore: Liv., op. cit. 34, 2, 11). Anche le schiave *manumissae*, e perciò divenute *libertinae* come stato sociale, rimanevano sotto la tutela del rispettivo *patronus*; morto il quale, dovevano farsi assegnare dai tribuni e dal pretore un nuovo tutore (cf. id., *id.* 39, 9, 7). Nel caso d'una tutela assegnata dal magistrato si parlava di *tutela legitima*.

¹⁷ L'istituto fu regolato, via via, dalle leggi *Atilia de tutore dando* (186 a. C.), *Furia* (169), *Voconia* (168), *Falcidia* (40). La *lex Iulia de tutela*, promossa da Augusto, estese alle provincie le prescrizioni della *lex Atilia*. Sul tema, v. Gai, *Inst.* 1, 185 - 196.

A mente d'una legge che si rifaceva a un articolo delle *XII Tab.* (cf. Cic., *De off.* 3, 15, 61), il tutore era responsabile (cf. anche Gell., op. cit. 5, 13, 2) della corretta amministrazione dei beni del pupillo (o della pupilla); il quale, se maschio, diventava *sui iuris* alla maggiore età e allora poteva chiedere al tutore conto della sua amministrazione. Qualora il tutore fosse riconosciuto colpevole d'incuria o di frode, veniva condannato a rifondere il doppio dell'appropriazione o del danno. Ma da Giovenale (op. cit. 1, 1, 46; 4, 10, 222 – 223; 5, 15, 135 – 136) apprendiamo che un disonesto ma astuto "spoliator pupilli" riusciva spesso a raggirare ("circumscribere") il suo pupillo sfuggendo abilmente ai rigori della legge; anche perché l'interpretazione di questa era controversa, tant'è vero che, mentre Cicerone, esperto avvocato, riteneva che il tutore non godesse sui beni del pupillo il diritto di pacifico possesso ("hereditatem usucapere"), il suo amico Attico, autorevole uomo d'affari, era d'avviso contrario (cf. Cic., *Ep. Att.* 1, 1, 6).

In tema di tutela si legiferò anche durante l'Impero. Claudio (cf. Suet., op. cit., *Claud.* 23, 2) dispose che la designazione dei tutori fosse demandata ai consoli; Marco Aurelio, poi, istituì la carica di *praetor tutelaris*, un magistrato specifico cui spettava tale designazione (cf. *Hist. Aug., Capit., M. Ant.* 10, 11).

Quanto alle vedove, dovevano anche loro sottostare all'autorità d'un tutore (cf. Apul., *Apol.* 101) scelto tra gli *agnati*, parenti della linea paterna per nascita o per adozione (cf. Gai., *Inst.* 1, 156) o, più genericamente, *cognati*, consanguinei (cf. Cic., *Pro Cael.* 29, 68), in ogni caso maschi, per taluni negozi giuridici. Solo eccezionalmente a qualcuna fu concesso di occuparsi personalmente degli interessi patrimoniali della famiglia; per es. alla famosa Cornelia, madre dei Gracchi (cf. Plut., *Vit. par., Tib. Gracc.* 1), e alla famigerata Clodia, la quale, avvalendosi della finzione giuridica della *coemptio fiduciae causa*, ottenne un tutore accomodante di sua scelta (*optivus*) che la lasciò praticamente autonoma (cf. Cic., *Pro Mur.* 12, 27).

Se ancora fertili, le vedove potevano riprendere marito, ma solo dopo i prescritti dieci mesi di lutto (cf. Sen., *Ad Helv.* 16, 1).

Questa soggezione della donna alle suddette limitazioni della capacità giuridica durò secoli e secoli col solo formale risarcimento morale della retorica lode delle virtù familiari e domesti-

che espressa in iscrizioni tombali con la nota formula stereotipa "Casta fuit lanam fecit domum servavit", che sostanzialmente sottolineava la sua apprezzata sottomissione accettata senz'ottenere in cambio nessun potere reale (cf. *C.I.L.* I² 1211; VI 15346). Nell'ottica di questo conservatorismo idealistico Augusto si studiò di imporre alle donne della sua famiglia l'antica pratica del telaio (cf. Suet., op. cit., *Aug.* 64, 4).

Tuttavia l'istituto della *patria potestas* declinò progressivamente sotto il regime imperiale. Lo strapotere del *paterfamilias*, che ancora un secolo prima dell'era volgare tiranneggiava non solo le femmine di casa, ma anche i figli maschi maggiorenni (perfino già uomini maturi) costringendoli a sottostare alla sua autorità, anche se non più alla sua tutela, e limitando di fatto la loro autonomia in ogni campo del diritto privato (stipulazione di negozi, possesso e gestione di proprietà, testamento), viene regolamentato e circoscritto.

Con l'Impero l'*emancipatio* implica ormai solo vantaggi. Il figlio emancipato dal padre può diventare erede della madre (cf. Plin. G., op. cit. 4, 2, 1 et 8, 18), nonché conservare il diritto di successione anche in presenza d'una dichiarazione di diseredazione (cf. Val. Max., op. cit. 7, 7, 3).

RAPPORTI TRA I CONIUGI

Circa i rapporti civili tra coniugi, va osservato che l'infedeltà del marito non aveva rilevanza giuridica e, pertanto, non era considerata motivo valido per chiedere la rottura del vincolo coniugale. Cesare, per es., dopo averne in gioventù "fatte di tutti i colori", quando si risolse al divorzio, lo fece di sua iniziativa, come s'è visto sopra. D'altro canto le mogli via via in carica accettarono in silenzio certi suoi comportamenti dell'età matura: l'ultima, in particolare, Calpurnia, alle Idi di Marzo del 44 a. C. viveva con lui sotto lo stesso tetto pur frequentando egli in Roma stessa la regina Cleopatra che gli aveva anche dato un figlio (cf. Cic., *Ep. Att.* 14, 20, 2; Suet., op. cit., *Iul.* 52). Marco Antonio, poi, divorziò dalla sorella di Ottaviano per le note ragioni politiche, non perché notoriamente teneva, anche lui, la Cleopatra di cui sopra "uxoris loco" (cf. Liv., op. cit., *Epit.* 131).

L'adulterio della moglie, invece, aveva non solo peso morale e rilevanza sociale, ma anche costituiva motivo di sanzione penale. Esso, infatti, veniva giudicato privatamente, dal marito

e dagli altri congiunti maschi, e, se comprovato, veniva anche punito con implacabile rigore, finanche con la morte (almeno nei tempi più antichi) (cf. Dion. Hal., op. cit. 2, 25, 6-7). Del resto, per arrivare al ripudio – giacché di questo si trattava –, bastava molto meno, come attesta il seguente passo di Plauto (*Merc.* 819 – 823), che sottolinea la stridente differenza che, meno d'un paio di secoli a. C., intercorreva ancora tra i due coniugi e i rispettivi diritti e doveri:

Si vir scortum duxit clam uxorem suam,
id si rescivit uxor, impunest viro.
Uxor virum si clam domo egressa est foras,
viro fit causa, exigitur matrimonio.
Utinam lex esset eadem, quae uxori est, viro.

“Se un uomo porta in casa una sguadrina all'insaputa della moglie, anche qualora questa lo venga a sapere, l'uomo resta impunito. Ma se una donna si permette anche solo d'uscir di casa all'insaputa del marito, questo è per lui motivo giuridicamente valido per il ripudio. Tra uomo e donna, purtroppo, due pesi e due misure a favore di lui”.

Ma già un secolo dopo i freni morali s'erano fortemente allentati e i severi Quiriti non solo avevano rinunciato a queste pretese di privilegio, ma avevano anche dovuto accettare le trasgressioni delle loro consorti più disinibite. Solo un temporaneo palliativo fu, in materia, l'azione politica di Augusto sul piano morale e su quello legislativo. Con la cit. *lex Iulia de maritandis ordinibus* del 18 a. C. “sul matrimonio tra ordini sociali diversi”, e poi con la più organica *lex Papia Poppaea* del 9 d. C., ugualmente citata (cf. Suet., op. cit., *Aug.* 34 cit.; Cass. Dio, op. cit. 54, 16, 1-7; ma anche Hor., *Carm. Saec.* 17-20; Prop. *Eleg.* 2, 7, 1; Tac., op. cit. 3, 25 et 3, 28; Iuv., op. cit. 2, 6, 38), l'austero fondatore dell'Impero tentò di riportare un po' di disciplina nei corrotti costumi della società contemporanea e di arginare la diffusa “moda” dell'adulterio; e lo fece infliggendo una punizione, severa per quei tempi, l'esilio o la relegazione (cf. Tac., op. cit. 3, 24). Una più specifica *lex Iulia de pudicitia et de coercendis adulteriis*, anch'essa del 18 a. C. (cf. Suet., op. cit., *Aug. loc. cit.*; cf. anche Hor., *Carm.* 4, 5, 21; Ovid., op. cit. 2,

139; Tac., op. cit. 2, 30) obbligava gli adulteri a regolarizzare con le nozze il loro rapporto. Naturalmente la legge, per divenire operante, prescriveva la prova del reato (in particolare la flagranza).

Cadute in oblio coi successori immediati di Augusto, queste leggi furono riproposte da Domiziano (cf. Mart., op. cit. 6, 7), un imperatore invisibile ai poeti contemporanei e alla tradizione storiografica, ma di certo in questo (e non solo in questo) non ignobile sovrano.

È qui il caso di osservare che le leggi su menzionate, la prima specialmente, non avevano soltanto velleità moralizzatrici, bensì anche lo scopo pratico di promuovere una politica demografica multando i celibi – non solo gli adulteri – e, per converso, premiando i padri e le madri di numerosa prole. Anche in passato s'era arrivati al punto di proporre per tutti l'obbligo di sposarsi, al fine, appunto, della procreazione di figli. Leggiamo in Livio (op. cit., Epit. 59) la notizia d'una proposta in questo senso presentata dal censore Quinto Metello nel 133 a. C., e, come corollario, l'informazione che Augusto, quando presentò al senato il disegno di legge sul matrimonio, lesse anche il discorso dell'antico censore considerandolo tuttora valido e condivisibile ai fini sociali e politici che egli, Augusto, si proponeva.

LA NASCITA DEI FIGLI

Quando una *materfamilias* dava alla luce un figlio, il riconoscimento di paternità veniva formalmente manifestato dal padre col gesto simbolico di *tollere* (cf. Ter., *Andr.* 219 et 464; id., *Heaut.* 627; Cic., *Phil.* 13, 10, 23; Sen. rhet., *Contr.* 2, 4, tit.; id., *Ex. Contr.* 6, 3) o *suscipere* (cf. Ter., *Andr.* 401; Cic., *Tusc.* 3,2), che era l'atto di "sollevare" l'infante (cf. Iuv., op. cit. 2, 6, 38 – 39; *Hist. Aug.*, *Capit.*, *M. Ant.* 6, 6; Eutr., *Brev.* 4, 20, 1) ritualmente adagiato sul terreno, e di sostenerlo in modo che toccasse in terra coi piedi (cf. Ovid., *Trist.* 4, 3, 44; Suet., op. cit., *Aug.* 5; id., *Ner.* 6). Il rifiuto di compiere il gesto sanciva il disconoscimento della paternità, cui conseguiva l'abbandono (*exponere*; cf. Ter., *Hec.* 400; *Heaut.* 630; Plin. G., op. cit. 10, 65 – 66) del nato sulla pubblica via o presso una colonna del mercato delle erbe; il che, soprattutto nel mondo greco-orientale (cf. Plin. G., *loc. cit.*), si verificava prevalentemente se il nuovo

nato era di sesso femminile. Del resto, come detto sopra, nei tempi più antichi – e, in genere, nelle civiltà primitive – vigeva, in linea di principio, perfino il diritto di vita e di morte (morte per annegamento o per strangolamento: cf. Min. Fel., *Oct.* 30, 2), e comunque di decidere il destino dei figli, sia di quelli nati nel matrimonio, e pertanto legittimi, sia di quelli nati fuori del matrimonio, specialmente di quelli generati e nati in casa da schiave e concubine; i quali ultimi non potevano essere legittimati e diventare eredi (cf. Iuv., op. cit. 1, 5, 141 – 145), ma tutt'al più ottenere col riconoscimento (*agnitio*: cf. Plin. G., op. cit. 10, 194) lo status di *liberti* e la *restitutio natalium*, che era la concessione delle prerogative dei nati liberi ottenuta su richiesta del padre (cf. id., *id.* 10, 72 – 73)¹⁸. Ma col tempo, almeno a datare dal II sec. d. C., s'arrivò anche per questi alla legittimazione, come avvenne per es. nel caso dei chiaccherati nati di Eliogabalo (cf. *Hist. Aug.*, Lampr., *Eliog.* 2, 1 – 2).

Al nuovo nato legittimo il nome (*praenomen*) veniva imposto otto giorni dopo la nascita se maschio, sette se femmina (cf. Macr., op. cit. 1, 16, 36; cf. anche Plut., *Quest. rom.* 102). Quel giorno era detto *dies lustricus*, cioè “della purificazione” (cf. Suet., op. cit., *Ner.* 6, 2; *Hist. Aug.*, Capit., *Alb.* 5, 8) ed era consacrato a *Nundina*, “dea a nono die nascentium nuncupata” (Macr., *loc. cit.*). Quanto all'aspetto sociale dell'evento, la nascita d'un figlio nato libero – e tantomeno di uno spurio – non fu dapprima soggetta a denuncia all'autorità civile cittadina, non esistendo un anagrafe della popolazione, almeno fino alla metà del II sec. d. C. quando l'imperatore Marco Aurelio stabilì che ogni cittadino libero denunciasse, entro trenta giorni, ai prefetti dell'erario di Saturno (nelle provincie a un notaio pubblico) la nascita d'un figlio indicando contestualmente il nome imposto al medesimo (cf. *Hist. Aug.*, Capit., *M. Ant.* 9, 7). Da altra fonte (Apul., *Apol.* 89), risulta, tuttavia, che già sotto Adriano e sotto Antonino Pio da qualche parte era fatto obbligo di denuncia (*professio*) dei

¹⁸ In tal caso la legge prevedeva che chi avesse allevato l'esposto, poteva chiedere un indennizzo a titolo di rifusione della spesa per gli alimenti (cf. Sen rhet., *Contr.* 10, 4, 6).

nati all'*Archivum publicum*, l'anagrafe appunto.

L'ADOZIONE

Per costituirsi una discendenza in mancanza di eredi diretti naturali legittimi ovviamente maschi, i Romani, in particolare quelli dotati d'un patrimonio cospicuo e, spesso, d'un nome illustre si avvalsero, di regola, d'un altro importante istituto giuridico, l'adozione (*adoptio*: cf. Cic., *De fin.* 1, 24 cit.; Plin. G., op. cit. 5, 8; o *adoptatio*: cf. Gell., op. cit. 5, 19, 2 – 3), e precisamente quella d'un *filius familias* emancipato (cf. Cic., *De fin.*, *loc. cit.*), che avveniva tramite un pretore (*per praetorem*). Vigeva anche una diversa forma d'adozione, detta *adrogatio* (cf. Gell., *loc. cit.*), quella d'un soggetto *sui iuris*, che avveniva attraverso i comizi curiati (*per populum*).

Se, in particolare, uno almeno dei contraenti era patrizio, la legge prescriveva l'intervento del pontefice massimo per via delle implicazioni religiose del trasferimento gentilizio. Su questo tema si esprime chiaramente Cicerone (*Pro domo sua* 13, 34), il quale, sullo *ius adoptionis*, prima precisa che l'adottante "neque procreare iam liberos possit et, cum potuerit ("quando poteva"), sit expertus" ("ci abbia provato"); poi aggiunge che normalmente sono i pontefici chiamati a indagare la ragione pratica su cui si basa la progettata adozione, nonché la situazione familiare e sociale ("ratio generum ac dignitatis") e, ovviamente, la natura dei vincoli religiosi connessi coi *sacra gentilicia*, i culti privati delle due *gentes* tra cui s'istituisce il rapporto. Nel caso preso in esame dall'autore si trattava, nientemeno, dell'adozione d'un trentacinquenne, patrizio e senatore, il più volte citato Clodio, da parte d'un ventenne di famiglia plebea, per consentire a quello di cambiare status sociale al fine, non tanto recondito, di concorrere e accedere alla carica di *tribunus plebis*, che era riservata, appunto, agli appartenenti a detta classe (cf. id., *id.* 14, 37; Cass. Dio, op. cit. 39, 11, 2). Un caso diverso, ma anch'esso studiato per aggirare una legge, quella che proibiva l'accesso contemporaneo a un ordina sacerdotale di due appartenenti alla stessa *gens*, ebbe protagonista il console Cornelio Spintere, che fece adottare suo figlio da un Manlio Torquato per consentirgli di entrare tra gli àuguri nonostante la compresenza in quell'ordine d'un figlio di Cornelio Silla (cf. Cass. Dio, op. cit. 39, 17, 2).

Sono noti molti esempi di adozioni fatte da membri di illu-

stri casati romani. Il figlio (omonimo) di Publio Cornelio Scipione Africano maggiore adottò un figlio di Lucio Emilio Paolo, il quale pertanto assunse *praenomen*, *nomen* e *cognomen* dell'adottante, a cui aggiunse, come prescritto, l'aggettivo derivato dal *nomen* della *gens* di origine, in totale quattro nomi: Publius Cornelius Scipio Aemilianus. Quando, poi, venne a morte il padre naturale, Emiliano ne ereditò i beni insieme col fratello Quinto Fabio Massimo Emiliano (anche lui, dunque, adottato da un membro di un'altra illustre casata), ma – sia detto per inciso – cedette a quello la sua quota di eredità bastandogli, ovviamente, il patrimonio degli Scipioni (cf. Plut., *Vit. par., Emil.* 39, Diod. Sic., op. cit. 31, 27). Il già ricco Tito Pomponio Attico, alla morte dello zio materno Quinto Cecilio, ereditò, con tre quarti del suo grosso patrimonio, anche il suo nome diventando Quintus Caecilius Pomponianus Atticus (cf. Cic., *Ep. Att.* 3, 20; Varr., *De re rust.* 2, 2, 2). Analogamente il giovane Gaio Ottavio, indicato come figlio adottivo nel testamento del prozio materno Gaio Giulio Cesare (cf. Suet., op. cit., *Iul.* 83; Cass. Dio, op. cit. 44, 35, 2), assunse il nome di Gaius Iulius Caesar Octavianus (cf. Cass. Dio, op. cit. 45, 3, 2 et 45, 5, 3). Il medesimo criterio Ottaviano Augusto seguì per i nipoti (figli della figlia), Gaio e Lucio Cesare, che egli adottò “comprandoli” dal loro padre Marco Vipsanio Agrippa (cf. Suet., op. cit. *Aug.* 64). Anche Domizio Nerone fu legalmente adottato da Claudio imperatore perché gli fosse aperta la via alla successione (cf. Tac., op. cit. 12, 26). Nel II sec. d. C., a partire da Nerva (cf. Eutr., op. cit. 8, 1, 2) l'adozione divenne un mezzo tecnico consueto per indicare il successore nella dignità imperiale. Anche il più volte citato Plinio il Giovane, avvocato e alto funzionario imperiale sotto Traiano, venne a suo tempo adottato dallo zio materno (*avunculus*) Gaio Plinio Cecilio Secondo (detto, poi, il Vecchio). Cenni sulla frequenza delle adozioni si leggono in Seneca il retore (*Contr.* cit. 2, 1 et 2, 4, dove è citato il caso d'un bambino adottato dal nonno naturale).

In una famiglia s'entrava assumendone il nome anche per puro e semplice acquisto. Infatti, quando uno schiavo, entrato a far parte della *familia* (che era propriamente il termine usato per indicare l'insieme degli schiavi d'un cittadino romano), veniva *manumissus*, cioè conquistava la libertà, nella nuova condizione sociale di *libertinus* (in quanto *libertus* del suo *patronus*) ne assu-

meva *praenomen* e *nomen*. Si possono citare, a questo proposito, tre notissimi esempi: il poeta e letterato Lucio Livio Andronico (che, schiavo, entrò a far parte della *gens Livia* quando il padrone l'affrancò "ob ingenii meritum"), il commediografo Publio Terenzio Afro (che, affrancato, assunse il nome del padrone Publio Terenzio Lucano) e il colto e fidato schiavo Tirone (che diventò liberto di Cicerone, il suo ex padrone, assumendo il nome di Marco Tullio Tirone).

Altro motivo per il quale in epoca imperiale s'addiveniva a compiere un'adozione, poteva essere lo scopo di aggirare la *lex Papia Poppaea*, una cui clausola privilegiava, nell'accesso alle cariche pubbliche, chi avesse più figli; un'adozione che, a vantaggio conseguito, spesso veniva annullata con l'emancipazione degli adottati (cf. Tac., op. cit. 15, 19).

Come si poteva prendere per figlio un estraneo (biologicamente parlando) così altrettanto liberamente un *paterfamilias* poteva disconoscere (*abdicare*: cf. Sen. rhet., *Contr.* 1, 1; 1, 4; 1, 6; 1, 8; 2, 1; 2, 2; 2, 4; 4, 5; id., *Exc. Contr.* 6, 1; 10, 1) un figlio partoritogli dalla consorte legittima. Lo *ius privatum* gli consentiva questo diritto con la *lex abdicacionis* (cf. Quint., op. cit. 7, 1, 15), che portava come corollario la diseredazione (per la quale si veda *infra*) del malcapitato.

EREDITA' E TESTAMENTO

I beni d'un cittadino abbiente (*locuples*) che morisse senz'aver fatto testamento (*intestatus*) andavano per legge al più stretto parente legittimo *heres ab intestato* (cf. Dig., Gai, *Inst.* 3, 1, 2; cf. anche Ter., *Andr.* 799; id., *Hec.* 172). In mancanza d'un erede diretto, la legge della Repubblica stabiliva che "familia (= gli schiavi) pecuniaque eius agnatum gentiliumque esto", cioè "toccasse ai parenti in linea paterna appartenenti alla sua *gens*" (cf. Cic., *De inv.* 2, 50, 148). La legislazione augustea in materia prescrisse che quel patrimonio costituisse *bona vacantia* e venisse pertanto incamerato dal fisco; sempreché l'imperatore non ne disponesse l'assegnazione a un parente vero o presunto (cf. Tac., op. cit. 2, 48) o ad altri, per es. a una *civitas* (cf. Plin. G., op. cit. 10, 84).

Ma per chi avesse beni da trasmettere, vigeva nell'antico mondo romano la prudente consuetudine di redigere un testamento (*testamentum*: cf. Cic., *passim*; o *tabulae testamenti*: cf.

Val. Max., op. cit. 7, 7, 6; o anche *voluntas*: cf. Amm., *Rer. Gest.* 28, 1, 35), anche in presenza, ma soprattutto in assenza, di eredi diretti legittimi.

Tre erano le forme d'un testamento giuridicamente valido, come precisano Gellio (op. cit. 15, 27) e Gaio (*Inst.* 2, 10, 1):

- 1) il testamento *calatis comitiis*, cioè presentato ai "comizi (curiati) convocati" davanti al collegio dei pontefici appositamente per la ratifica;
- 2) il testamento *in procinctu*, cioè fatto da un soldato alla presenza di commilitoni nell'imminenza di una battaglia;
- 3) il testamento finalizzato alla *mancipatio familiae* attuata mediante una vendita fittizia (vedi *infra*) del patrimonio (cf. Gell., *loc. cit.*): era questo il testamento detto *per aes et libram*, che col tempo prevalse facendo cadere in desuetudine gli altri due (cf. Gai, *Inst.*, *loc. cit.*).

Diversi erano i gradi (e le rispettive denominazioni) degli eredi d'un patrimonio. L'erede universale era indicato come *heres ex asse* (cf. Quint., op. cit. 7, 1, 20). Si distingueva, poi, l'*heres iustus*, il successore nei beni per espressa volontà del testatore, dall'*heres legitimus*, l'erede per diritto non designato dal testatore (*heres ab intestato*) ma dalla legge (cf. Apul., *Apol.* 98; cf. anche *Dig.* XVII 2, 3, 2). *Heres secundus* (o *secunda*) (cf. Cic., *Verr.*, *Act. II* 1, 41, 105) era quello che nelle intenzioni del testatore sostituiva (*heres substitutus*) il primo qualora questi non potesse¹⁹ o non volesse²⁰ accettare l'eredità.

Un testamento cospicuo per il valore dei beni da trasmettere (*bona hereditaria*: cf. Cic., *Verr.*, *Act. II* 2, 25, 61) era spesso articolato in modo da indicare anche il grado dei beneficiari

¹⁹ Quando si testava a favore d'un figlio non ancora nato, l'*heres substitutus* era nominato per l'eventualità che il figlio postumo fosse morto prima d'averne un tutore. Cicerone, per es., fu istituito "erede secondo" da Tito Pinnio ("erede primo" era il figlio del testatore, di cui Cicerone stesso veniva contestualmente designato tutore) (cf. Cic., *Ep. Fam.* 13, 61). Per la figura dell'"erede secondo" cf. anche id., *Pro Cluent.* 11, 32.

²⁰ Si dava il caso che, come può accadere oggi, un erede rinunciasse volontariamente all'eredità, qualora il patrimonio ereditato fosse gravato da passivi maggiori dell'attivo (cf. id., *Phil.* 2, 16, 42).

coeredi (*coheredes*) e le frazioni di patrimonio assegnate a ciascuno. Per es. Cesare, che dapprima aveva istituito erede Pompeo, con l'ultimo testamento istituì eredi tre nipoti delle sorelle: Gaio Ottavio (il futuro imperatore Augusto) per tre quarti dell'asse (*dodrants*)²¹, Lucio Pinario e Quinto Pedio per il restante quarto, oltre ad adottare Ottavio nella famiglia e nel nome (cf. *suet.*, op. cit., *Iul.* 83). A sua volta Ottavio, poi Cesare Ottaviano Augusto, nell'ultimo testamento (cf. *Suet.*, op. cit., *Aug.* 101, 2), redatto l'anno prima della morte, designò come eredi di primo grado il figliastro, poi figlio adottivo, Tiberio per la metà più un sesto dei suoi beni stimati 150 milioni di sesterzi, e, chiesta l'autorizzazione del senato (cf. *Cass. Dio*, op. cit. 56, 32, 1), Livia, la moglie, per un terzo; eredi di secondo grado (eredi, evidentemente, d'un ulteriore accumulo di beni) Druso, figlio di Tiberio, per un terzo, Germanico e i suoi tre figli maschi per la frazione restante; e ci furono anche eredi di terzo grado, parenti e amici. Inoltre, da una riserva patrimoniale, 40 milioni furono distribuiti al popolo, altri alla tribù, ai pretoriani e ai legionari²². Tiberio, poi, lasciò eredi *aequis partibus* i nipoti Gaio, figlio di Germanico, e Tiberio, figlio di Druso (cf. *Suet.*, op. cit., *Tib.* 76); e Claudio lasciò erede Nerone, il figliastro, a danno del figlio Tiberio Claudio Britannico, e, per questo, del testamento non venne data lettura pubblica (cf. *Tac.*, op. cit. 12, 69).

Cicerone, amico di molti personaggi influenti e ricchi, nella sua vita frui d'un rilevante numero di eredità come coerede. In una lettera (*Ep. Att.* 2, 20, 6 del 59 a. C.) afferma: "È morto Diodoto lasciandomi circa 10 milioni di sesterzi". Nel 50 gli perviene l'eredità (è corede) dell'amico Precio, giureconsulto (cf. *id.*, *id.* 6, 9, 2; *id.*, *Ep. Fam.* 14, 5, 2); sempre nel 50 è coerede del patrimonio dell'oratore Ortensio, e nell'occasione fa un pensierino alla villa di Pozzuoli nel caso che il figlio di quello, primo erede, intenda disfarsene per far fronte al pagamento di vari lasciti disposti dal defunto (cf. *id.*, *Ep. Att.* 7, 3,

²¹ La metà soltanto, secondo Livio (op. cit., *Epit.* 116). Anche Attico fu *heres ex dodrante* dello zio materno ed ereditò 10 milioni di sesterzi (cf. *Nep.*, *De vir. ill.*, *Att.* 5, 2).

²² Pare che il patrimonio complessivo, costituito dell'eredità del padre Ottavio, di quella del padre adottivo Cesare, e di diversi lasciti di amici ed estimatori, toccasse i quattro miliardi di sesterzi, che in parte furono spesi per lo stato.

9). Nel 48, mentre si trova in Epiro per raggiungere il campo di Pompeo, Cicerone informa Attico d'aver accettato un'altra rilevante eredità (id., *id.* 11, 2, 1). Segue, nel 47, la notizia dell'accettazione dell'eredità di Galeone (id., *id.* 11, 12, 4). Altra eredità viene a Cicerone da Fufidio con la prospettiva di riscattare dai coeredi un fondo nel Frusinate (id., *id.* 11, 13, 3). Un'altra notevole eredità, nel 45, gli porta la tenuta e la splendida villa di Pozzuoli lasciategli da Cluvio; e Cicerone corre dietro anche all'argenteria e al contante (id., *id.* 13, 53, 2). Allusioni ad altre eredità compaiono in id., *id.* 15, 2, 4 et 15, 3, 1; id., *Ep. Fam.* 13, 46.

In epoca imperiale, particolarmente nei periodi di più marcato assolutismo, come sotto Nerone²³, nel timore che l'interessata opera di infami delatori insinuasse il sospetto di successione illegittima col rischio di spogliazione degli eredi diretti legittimi, al testatore non restava che il gravoso espediente di istituire coerede, con la moglie e i figli propri, il principe in persona (cf. Tac., op. cit. 15, 59, 2 et 16, 15; id., *Agric.* 43; Suet., op. cit., *Vit.* 14; Petr., *Satyr.* 76, 2; Plin. G., op. cit. 10, 70, 2; id., *Paneg.* 43, 1) o un suo favorito, come Tigellino (cf. Tac., *Ann.* 16, 17)²⁴. Invece né Augusto (cf. Suet., op. cit., *Aug.* 66), né Domiziano (cf. Suet., op. cit. *Dom.* 9) accettarono *legata* o quote d'eredità da chi lasciasse figli; Tiberio li accettò solo da amici, secondo Tacito (cf. *Ann.* 2, 48 et 3, 46), ma Svetonio (op. cit., *Tib.* 49, 1) malignamente afferma che egli indusse al suicidio l'augure Lentulo per potere ereditare le sue immense ricchezze. Solo un imperatore, Adriano, per altro famoso per l'abilità e la saggezza di amministratore dei beni imperiali, riuscì a risollevarle le

²³ Una disposizione di Nerone (cf. Suet., op. cit., *Ner.* 32) prescriveva che il patrimonio di chi si fosse mostrato ingrato verso di lui venisse incamerato dal fisco. A Seneca, nell'imminenza dell'imposto suicidio, venne proibito di apportare modificazioni o aggiunte al testamento in favore di amici, in previsione d'una confisca integrale del patrimonio (cf. Tac., op. cit. 15, 62, 1).

²⁴ Eccezione a questa consuetudine fece il noto Petronio, detto "arbitro" ("arbitrator elegantiarum", cioè del buon gusto e della moda), il quale, morendo anche lui per ordine di Nerone, non solo si rifiutò di compiacere al principe con integrazioni al testamento (*codicilli*) in suo favore per garantire la sicurezza dei propri familiari (cf. Tac., *Ann.* 16, 19, 6), ma giunse a infrangere un oggetto d'arte di grande valore (300 mila sesterzi) perché non finisse nelle mani di quello (cf. Plin. V., op. cit. 37, 7, 20).

disastrate finanze statali senza dover ricorrere a rapinare chi avesse eredi legittimi (cf. *Hist. Aug.*, Spart., *Hadr.* 18, 5). La stessa moderazione gli storici riconoscono ad Antonino Pio (cf. *Hist. Aug.*, Capit., *M. Ant.* 7, 1) e a Pertinace (cf. *Hist. Aug.*, Capit., *Pert.* 7, 3).

Già in epoca repubblicana era diffusa consuetudine gratificare amici di lasciti (*legata*) testamentari²⁵; a tal punto che, siccome il numero e l'ammontare di questi provocava spesso difficoltà non sostenibili dagli eredi legittimi, si provvide a limitarne la portata (max. mille assi) con una *lex Furia testamentaria* del 183 a. C. (cf. Cic., *Verr.*, *Act. II* 1, 42, 109; id., *pro Balbo* 8, 21) e più tardi con la *lex Falcidia*, promossa da Augusto, la quale fissava per il complesso dei legati un tetto di tre quarti dell'asse ereditario ("usque ad dodrantem") per la salvaguardia della quota d'un quarto agli eredi di primo grado ("ut quarta pars superesset heredibus": Plin. G., *Epist.* 5, 1; Cass. Dio, op. cit. 48, 33, 5) e prevedeva che, nel caso si superasse quella percentuale, agli eredi fosse concesso di rivalersi diminuendo l'ammontare dei legati (cf. Isid., *Orig.* 5, 12, 2; *Dig.*, Paul. 35, 2, 1; id., Gai., *Inst.* 2, 227).

Nonostante queste limitazioni alla concessione dei legati, poteva tuttavia accedere che gli eredi primari fossero costretti, come accennato sopra, a liquidare parte dell'asse ereditario per pagare i legatari (cf. Plin. G., *Epist.* 5, 1 et 7, 24). Questo si verificava quando gli eredi non disponevano di sufficiente liquidità e dovevano patteggiare coi legatari e perfino vendere all'asta (*auctio*) parte dei beni ereditati (cf. Cic., *Ep. Att.* 13, 24, 4). Esempi ne sono l'eredità di Ortensio (cf. id., *id.* 7, 3, 9 cit.) e quella di Fufidio (cf. id., *id.* 11, 13, 3 cit.).

PARTICOLARI SITUAZIONI EREDITARIE

Con una clausola specifica, un genitore poteva diseredare (*exheredare*) un figlio (cf. Cic., *Pro Cluent.* 48, 135; Apul., *Apol.* 99) che fosse oggetto di disonore (*abdicatus*) per disub-

²⁵ Cicerone, oltre che coerede di diversi amici, fu anche *legatarius* di altri. In un'orazione (*Phil.*, 2, 16, 40) dichiara di avere accumulato, per questa via, più di 20 milioni di sesterzi. Tra gli uomini di potere, Cesare lasciò vari legati al popolo; Augusto a parenti e amici (cf. Suet., *Aug.*, *loc. cit.*); lo stesso fece Tiberio (cf. id., *Tib.*, *loc. cit.*).

bidienza (cf. Quint., op. cit. 7, 1, 14) o per condotta giudicata criminale (cf. id., id. 7, 4, 27). Un erede legittimo, tuttavia, non poteva essere totalmente diseredato, riservandogli, come s'è detto, la legge (la cit. *lex Falcidia*) il diritto ad almeno un quarto dell'asse ereditario.

In ogni caso, specialmente quando l'eredità era rilevante, in età imperiale si adivano le vie legali contestando il testamento dinanzi al tribunale dei *centumviri* (cf. id., id. 7, 4, 1) che era competente in materia.

Tra i problemi ricorrenti, sorti da particolari situazioni, si annoverano i seguenti:

1. se uno dei figli era stato diseredato;
2. se uno dei figli era spurio (*nothus*): per la legge era considerato legittimo se nato prima del nato legittimo, non legittimo se nato dopo;
3. se un figlio era stato *emancipatus in adoptionem* e poi chiedeva di rientrare nella famiglia di origine e nei connessi diritti di erede: la legge lo concedeva solo se il padre non aveva altri figli (cf. id., id. 3, 6, 96);
4. se un figlio abbiente moriva intestato: i beni di cui fosse titolare passavano al *paterfamilias* o anche al nonno (cf. Apul., *Apol.* 68);
5. il testamento fatto da un uomo privo di prole legittima veniva dichiarato nullo con la nascita di un figlio legittimo (cf. Cic., *De orat.* 1, 57, 241).

Per quanto concerne le donne, queste non potevano essere indicate come eredi universali né succedere nei beni a chi non avesse fatto testamento, né ereditare per legato più della metà dell'asse (cf. Cic., *Pro Caec.* 4, 12); né poteva una figlia diventare erede della propria madre. In questa materia valsero nel tempo la *lex Voconia de coercendis mulierum hereditatibus* (cf. Cic., *Verr., Act. II* 1, 41, 106; id., *Pro Balbo* 8, 21; id., *De rep.* 3, 10, 17; id., *Phil.* 3, 6, 16; Liv., op. cit., *Epit.* 41), proposta nel

²⁶ Questa legge prescriveva che una donna non potesse ereditare più di 100 mila sesterzi (cf. Cass. Dio, op. cit. 56, 10, 2). Ma Augusto per Livia chiese una deroga a questo disposto (cf. id., id. 56, 32, 1 cit.).

169 a. C.²⁶, e due *leges Iuliae*, quella *de maritandis ordinibus* del 18 a. C. e la citata *lex Papia Poppaea* del 9 d. C., le quali, come osserva acutamente Plinio il Giovane (*Paneg.* 42, 1), “locupletabant fiscum et aerarium”. Queste leggi augustee, che miravano soprattutto a promuovere l’incremento demografico, concessero alle vedove di ereditare, nel caso che il marito morisse intestato, solo a condizione che fruissero dello *ius trium liberorum*²⁷; diversamente era fatta salva per loro soltanto la riserva d’un decimo del patrimonio (cf. Quint., op. cit. 8, 5, 19) e il resto passava a parenti che godessero quel diritto. In forza di queste disposizioni, poi confermate da Traiano (cf. Plin. G., *Paneg.* 26, 5: “Locupletes ad tollendos liberos ingentia praemia et pares poenae cohortatur”), i celibi oltre i 25 anni e le nubili oltre i 20 non potevano ricevere eredità e lasciti da non congiunti, e gli sposati senza figli (comunque con meno di tre) perdevano la metà di qualsiasi lascito (cf. Iuv., op. cit. 2, 6, 38 et 3, 9, 88)²⁸.

Le donne abbienti, per altro, potevano testare a favore dei figli, come fece, per es., Terenzia, la prima moglie di Cicerone (anche se poi il suo scorretto amministratore sperperò gran parte di quel patrimonio, cf. Cic., *Ep. Att.* 11, 19, 3). In tema di successione dei figli “pro parte materna” legiferò anche Marco Aurelio (cf. *Hist. Aug.*, *Capit.*, *M. Ant.* 11, 8). Ma non sempre ci furono restrizioni. Infatti, se dobbiam credere a Giovenale (op. cit. 1, 1, 37 – 41), non era raro il caso di giovanotti, sfruttatori di vecchie viziose senza eredi, alle quali riuscivano a strappare un testamento favorevole: chi un’*unciolam* (un dodicesimo), chi perfino un *deuncem* (undici dodicesimi) dell’asse ereditario. Su questi “captatores” di eredità vedi Iuv., op. cit. 4, 10, 202; 4, 12,

²⁷ Questo diritto, elargito da Augusto alla moglie Livia (cf. Cass. Dio, op. cit. 55, 2, 5 – 6), divenne presto un autentico privilegio di larga portata non solo fiscale, ma anche giuridica, assicurando la precedenza nell’accesso ai pubblici uffici; onde qualche imperatore lo largì, in via eccezionale, a persone in qualche modo meritevoli anche se non avevano i tre figli, come per esempio Marziale e Plinio il Giovane (cf. Plin. G., *Epist.* 2, 13; 10, 2, 1; 10, 94 – 95 e soprattutto 7, 16).

²⁸ A questo proposito Giovenale (op. cit. 3, 9, 82 – 90) osserva malignamente che, se uno non era in grado di procurarsi una discendenza, si faceva aiutare discretamente da un “fedelissimo”.

99 – 101 et 114; Plin. G., *Epist.* 4, 15.

Un caso particolare contemplato dalla legge era la destinazione dei beni d'un individuo dichiarato pazzo (*furiosus*); i quali passavano ai parenti più stretti, ovviamente quelli della linea paterna (cf. Cic., *De inv.* 2, 50, 148 cit.; id., *Tusc.* 3, 5, 11).

Per principio, poi, solo persone fisiche erano abilitate a ricevere legati, non dunque enti pubblici o privati (cf. Plin. G., *Epist.* 5, 7). Tuttavia la legge poteva essere aggirata, per es. con un'*hereditas fideicommissa*, l'incarico fiduciario, a un individuo, di trasmettere un bene ad altri, anche a una *civitas* (cf. id., *id.* 10, 75, 2). Di tale istituto, citato anche da Ammiano (op. cit. 21, 15, 5) e giunto anche nei codici moderni, si ricordò il Manzoni (*Prom. Sp.* 38, 118).

Un'eredità, come accennato sopra, riceveva il gradimento del destinatario, se era libera da condizioni più o meno gravose, come per esempio l'onere dei funerali (cf. Plaut., *Capt.* 775) o quello della celebrazione dei *sacra privata* d'una famiglia o d'una *gens* (cf. id., *Trin.* 484). Quando la qualifica di erede o di coerede era vincolata all'inderogabile condizione di assumere il *nomen* del testatore, generalmente, come s'è visto, era scontata l'accettazione. Eccezionale, per altro, e imbarazzante fu il caso occorso nel 50 a. C. a Dolabella, stato già genero di Cicerone: fu dichiarato coerede a quella condizione, solo che il testatore era una donna (cf. Cic., *Ep. Att.* 7, 8, 3).

L'accettazione, espressa, di un'eredità (cf. id., *id.* 11, 2, 1) fu dapprima, in età repubblicana, esente (*libera*) da oneri fiscali, ma la formalizzazione dell'atto (*cretio*)²⁹ doveva esser fatta nel termine di 60 giorni alla presenza di testimoni (cf. id., *id.* 13, 54, 3). Però nel 5 d. C. Augusto, con la *lex Iulia de vicesima hereditatum* (il 5% dell'asse) impose un tributo, detto appunto *pro hereditate* (cf. Petr., op. cit. 65, 10; Gai, *Inst.* 3, 125), la nostra "imposta di successione". Nerva prima e Traiano poi, con opportune esenzioni, alleggerirono l'onere per gli eredi legittimi

²⁹ Il termine (dalla radice di *cernere*, "prendere visione") alludeva non solo all'inventario fatto dall'erede, ma anche all'obbligatoria presenza di testimoni a constatare e certificare la regolarità dell'accettazione (cf. Varr., *De ling. Lat.* 6, 8, 81).

diretti (cf. Plin. G., *Paneg.* 37 – 40).

Va da sé, poi, che, come accade anche ai giorni nostri, un testamento era soggetto ad essere impugnato, cioè legalmente contestato, da chi si sentiva danneggiato o truffato, o magari sperava di poter comunque trarre vantaggio da quell'azione. Ebbene, ogniqualevolta sorgevano contrasti, il giudizio di legittimità o meno d'un testamento messo in discussione spettava, a seconda dell'epoca o del regime politico imperante, al pretore urbano o al tribunale dei *centumviri* (cf. Suet., op. cit., *Dom.* 8) o al principe in persona (cf. Val Max., op. cit. 7, 7, 1 – 7).

Tra i motivi d'invalidamento pronunciato dai *centumviri* conosciamo quello proposto da un soldato, il cui padre, creduto morto in combattimento, aveva nominato eredi altre persone (cf. id., *id.* 7, 7, 1); un altro proposto a un pretore urbano da un padre di otto figli, il quale, datone uno in adozione, era stato da questo diseredato (cf. id., *id.* 7, 7, 5); e un terzo, sentenziato da un pretore urbano, che, per considerazioni d'ordine morale, non aveva assegnato a un lenone l'eredità formalmente spettantegli in virtù di un regolare testamento (cf. id., *id.* 7, 7, 7).

Lo stato giuridico dei militari prevedeva, anche in questo campo, un ordinamento a sé stante. Poiché a questa categoria di persone non era consentito di contrarre nozze legittime finché erano in servizio attivo, essi non potevano, di conseguenza, che avere famiglie di fatto, da regolarizzare, volendo, una volta ottenuto il congedo. Quindi, siccome un soldato non poteva avere figli legittimi, l'eredità di eventuali suoi beni era trasmissibile solo mediante testamento (cf. Caes., *Bell. Gall.* 1, 39); per altro, il *testandi ius* era consentito a un militare pur vivendo suo padre (cf. Iuv., op. cit. 5, 16, 51 – 52) in quanto i proventi della milizia erano svincolati dal censo patrimoniale paterno. Ebbene un soldato *in procinctu*, cioè nell'imminenza d'una battaglia, poteva nominare un'erede purché lo facesse alla presenza di tre testimoni. Questa procedura semplificava quella normale *per aes et libram*: Cicerone vi allude con l'espressione "sine libra atque tabulis" (*De orat.* 1, 53, 228). In certi casi, anche in assenza di quell'atto, agli orfani (non legittimi) di militari veniva concessa la *bonorum possessio* (cf., Cass. Dio, op. cit. 46, 38, 2). Questo *beneficium* in deroga alla legge si trova riconosciuto dall'imperatore Adriano in un rescritto indirizzato al suo *praefectus* d'Egit-

to. Una regolarizzazione delle unioni di fatto fu permessa dall'imperatore Settimio Severo tra la fine del II e l'inizio del III sec. d. C. (cf. Herod., *Stor. imp. Rom. dopo M. Aur.* 3, 8, 5)³⁰. Nel caso di mancanza d'una famiglia e quindi di eredi diretti, poteva attuarsi la reciproca istituzione di erede tra commilitoni, come risulta da iscrizioni sepolcrali e da fonti storiche (cf. Ios. Flav., *Stor. guerr. Giud.* 6. 3. 2).

Era consuetudine, poi, che un testamento, una volta scritto, venisse regolarmente e ritualmente sigillato – operazione indicata col verbo *signare* (o *obsignare*), “sigillare” (cf. Caes., op. cit. 1, 39 cit.; Cic., *Ep. Att.* 14, 3, 2; id. *Pro Mil.* 18, 48; Tac., *Ann.* 15, 54) – alla presenza di sette testimoni (*testamentum palam facere*), i quali, a garanzia dell'autenticità, apponevano i rispettivi sigilli (cf. Sen., *Epist.* 8: “tabulis testamenti anulum imprime-re”) sui capi dello spago che teneva unite le tavolette. Questi testimoni garanti erano detti *signatores* (o *obsignatores*) (cf. Cic., *Pro Cluent.* 13, 37; Quint., op. cit. 7, 2, 53; Suet., op. cit., *Claud.* 44; Cass. Dio, op. cit. 50, 3, 3), ed è noto che molti approfittavano dell'occasione per lucrare almeno un piccolo legato (cf. Plin. G., *Epist.* 1, 9; 2, 20; 8, 18), specialmente in mancanza di eredi diretti. È per questo che Giovenale (op. cit. 1, 5, 140) osserva tra l'ironico e il disgustato “Iucundum et carum sterilis facit uxor amicum”, “se la moglie è sterile, vedrai com'è amabile e caro l'amico” (chiaramente nella prospettiva di partecipare alla spartizione dell'eredità).

Una garanzia di sicura conservazione d'un testamento era offerta dal deposito di esso presso le Vestali, a cui fecero ricorso, per es.; tanto Cesare (cf. Suet., op. cit., *Iul.* 83) quanto Augusto (cf. Tac., *Ann.* 18, 1 – 3; Suet., op. cit., *Aug.* 101, 1; Cass. Dio, op. cit. 56, 32, 1^a).

Anche sovrani stranieri talvolta si rivolsero al governo della Repubblica per la custodia dei loro testamenti. Valga l'esempio

³⁰ Ma già Marco Aurelio aveva concesso alle vedove non legittime di soldati legionari morti in combattimento il riconoscimento legale del vincolo matrimoniale (*ius conubii*), anche se esse erano *peregrini iuris*, cioè non romane, e dei figli nati da quell'unione come se fossero nati da genitori ambedue romani (cf. tavola bronzea trovata a Faenza con l'indicazione “descriptum et recognitum ex tabula aerea quae fixa est Rome (sic) in muro pos (sic) templum divi Augusti ad Minervam”: *C.I.L.* XI I 628).

di Tolomeo Aulete, re d'Egitto, che mandò a Roma l'atto che stabiliva la successione del suo regno, perché fosse depositato nell'edificio dell'erario a garanzia (anche politica) della sua precisa esecuzione; ma poi esso venne, invece, custodito in casa di Pompeo che era *patronus* di quel regno (cf. Caes., *Bell. civ.* 3, 108). Ci furono, poi, re stranieri che lasciarono il popolo romano erede dei loro regni con regolare testamento. Questo fecero Attalo, re di Pergamo (cf. Eutr., op. cit. 4, 18), Nicomede, re di Bitinia (cf. Cic., *De lege agr.* 2, 15, 40; Eutr., op. cit. 6, 6, 1), e un Apione, re di Libia (id., *id.* 6, 11, 2).

DONAZIONE E VENDITA FITTIZIA

Altri mezzi per trasmettere ad altri i propri beni erano la donazione e la vendita fittizia. Circa l'istituto della *donatio*, chi ereditava un patrimonio o una porzione di esso poteva donarlo a terzi. Così il Publio Cornelio Scipione Emiliano, di cui s'è parlato a proposito dell'adozione, donò alla madre Papiria la fortuna che aveva ereditato da Emilia, sorella di suo padre Lucio Emilio Paolo e vedova dell'Africano maggiore che era padre del suo padre adottivo, e donò la sua porzione dell'eredità paterna (cioè di Lucio Emilio Paolo) al fratello Quinto Fabio Massimo Emiliano (anche lui figlio di Emilio Paolo e adottato da Quinto Fabio Massimo), che era più povero di lui; e, quando morì la madre non si riprese in eredità quanto le aveva donato, ma lasciò questi beni e altro ancora alle sorelle "anche se l'eredità non sarebbe spettata a loro secondo le leggi" (Diod. Sic. op. cit. 31, 27).

Una donna, poi, poteva trasmettere ai propri figli i beni del suo asse ereditario mediante donazione (cf. Apul., *Apol.* 93; Plin. G., *Epist.* 10, 4, 3 - 4), mentre la donazione non era ammessa tra padre e figli; oppure la madre poteva istituire erede un figlio a condizione che fosse emancipato dal padre ("si de potestate patris exisset": Suet., op. cit. *Vit.* 6).

Infine la donazione era ammessa anche tra persone non legate, tra loro, da parentela (cf. Plin. G., *Epist.* 51).

Si dava anche il caso che un *paterfamilias* oberato da debiti ricorresse all'astuzia di trasmettere i suoi beni alla moglie mediante una vendita fittizia - non essendo permessa la donazione tra coniugi - allo scopo di frodare i creditori e mantenere indenne il patrimonio da trasmettere, a suo tempo, ai figli (cf. Apul.,

Apol. 75: "Pleraque rei familiaris in nomen uxoris callidissima fraude confert). Naturalmente questo machiavello diventò possibile solo dopo che la donna fu divenuta soggetto *sui iuris*.

Risulta, inoltre, che lo *ius civile* romano contemplava anche l'istituto dell'usufrutto (*usus et fructus*)³¹

Infine sappiamo che, in una fase arcaica del diritto romano, vigeva l'istituto dell'*usucapio pro herede*, un'estensione dell'usucapione dell'*hereditas*, in virtù della quale chi possedeva per un anno una singola cosa appartenente all'eredità poteva rivendicare la proprietà non solo di quella cosa, ma di tutto il resto dell'asse (cf. Sen., *De benef.* 6, 5, 3): una norma che la legislazione romana successiva abolì consentendo la pura e semplice usucapione.

³¹ Vi alludono Cicerone, che illustra il caso d'una vedova con figlio erede del padre (*Pro Caec.* 4, 11) e Quintiliano (op. cit. 5, 11, 32), che commenta questioni trattate nei *Topica* ciceroniani.

PUBBLICAZIONI DISPONIBILI

- Opere di E. Torricelli*, vol. IV, a cura di G. Vassura, formato cm 17,5×25, Lega, Faenza, 1944, pagine 348
- «*Toricelliana*», nel III centenario della scoperta del barometro, 2 volumi formato cm 24×34,5, Unione Tipografica, Faenza, 1945-1946: 1944, pagine 80-1945, pagine 96
- Nel III centenario della morte di E. Torricelli*, formato cm 17,5×25, Società Tipografica Faentina, Faenza, 1948, pagine 32
- Lettere e documenti riguardanti E. Torricelli*, a cura di mons. G. Rossini, formato cm 17,5×25, Lega, Faenza, 1956, pagine VIII-180
- «*Toricelliana*», bollettino annuale della Società, formato cm 17×24,5, raccolta completa dal 1949 al 1996
- Il Codice di Lottieri della Tosa*, a cura di d. G. Lucchesi, formato cm 17×24, Lega, Faenza, 1979, pagine 224, pubblicato a spese della Banca Popolare di Faenza
- Omaggio a Francesco Lanzoni nel cinquantenario della morte* (bollettino n. 30), 1980, pagine 128
- L'opera poetica di Giovanni Chiapparini*, conferenze di T. Fabbri e di P. Zama, formato cm 17×24, Lega, Faenza, 1982, pagine 56
- Lamberto Caffarelli, *Prose e poesie inedite* a cura di G. Cattani, formato cm 17×24, Lega, Faenza, 1982, pagine 124
- Il nostro ambiente e la cultura*, a cura di G. Cattani (supplemento al bollettino n. 32), formato cm 21×30, 1982: n. 1, pagine 36 - n. 2, pagine 24
- Scritti minori di Giovanni Lucchesi*, formato cm 17×24, Faenza, 1983, pagine 350
- Strumenti scientifici d'epoca*, catalogo della mostra, a cura di A. Finelli, G. Luppi, G. Medri, R. Zacchiroli, formato cm 17×24, Faenza, 1997, pagine 64
- La Società Torricelliana di Scienze e Lettere di Faenza nel Cinquantenario della Fondazione (1947-1997)*, a cura di S. Fabbri, formato cm 17×24, Faenza, 1997, pagine 84

Atti dei convegni di studi - Volumi formato cm 17,5×25

- E. Torricelli nel 350° anniversario della nascita*, 1958, pagine 200
- Dionigi Strocchi nel II centenario della nascita*, 1962, pagine 232
- Antonio Morri nel I centenario della morte*, 1969, pagine 108
- Lodovico Zuccolo nel IV centenario della nascita*, 1969, pagine 132
- S. Pier Damiani nel IX centenario della morte*, 1972, pagine 144
- L'ambiente geofisico e l'uomo*, 1974, pagine 136
- La vita faentina nella vita italiana fra il 1947 e il 1977* (bollettino n. 28), 1978, pagine 256
- Giornata di studio in onore di mons. dott. Giovanni Lucchesi*, 1984, pagine 112
- Giornata di studio in onore di Luigi Dal Pane storico*, 1985, pagine 118

Giornata di studio su problemi psichiatrici, 1986, pagine 127
Energia e società, 1987, pagine 240
Convegno di studio su rischio sismico e vulcanico in Italia, 1987, pagine 120
Piero Zama nella cultura romagnola, 1988, pagine 132
Convegno di studi in onore di Francesco Zambrini nel centenario della morte, 1989, pagine 214
Convegno di studi in onore del giurista faentino Antonio Gabriele Calderoni, 1989, pagine 206
L'evoluzione della materia nell'universo, 1990, pagine 136
Giornata di studio in onore di mons. dott. Giuseppe Rossini nel XXV anniversario della morte, 1990, pagine 104
Economia politica, problemi pratici e riflessi sociali, 1991, pagine 124
Bioetica, il tesoro della vita ed i comportamenti umani, 1992, pagine 160
Giornata di studio in onore di Giuliano da Maiano, 1992, pagine 220
Anziani - Grave problema sociale, 1994, pagine 134
Convegno di studio in onore dello Storico e Critico d'Arte dott. Antonio Corbara nel X° anniversario della morte, 1994, pagine 160
La misura delle grandezze fisiche, Atti del Convegno, 1997, pagine 460

SOCIETÀ TORRICELLIANA
DI SCIENZE E LETTERE - FAENZA

Fondata nel 1947. Presidenti: mons. dott. Giuseppe Rossini, dal 1948; prof. dott. Pietro Montuschi, dal 1954; dott. prof. Piero Zama, dal 1960; prof. dott. Armelino Visani, dal 1982.

C.F. 81006470397

Sede

C.so Garibaldi, 2 48018 Faenza (RA), tel. 0546-25499

Recapito postale

Casella Postale 179, Agenzia Centrale Poste, 48018 Faenza (RA)

Internet

<http://me.unipr.it/torricelliana/torricelliana.html>

Presidente

Prof. Ing. Gianluca Medri
tel. uff. 0521-905882 tel. segr. /701 fax 0521-905705
e-mail: medri@me.unipr.it

Finito di stampare
nel mese di gennaio 2003
da EDIT FAENZA S.r.l.
Via Casenuove, 28 - 48018 FAENZA (RA)
Tel. 0546 634263 - Fax 0546 634357
www.editfaenza.com - E-mail: info@editfaenza.com

