

**PROBLEMI BIOETICI NELLA CULTURA ROMANA
DI ETÀ IMPERIALE**

*Il conflitto tra 'suicidio con finalità eutanasiche' e 'omicidio'
nella Declamatio Maior 4 dello Pseudo-Quintiliano**

NEPHELE PAPAKONSTANTINO
University of Athens/Würzburg University

ABSTRACT: In this paper, I explore an exemplary representation of the dual configuration of suicide both as a form of euthanasia and a crime in the Roman rhetorical-judicial culture of the imperial age. My aim is to examine, from the perspective of the anthropology of law and medicine, the conceptual proximity between 'suicide for the purpose of euthanasia' and 'homicide', in order to assess the argumentative patterns according to which the underlying gesture of this form of suicide can be thought to have represented a problem of criminal law, not only in the declaimers' imaginary, but also, and contrary to what is generally asserted, in coeval legal and jurisprudential thought.

KEYWORDS: Forensic Declamations, Roman Law, Suicide, Euthanasia, End-of-life Bioethics.

SOURCES: Hipp. *Giuramento*; D. 49.16.6.7 (Arr. Men. 3 *de re milit.*); D. 48.8.7 (Paul. *l.s. de publ. iudic.*); D. 48.21.3.6 (Marc. *l.s. de delat.*); D. 48.3.14.3-4 (Mod. 4 *de poen.*); Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.

* Riproduco qui la versione arricchita del testo di una conferenza tenuta alla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Parma, nel quadro della giornata di studi *Saperi, pratiche e controllo del corpo: aspetti bioetici del diritto romano*, su invito del Professor Salvatore Puliatti (28.02.2024). Ho avuto l'opportunità di discutere il problema giuridico qui affrontato con un pubblico molto curioso e ispirato di studenti alla Scuola di Scienze Umanistiche dell'Università di Genova, nel quadro del seminario *Scuola e retorica tra antico e moderno*, su invito del Professor Biagio Santorelli (06.03.2024), il quale ha gentilmente accettato di commentare la versione finale del mio testo. Vorrei ringraziare entrambi i Professori per avermi concesso l'onore di prendere la parola in due iniziative importanti. Ringrazio infine il Professor Luigi Pellecchi e gli anonimi revisori di *Tesserae iuris* per i loro suggerimenti.

1. Status quaestionis

Nel campo degli studi classici, l'eutanasia¹, inquadrata come un problema specifico dell'antichità greco-romana per la sua affinità concettuale con il suicidio, è stata essenzialmente interpretata in due modi: (i) o come materia di riflessione filosofico-letteraria progressivamente segnata da una cultura del rifiuto così come si manifesta presso le religioni monoteiste; (ii) o come problematica della storia della medicina, che coincide, in parte e spesso implicitamente, con la recente affermazione dei movimenti per la piena legalizzazione dell'eutanasia, specie negli Stati Uniti, in Gran Bretagna e nel Nord Europa. Diversi lavori offrono un trattamento approfondito e aggiornato in questa ottica². Come materia di riflessione prettamente giuridica, invece, il suicidio è stato accolto recentemente dai romanisti; la tesi dominante è che il diritto romano non abbia mai (neanche dopo l'avvento del cristianesimo) sanzionato il "suicidio in sé"³, che avrebbe assunto una rilevanza giuridica soltanto qualora avesse toccato gli interessi (spesso finanziari) dello stato o di terzi⁴.

Ho scelto di concentrarmi sul problema del suicidio inteso come forma di eutanasia (cioè, quello diretto a conseguire una morte volontaria "al momento giusto") nel quadro delle concezioni proprie della mentalità antica in materia. Partirò dal presupposto che questo non è un problema rigidamente unitario (o medico o giuridico), ma innanzitutto un problema antropologico-culturale collocato in un contesto personale e relazionale, che coinvolge il suicida, la famiglia/società che tollera o meno l'atto suicida, e le autorità pubbliche che lo giudicano in casi specifici⁵. Cercherò di dimostrare che a differenza di quanto si ritenga comunemente, i Romani erano consapevoli delle possibili implicazioni logico-morali della configurazione del suicidio come reato; e che, pur non ignorando le questioni poste dall'affinità concettuale tra suicidio e omicidio, la riflessione giuridica era pronta a valutare l'accettabilità circostanziata di un gesto inteso come pratica eutanasi, fondata su un certo grado di consapevolezza e libertà di azione.

1 Intesa come la morte indolore in senso fisico ed etico, o la cessazione intenzionale della vita di una persona affetta da una malattia incurabile o dolorosa su sua richiesta.

2 Vd. innanzitutto GOUREVITCH, *Suicide among the sick* e VAN HOOFF, *From Autothanasia to Suicide*. Cfr. HILL, *Ambitious Mors*; FLEMMING, *Suicide, euthanasia and medicine*; HOFMANN, *Suizid in der Spätantike*; HARMS, *Physician-Assisted Suicide*; BRANDT, *Am Ende des Lebens*.

3 MANFREDINI, *Il suicidio*.

4 FRANTZEN, *Mors voluntaria in reatu*.

5 Per l'approccio antropologico-culturale, nonché per la terminologia utilizzata, traggio ispirazione da CAVINA, *Andarsene al momento giusto*, il quale ha studiato il fenomeno dell'eutanasia come mutamento diacronico nella storia europea.

2. Lo sfondo concettuale

Per evidenziare i limiti tra ‘suicidio’ e ‘omicidio’, prenderò come punto di partenza un passo estratto dal testo fondamentale per la riflessione sul rapporto tra i due concetti e, indirettamente, come vedremo, anche la percezione romana di questo rapporto. Si tratta di uno dei passi più tormentati del *Giuramento* di Ippocrate⁶, che è stato tradizionalmente interpretato o come un divieto di suicidio, o come un divieto di assistenza medica al suicidio (e quindi, come un divieto di eutanasia nel senso moderno del termine), o come un divieto di omicidio per veleno⁷: οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰτηθεὶς θανάσιμον οὐδὲ ὑφηγήσομαι ξυμβουλίην τοιήνδε (Non somministrò a nessuno alcun farmaco letale, anche se richiesto, e nemmeno insinuerò un tale consiglio)⁸. Non trovo perfettamente adeguate alla logica del testo le interpretazioni finora proposte, perché le argomentazioni che le sottendono sono discutibili innanzitutto sotto il profilo filologico. Quella che mi sembra, invece, immediatamente proponibile senza forzature di traduzione, è la seguente:

- 1) la frase οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ θανάσιμον significa chiaramente che il medico non deve porre fine alla vita del paziente utilizzando farmaci mal dosati al punto da risultare velenosi, ed è pertanto *un riferimento esplicito al reato di omicidio (per veleno)*⁹ o a quello che oggi chiamiamo ‘eutanasia attiva diretta’¹⁰;

6 Dedicato agli obblighi del medico nei confronti dei suoi pazienti, il passo riportato fa parte di un’antica testimonianza del *Giuramento*, tramandata da un papiro egizio risalente al tardo III secolo o all’inizio del IV secolo (P. Oxy. 31 2547), che è l’unica allo stato attuale delle fonti papiracee a fornire una parte del testo. Su questa testimonianza, vd. JOUANNA, *Hippocrate*, LXXXVIII-XCIV. Conservato alla Wellcome Institute Library di Londra (ms. 5754), il frammento papiraceo, la cui edizione digitale è stata curata da M. Moser nel 2013 sulla base delle edizioni precedenti di J.W.B. Barns, D. Manetti e S. Ihm (<https://papyri.info/dclp/60187>), si discosta dalla tradizione medievale manoscritta per la parte che qui ci interessa per due aspetti: la maggior parte dei mss. riporta οὐδὲ al posto di οὐδενὶ, mentre al posto di κα-[θηγήσομαι], l’intera tradizione medievale riporta ὑφηγήσομαι. Sulla tradizione manoscritta del *Giuramento*, vd. JOUANNA, *Hippocrate*, XLII-LXXXVII.

7 Vd. BRANDT, *Am Ende des Lebens*, 77-85 con discussione della dottrina precedente.

8 Il testo è estratto da JOUANNA, *Hippocrate*. Dove non diversamente indicato, le traduzioni sono mie.

9 Così anche CARRICK, *Medical ethics*. L’ambiguità di φάρμακον è eliminata dall’aggettivo qualificante θανάσιμον. Sull’ambiguità del termine greco che, come il latino *venenum*, è una *vox media*, vd. PENNACCHIO, *Farmaco, un Giano bifronte* ora con PAPA-KONSTANTINOU, *Roman Declamation*, 11-14.

10 Intesa come somministrazione intenzionale da parte del medico al paziente di una sostanza che conduce direttamente alla morte.

2) il participio *αἰτηθείς*, in nominativo, deve essere necessariamente inteso in riferimento al soggetto del verbo *δώσω* (quindi il sottinteso *ἐγώ* = il medico interpellato); l'allusione, così, sarebbe al consenso dato dal paziente¹¹ – consenso implicitamente mancato o costretto nell'ipotesi sopra espressa *sub* (i) – nel momento in cui egli richiede volontariamente l'assistenza del medico nella somministrazione del *φάρμακον* (potenzialmente) *θανάσιμον*, presumibilmente per alleviare gravi dolori o accelerare la morte nel caso in cui non ci fosse alcuna speranza di guarigione¹²; se si poteva contare su tale assistenza medica in caso di necessità, o almeno se era possibile farvi ricorso con qualche giustificazione (= l'alleviamento di dolori)¹³, *αἰτηθείς*, preso atto dell'intero contesto in cui si colloca, sembrerebbe rappresentare quello che oggi chiamiamo *'suicidio medicalmente assistito' nell'ambito delle 'cure palliative'*¹⁴;

11 Non sembra immediatamente proponibile l'ipotesi di BRANDT, *Am Ende des Lebens*, 77-85 (§8 online), che, tra l'altro, non è corroborata da fonti rilevanti: «[...] vielmehr läßt sich gerade die bewußte Wahl der passivischen Form *αἰτηθείς* ausgezeichnet damit begründen, daß offenbar gezielt offengelassen werden sollte, wer nach dem tödlichen Medikament fragte: einer, der aus dem Leben scheiden möchte, oder ein Dritter, der einen aus dem Leben beseitigen lassen oder auch nur einem zum Tod Entschlossenen Hilfe zur Realisierung dieses Entschlusses zukommen lassen möchte».

12 Vd. Hipp. *De Arte* 3 e *De morbis* 1.6. Sull'approccio medico appropriato al problema dell'incurabilità delle malattie e dei pazienti destinati alla morte, vd. VON STADEN, *Incurability and Hopelessness*.

13 Cfr. GOUREVITCH, *Suicide among the sick*, 505: «if the most moral texts do in fact forbid physicians to take such action, this is in itself a sign that abstention was not universal: if the question had not arisen, it would not have occurred to anyone to codify the prohibition»; NUTTON 1995, 17: «To put it bluntly, the bedside is not always a scene of isolation, where doctor, patient, and disease fight out a lonely battle. Rather, we must imagine a crowded sickroom, filled with friends, relatives, visitors, and healers, competing but also co-operating. We shall have to take a little more seriously the gloomy Plinian inscription, "killed by a crowd of doctors" and even the joke in Martial about the patient rendered feverish by the icy hands of a hundred palpating students becomes somewhat less grotesque».

14 Inteso come somministrazione di una sostanza letale al paziente che auspica suicidarsi e che la ingerisce senza l'aiuto di terzi. Vd. ad esempio Aret. 6.5.1 (Hude p. 133): *ἐπει καὶ τὸ θνήσκειν τοῖς μὲν ὧδε πονέουσι εὐδαιμονίῃ. τῷ ἀρχιτρῶ δὲ οὐ θέμις πρήσσειν [...] πάντα γὰρ ἀντισπᾶν τὸν πόνον ξυμφέροι*. In questo passo, Areteo di Cappadocia (II secolo d.C.) raccomanda di trattare l'ostruzione intestinale (*εἰλεός*) con una flebotomia (*φλεβοτομία*), se è dovuta a un'inflammatione (*φλεγμονή*): il sangue deve essere prelevato copiosamente da una vena all'altezza del gomito. La flebotomia può essere portata alla perdita di coscienza, perché il dolore è così forte che il paziente desidera morire e, sebbene non sia corretto per il medico responsabile (*τῷ ἀρχιτρῶ*) impegnarsi nell'eutanasia, può almeno alleviare il dolore con una temporanea perdita di sensibilità. Se, invece, l'ostruzione intestinale si verifica senza alcuna inflammatione, il medico deve evitare la flebotomia e attenersi alla somministrazione di farmaci appropriati. Sembra dunque che non sia comunque corretto che il medico provochi la morte del paziente,

l'intervento del medico avrebbe l'effetto secondario di abbreviare la vita del paziente, e corrisponderebbe dunque a quella che oggi chiamiamo *'eutanasia attiva indiretta'*¹⁵; nella percezione degli antichi, questo atto sarebbe stato considerato una fattispecie di *eutanasia volontaria*: un modo di morire, piuttosto che di uccidere, modellato sul nobile esempio del suicidio di Socrate¹⁶;

- 3) considerate le questioni morali che l'eutanasia volontaria poneva in ogni caso al medico che raccoglieva il consenso del paziente alla propria morte¹⁷, la frase οὐδὲ ὑφηγήσομαι ξυμβουλίην τοιγῆνδε mette l'enfasi sulla responsabilità etica del medico, al quale perciò era interdetta anche la sola allusione alla pratica, onde al fine di *non istigare al suicidio*.

Date queste premesse, sono dell'opinione che il passo possa ricomprendere simultaneamente tre ipotesi di azione illecita da parte del medico: l'omicidio che potrebbe equipararlo all'assassino impunito¹⁸, il suicidio medicalmente assistito e l'istigazione al suicidio. Si precisano così i limiti del dovere del medico nella gestione della vita e della morte, secondo il famoso aforisma ippocratico: «curare, e se possibile guarire, ma mai recare danno al corpo del malato»¹⁹. Si

ma che sia accettabile che lo droghi per alleviare la sofferenza, il che non sarebbe in contraddizione con il *Giuramento*. CAVINA, *Andarsene al momento giusto*, 16 vede in questo passo un riferimento alle cure palliative e osserva che in casi di «incurabili patologie intestinali, talmente dolorose da indurre spesso i malati a desiderare la morte», e nonostante il fatto che restasse «pur sempre interdetto procurare la morte», il tentativo di alleviare con medicinali i dolori del paziente doveva essere permesso al medico, il che è «perfettamente in linea con l'etica del giuramento di Ippocrate». Cfr. CARRICK, *Medical ethics*, 149: «the pivotal ancient question regarding euthanasia in its broadest sense was, typically: Did the subject voluntarily meet death with peace of mind and minimal pain? In contrast, the looming contemporary question involving euthanasia tends to be: Is euthanasia under any conditions morally justifiable?».

15 Intesa come impiego di sostanze per alleviare le sofferenze, i cui effetti collaterali potrebbero tuttavia provocare la morte.

16 Sul suicidio coatto come modo di esecuzione della pena capitale, vd. *infra*. Cfr. CARRICK, *Medical ethics*, 149 che segue DAUBE, *The Linguistics of Suicide* sul punto con GOUREVITCH, *Suicide among the sick*, 510: «One should undoubtedly not draw too close a parallel: the ancient physician leads a conscious, thinking, and reasoning person to his death; while for the modern physician in the presence of irreversible coma it is the very concept of death which has to be reexamined».

17 CARRICK, *Medical ethics*, 149 riassume la sfida morale come segue: «whether the subject evinced sound thinking, on moral or other grounds, for choosing to withdraw from life».

18 Per lo stereotipo nell'immaginario dei Romani, vd. Plin. *Nat. Hist.* 29.8.18 con PAPA-KONSTANTINOU, *Roman Declamation*, 40 n. 158.

19 Per questo topos ippocratico (*Epid.* 1.11), vd. anche Scrib. *Praef.* 5: *scientia enim sanandi, non nocendi est medicina*.

noti anche come il citato aforisma ponga i concetti di ‘curare’ e di ‘danneggiare’ nell’agire medico senza offrirne definizioni fisse, consentendo così molteplici interpretazioni²⁰, che corrisponderebbero alle diverse declinazioni del concetto moderno di eutanasia.

Come cercherò di dimostrare nelle pagine seguenti, gli schemi concettuali che sottendono le tre ipotesi di azione illecita da parte del medico sopra proposte sono collegabili all’elaborazione giuridicizzante del suicidio con finalità eutanasiche, che traspare a Roma nelle *controversiae* retoriche di età imperiale. Con questo non intendo stabilire un legame diretto ed esplicito tra queste ultime e il *Giuramento*, né dedurre una continuità lineare con le visioni romane sul rapporto concettuale tra suicidio con finalità eutanasiche e omicidio: a parte il fatto che la stringatezza del *Giuramento* impedisce di ricostruire con certezza il contesto storico-culturale che fa da sfondo, le difficoltà metodologiche di conciliare la cultura greca con quella romana sotto il profilo medico-legale del suicidio sono *inter alia* dovute alla perdita di un più ampio patrimonio testuale relativo alla trasmissione dell’etica medica greca durante il periodo pre- e proto-ellenistico²¹, alla quale si aggiunge la ricezione indiretta del *Giuramento* come testo ‘canonico’ nelle fonti mediche romane²². Supponendo, però, che il

20 Rifiutare di curare un malato terminale; accettare di assistere un uomo che desidera porre fine alla sua vita; sospendere o rinunciare ad avviare una terapia di sostentamento vitale.

21 Perdita che ostacola tra l’altro la decifrazione in chiave antropologica del *Giuramento* (cfr. EDELSTEIN, *The Hippocratic Oath* con MILES, *The Hippocratic Oath*), il quale è già di per sé di incerta datazione e paternità (cfr. VON STADEN, *The ‘Oath’* con OVERWIEN, *Die Bedeutung der orientalischen Tradition* e JOUANNA, *Hippocrate*, XXXVI-XLII).

22 Ricezione che va dalla semplice traduzione o parafrasi a discussioni di carattere etico e ad un commento perduto di Galeno, che faceva parte di un libro tradotto in siriano nel IX secolo da Hunain ibn Ishaq, e poi dal siriano all’arabo da due suoi allievi. Sul commento perduto di Galeno, vd. JOUANNA, *Greek Medicine*, 263. È oggetto di dibattito se il famoso passo di Catone che mette in guardia il figlio da qualsiasi studio serio della letteratura greca, citato in Plin. *Nat. Hist.* 19.14, contenga il primo riferimento esistente al *Giuramento*: la frase *iurarunt inter se* rifletterebbe la presunta procedura del giuramento di Ippocrate, in cui ogni aspirante medico giurava di non impartire insegnamenti al di fuori della sua famiglia o di quella del suo maestro o di altri allievi, confinando così la conoscenza della medicina alla prima famiglia di insegnanti e a quelle dei successivi allievi giurati. Su questo passo, vd. TOLSA, *On the Origins* che ipotizza che la seconda parte del *Giuramento* contenente i doveri etici del medico sia stata aggiunta dopo il primo paragrafo nel contesto della trasmissione dei testi ippocratici a Roma tra il II secolo a.C. e il I secolo d.C. Il fatto è che dal I al III secolo d.C., le testimonianze antiche sul *Giuramento* a Roma e nelle province includono, secondo l’elenco compilato da JOUANNA, *Hippocrate*, XII-XV, un passo di Scribonio Largo, due di Eroiziano, due di Sorano di Efeso, il commento di Galeno di cui sopra e due papiri, tra cui uno (P. Oxy. 3 437) databile al II/III sec. e contenente l’interdizione di somministrare un φάρμακον θανάσιμον (ll. 9-10: μηδὲ θανάσιμον φάρμακον) | [μηδεν]ι δίδοναι).

frammento sopra citato sia servito da punto di riferimento concettuale e etico²³ per lo sviluppo di concezioni mediche ed extra-mediche del suicidio tra Grecia e Roma, e che abbia rappresentato una chiarificazione ‘normativa’ circa gli aspetti controversi di una siffatta pratica²⁴, diventa possibile utilizzarlo appunto per decifrare efficacemente le questioni poste dalla problematica giuridica del suicidio con finalità eutanasiche nella cultura dei retori romani; principalmente rilevanti, tra queste, sono la questione della moralità della scelta di suicidarsi, e delle sue conseguenze giuridiche al livello della famiglia e della società.

3. Il problema terminologico

Sono innanzitutto necessarie alcune osservazioni di natura terminologica²⁵. La società romana di età imperiale prevedeva in base a suggestioni filosofiche, mediche o giuridiche varie situazioni in cui emergevano istanze di suicidio; è dunque importante considerare che la variegata terminologia latina²⁶, imposta sulle regole e le convenzioni dei diversi generi letterari, non offre, nello specifico, equivalenti esatti alle categorie utilizzate in greco antico, in particolare *αὐτοχειρία* e *αὐτοκτονία*. Ciò non toglie che, in generale, la terminologia utilizzata a Roma in materia di suicidio sia esemplata su quella della filosofia greca. Il sostantivo *αὐτοχειρία*, che designa esplicitamente, e non eufemisti-

23 A seconda dei nostri strumenti di interpretazione e delle sfumature che ci consentono di proporre, si può dedurre con sufficiente probabilità che in un mondo privo di un sistema di abilitazione all’esercizio della professione medica, il giuramento di Ippocrate, databile verosimilmente all’età classica (JOUANNA, *Hippocrate*), rappresentava (i) l’attitudine ideologica di una scuola medica verso un testo di etica ‘professionale’ così influente da essere rimasto attuale nell’antichità e oltre, e astrazione fatta dell’impostazione clinica, (ii) una visione ideologica ancora più estesa, secondo la quale norme, pratiche e saperi in materia di vita e di morte sono espressione di valori e principi che ispirano la struttura storico-culturale in cui gli individui sono inseriti. Seguendo VON STADEN, *Character and Competence*, 206, ECCA, *La formazione*, 41 sottolinea come il *Giuramento*, la cui forma è «indicativa di un impegno e di un vincolo formale a rispettare le rigide regole di appartenenza a una sorta di corporazione», non possa «in alcun modo essere considerato un manuale che raccoglie norme o un codice di comportamento: esso contiene non prescrizioni, ma impegni pronunciati sotto giuramento».

24 Senza tralasciare che è comunque difficile stabilire, come osserva VON STADEN, *Character and Competence*, se i giuramenti volontari contenuti nel *Giuramento* possano effettivamente essere intesi come una risposta alle aspettative o alle richieste sollevate dal pubblico o dalla società.

25 Sul linguaggio del suicidio in diverse società antiche, vd. DAUBE, *The Linguistics of Suicide*.

26 *Sibi mortem consciscere, se ipsum interficere, manus sibi inferre/adferre, adpetere mortem, vitam finire, sibi inferre mortem, se occidere, se suspendere, se deiciere, se interimere, sponte exire e vita, mors voluntaria, mors tempestiva, exitus facilis, via libertatis, etc.*

camente²⁷, l'atto intenzionale che cagiona la morte, appare in Platone (*Leg.* 872b), ma non regolarmente prima del I secolo a.C.; dal II secolo d.C. in poi, il termine *ἀποκτονία* si standardizza nel senso di 'atto intenzionale che cagiona la propria morte'²⁸. Nella prospettiva dello stoicismo romano²⁹, l'espressione tecnica che corrisponde più strettamente a quello che i Greci percepivano come suicidio, è *mors voluntaria*. Essa si riferisce alla scelta di morire: una scelta che, se compiuta in modo razionale, con auto-controllo e nelle giuste circostanze, diviene un potente atto di libertà³⁰, nella prospettiva (i) di rispondere al dovere verso la patria o i cari³¹; (ii) di alleviare l'agonia che nasce ingiustamente da condizioni fisiche che rendono impossibile vivere secondo natura e impegnarsi in azioni virtuose³²; (iii) di evitare di essere costretti a compiere azioni immorali o vergognose che minacciano la percezione dall'esterno di se stessi (*dignitas*)³³. In questa definizione del suicidio rientra indirettamente l'idea dell'eutanasia.

Il sostantivo eutanasia (*εὐθανασία*) compare per la prima volta in un fram-

27 L'ipotesi di un eufemismo non può reggere, perché l'etimologia del sostantivo (*αὐτός* + *χείρ*) manifesta nel modo più esplicito possibile il mezzo e la volontà di togliersi la vita. La funzione eufemica è evidente, tuttavia, nella *εὐλογος ἐξαγωγή* degli Stoici, che corrisponde all'espressione *exitus facilis*, usata da Svetonio (WARDLE, *A Perfect Send-off*) come calco del vocabolo greco *εὐθανασία* per qualificare la morte di Augusto.

28 Vd. CARRICK, *Medical ethics*, 150.

29 Sen. *Ep.* 70. ENGLERT, *Seneca*, 4-5 e (su Seneca) 7-13, con enfasi sul legame stabilito dal filosofo neo-stoico tra suicidio e *libertas*. Cfr. D.L. 7.130; SVF 3.768.

30 Cfr. Plin. *Ep.* 1.22.10: *Nam impetu quodam et instinctu procurrere ad mortem commune cum multis, deliberare vero et causas eius expendere, utque suaserit ratio, vitae mortisque consilium vel suscipere vel ponere ingentis est animi*. NB l'enfasi sul vocabolario della deliberazione ragionata, intesa come atto di discussione e persuasione *in utramque partem*, che è in antitesi con gli impulsi non riflessivi.

31 Cfr. Plut. *Cat. Min.* 68.1-5, 70.1-2, 70.8-10. Rendendolo l'archetipo del *sapiens* senecano, il suicidio paradigmatico di Catone Uticense trasforma il suicidio a base filosofica stoica in un suicidio politico a connotazioni anti-tiranniche e progressivamente, anti-imperiali, simbolo di libertà. Cfr. Tac. *Ann.* 16.35.1 per quello di Trasea Peto. Su questa interpretazione del suicidio di Catone, cfr. GRISE, *Le suicide*, 202-204 con VENARUCCI, *La 'Buona morte' in scena*, 70 (con bibliografia precedente) che precisa che si tratta di «un gesto politico di dissenso e di protesta, percepito come unica ed estrema garanzia di libertà in un mondo nuovo che, in nome della *pax*, ha sacrificato la *libertas* del cittadino – è la tradizione degli *exitus illustrium virorum*». Un esempio di suicidio politico comparabile con l'*exemplum* di Catone l'Uticense si trova anche nella *Suasoria* 6 di Seneca Padre: *Deliberat Cicero an Antonium deprecetur*.

32 Cfr. Plin. *Nat. Hist.* 25.7.23.

33 Sull'ultimo punto, vd. GRIFFIN, *Seneca*, 379 con GILL, *Personhood and Personality* per la teoria delle quattro *personae* di Panezio, riportata da Cicerone (*Off.* 1.107-121), che sembra giustificare il suicidio per il motivo di preservare il concetto di sé nel teatro della vita.

mento (18-19) estratto da *La formica* (*Μύρμηξ*) del commediografo Posidippo di Cassandria (III secolo a.C.)³⁴, mentre l'aggettivo εὐθνήσιμος è attestato già nell'*Agamemnone* di Eschilo (v. 1292-1294), ove indica una morte rapida e indolore (*ἀσφάδαστος*). L'avverbio εὐθανάτως appare una sola volta in Cratino di Atene³⁵ e poi in Menandro³⁶, mentre il verbo εὐθανατέω si incontra in Crisippo³⁷. L'idea di una morte nobile e valorosa nel contesto della guerra è attestata in Polibio (5.38.9; 32.4.3) e nella stessa accezione anche in Cicerone (*Att.* 16.7.3). In tutti questi casi, εὐθανασία e i suoi corradicali racchiudono l'idea di una morte buona e indolore, o nobile, che avviene naturalmente come dono divino³⁸. Nello stesso spirito, Svetonio (*Aug.* 98-99) racconta che Augusto, nei suoi *extrema verba*, utilizzasse il termine εὐθανασία per presentare la propria morte come rapida e indolore, una morte che il principe aveva il dovere di affrontare con dignità ed equanimità³⁹. Questa è la morte che fungerà da paradigma dell'*ars moriendi* imperiale per i successivi imperatori romani che hanno avuto (o cercato) una fine moralmente decorosa⁴⁰.

Anche se nelle nostre fonti non è registrata una fattispecie in cui si delinei una richiesta esplicita del paziente consenziente, il principio della morte medicalmente assistita – implicito come abbiamo visto nel *Giuramento* – non era ignoto ai Romani. È ciò che emerge dalla *Declamatio minor* 350 dello Pseudo-Quintiliano⁴¹ che, a mio parere⁴², discute *in utramque partem* l'idea di

34 *Poetae Comici Graeci* (Kassel/Austin 1989, VII, fr. 19(18), 571): ὦν τοῖς θεοῖς ἄνθρωπος εὐχεται τυχεῖν τῆς εὐθανασίας κρείττον οὐδὲν εὐχεται. οὕτω τι πολὺ πονεῖ ἐστὶν ἡ λύπη κακόν.

35 *Poetae Comici Graeci* (Kassel/Austin 1989, IV, fr. 454, 321): ἐπιθανάτως ἔχειν, καὶ ὡς Ἡρόδοτος ἔδυσθανάτει, οὐ τὸ ἐναντίον εὐθανάτως Κρατίνος λέγει.

36 *Menandri reliquiae selectae* (Sandbach 1972, fr. 481): ἐπεβουλεύθη ποθέν, οὐκ εὐθανάτως ἀπῆλθεν ἐλθὼν εἰς χρόνον.

37 *Stoicorum veterum fragmenta* (Von Arnim 1924, 3.156 No 601): Εὐγηρεῖν τε μόνον καὶ εὐθανατεῖν τὸν σπουδαῖον. εὐγηρεῖν γὰρ εἶναι τὸ μετὰ ποιῶν γήρωσ διεξάγειν κατ' ἀρετῆν, εὐθανατεῖν δὲ τὸ μετὰ ποιῶν θανάτου κατ' ἀρετῆν τελευτᾶν.

38 Sui significati dei lessemi, cfr. da ultimo, BRANDT, *Am Ende des Lebens*, 127-136.

39 Come ogni privato cittadino, peraltro. Cfr. Sen. *Ep.* 77 con VENARUCCI, *La 'Buona morte' in scena*, ove ampia bibliografia precedente sulla morte di Augusto.

40 Su Otone, vd. Tac. *Hist.* 2.16-17; Suet. *Otho* 10-11; Dio 63.13-15. Su Antonino Pio e Marco Aurelio, vd. rispettivamente *Hist. Aug.* 12.6 e 28.9. Cfr. Tac. *Ann.* 6.50.1 su Tiberio; Val. Max. 4.5.6; Suet. *Iul.* 82.2 su Giulio Cesare.

41 Ps.-Quint. *Dmin* 350, *argumentum*: Qui habebat filium, amissa matre eius, aliam uxorem duxit. Incidit in gravem valetudinem filius. Convocati sunt medici; dixerunt moriturum si aquam frigidam bibisset. Dedit illi noverca aquam frigidam. Perit iuvenis. Noverca accusatur a marito veneficii.

42 PAPA-KONSTANTINOU, *Roman Declamation*.

‘sperimentazione farmacologica’ presupposta dalla somministrazione di un *venenum* potenzialmente letale, con un’elaborazione innovativa delle componenti intenzionale di tali condotte che si configurerà poi in D. 48.8.3.2-3 (Marc. 14 *inst.*). Questa *controversia* sottolinea, infatti, come gli operatori del diritto della prima età imperiale avessero una chiara consapevolezza della necessità di sviluppare un discorso di pertinenza medico-legale, non soltanto sul ruolo e l’etica ‘professionale’ del medico che interveniva per guarire il paziente⁴³, ma anche sulla responsabilità della famiglia dell’ammalato nel seguire il parere dell’esperto.

Il principio della morte medicalmente assistita, noto ai Romani, si ritrova anche fuori da contesti riguardanti malattie. Tacito, ad esempio, riporta che Seneca il filosofo, volontariamente assistito dal medico Stazio Anneo, si fosse tolto la vita assumendo veleno⁴⁴, mentre Plinio il Giovane racconta che il giurista Tizio Aristone aveva incaricato i suoi amici di interrogare i medici sulla gravità della sua malattia, autorizzando indirettamente il tentativo dei medici

43 Cfr. Apul. *Met.* 10.8-11 per il rifiuto esplicito di assistenza medica tramite l’amministrazione di un veleno nel caso (fittizio) di un suicidio contemplato. Nonostante lo scetticismo generale nei confronti della figura del medico nell’antichità – scetticismo che va calibrato con VON STADEN, *Character and Competence* sulla base di una serie di testimonianze epigrafiche (dal III al I secolo a.C.) che sottolineano la connessione tra τέχνη e βίος tra i medici e come entrambi gli ambiti erano sottoposti a un severo giudizio etico e morale –, non c’è dubbio che il medico della *Dmin* 350 interviene per guarire il paziente: è un presupposto indispensabile per lo svolgimento della *causa*. NB con PAPA-KONSTANTINOY, *Roman Declamation*, 28 n. 118 che l’ambiguità di questo intervento sta, al livello del *thema*, nel fatto che si tratta allo stesso tempo di una prognosi e di una diagnosi. Per un adattamento circostanziale di questa ambiguità, cfr. Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.18: *Sed quousque ratione colligam quod exitu iam probatum est? Quod nullis mathemata ticus dixit ambagibus, nullis dissimulari artibus pot est. Partem responsi futuram in alio opere iam vidisti, et, quod praecipue torquet animum, fides sceleris virtus fuit. Explicata est auctoritas responsi, cum de duobus praedictis unum factum est, nec possis de veritate dubitare, quotiens cum incertis experimenta consentiunt. In responso cui cuncta cesserunt, fieri non potest ut hoc solum falsum sit, quod novissimum est.* Cfr. inoltre URSO, *Προλέγειν τὸν κίνδυνον* per l’idea che la prognosi era una sorta di consenso informato *ante litteram*, a cui il medico ricorreva quando il dovere di diligenza lo spingeva a operare, mentre l’alta probabilità di insuccesso rischiava di compromettere la sua reputazione e quella della professione medica.

44 Vd. Tac. *Ann.* 15.63-64. Si potrebbe obiettare che Seneca non ha ‘commesso un suicidio’, poiché è stato condannato da Nerone. Seneca non è stato ‘condannato’, però, nel senso giuridico, e cioè, tramite un giudizio; egli ha commesso un suicidio coatto, e perciò, una comparazione proficua si potrebbe fare con il suicidio coatto di Socrate (su cui, vd. *supra*). La buona morte (*bene mori*), ossia quella facile, rapida e preferibilmente senza lividi, costituisce lo sfondo della già riconosciuta opinione di Plinio il Vecchio (*Nat. Hist.* 2.156), secondo il quale la terra fornisce i veleni per compassione verso l’uomo.

di preservargli la vita, o almeno di rendere meno dolorosa la sua morte⁴⁵. Infine, secondo Dione Cassio, Ermogene aveva indicato all'imperatore Adriano la zona in cui avrebbe dovuto pugnalarsi o farsi pugnalarlo, se necessario, per assicurarsi una morte certa e indolore⁴⁶.

È difficile spiegare l'accettabilità del suicidio con finalità eutanasiche nella prima età imperiale unicamente sulla sola base dell'influenza della filosofia greca. Anche se lo stoicismo richiedeva un elevato standard di valutazione per determinare se in un caso particolare il suicidio costituisse la giusta condotta da seguire, ci sono prove di una diffusa tolleranza a Roma di alcuni tipi di suicidio – tutti di persone consenzienti (ossia, come già detto, non costrette all'atto) e quindi in situazioni che consentivano una valutazione morale della condotta dell'agente – e ciò ancor prima che il fenomeno risultasse influenzato dalla filosofia stoica⁴⁷. La prima tipologia a cui possiamo fare riferimento è quella di un suicidio a cui si ricorre in risposta a pressioni sociali, come l'esigenza di preservare l'onore, il senso della vergogna, o l'intento di compiere un sacrificio di utilità collettiva; questo tipo di suicidio era accettabile sin dall'inizio dell'età repubblicana, come testimoniato dalla tradizione di precedenti (*exempla*) portatori di funzioni 'normative'⁴⁸.

Il secondo tipo è quello del suicidio attuato in esecuzione della sentenza capitale di un organo giurisdizionale: già nel 121 a.C. questo gesto è attestato nel caso di uno dei seguaci di Gaio Gracco, al quale il pretore Opimio permise di togliersi la vita per evitare di essere assoggettato alla prevista esecuzione⁴⁹. A questa ultima tipologia di suicidio si può accostare un'altra nella quale il togliersi la vita è altrettanto volontariamente intrapreso, sebbene indirettamente coatto. È la pratica della *devotio*: in una situazione di estremo pericolo, il comandante militare consacrava, infatti, la propria vita agli dèi inferi in cambio

45 Plin. *Ep.* 1.22.8-9: *Nuper me paucosque mecum, quos maxime diligit, advocavit rogavitque, ut medicos consuleremus de summa valetudinis, ut si esset insuperabilis sponte exiret e vita; si tantum difficilis et longa, resisteret maneretque: dandum enim precibus uxoris, dandum filiae lacrimis, dandum etiam nobis amicis, ne spes nostras, si modo non essent inanes, voluntaria morte desereret.*

46 Dio. Cass. 69.22: Ἀδριανὸς δὲ μαγγανείαις μὲν τισι καὶ γοητείαις ἐκενοῦτό ποτε τοῦ ὕγρου, πάλιν δ'αὐτοῦ διὰ ταχέος ἐπίμπλατο. [...] Καὶ τι καὶ χωρίον ὑπὸ τὸν μαστόν, πρὸς Ἐρμογένους τοῦ ἱατροῦ ὑποδειχθέν, χρώματι τινι περιέγραψεν, ὅπως κατ'αὐτὸ πληγείς καιρίαν, ἀλύτως τελευτήσῃ.

47 GRIFFIN, *Philosophy*, 196.

48 Vd. Liv. 1.57-59 per il suicidio di Lucrezia (e le sue conseguenze immediate). Cfr. GARRISON, *Attitudes toward Suicide* per le stesse attitudini verso il suicidio nella Grecia antica.

49 App. *Bell. Civ.* 1.26: Κοῖντῶ δὲ τῷ Φλάκκου παιδί συνεχώρησεν ἀποθανεῖν, ὡς θέλοι [...] con GRIFFIN, *Philosophy*, 192-193. Cfr. Plut. *C. Gracch.* 17.2-3.

della vittoria, e poi si lanciava «tra le schiere nemiche con il fine preciso di trovarvi la morte e portare idealmente con sé i nemici, raddrizzando le sorti della battaglia»⁵⁰. All'inizio del I secolo d.C. emergono prove solide dell'accettabilità generale del suicidio: secondo Tacito, sotto Tiberio la legge concedeva a chi si suicidava in previsione di una condanna gli stessi privilegi concessi a chi fosse morto di morte naturale; l'atto suicida, così, impediva di fatto l'esecuzione della sentenza, e quindi la confisca dei beni e la negazione della sepoltura⁵¹.

4. Il quadro giuridico

Il tema del suicidio si rivela particolarmente spinoso per lo studioso moderno che lo affronta nell'ottica dell'antropologia del diritto, perché per una sorta di paradosso documentale, esso non si presta facilmente a un esame giuridico-criminale: infatti, la *mors voluntaria* non è stata strettamente affrontata da legislatori e giuristi sotto il profilo penale, ma piuttosto sotto il profilo fiscale e successorio. La domanda generale che traspare dai frammenti raccolti sotto il titolo *De bonis eorum qui ante sententiam mortem sibi consciverunt vel accusatorem corruperunt* del *Digesto* (D. 48.21) è se i discendenti di una persona imputata per crimini che comportano la confisca del patrimonio e suicidatasi prima della condanna, abbiano diritto a ereditarne il patrimonio, oppure se i beni del suicida debbano andare al fisco imperiale, visto che questo sarebbe stato lo scontato esito del processo, se la morte dell'imputato non lo avesse interrotto.

Tuttavia, il fatto che soprattutto questo fosse il problema giuridico legato al suicidio non significa che i Romani non fossero consapevoli delle sfide poste da una possibile 'criminalizzazione' della pratica. In effetti, le analogie individuabili tra la casistica filosofica e quella giuridica rispetto alle cause legittime del suicidio⁵² trascendono una mera comunanza di topoi letterari: a mio avviso, si può dedurre che il problema della liceità del suicidio nel mondo romano si convertisse, da una parte, in una valutazione del comportamento dell'agente in termini di doveri morali innanzitutto verso la figura del padre, e dall'altra, in una determinazione dell'interesse giuridico, privato o pubblico, che l'ordinamento doveva proteggere o sacrificare. Come cercherò di dimostrare nella sezione seguente attraverso l'analisi di un caso declamatorio esemplare al riguardo, questa doppia operazione aveva in pratica una rilevanza significativa

50 Per la citazione, vd. FERRI, *La devotio* con ulteriore bibliografia.

51 Tac. *Ann.* 6.29.1 con riferimento al *pretium festinandi*. Da qui l'ossimoro del 'suicidio salvifico' coniato da VANDENBOSSCHE, *Recherches sur le suicide*.

52 Cfr. D. 28.3.6.7 (Ulp. 10 *ad Sab.*); D. 48.21.3.4 (Marc. *l.s. de delat.*); C. 9.50.1.1 (a. 212); C. 6.22.2 (a. 290).

per gli schemi argomentativi che avrebbero potuto essere realmente utilizzati per difendere o meno la liceità di un atto così ambiguo, e per confermare o confutare la sua prossimità concettuale con il reato dell'omicidio.

Occorre preliminarmente osservare che benché il suicidio non rappresentasse di per sé un crimine al livello delle categorie formali del diritto romano, l'unico riferimento giuridico a mia conoscenza che può essere collegato con la configurazione del suicidio come reato, è un passo relativo al diritto militare romano, che riferisce un rescritto dell'imperatore Adriano:

D. 49.16.6.7 (Arr. Men. 3 *de re milit.*): *Qui se vulneravit vel alias mortem sibi concivit, imperator Hadrianus rescripsit, ut modus eius rei statutus sit, ut, si impatientia doloris aut taedio vitae aut morbo aut furore aut pudore mori maluit, non animadvertatur in eum, sed ignominia mittatur, si nihil tale praetendat, capite puniatur.*

Circa colui che si ferì oppure tentò in altro modo di darsi la morte, l'imperatore Adriano ha rescritto che la questione debba essere giudicata così: se uno ha preferito morire perché incapace di sopportare il dolore, o per disgusto della vita, o per malattia, o per pazzia, o per pudore, non si prendano provvedimenti contro di lui, ma sia lasciato all'ignominia; se non versa in nessuna di queste situazioni, sia punito con pena capitale.

Indicativo del disvalore che l'ordinamento romano sembra esprimere nei confronti del suicidio slegato da finalità eutanasiche, il passo presenta l'ipotesi del tentato suicidio di un soldato feritosi nell'intento di darsi la morte: l'imperatore Adriano disponeva che questi dovesse essere punito con la morte, se non poteva giustificare il suo gesto con una delle motivazioni approvate, ovvero con l'incapacità di sopportare il dolore, il disgusto per la vita, la malattia, la pazzia o il timore del disonore (*impatientia doloris aut taedio vitae aut morbo aut furore aut pudore*)⁵³. Il fatto che si sarebbe dovuto indagare sul caso (*ut modus eius rei statutus sit*) al fine di valutare il nesso causale tra le motivazioni del tentato suicida e l'effetto del suo gesto è rappresentativo dell'importanza che l'imperatore attribuisce alla questione della prova⁵⁴, che è in sé una questione prettamente retorica.

Che il suicidio non fosse visto sul piano formale del diritto penale romano come istanza di omicidio è dimostrato da un passo estratto dal *liber singularis de publicis iudiciis* di Paolo:

53 Vd. anche D. 29.5.1.23 (Ulp. 50 *ad ed.*) con D. 28.3.6.7 (Ulp. 10 *ad Sab.*).

54 Cfr. D. 48.21.3.6 (Marc. *l.s. de delat.*); D. 48.21.3.8 (Marc. *l.s. de delat.*).

D. 48.8.7 (Paul. *l.s. de publ. iud.*): *In lege Cornelia dolus pro facto accipitur. Neque in hac lege culpa lata pro dolo accipitur. Quare si quis alto se praecipitaverit et super alium venerit cumque occiderit, aut putator, ex arbore cum ramum deiceret, non praeclamaverit et praetereuntem occiderit, ad huius legis coercionem non pertinet.*

Nella legge Cornelia il dolo si ricava dal fatto. In questa legge la colpa lata non si ricava dal dolo. Pertanto, se qualcuno si getta⁵⁵ dall'alto, cade sopra un altro e lo uccide; se un potatore lascia cadere un ramo senza prima avvertire⁵⁶ e così uccide un passante: questi fatti non sono puniti da questa legge.

Qui Paolo afferma che se qualcuno si precipita da un'altezza e cade su un altro e lo uccide, non sarà punibile ai sensi della *lex Cornelia de sicariis et veneficis*, perché, secondo l'esegesi più affidabile del passo⁵⁷, non è possibile ricavare dalla diagnosi di questa fattispecie non tipicamente prevista dalla *lex Cornelia* il dolo necessario richiesto dalla norma incriminatrice, ovvero il dolo intenzionale e diretto. Il problema esplicitamente affrontato qui è se il suicidio del soggetto A, che ha come conseguenza collaterale la morte del soggetto B, renda responsabile A dell'omicidio di B. In questo contesto, l'opinione di Paolo si spiegherebbe, credo, dall'idea implicita che il suicidio non è equiparabile all'omicidio in questo caso, perché dal punto di vista dell'accertamento del dolo, la responsabilità dell'agente per i due 'illeciti' non è agganciata nello stesso elemento soggettivo.

Estremamente importante è infine un passo estratto dal *liber singularis de delatoribus* attribuito a Marciano:

D. 48.21.3.6 (Marc. *l.s. de delat.*): *Sic autem hoc distinguitur, interesse qua ex causa quis sibi mortem conscivit: sicuti cum quaeritur, an is, qui sibi manus intulit et non perpetravit, debeat puniri, quasi de se sententiam tulit. Nam omnimodo puniendus est, nisi taedio vitae vel impatientia alicuius doloris coactus est hoc facere. Et merito, si sine causa sibi manus intulit, puniendus est: qui enim sibi non pepercit, multo minus alii parcat.*

55 NB che l'espressione tecnica giuridica *se praecipitaverit* esprime un'azione rivolta contro se stessi (letteralmente, 'far cadere il proprio corpo'), laddove il riflessivo 'gettarsi' in italiano moderno non rappresenta il concetto del suicidio con la stessa intensità.

56 Letteralmente, "aveva gridato", come mi è stato segnalato dal revisore. Ma non è l'urlo in quanto tale che assume una pregnanza giuridica in questo contesto, poiché uno può urlare e non essere ascoltato – è il raggiungimento effettivo dell'urlo, e cioè l'avvertimento delle persone intorno, che va sottolineato a mio avviso, poiché uno che non urla efficacemente nel caso descritto, risponde per colpa essendo stato imprudente. La correttezza di questa scelta di traduzione viene confortata dal raffronto con l'esegesi giuridica del passo in BOTTA, *Osservazioni*, 17-18 e NICOSIA, *Sulla non intenzionalità*, 977-980.

57 BOTTA, *Osservazioni*, 12-13.

Bisogna tenere presente la differenza circa la causa per la quale qualcuno si è suicidato, così come ci si domanda se colui che tentò di suicidarsi ma non ci è riuscito debba essere punito, come se egli abbia emanato una sentenza di condanna nei confronti di se stesso. Infatti è da punire sempre, salvo che non sia stato costretto a questo gesto dal disgusto per la vita o dall'incapacità di sopportare un dolore. E pertanto, se ha tentato di uccidersi senza una causa, deve essere giustamente punito: chi infatti non risparmia sé stesso, molto meno risparmierà un altro.

L'interpretazione dottrinale di questo frammento, che è stato sospettato di interpolazioni⁵⁸, vuole che non sia il suicidio in sé (consumato o tentato) a essere condannabile, ma il crimine del quale il suicida è stato accusato e per il quale il suicidio fungerebbe da confessione⁵⁹. Pur plausibile, questa inferenza non può essere ricavata dal testo, a meno di collegarlo indirettamente alla fattispecie prospettata in D. 48.21.3 pr. (Marc. *l.s. de delat.*), ove il giurista dice: *Qui rei postulati vel qui in scelere deprehensi metu criminis imminentis mortem sibi consciverunt, heredem non habent* (Chi è stato accusato o sorpreso in flagranza di reato e, per paura di un'accusa imminente, si è suicidato, non ha eredi). Ma anche questo collegamento non sembra riguardare necessariamente il tentato suicida di cui si tratta in D. 48.21.3.6, poiché il discorso sull'accusato che si è suicidato iniziato in D. 48.21.3 pr. sembra chiudersi con la regola individuata in D. 48.21.3.3 (Marc. *l.s. de delat.*): *Ergo ita demum dicendum est bona eius, qui manus sibi intulit, fisco vindicari, si eo crimine nexus fuit, ut, si convinceretur, bonis careat* (Perciò, in conclusione, si dovrebbe dire che i beni di colui che si è suicidato, dovrebbero essere confiscati dal fisco, se egli è stato coinvolto in questo crimine in misura tale che avrebbe perso i suoi beni se fosse stato condannato). Che Marciano proceda poi a trattare un'altra fattispecie nella storia sanzionatoria del suicidio in età classica – quella di qualunque suicida –, è suggerito dall'opposizione (con quanto detto in precedenza dallo stesso Marciano) in D. 48.21.3.4 (Marc. *l.s. de delat.*), espressa da *autem*. Il problema che sorge a questo punto è che le fonti giuridiche giunte a noi non registrano il caso di un tentato suicida privo di giustificazioni, e per questo punito con sanzione penale, senza che un'accusa sussista.

Questo problema può sembrare del tutto irrisolvibile, ma se consideriamo che il caso del tentato suicida privo di giustificazioni di cui si tratta in D. 48.21.3.6 (nell'ottica descritta sopra) è, al livello dell'azione, analogo a quello

58 Sulla storia della critica interpolazionistica del frammento, vd. MANFREDINI, *Il suicidio*, 83-87.

59 MANFREDINI, *Il suicidio*, 87-95.

del soldato riportato in D. 49.16.6.7 (Arr. Men. 3 *de re milit.*; vd. *supra*), proprio in forza del sistema di *iustae causae* – e dunque del principio che in assenza di una *iusta causa*, il sottrarsi agli obblighi familiari, economici, sociali e politici era condannabile –, l'espressione *quasi de se sententiam tulit* si riferirebbe alla punizione con pena capitale del gesto colpevole, e non al *crimen* di cui il tentato suicidio fungerebbe da confessione. All'interno di questa ipotesi, il frammento di Marciano sembrerebbe aprirsi ad una equiparazione tra suicidio e omicidio, dimostrando che la necessità dell'esplicita incriminazione del tentato suicidio senza causa era riposta nella sua prossimità concettuale con l'uccisione di sé, e quindi, con l'omicidio⁶⁰. Vi si legge infatti che il tentato suicida doveva essere punito con una sanzione penale⁶¹, qualora il gesto non fosse giustificato (*sine causa*), come se (*quasi*) egli avesse tentato di auto-condannarsi; o in altri termini, come se la colpevolezza presunta nel tentato suicidio fosse quella presupposta nel caso di un tentato omicidio. Infatti, è la motivazione ad essere particolarmente istruttiva a tal riguardo: «chi non risparmia se stesso», chiosa il giurista, «ancor meno risparmierebbe un altro» (*qui enim sibi non pepercit, multo minus alii parceret*).

Quale sarebbe la funzione concreta di questa motivazione etica, nota già ai retori della prima età imperiale⁶²? Se il termine *causa* rinvia in modo tecnico alle cause giuridicamente approvate prima da Adriano, e poi da Antonino Pio⁶³, per giustificare la liceità del suicidio, e se si segue la linea di ragionamento qui sopra proposta, mi sembra che all'interno di una analogia tra *sibi et alii*, la nozione di causa, che consente il coordinamento della disciplina giuridica con il sistema filosofico di *iustae causae* in materia di suicidio, possa divenire, sul piano delle prove, un argomento a doppio taglio per identificare, in negativo, il gesto del suicida con l'uccisione di sé e, per estensione, con l'omicidio. Ciò

60 La possibilità di questa equiparazione è stata prospettata da Antonius Matthaëus, il quale «si chiedeva retoricamente», nel suo commento alla *lex Cornelia de sicariis*, «se dovesse intendersi come omicida (*sicarius*, appunto) chi avesse portato la mano contro di sé con l'intenzione di uccidersi, senza riuscire nell'intento». Per la citazione, vd. MANFREDINI, *Il suicidio*, 92 (e n. 232: A. Matthaëi, *De criminibus ad lib. XLVII e XLVIII Dig. Commentarius*, I, Neapoli MDCCLXXII, 381).

61 Probabilmente «corporale e afflittiva», secondo MANFREDINI, *Il suicidio*, 92 cit., che osserva inoltre che «il verbo *punire* (*puniri* e *puniendus est*, ripetuto) figura solo in questo paragrafo. La pregnanza del termine suggerisce che questo caso del tentativo sia stato pensato come di stretta competenza del giudice penale, presso il quale era in corso di istruzione il processo. Non c'entrano delatori e procuratori fiscali».

62 Sen. Rhet. Contr. 8.4: *Nibil non ausurus fuit qui se potuit occidere*.

63 D. 48.21.3.4 (Marc. l.s. de delat.).

implicherebbe, a difesa della genuinità del passo di Marciano⁶⁴, che il tentato suicidio senza causa porrebbe problemi repressivi, piuttosto che fiscali, e che sarebbe punito come reato assimilabile all'omicidio, qualora il motivo scusabile non fosse giuridicamente accettato per eliminare la presunzione di colpevolezza; mentre questa punibilità, di primo acchito inverosimile⁶⁵, ci porta a riflettere sulla possibilità che dall'espressione *quasi de se sententiam tulit* possa desumersi un implicito dovere di vivere⁶⁶, la *sententia* (nel senso retorico) *qui enim sibi non pepercit, multo minus alii parceret* tenderebbe a riferirsi, a mio avviso, alla prova della causa dell'atto suicida, piuttosto che alla ragione della punizione del tentato suicida. A questo proposito, la *Decl. Mai.* 4 dello Pseudo-Quintiliano, che esamineremo nella sezione seguente, è l'unica fonte a mia conoscenza, tra l'altro coeva con il frammento di Marciano, a problematizzare in simili termini di giustificabilità il gesto di un aspirante suicida, non accusato, che rischiava di essere punito criminalmente⁶⁷, in un modo che rispecchia in pieno la riflessione di Marciano sulla possibile equiparazione tra suicidio e omicidio⁶⁸.

Dal complesso della casistica giurisprudenziale sopra citata emerge che nella punizione del suicidio come fattispecie potenzialmente collegabile all'omicidio in ragione del sistema di *iustae causae*, ciò che interessava determinare in definitiva era la ragione giuridica della punizione – ragione che si può coordinare alla questione dell'esistenza di un vero e proprio rapporto giuridico dell'uomo con se stesso e con gli altri –⁶⁹, perché come dimostrano i passi seguenti, estratti dal quarto libro del *De poenis* di Modestino, da essa

64 Anche MANFREDINI, *Il suicidio*, 90 dice di essere fiducioso nella genuinità del passo, ma ne fa un'esegesi diversa.

65 Poiché non ci sono fonti giuridiche a supporto, e non perché il sottrarsi agli obblighi normativi verso la famiglia, la società, lo stato sarebbe accettabile.

66 Dovere che in una prospettiva giuridica mirerebbe a non svilire il significato della vita e a non dare un cattivo esempio alla collettività.

67 Criminalmente: come vedremo di seguito, l'aspirante suicida della declamazione in questione rischia di non essere seppellito dopo la sua morte. Il diniego di sepoltura è una pena religiosa, che va tuttavia considerata 'giuridica' nella misura in cui è posta dalla legge declamatoria.

68 Mi è stato obiettato che Marciano si limita qui a giustificare la punibilità del mancato suicida con la ragione che questi è un potenziale omicida. L'obiezione non sembra perentoria: 'fare il processo alle intenzioni' (giudicando uno da quello che si suppone intenda fare, e non da quello che ha fatto) è un concetto completamente estraneo al diritto romano. Cfr. Rizzelli, *Le volontà*.

69 Ossia alla questione dell'appartenenza dell'individuo a diverse categorie/ruoli che finivano per plasmare la rappresentazione che l'individuo aveva di se stesso (*habere personam*). Vd. MANTOVANI, *Identità e persona*, 36-47.

derivavano conseguenze relative al tentato suicidio e all'uccisione del consenziente⁷⁰:

D. 48.3.14.3-4 (Mod. 4 *de poen.*): *Sed si se custodia interfecerit vel praecipitaverit, militi culpa adscribitur, id est castigabitur. 4. Quod si ipse custos custodiam interfecerit, homicidii reus est.*

Ma se colui che è sotto custodia si è suicidato o gettato di sotto dall'alto, la colpa è del milite e perciò egli deve essere punito. 4. Se è il custode stesso a uccidere la persona che ha in custodia, è colpevole di omicidio.

Anche se nessuna forma di suicidio ha mai ricevuto una legittimazione giuridica espressa, la casistica di cui i giuristi severiani si servono per valutare le ragioni che rendono giustificabile l'atto suicida, dimostrando così la loro aderenza all'etica stoica⁷¹, si può mettere utilmente in rapporto alla prospettiva ideologica che emerge dalle *controversiae* retoriche, nella misura in cui i declamatori hanno sviluppato un discorso analogo sulle cause che rendevano legittimo un suicidio compiuto come forma di eutanasia⁷²; discorso che Quintiliano ha riassunto in una espressione icastica come *ius mortis*⁷³. Questo *ius*, per cui pare potesse richiedersi (sempre secondo Quintiliano) una pubblica autorizzazione giuridica al suicidio – presumibilmente non dissimile in termini di forma da quella presentata nella declamazione che sarà presa in esame nella sezione seguente –, appare sul piano storico-fattuale e criminoso sotto il profilo del *liberum arbitrium mortis*⁷⁴, ovvero l'istituto giudiziario che concedeva al condannato per un crimine capitale il privilegio di scegliere il metodo di esecuzione, compreso il diritto di eseguire la propria uccisione, per evitare l'esecuzione pubblica e il sequestro dei beni⁷⁵. In questa ottica, Svetonio riporta il suicidio con finalità eutanasiche del poeta Lucano che, partecipe della congiura di Pi-

70 Non è dunque condivisibile l'affermazione di AMUNDSEN, *The Physician's Obligation*, 26: «although murder was classified as a public offense in Roman law, it did not follow that suicide was viewed as self-murder but instead was outside the purview and interest of the law. Should a person who wished to commit suicide enlist the aid of a second party, the latter, in rendering such assistance, was not culpable».

71 Per il noto dibattito circa l'influsso della filosofia stoica sul diritto romano e vice-versa, vd. più recentemente BROUWER, *Law and Philosophy*.

72 Cfr. Sen. Rhet. *Contr.* 5.1 (suicidio fallito a causa dell'intervento di terzi), 8.1 (suicidio fallito a causa dell'intervento di terzi), 8.4, 9.4; Ps.-Quint. *Dmin* 292, 312, 326, 329, 335, 337; Calp. Fl. *Exc.* 8, 10, 16, 18, 20, 29, 38, 42, 53. A sostegno teorico, vd. Quint. *Inst.* 7.3.7.

73 Quint. *Inst.* 11.1.56.

74 Tac. *Ann.* 11.3, 16.33.

75 Vd. GRISE, *Le suicide*, 79.

sone, aveva ottenuto la libertà di scelta sulla propria morte e aveva deciso di offrire le vene al proprio medico⁷⁶. Allo stesso istituto va poi riferito un passo di Ulpiano secondo il quale i *divi fratres* (Marco Aurelio e Lucio Vero) avevano dichiarato in un rescritto che era loro permesso di concedere la libera facoltà di morte ai condannati⁷⁷.

Il tratto caratteristico delle declamazioni che riguardano il suicidio (consumato o solo tentato) è di discutere se esso possa essere inteso come istanza di omicidio⁷⁸, costituito da un elemento oggettivo-materiale (= la morte e le sue modalità esecutive) e da un elemento soggettivo-morale (= la volontà che motiva l'atto)⁷⁹, e anche come parricidio in ragione del divieto di sepoltura⁸⁰, che sarebbe molto probabilmente traccia di un'antica legge romana, sottoposta dai declamatori a interpretazione per allinearla alla corrispondente legge greca (per

76 Suet. *Vita Lucani*. Per l'interpretazione della morte di Lucano, non come esecuzione, ma come suicidio o suicidio assistito, vd. WILSON, *The Death of Lucan*.

77 D. 48.19.8.1 (Ulp. 9 *de off. procons.*).

78 Vd. innanzitutto Sen. Rhet. *Contr.* 7.3 e 8.4: *Irascere interfectori, sed miserere interfecti. Homicida, inquit, est, quia se occidit*. Cfr. Ps.-Quint. *Dmin* 292.1: *Duplex quaestio est, iuris et facti. Nam etiamsi vis illata est, quaeritur an causa mortis sit. Sequens potentior, an propter vim perierit. Circa ius illud est, ut finitione tractetur. Is enim causa mortis argui debet qui mortem intulit. Cum vero quis sua manu perierit, non debet hoc reus tantum fecisse, ut quis mori velit, sed ut necesse habeat*; 312.9: *Occidit statim moriturus*; 326.1-2: *Existimaveram, iudices, consecutum esse me hoc saltem, ut sanguine meo servata civitas datae salutis grata meminisset, atque eo magis quod filius meus non necessitate [2] immolatus erat sed voluntate. Verum hoc adeo in contrarium cessit ut inventi sint in hoc populo qui, [...], obiciant homini pestilentiam*; 329.3-4: *Non intellegit aliquis alium [4] esse eum qui occidat, alium qui occidatur*; 335.9: *Aut si quid in hac parte consolari vultis, mori volo quod adulterum non occidi*; 337.11: *Est et haec causa mea moriendi, si tantum peccavi, si eo me deduxit error ut filios meos occiderem*. In una logica causale (suicidio/causa - omicidio/effetto), Calp. Fl. *Exc.* 29. Vd. anche i dibattiti svolti in Sen. Rhet. *Contr.* 2.2 (istigazione al suicidio), 3.9 (rifiuto di aiuto al suicidio), 6.4 (finto suicidio); Ps.-Quint. *Dmin* 276 (suicidio di uno stupratore sul quale vd. PAPA-KONSTANTINOU, *L'émergence du crimen raptus*, 210-219), 307 (aiuto al suicidio), 380 (rifiuto di aiuto al suicidio).

79 Cfr. Sen. Rhet. *Contr.* 8.4: *Facinus indignum si inveniuntur manus quae sepeliant eum quem occiderunt suae. Sumpsit gladium [...]; quod solum scio, scelus cogitat*.

80 LANFRANCHI, *Il diritto nei retori romani*, 478 vede nella legge declamatoria *Homicida inseputus abiciatur* «un'applicazione del generale principio vigente in diritto romano, in base al quale veniva vietata la sepoltura del delinquente che fosse stato sottoposto ad esecuzione capitale» citando nella nota 5 D. 48.24.1.1 (Ulp. 9 *de off. procons.*). Dopo una sintesi delle opinioni della dottrina (non soltanto giuridica) sul punto, LANGER, *Declamatio Romanorum*, 154-157 non sembra convinta della possibilità che il suicidio fosse percepito come istanza di omicidio nella prassi giuridica prima di Adriano e Antonino Pio, nonostante la frequenza e la ricchezza argomentativa con cui il dibattito persiste nelle declamazioni. Sulla mancata sepoltura in declamazione, vd. più recentemente LENTANO, *Insepultus abiciatur*.

cui ai suicidi era vietata la sepoltura)⁸¹. Se consideriamo che questo gesto rifletta l'elaborazione nei tribunali di età imperiale di una riflessione in divenire sulla definizione pragmatica del suicidio come reato⁸² – riflessione il cui momento culminante emerge nelle *Declamazioni maggiori* 4 e 17 –⁸³, una domanda fondamentale si pone: entro quali limiti il consenso alla propria uccisione poteva acquistare il valore giuridico di una scriminante per il suicida⁸⁴? Il semplice fatto di discutere di questo argomento nelle *controversiae* retoriche suggerisce a mio avviso che, come accade con altri topoi declamatori⁸⁵, stiamo sul terreno di una prassi non formalmente stabilita sul piano del diritto penale romano, che poteva però essere tipizzata sulla base di alcuni profili giuridici esistenti (all'occorrenza, quelli relativi all'omicidio). Il fatto che allo stato attuale delle fonti giuridiche, questa tipizzazione non sia mai avvenuta in modo chiaro e preciso è un discorso distinto e, inevitabilmente, incompleto. Per questo motivo, mi sembra cruciale approfondire – e includere nella storiografia del suicidio a Roma – le interpretazioni ragionate dei declamatori per i casi limite in cui il problema poteva presumibilmente presentarsi in tribunale.

81 Così BONNER, *Roman Declamation*, 100-101 seguendo Lanfranchi sul punto.

82 In maniera opportuna, LENTANO, *Insepultus abiciatur*: «come accade più spesso di quanto gli studiosi siano disposti a concedere, i declamatori romani entrano in dialogo [...] con i coevi sviluppi della dottrina e affrontano con gli strumenti loro propri un dibattito – quello sulla liceità delle ragioni di chi si toglie la vita – che doveva impegnare anche i giuristi contemporanei». L'affermazione di Lentano è confermata dall'esegesi della *Decl. Mai.* 4, che propongo nella sezione 5 di questo saggio.

83 La *Decl. Mai.* XVII dello Pseudo-Quintiliano è stata studiata da PASETTI, *Un suicidio fallito* e ID., *Il veleno versato* in una prospettiva diversa da quella qui adottata.

84 Questa domanda, rilevante anche per l'agire medico, non era ignota ai giuristi. Cfr. D. 9.2.9 pr. (Ulp. 18 *ad ed.*); D. 9.2.9.1 (Ulp. 18 *ad ed.*); D. 48.8.3.2 (Marc. 14 *inst.*) con PAKONSTANTINO, *Roman Declamation*, 14-19.

85 Fra cui quello del *raptus* spicca in modo particolare. Sull'elaborazione concettuale e socio-giuridica del topos declamatorio del *raptus* ('topos', nel senso lato di 'tema ricorrente'), è stato sostenuto da PAKONSTANTINO, *La figure du raptus*, ID., *Violenza sessuale e 'violenza di genere'* e soprattutto ID., *L'émergence du crimen raptus*, che il compito dello Pseudo-Quintiliano fu quello di contribuire a 'reatizzare' all'interno della finzione scolastica una prassi giudiziaria presumibilmente stabilita, disegnando la pratica sociale sottostante al concetto del *raptus* come vero e proprio reato (= il *crimen vis*), secondo le categorie giuridiche che sarebbero state cristallizzate di seguito dai giuristi severiani.

5. Il suicidio con finalità eutanasiche nell'immaginario dei retori

Il testo che intendo esaminare, alla luce di quanto precede, è la *Decl. Mai.* 4 dello Pseudo-Quintiliano, intitolata *Mathematicus* (L'astrologo), il cui tema è il seguente⁸⁶:

VIR FORTIS OPTET PRAEMIUM QUOD VOLET. QUI CAUSA MORTIS IN SENATU NON REDDIDERIT, INSEPULTUS ABICIATUR. *Quidam de partu uxoris mathematicum consuluit. Is respondit virum fortem futurum qui nasceretur, deinde parricidam. Cum adolevisset qui erat natus, bello patriae fortiter fecit. Reddit causas voluntariae mortis. Pater contradicit.*

UN EROE DI GUERRA PUÒ SCEGLIERE LA RICOMPENSA CHE VORRÀ. CHI NON ABBA RIFERITO LE RAGIONI DEL PROPRIO SUICIDIO AL SENATO DEVE ESSERE ABBANDONATO SENZA SEPOLTURA. Un tale consultò un astrologo sul parto della moglie. Quello rispose che il nascituro sarebbe stato un eroe di guerra, poi un parricida. Quando il bambino che era nato fu cresciuto, si batté in guerra da eroe per la patria. Adesso riferisce le ragioni del proprio suicidio. Il padre si oppone⁸⁷.

Un uomo consulta un astrologo per apprendere il destino del figlio nascituro. Secondo il responso ricevuto, il nascituro prima diventerà un eroe di guerra, ma poi sarà anche l'assassino di suo padre. La profezia si avvera per la prima parte: il figlio nasce, cresce e si batte eroicamente per la patria. La declamazione ci colloca nel momento in cui il figlio chiede alle autorità romane (fittizie), tramite una *προσαγγελία* (*pronuntiatio contra se*)⁸⁸, il permesso di suicidarsi per evitare che la seconda parte della profezia si avveri e che egli si trasformi così in parricida. Il padre si oppone alla scelta del figlio.

Databile all'inizio del III secolo d.C.⁸⁹, la declamazione non è sfuggita all'attenzione della critica moderna, che ne ha messo in evidenza il complesso sottofondo filosofico⁹⁰, mitologico⁹¹, politico⁹² e antropologico-culturale⁹³.

86 Il testo è citato secondo l'edizione curata da STRAMAGLIA, *L'astrologo*.

87 Trad. STRAMAGLIA, *L'astrologo*, 43.

88 Per questo esercizio molto praticato sia nella declamazione greca che in quella romana, cfr., e.g., Ps.-Quint. *Dmin* 335, 337; Calp. Fl. *Exc.* 20, 38, 53.

89 Ora STRAMAGLIA et al., *The Major Declamations* 1, 164.

90 Vd. PASETTI, *Filosofia e retorica*, 132-137 ripreso in PASETTI, *Mori me non vult*, 276-285 con il commento esemplare di STRAMAGLIA, *L'astrologo*. Cfr. KRAPINGER - ZINSMAIER, *Philosophische Theoreme*, 151-155.

91 BRESCIA, *L'oracolo e il parricidio*.

92 BUONGIORNO, *Orazioni di senatori*, 68-71.

93 LENTANO, *Musica per orecchie romane*.

Si tratta, tuttavia, di un testo che non è stato finora studiato come lavoro propedeutico all'antropologia del diritto⁹⁴ e della medicina, ossia come dimostrazione dell'importanza che aveva per i Romani la costruzione di una riflessione giuridicamente orientata su quella che noi chiamiamo 'bioetica di fine vita'. Questa espressione comprende oggi temi eterogenei come l'eutanasia, le cure palliative, l'assistenza al disabile, i trapianti, ovvero questioni che presuppongono una duplice valutazione della concezione della vita umana: come un bene intangibile che l'individuo e la società devono tutelare con un'attenzione prioritaria, oppure come bene potenzialmente privo di valore che potrebbe giustificare interventi che vi pongono fine⁹⁵.

Mi pare che questo dilemma etico si manifesti nella *Decl. Mai.* 4 con la contrapposizione implicita tra l'idea dell'indisponibilità della vita⁹⁶ e quella della disponibilità della vita⁹⁷, che si articola nell'esperienza giuridica romana attorno alla definizione di *persona*⁹⁸ e dei diversi 'diritti di vita' che la accompagnavano. La tensione che questa contrapposizione crea in relazione al suicidio concerne il consenso alla propria morte, poiché oggetto di quel consenso era il bene giuridico della vita di una persona, e nella *Decl. Mai.* 4, la persona messa in gioco è quella di un *filius familias* che dipende giuridicamente dal *pater*. Come vedremo, ciò mette in discussione non solo i limiti dell'autonomia del *filius* derivati dalla *patria potestas*⁹⁹, richiamando così l'attenzione sulla

94 Indispensabile il contributo di LENTANO, *Retorica e diritto* alla lettura del materiale declamatorio nell'ottica dell'antropologia del diritto.

95 Vd. PREMOLI DE MARCHI, *Introduzione all'etica medica*, 209.

96 Nel senso di inviolabilità dell'integrità psico-fisica dell'uomo libero.

97 Nel senso di esercizio consapevole delle funzioni che caratterizzano l'esistenza dell'uomo libero, come la capacità di auto-determinazione.

98 Il concetto di persona proprio di una data società costituisce di per sé un enigma epistemologico attraverso il quale si riflette sulla condizione umana, sull'identità soggettiva e sul riconoscimento sociale. Nel contesto di questo saggio, il termine *persona* non si intende nel senso forte di «identità psicologica compatta, un insieme di valori e di motivazioni che orientano una condotta complessiva di vita e formano un profilo di soggettività stabile e unitario» (VEGETTI, *Io, persona e responsabilità*, 65), che avrebbe caratterizzato il pensiero cristiano e moderno, ma nel senso di una concezione pluralistica dell'*ego* che entra in interazione con la questione della responsabilità morale delle condotte.

99 Con ciò non intendo suggerire un'inversione di ruoli tra *filius* e *pater*, ma riflettere più precisamente sul perimetro del libero arbitrio del *filius* per quanto riguarda le questioni del corpo e più pragmaticamente sull'interazione giuridicamente circoscritta tra *filius* e *pater* quando le loro pretese o aspettative entravano in conflitto, come accade in Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.6.3: *Sed securi estote de aviditate summae potestatis. Illud infinitum, illud immodicum, quod nobis voluerunt licere leges [...]* e 4.6.4-5: *Extra invidiam est optio, cum id exigam, quod impetrare potuissem etiam antequam fortiter facerem*. In una prospettiva complementare,

questione dell'obbedienza agli ordini paterni (fortemente discussa nelle scuole di retorica)¹⁰⁰, ma anche quelli della *patria potestas* rispetto al diritto del potere pubblico di disporre della vita, arricchendo così la casistica degli ordini (sia nelle declamazioni che nella riflessione giurisprudenziale) che i padri non potevano automaticamente impartire ai figli¹⁰¹. Viene allora precisata, credo, l'essenza giuridica della *patria potestas*¹⁰², sotto il profilo strutturale e originalmente, dal punto di vista del figlio¹⁰³: in quale misura il potere del padre costituiva una forma di 'biopotere', ossia un potere attraverso il quale si instaurava un rapporto contraddittorio di inclusione e di esclusione tra il figlio e la città, poiché l'essere in potere del padre era la condizione necessaria per l'accesso del figlio alla vita biologica e politica, mentre la politicizzazione del figlio avveniva

LENTANO, *Musica per orecchie romane*, 167 interpreta il potere attribuito al *filius* dalla legge sugli eroi come «paragonabile a quello del padre, rischiando di sottrarlo per un attimo alla posizione subordinata che gli compete in quanto *filius familias*», affermando poi che il punto interessante dei temi declamatorii sugli eroi «è proprio il fatto che il padre si trova alle prese con un potere in qualche modo equivalente al suo – anche se l'opzione relativa al premio può esercitarsi una volta sola – e in grado almeno potenzialmente di opporsi alla sua volontà, o almeno di contendere con essa ad armi pari [...]» (168).

100 A giudizio di LENTANO, *Musica per orecchie romane*, 172-173, i Romani all'epoca di Seneca Padre non tolleravano l'idea che i meriti di un eroe di guerra prevalessero direttamente sull'autorità paterna, mentre all'epoca che produce la *Decl. Mai.* 4. «siamo [...] di fronte ad un nitido mutamento di prospettiva» e all'idea che «l'eroismo guerriero non solo conferisca maggior gloria a chi ne sia titolare, ma determini altresì un *plus iuris*, un ampliamento delle sue prerogative giuridiche, e perciò una sua tendenziale sottrazione – sia pure circoscritta al solo momento della scelta del premio – all'altrimenti ineludibile potere del padre», in modo da far entrare in gioco persino «l'idea di una temporanea sospensione di quella stessa *potestas*». Cfr. Gell. *Noct.* 2.7 con LENTANO, *Musica per orecchie romane*, 173-175.

101 Vd. ad esempio Ps.-Quint. *Dmin* 257 e D. 23.2.22 (Cels. 15 *dig.*) con RIZZELLI, *La figura paterna*, 116-117 per la libertà dei figli e delle figlie di sposarsi.

102 Che «è pur sempre il prodotto di un processo d'astrazione», come ricorda in maniera opportuna RIZZELLI, *La figura paterna*, 115 n. 110 aggiungendo che «già la ricostruzione dell'impiego di '*potestas*' in relazione al potere esercitato dal *pater familias* non è affatto agevole».

103 Marciano racchiude l'essenza della *patria potestas* nel concetto di *pietas* adottando, con Adriano, il punto di vista del *pater*. Vd. D. 48.9.5 (Marc. 14 *inst.*): *Divus Hadrianus fertur, cum in venatione filium suum quidam necaverat, qui novercam adulterabat, in insulam eum deportasse, quod latronis magis quam patris iure eum interfecit: nam patria potestas in pietate debet, non atrocitate consistere*. Sul passo, cfr. SANTORELLI, *Poteram quidem fortiter dicere*, 77 (con n. 19): «al padre in questione si rimprovera di aver teso un'imboscata al figlio, uccidendolo dunque come avrebbe fatto un brigante, invece di punirlo in modo legittimo» e in una prospettiva leggermente diversa, RIZZELLI, *La figura paterna*, 117 n. 114: «così, il padre, che Adriano avrebbe punito deportandolo *in insulam*, non appare censurabile per avere ucciso il figlio, ma perché l'avrebbe fatto *latronis magis quam patris iure*».

necessariamente al prezzo di ‘cedere’, metaforicamente e non solo, la sua vita al padre¹⁰⁴?

In quanto segue, vorrei prescindere il più possibile dalla connotazione filosofica del discorso e mantenere la riflessione sul piano giuridico e retorico-giudiziario. Per quanto riguarda la cosiddetta ‘astrologia giudiziaria’¹⁰⁵ che pare non fosse autonomamente repressa da una norma incriminatrice specifica in età classica¹⁰⁶, mi occuperò del tema della credibilità della *scientia futuri*, che nella *Decl. Mai. 4* prende la forma di una consultazione privata, soltanto nella misura in cui esso si rivela necessario per chiarire il sottofondo giuridico della problematica qui discussa¹⁰⁷. In particolare, incentrerò l’analisi sugli argomenti adottati nella *controversia* a favore di una configurazione esplicita del suicidio come reato per la sua corrispondenza concettuale con l’omicidio¹⁰⁸. Ciò do-

104 Il principio generale formulato da AGAMBEN, *Homo sacer*, il quale ha interpretato il binomio *vita/nex* nell’ottica della biopolitica di M. Foucault, è sottilmente rilevato da RIZZELLI, *La figura paterna*, 114: in un rapporto dei padri con i figli «fondato nella natura e mediato dal loro concepimento in un matrimonio ‘giusto’ [...], i padri godono di un potere attribuito loro dalla natura e collegato alla *pietas* con la sua rete di reciproci *officia*, che disegna un sistema di condotte adeguate allo *status* sociale del soggetto, doverose verso gli altri membri del gruppo cui appartiene: su di esso s’innestano le facoltà riconosciute dal *ius* della *civitas* al *pater familias* (che, nel loro insieme, costituiscono il contenuto della *potestas* di cui scrive Ulpiano in D. 50.16.195.2 [46 ed.]), riassunte complessivamente nella *vitae necisque potestas* e strumentali al funzionamento della famiglia agnaticia». Cfr. THOMAS, *La mort du père*, 48-49: «C’est par la médiation de leurs pères que les fils, non moins citoyens qu’eux, réalisaient à Rome leur essence de citoyens. Le droit public romain n’avait pour sujets de plein exercice que les pères, seuls à être *sui iuris*: les autres citoyens, qui étaient fils, n’accédaient à la vie civique, à cause de leur état d’*alieni iuris*, que par la médiation des premiers. Le rapport père-fils dévoile ainsi une singularité frappante du droit romain: le droit domestique ne s’y constitue pas et ne s’y développe pas sur un niveau distinct du droit politique, ni le droit privé à l’opposé du droit public».

105 E cioè, la pratica – molto male documentata e criticata da Quintiliano (*Inst.* 5.7.36) – del *mathematicus*. Vd. da ultimo HUBNER, *The Professional Ἀστρολόγος*.

106 Vd. più recentemente JANSSEN, *Marginalized Religion*, 46-123.

107 Sull’impiego di questo tema nella *Decl. Mai. 4* più generalmente, imprescindibile il commento di STRAMAGLIA, *L’astrologo*. La definizione e la punizione dell’astrologia in quanto tale sono, assieme alla terminologia impiegata nelle fonti e al rapporto concettuale con la divinazione, l’astronomia e la magia, questioni estremamente complesse che non è possibile affrontare in questa sede. Vd. innanzitutto CRAMER, *Astrology*; DESANTI, *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas*; RIVES, *Magic in Roman Law* e ID., *Magic, Religion, and Law*. Cfr. BARTON, *Ancient astrology* e ID., *Power and knowledge*; SANCHEZ-MORENO ELLART, *Ulpian and the Stars*.

108 L’idea è chiaramente delineata in Ps.-Quint. *Decl. Mai. 4.7.2*: *Si me continuo occidissem, tamquam parricida moriebar*. Cfr. Ps.-Quint. *Decl. Mai. 4.2.5*: *Nam quod ad patrem pertinet, qui me retinct vivere nolentem, non miror quod ad huc recenti gloriae nostrae gaudio stupet, et, in opera mea totus oculis animoque conversus, parricidam non videt per virum fortem*.

vrebbe permetterci di riflettere sugli ostacoli giuridici, e soprattutto etici, che la controversa pratica del suicidio potrebbe incontrare, echeggiando, da un lato, il dibattito sulla preminenza della *patria potestas*, ed elaborando, dall'altro, soluzioni caso per caso. Poiché le *controversiae* trattano di problematiche che non sono sempre direttamente riconducibili al diritto romano come lo conosciamo oggi, il mio obiettivo non è cercare corrispondenze esatte tra i due tipi di fonti, ma esporre la mia riflessione sotto forma di problema storicamente situato, dialogico e sensibile alle coordinate socio-culturali per identificare possibili sovrapposizioni tra principi retorici e principi giuridici.

Si potrebbe obiettare a tal riguardo che gli studenti di retorica a Roma erano troppo giovani e inesperti per comprendere pienamente questioni giuridiche complesse e ragionare di conseguenza negli esercizi declamatorii, oppure che la finzione declamatoria rende di per sé inaffidabili questi testi per la ricostruzione del contesto sociale che li ha prodotti¹⁰⁹. Però, oltre al fatto che è anacronistico valutare gli standard pedagogici romani sulla base di quelli moderni, va ricordato che la retorica, prima di ogni altro sapere, modellava l'intero contesto istituzionale e culturale all'interno del quale crescevano i giovani Romani¹¹⁰. Inoltre, nella misura in cui le declamazioni possono essere discusse a prescindere dalla loro verità o falsità, la questione della realtà (che dovrebbe sorreggerle) diventa un falso problema¹¹¹. È dunque più probabile che tali obiezioni tradiscano piuttosto la nostra incapacità o difficoltà a cogliere a pieno lo spirito di un materiale volutamente ibrido, poiché sospeso tra 'teoria' e pratica, retorica e diritto.

Prima di procedere all'esegesi giuridica della declamazione sotto il profilo della 'bioetica di fine vita', vorrei sottolineare gli elementi che faranno da filo conduttore. Nella declamazione ci si immagina che il figlio esponga davanti al senato le ragioni della scelta (*ratio optionis*) di suicidarsi, incardinando il suo di-

109 RIZZELLI, *La figura paterna*, 118 riassume efficacemente il problema: «Più in generale, il problema attiene all'affidabilità delle rappresentazioni (o delle autorappresentazioni), disseminate come sono di figure appartenenti all'immaginario culturale, di luoghi comuni e di tratteggi nuclei tematici consolidati, e al senso che esse assumono per il pubblico cui chi declama si rivolge».

110 Cfr. THOMAS, *La mort du père*, 194 che osserva come nelle declamazioni, che sono un punto di riferimento imprescindibile per lo studio di un immaginario fondato nel diritto, si trova «une foule de données fictives qui ne sont que la projection narrative des structures juridiques et politiques qu'elles aident à comprendre, sous la forme de leur mise en intrigue».

111 Su questo problema di metodo, vd. specificamente PAPA-KONSTANTINOÛ, *Roman Forensic Declamations*.

scorso, da un lato, sul perché un futuro parricida è degno di morire, e, dall'altro lato, sul perché un eroe che chiede il suicidio merita la prescritta sepoltura¹¹².

L'asse portante del discorso è la credenza fondamentale dell'ineluttabilità del fato: poiché il figlio è divenuto eroe¹¹³, come profetizzato, siamo invitati ad operare sulla certezza che diventerà anche parricida se continua a vivere¹¹⁴. Questa certezza, però, va argomentata¹¹⁵, anche perché può sembrare paradossale sotto il profilo filosofico, come è già stato sostenuto¹¹⁶. Benché si possa effettivamente sospettare un'incoerenza, in termini di stretto determinismo, nel modo in cui il figlio interagisce con il suo destino (= dice di conoscere di avere un destino inalterabile, pur sostenendo la possibilità di evitarlo suicidandosi), sembra eccessivo concedere che questo sia un paradosso filosofico così grande da consentire una lettura addirittura «parodica» della declamazione: considerando in effetti che la profezia costituisce lo sfondo concettuale a partire del quale il figlio è chiamato a giustificare la liceità della sua scelta, e che il suicidio è motivato dalla sua volontà di liberarsi dal dolore già provato per la conoscenza del futuro crimine, il modo giuridicizzante in cui il figlio interpreta la profezia¹¹⁷ – la cui funzione di 'regola di diritto' appare, non dimentichiamolo, come

112 Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.1.1: [...] *ut nec morte dignus sim, nisi me parricidam putetis, nec praemio, nisi innocentem [...]*; 4.6.6: *praestate causis ut moriar, praemio ut sepe liar.*

113 Sulla figura dell'eroe di guerra nelle declamazioni, vd. innanzitutto LENTANO, *L'eroe va a scuola*. Più recentemente, vd. Casamento, *Colorem timere peius quam sanguinem*.

114 Vd. in particolare Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.12.7: *Homo sum, cuius corpus iratum fortasse saeculo numen velut aptissimam facinori videtur elegisse materiam, cui in primis continuo natalibus adsignata est virtus pariter et facinus, omnium incredibilium diversorumque pariter capax, omnibus difficultatibus novitatibusque sufficiens, sceleribus miser et, sine morte sua, nocens, in quo debeatis ipsas quoque odisse virtutes.*

115 Sul piano generale, vd. Quint. *Inst.* 5.7.35 per il modo in cui si dibatte sui *divina testimonia*.

116 Così BERNSTEIN, *Ethics, Identity, and Community*, 59: «The speaker's commitment to "hard" determinism undermines his case. The stronger his belief that his parricidal destiny has been dictated by the stars, the more contradictory is his desire to avoid fulfilling it through suicide. The result is a parody both of a typical declamatory character, the fearless war hero, and of a typical figure of the exemplary and philosophical literature on suicide, the wise man who takes his own life after considered deliberation».

117 Cfr. KRAPINGER - ZINSMAIER, *Philosophische Theoreme*, 152: «Die Tatsache, dass hier eine sehr abstrakte philosophische Frage für einen Rechtsfall entscheidungsrelevant ist, ist übrigens nicht der Fiktionalität des Deklamationsgenres zuzuschreiben. Auch heute ist die Frage nach der Vorsehung in der Form, wie sie sich uns in unserer wissenschaftlichen Weltanschauung stellt, nämlich als Frage nach der genetischen bzw. neuronalen Determiniertheit unseres Handelns, für die reale Gesetzgebung und Rechtsprechung durchaus relevant, etwa

un dato nel *thema* –¹¹⁸ rivela l’aderenza al determinismo causale degli Stoici e, cosa forse più importante, un’attitudine *soggettiva e relativa* verso le implicazioni che questo determinismo avrebbe sul libero arbitrio, per insistere, a mio avviso, sul principio stoico che la responsabilità morale non è incompatibile con un destino pensato come ineluttabile¹¹⁹.

Al momento dell’autodenuncia (*προσαγγελία*), il figlio, che non è reo, può legittimamente chiedere il suicidio come ricompensa ai suoi atti di valore in guerra, e lo fa preannunciando il suo consenso a un atto di auto-lesione, per evitare un proprio futuro atto lesivo verso il padre. Tuttavia, proprio con questa sua autodenuncia, il figlio che non è condannato (e nemmeno accusato), lo diventa nella misura in cui confessa di avere, se non l’*animus occidendi*, comunque la consapevolezza di poter commettere il parricidio contro la propria volontà¹²⁰. Mi sembra che si delimiti così un caso analogo a quello che Papiniano affronta nel libro 16 dei suoi *Responsa*, secondo cui, se una persona non ancora accusata di un crimine si suicida, sarà punita (con la confisca dei beni) non perché è l’essenza criminosa del fatto (*sceleritas facti*) a meritare punizione, ma perché il timore di colpevolezza (*metus conscientiae*) rende il *reus confessus*¹²¹ e dunque, *damnatus*¹²².

Il tentativo di suicidio rappresentato in questa declamazione si colloca su due piani: (i) quello dei rapporti interpersonali e dell’etica, nella misura in cui il *filius* sente per motivi di *pietas* di dover avere l’avallo del *pater*; e (ii) quello del diritto, nella misura in cui le leggi fittizie che governano il caso fanno entrare in conflitto il senato con il padre¹²³, poiché nella logica pubblica, tutti i corpi

in dem rechtspolitischen Streit um die Sicherheitsverwahrung (*preventive detention*) von ‚Gewohnheitsverbrechern‘ und Sexualstraftätern, in dem es ebenso wie in unserer Deklamation um Kriminalprävention geht».

118 Va ricordato che l’idea della preconsoscenza del futuro poteva avere degli effetti sul libero arbitrio delle persone nel caso della divinazione pubblica. Sulla divinazione pubblica, vd. più recentemente TELLEGEN-COUPERUS, *Law and Religion*; SANTANGELO, *Divination*; JANSSEN, *Marginalized Religion*.

119 Sul problema filosofico, vd. innanzitutto FREDE, *Stoic Determinism*.

120 Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.12.5: *Parricidium dictus sum factururus; si possum post hoc vivere, non sum innocens, etiamsi non fecero*; 4.19.2: *Maior mihi ratio moriendi est, si parricidium fieri non potest, et ego me credo facturum*.

121 È Marciano (D. 48.21.3 pr., Marc. *l.s. de delat.*) a informarci sul passo di Papiniano. Cfr. D. 48.21.2 pr. (Mac. 2 *publ.*).

122 D. 42.2.1 (Paul. 56 *ad ed.*) con THOMAS, *Confessus pro iudicato*.

123 È la legge fittizia *Vir fortis optet praemium quod volet* che dà la prerogativa all’eroe di chiedere liberamente quello che vuole. Il problema di questo eroe è che non può fare autonomamente quello che vuole, poiché è vincolato dal suo *status* di *filius*.

appartengono alla *civitas*¹²⁴, e l'opposizione del padre al suicidio del figlio sullo sfondo del cambiamento del fato (e non del rispetto della profezia) crea una situazione poco conveniente in termini di economia di corpi: quale morte sarebbe più anodina per la collettività, quella del *filius* o quella del *pater*? In questo senso, mi sembra che il padre si trovi in una posizione delicata: se approvasse la scelta del figlio, il suo gesto potrebbe essere interpretato come istigazione al suicidio¹²⁵; ma allo stesso tempo, senza dare il suo consenso, la sua *potestas* si indebolisce¹²⁶, poiché emerge dalle circostanze del caso che non ha alcun obbligo 'giuridico' di impedire il suicidio del figlio, ma soltanto un potere astratto, il *ius vitae ac necis*¹²⁷, benché la vita del figlio gli appartenga nel senso giuridico.

Alla luce delle considerazioni precedenti, veniamo ora alle osservazioni d'ordine procedurale e tecnico retorico che il tema declamatorio ci consente. Secondo Quintiliano, l'unica questione di diritto che si pone nei casi di *προσαγγελία* è quella di determinare se l'aspirante suicida non miri con la sua richiesta a sottrarsi alla condanna¹²⁸. La pratica non era ignota ai giuristi: Nerazio, che sedeva nei *consilia* di Traiano e di Adriano, aveva già evocato la *mala conscientia* dei sospetti che, senza attendere di essere condannati, si toglievano la vita¹²⁹. L'aspirante suicida della *Decl. Mai.* 4, preoccupato di non morire come un assassino, afferma chiaramente che non cerca di sfuggire ai

124 Per cui la gestione della vita e della morte diventa un problema politico.

125 Cfr. Sen. Rhet. *Contr.* 10.3 per un caso di istigazione al suicidio rivolto a una donna da suo padre, che voleva punirla, non ucciderla.

126 Cf. Ps.-Quint. *Dmin* 257.4 : *Filios vero quis dubitavit umquam esse plerumque suae potestatis?* con RIZZELLI, *La potestas paterna*, 110 : «Le sue parole, pronunciate in merito al problema se si sia tenuti a obbedire a ogni ordine del padre, suggeriscono inoltre che un potere paterno assoluto, onnicomprensivo e indiscutibile, non sia configurabile nei dibattiti declamatori se non in funzione d'immagine suggestiva evocata da qualche padre, perché un simile potere acquisisce effettività solo frammentandosi in una serie di prerogative garantite da *leges*».

127 Si tratta di un potere assoluto, anche se non arbitrario e non giuridicamente circoscritto. Vd. CTh. 4.8.6 pr.: *Ut patribus, quibus ius vitae in liberos necisque potestas permissa est* con THOMAS, *Vitae necisque potestas*, 499-500. Cfr. RIZZELLI, *La potestas paterna*, 92 sulla 'legificazione' declamatoria dell'*arbitrium vitae necisque* perché «sembra previsto da una *lex* declamatoria piuttosto che pensato quale facoltà insita nella *patria potestas*». L'interpretazione di Rizzelli secondo la quale l'*arbitrium vitae necisque* è formulato nelle declamazioni come sanzione per un fallimento morale o un 'illecito', è confermata dall'esegesi della *Decl. Mai.* 4 qui proposta.

128 Quint. *Inst.* 7.4.39.

129 D. 3.2.11.3 (Ulp. 6 *ad ed.*). Cfr. C. 9.50.1 pr. (a. 212).

supplizi¹³⁰. Ciò implica sul piano tecnico retorico che il suo discorso non persegue un fine contrario a quello che sembra perseguire; in altri termini, non è una *controversia figurata*, in cui l'oratore chiede il permesso di morire solo per mettere in cattiva luce la persona che lo spinge a tale decisione, assicurandosi così di avere salva la vita¹³¹. Se accettiamo dunque che con la sua autodenuncia il figlio mira veramente al suicidio, il problema che si pone è che la richiesta di uccidersi volontariamente per non incorrere in futuro nell'uccisione del padre si presenta come una richiesta eutanasica nelle sue finalità, e perciò moralmente lecita. Allo stesso tempo, però, essa si presenta come un fatto dannoso, non solo perché a fondamento di questo gesto – anche se affine all'eutanasia volontaria – non si può porre alcuna norma giuridica diretta specie per delimitare la sua definizione rispetto a quella dell'omicidio, ma soprattutto perché risulta lesivo l'interesse esterno del padre. L'oggetto del discorso retorico (*quaestio*) è la liceità della scelta del figlio di togliersi la vita (*status qualitatis*), con una morte la cui configurazione oscilla tra pena anticipata e utile del parricidio (= morire per salvare il padre) e auto-punizione (= morire per sacrificare se stesso a garanzia di non commettere parricidio)¹³². Argomentando intorno alla qualità del fatto e alle intenzioni che lo sottendono, si domanda se la volontà del figlio di morire, a dimostrazione della propria innocenza, renda di per sé legittima una condotta penalmente rilevante, non solo perché essa, se accettata, sarebbe assimilabile all'omicidio, ma anche perché, se negata, condurrebbe al parricidio¹³³.

Il processo fittizio è istruito sulla base di due leggi (ugualmente fittizie): quella che consente all'eroe di guerra di scegliere la ricompensa che vuole per i suoi atti di valore (*Vir fortis optet praemium quod volet*)¹³⁴, e quella che proibisce

130 Ps.-Quint. *Dmin* 4.7.2: *Si me continuo occidissem, tamquam parricida moriebar* (con STRAMAGLIA, *L'astrologo*, 124 n. 111); 4.8.8: *Ei tantum debet mors negari, de quo non sufficit hoc poenae genus, ut ipse se potius occidat*.

131 Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.6.7. La pratica di trattare le *προσαγγελίαι* come *controversiae figuratae* era diffusa tanto nell'ambito greco quanto nell'ambito latino di epoca tarda, ma è stata criticata da Quintiliano (*Inst.* 9.2.85-86) e dallo Pseudo-Quintiliano (*Dmin* 337 con DINGEL, *Scholastica materia*, 44-45). Vd. STRAMAGLIA, *L'astrologo*, 120-121.

132 Cf. D. 48.21.3.5 (Marc. *l.s. de delat.*) per il caso di un padre che, dopo essere sospettato di aver ucciso il figlio, si dà la morte. Inteso come sacrificio di sé, il suicidio del padre (*qui sibi manus intulisset*) motivato dal dolore per la perdita del figlio (*magis dolore filii amissi mortem sibi irrogasse*) è valutato positivamente dall'imperatore Adriano, per cui i beni del padre non saranno confiscati.

133 Vd. *supra* n. 109.

134 Cfr., e.g., Sen. *Rhet. Contr.* 8.5, 10.2; Quint. *Inst.* 7.5.4; Ps.-Quint. *Dmin* 258, 266, 294, 367, 371, 387; Calp. Fl. *Exc.* 27, 27, 28, 32, 36 con LANFRANCHI, *Il diritto nei retori romani*, 389.

la sepoltura a colui che si suicida senza chiedere l'autorizzazione al senato (*Qui causa mortis in senatu non reddiderit, insepultus abiciatur*)¹³⁵. Come osserva Stramaglia¹³⁶, in questa declamazione non sorge una discussione sul criterio di prevalenza dell'una legge sull'altra – non vi è dunque antinomia (*Leges contrariae*), ma interazione di due leggi che potrebbero essere applicate singolarmente¹³⁷. Perché se è vero che l'eroe può scegliere la ricompensa che vuole e che questo eroe vuole essere un suicida autorizzato, è pur vero che il figlio potrà essere onorato di una tomba, se riesce a provare la liceità della sua scelta. Come di frequente nell'universo declamatorio, però, il punto centrale nelle richieste di ricompense presentate dagli eroi è quello di verificare se la ricompensa prevista dalla *lex specialis* sugli eroi sia pienamente discrezionale, oppure se trovi un limite in altre leggi o principi generali di giustizia¹³⁸; la principale questione sollevata da questa legge è, nel nostro caso, se l'eroe possa scegliere qualsiasi ricompensa (*libertas*), specialmente quando la sua scelta entra in conflitto con il potere di chi ha lo *status* del *pater* (*nominis huius potentia*)¹³⁹. Per questo motivo, e anche se non vi è antinomia, credo che le limitazioni della scelta del nostro eroe siano un problema tanto 'giuridico'¹⁴⁰ quanto etico, e pertanto 'bioetico', nella misura in cui fanno entrare la problematica della *potestas* e la questione 'chi può disporre della vita e della morte di un uomo' nella risoluzione del problema 'a chi affidare la vita del figlio'¹⁴¹, oppure 'chi è a disporre del corpo del figlio'.

135 La variante leggermente diversa *Qui causas in senatu voluntariae mortis non approbaverit, insepultus abiciatur* si trova già in Ps.-Quint. *Dmin* 337, *argumentum*. La stessa legge è presupposta in Ps.-Quint. *Dmin* 335; Calp. Fl. *Exc.* 20, 38, 53.

136 STRAMAGLIA, *L'astrologo*, 24.

137 Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.6.5: *Ignoscite ardori perire cupientis, quod pariter inploro quae singula sufficere potuissent.*

138 A sostegno teorico, vd. Quint. *Inst.* 7.1.24-25. Cfr. Ps.-Quint. *Dmin* 266, 306, 310, 315. Vd. inoltre LANFRANCHI, *Il diritto nei retori romani*, 56-58; STRAMAGLIA, *L'astrologo*, 114 n. 87.

139 Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.7.3: *Eximus per magnorum operum reverentiam de necessitate parendi, et aut interim nobis magna venit contra nominis huius potentiam de virtutum favore libertas, aut obsequia, peracta demum optione, repetemus. Non est quod vos resistentis moveat auctoritas.*

140 Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.6.3: *Sed sicuri estote de aviditate summae potestatis. Illud infinitum, illud immodicum, quod nobis voluerunt licere leges, intra se consumit ille qui meruit.*

141 Questo aspetto è implicito. Vd. Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.2.2: *Novissima victae mentis integritas est in mea potestate; brevi non habeo nec mortem*; 4.2.5: *Nunc ille, quod pietate, quod videor istius perire reverentia, vocat parricidium suum, et in orbitate, quam facere sibi videtur, non remedium meum, sed suum spectat adfectum*; 4.5.7: *Quid me, pater, adhuc detines, quid moraris abeuntem?*

In altri termini, la vita del figlio è nella disponibilità del figlio stesso, che vuole morire per non divenire parricida, poiché la sua propria esistenza è prova del futuro crimine¹⁴² – e in questo senso è già condannato¹⁴³, già un criminale¹⁴⁴, per il solo fatto che la sua coscienza tradisce la sua colpevolezza¹⁴⁵ –; oppure la vita del figlio appartiene al padre, che non accetta, nonostante la profezia, che il figlio possa divenire parricida e che i suoi meriti di guerra siano il preludio al predetto parricidio¹⁴⁶?

L'*argumentatio* (6.1-20.3) del discorso, sulla quale mi focalizzerò, è divisa in due sezioni: la dimostrazione della tesi del figlio (*confirmatio*) e la confutazione degli argomenti del padre (*refutatio*)¹⁴⁷. In quel che segue, privilegerò gli argomenti che hanno una più stretta attinenza con la presente discussione, ovvero l'argomento sulla subordinazione del figlio al padre (4.7.3-6) e quello sulle cause che giustificano il suicidio (4.8.2-4.13.1).

La tesi del figlio è che la legge gli accordi piena libertà contro il potere giuridico del padre, il quale, proprio in quanto padre, è incapace per natura di accettare la scelta del suicidio¹⁴⁸. Questo argomento sembra opporre la *patria potestas* in quanto privata alla *potestas* pubblica della legge¹⁴⁹, rafforzando così l'idea che il padre non ha un fondamento giuridico per ostacolare la richiesta del figlio, laddove il figlio ha tutti i presupposti 'giuridici' e morali per ottenere l'autorizzazione al suicidio. È importante notare a questo proposito due elementi. In primo luogo, il gesto del figlio di rivolgersi al senato per chiedere

142 Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.4.2: *Cum summum facinus denuntiaret, ante se dixit probaturum.*

143 Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.4.6: *Tuli enim – deos testor – in aciem, tuli non virium iactationem, non gloriae cupiditatem, sed ut patriae praestaret aliquid vilitas mei, ut hunc mihi deploratum spiritum, hoc destinatum damnatumque corpus publicarum utilitatum usus absumeret;* 4.5.1: *Fortiter feci, dum mereor occidi.*

144 Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.5.8: *Sane tamen caritas patriae privatos vicerit metus, et in honorem virtutum scelera nutrita sint; quicquid est, propter quod educari me tanti fuit, explicitum peractumque est.*

145 Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.5.4: *Quem ego paulo ante passus sum miserae conscientiae pudorem!*

146 Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.2.4: *Hic est animus, quo me quamvis denuntiatum praedictumque servavit, et, cum incertis adhuc dubiisque virtutibus praestiterit ut viverem, praestat meritis actisque ne moriar.*

147 Seguo la schematizzazione proposta da STRAMAGLIA, *L'astrologo*, 21-22 che non è diversa da quella stampata nell'edizione Loeb (STRAMAGLIA *et al.*, *The Major Declamations* 1).

148 Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.7.6: *Ego, P.C., communem hanc impatientiam senis accendo pietate, reverentia.*

149 Cfr. Cic. *Inv.* 2.52 con THOMAS, *La mort du père*, 186-189.

l'autorizzazione del suicidio (e la ricompensa della sepoltura) trae origine dal rifiuto del padre, ma non si esaurisce nel contesto familiare¹⁵⁰. D'altra parte, il gesto del padre, più che attivo¹⁵¹, è passivo: il padre non esercita la sua *potestas* tramite un atto positivo finalizzato a impedire il suicidio del figlio, ma cerca piuttosto di evitare che il suicidio del figlio si compia alle condizioni che il figlio vorrebbe, e cioè con l'autorizzazione del senato¹⁵². Questa configurazione conferma che la *patria potestas* è rilevante in questo caso soltanto nella misura in cui il figlio la sente come una dipendenza *morale* dal padre¹⁵³, dalla quale si deve svincolare se vuole dimostrare che, in ultima analisi, la sua vita gli appartiene (nel senso fattuale) e che il rispetto dovuto al padre non è equiparato all'obbligo di obbedienza acritica e assoluta¹⁵⁴. Così inquadrato, il problema che pone lo Pseudo-Quintiliano riguarda la possibilità per l'aspirante suicida di rinunciare al suo 'diritto' di togliersi la vita entro i limiti posti non solo dall'interesse pubblico¹⁵⁵, ma soprattutto dalla *patria potestas*. Questa possibilità rileva del conflitto tra *ius* e *aequitas* nei rapporti tra padre e figlio¹⁵⁶, e come vedremo di seguito, delle aree grigie in cui *ius* e *aequitas* tendevano a volte a confondersi.

150 Suppongo che il figlio sia andato prima dal padre per chiedere autorizzazione, e di fronte al suo rifiuto, si sia rivolto al senato per vincere sul piano etico il potere del padre, creando in tal modo un conflitto 'giuridico' tra la competenza del senato e la *patria potestas*.

151 Cfr. D. 48.21.3.5 (Marc. *l.s. de delat.*).

152 Il che fa emergere non solo la tensione intergenerazionale tra padre *sui iuris* e figlio *alieni iuris*, ma soprattutto la tensione circa la gerarchia dei poteri sul figlio: quello domestico *vs* quello pubblico. Cfr. THOMAS, *La mort du père*, 172 (commentando i temi declamatorii «de conflits où le statut du fils oscille entre la liberté du citoyen et la sujétion de l'*in potestate*»): «À ce degré de sophistication casuistique, nous avons affaire à des exercices de style qui poussent jusqu'à leurs plus extrêmes conséquences les virtualités du droit». Sul tema delle tensioni intergenerazionali, soprattutto tra padri e figli, in declamazione, vd. più recentemente LAMBERTI, *Stereotipi familiari*.

153 Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.7.3: *Eximus per magnorum operum reverentiam de necessitate parendi, et aut interim nobis magna venir contra nominis huius potentiam de virtutum favore libertas, aut obsequia, peracta demum optione, repetemus*. Elemento deducibile anche da 4.6.4: *Quaeso, ne mihi ideo praemium negetis, quia fortassis et hoc debeatis odisse, quod fortiter feci; extra invidiam est optio, cum id exigam, quod inpetrare potuissem etiam antequam fortiter facerem*.

154 Su questa θέσις di ispirazione filosofica, vd. STRAMAGLIA, *L'astrologo*, 125 n. 114 con fonti e bibliografia.

155 Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.6.1: *Satis sit hactenus viri fortis nomen agnoscere, hucusque auctoritatem sacrae legis attingere, ut illam in advocacionem [sacrae] mortis adducam*; 4.6.2: *Nemini umquam minus solvendo civitas fuit: praestiti post quod mori continuo deberem*.

156 Per una re-valorizzazione circostanziata della concezione declamatoria della *patria potestas* nelle sue interazioni con le fonti giuridiche, vd. SANTORELLI, *Poteram quidem fortiter dicere* con RIZZELLI, *La potestas paterna* e ID., *La figura paterna*.

Di seguito, il figlio procede a una ragionata esposizione delle *causae mortis voluntariae* (4.8.2-4.13.1). L'obiettivo è di fissare l'idea che la responsabilità dell'aspirante suicida, per un atto che lede l'interesse esterno del padre, dipende dalla qualità dei motivi che lo sottendono. Partendo dalle cause personali, che qualificano nel caso specifico la volontà cosciente di morire onorevolmente per essere liberato dal destino di parricida (4.8)¹⁵⁷, il figlio passa a una motivazione 'giuridica', basata sull'interpretazione della legge sui suicidi (4.9.1-2): tramite un sillogismo (*sylllogismus ratiocinativus*), si deduce che chi vuole suicidarsi per sfuggire a un supplizio pubblico non ha il coraggio di giustificare pubblicamente le sue motivazioni perché sa di essere colpevole, mentre chi chiede al senato una pubblica autorizzazione non può che avere dei motivi inappuntabili, per i quali il legislatore esige una semplice dichiarazione¹⁵⁸. Si aggiunge una serie di cause di matrice filosofica (4.9.3-4.10.6), che permettono al figlio di presentarsi con l'atteggiamento di un *sapiens* stoico¹⁵⁹. Fra esse ne spiccano due in particolare: (i) l'essere il suicidio un rimedio pienamente voluto di fronte all'esistenza fugace e alla sofferenza; e (ii) il concetto di *mors opportuna*, cioè del momento giusto per abbandonare dignitosamente la vita¹⁶⁰. Infine, una causa 'giuridica' supplementare è quella di morire da eroe¹⁶¹, che fa *pendant* a quella di non morire da criminale, se la profezia si avverasse, o da uomo tormentato dalla paura, se la profezia si smentisse¹⁶².

Quello che emerge dall'esposizione delle *causae mortis voluntariae* è che il suicidio del figlio non è motivato soltanto dalle cause tradizionalmente elencate

157 Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.8.1: [...] *veniamus ad necessitates. Mori volo: ita [ut] non reddidi causas?*

158 Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.9.1-2: *Illā vero non timet pereundi temeritatem, nec secretum doloris alieni libenter inquirīt. Sciebat illos non ante ausuros proferre causas, quos sceleris conscientia, quos maioris cruciatus metus in suprema compelleret. Igitur ne supplicia proferato lucrarentur obitu, rursus in poenam nocentis insepulti corporis revocavit iniuria. Lex placida, mitis, causas mortis reddi voluit, non aestimari.*

159 PASETTI, *Mori me non vult*, 278-284.

160 Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.10.4-6: *Quantumlibet prorogentur tempora, iungantur aetates, quandoque tamen non potest non exitu perire miseri, qui moritur invitus. [5] Miraris quod suprema mea ipse praecipitem? Numquid enim non hoc agunt singuli dies? Omnis nos hora per tacitos fallentesque cursus adplicat fato, et in hac turpissima perpetuitatis cogitatione districti per exigua festinantis aevi momenta praemorimur. [6] Faciamus potius de fine remedium, de necessitate solacium: exeamus sponte, consilio, pleni securitatis, gratias agentes. Solus vixit quoad voluit, qui mori mavult.* Per tutte le cause di matrice filosofica, vd. STRAMAGLIA, *L'astrologo*, 136 n. 154.

161 Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.11.1: *Ita non sufficit ad maturando exitus quod fortiter feci?*

162 Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 4.12.3: *Mori debeo tamquam nocens, si mathematicus verum dixit, tamquam miser, si mentitus est.*

nelle fonti, a partire da quella giuridica relativa ai condannati¹⁶³. Nel caso specifico si aggiunge la paura di commettere contro la propria volontà il reato più odioso, il parricidio, al quale non si saprebbe come altro opporsi¹⁶⁴ – una paura comparabile al *metus conscientiae* di Papiniano, perché anticipa sotto il profilo della cognizione il timore della colpevolezza effettivamente provato, di cui parla il giurista. Si evince così un allargamento delle cause che giustificano il suicidio, e che ne eliminano la rilevanza penale. Il proposito del figlio di togliersi la vita si inserisce dunque in una riflessione (di ispirazione stoica), secondo la quale la tutela del valore della vita si deve coniugare con il fatto che anche la morte è un momento naturale, al quale l'individuo deve potersi preparare in una dimensione attiva, quando c'è una giusta causa. Giustificare questa riflessione davanti al senato sulla base della paura di commettere un reato rappresenta, credo, un tentativo di dare una dimensione giuridica a nuove cause di scusabilità del suicidio, e di contribuire a costruire un quadro 'normativo' per le questioni sul corpo, caratterizzato da una maggiore autonomia del *filius* rispetto al potere del *pater*.

Ciò può essere ulteriormente confermato dalla replica alle obiezioni (*contradictiones*) presentate dal padre. Secondo il padre, sarebbe impossibile per il figlio di commettere il parricidio, o comunque di non essere in grado di evitarlo, se davvero egli vi fosse predestinato¹⁶⁵. In questo modo, tuttavia, ignorando la profezia e forzando il figlio a vivere nel timore di commettere il parricidio contro la propria volontà, il padre esige dal figlio un grado di auto-controllo¹⁶⁶ eventualmente insostenibile. Per proteggere la vita del padre, l'unica soluzione che il figlio può prospettare è quella di frapporre la morte tra il momento attuale e un futuro che sarebbe altrimenti ineluttabile¹⁶⁷: salvare la vita del padre, che

163 D. 48.21.3.6 (Marc. l.s. de delat.).

164 Ps.-Quint. Decl. Mai. 4.5.9: *tu mori periclitaris, ego patrem invitus occidere*.

165 Ps.-Quint. Decl. Mai. 4.18.4: *'Non potest' inquit 'fieri parricidium'*; e 4.18.6: *'Quemadmodum ergo' inquit 'istud vitari potest, si fieri necesse est?'*. Implicito qui il capovolgimento della cosiddetta «paura dei padri» (= la paura di essere uccisi a casa, sotto il proprio tetto, per mano del proprio figlio), un tema privilegiato nella retorica scolastica, su cui vd. THOMAS, *La mort du père*, 38-46 con fonti antiche.

166 Ps.-Quint. Decl. Mai. 4.19.2-3: *Excedit omnem calamitatem innocentiae suae non credere, diebus ac noctibus timere, suspectum habere animum suum, calumniari manus, incausare visus et parricidalem agere cogitationem. [...] Quem tu mihi, pater, imperas laborem, quam asperam exigis patientiam!*

167 Ps.-Quint. Decl. Mai. 4.18.5: *Falleris, si adversus praedictas necessitates sufficere credis quod ego bonus filius sum, quod tu optimus pater. Tu non mereris [scire]. Credo. Ego utique nolle me scio. Quid est ergo fatum, nisi quod fit et non habet causas? e 6: Scilicet hac sola ratione, ut mors inter facinus hominemque ponatur.*

è in pericolo, passa attraverso il suicidio di un figlio consapevole del suo destino e con la volontà di liberarsene¹⁶⁸. C'è dunque un atteggiamento attivo verso la morte, che merita un riconoscimento positivo entro dei limiti ragionati, poiché non si tratta del desiderio di morire puro e semplice. Chiedendo al senato di ratificare la propria scelta, il figlio individua almeno due valori di fondo che il diritto declamatorio è chiamato a proteggere: la vita umana (quella del padre) e la lotta contro il dolore (sempre del padre)¹⁶⁹. Se accettiamo che in un caso come il nostro, di un figlio consenziente alla propria morte, non vi sia contraddizione tra il fatto di disporre della propria vita (in termini fattuali) e il fatto di non poter disporre della propria libertà (in termini giuridici), l'autodenuncia del figlio al senato serve infatti a chiedersi se la vita è un peso che l'uomo libero si trova 'giuridicamente' accollato, o per meglio dire: se la famiglia e la società hanno un vero e proprio 'diritto' – oltre un 'interesse' – sulla vita del figlio, oppure se il figlio ha una facoltà relativa di disporre del proprio corpo, al quale può rinunciare quando la sua vita entra in collisione con i 'diritti' e gli 'interessi' di un'altra esistenza individuale o sociale.

Sulla base dell'interpretazione che ho presentato, mi sembra legittimo dire che lo Pseudo-Quintiliano abbia proposto una rilettura critica del principio giuridico che nega all'uomo libero un diritto di proprietà sul proprio corpo. Questa rilettura è stata ottenuta facendo interagire due ambiti che di solito vengono considerati separatamente – quello socio-giuridico del suicidio con quello etico della responsabilità e imputabilità. Il fatto che si trattasse di un principio apparentemente indiscutibile non intimidiva lo Pseudo-Quintiliano. Allineandosi alla filosofia stoica, egli accetta la profonda 'naturalità' del suici-

168 Vd. anche STRAMAGLIA, *L'astrologo*, 188 n. 304.

169 Che la lotta contro il dolore fosse, in caso di omicidio del figlio, un 'valore di fondo' nell'esperienza giuridica romana è confermato da un caso descritto da Marciano in un frammento estratto dal *liber singularis de delatoribus* (D. 48.21.3.5), ove il giurista riporta che in un rescritto dell'imperatore Adriano, che riguardava un padre costretto al suicidio poiché si riteneva che avesse ucciso il figlio, l'imperatore ha risposto che il padre fosse suicidato a causa del dolore per la perdita del figlio e dunque, che i suoi beni non dovevano essere confiscati. In modo perspicace, SANTORELLI, *Poteram quidem fortiter dicere*, 82 commenta che «Marciano non si limita a evocare situazioni 'da declamazione'; il giurista, o la fonte a cui quest'ultimo attinge, intende conferire l'autorevolezza, e anche l'immediatezza, di un precedente illustre al principio giuridico che va illustrando, e così lo riconduce a una *sententia* di una figura autorevole come Adriano: l'imperatore, così, finisce per pronunciarsi in due di quelle situazioni che nella declamazione devono necessariamente rimanere aperte – conferendo validità 'ontologica' a una materia fino a quel momento rimasta nella controversialità della scuola»: Adriano dunque «assolve il padre suicida, perché ciò gli consente di esporre il principio per cui non si devono confiscare i beni di chi si suicida perché incapace di tollerare un dolore», mentre Marciano «fa pronunciare ad Adriano la sentenza in un caso di *προσαγγελία*».

dio, ma ne propone altresì un inquadramento ‘giuridico’, in un’ottica penale: la scelta di uccidersi diventa lecita grazie alla natura qualificante del consenso alla propria uccisione. Problematizzando l’ipotesi secondo cui la negata sepoltura viene inflitta a chi non fosse riuscito a giustificare davanti al senato la scusabilità del proprio atto suicida, la *controversia* promuove una concezione del suicidio come atto giuridicamente condannabile, in quanto l’aspirante suicida si sottrae ai suoi obblighi verso il padre, e – significativamente (rispetto alla tradizione giuridica) – in assenza di una accusa per un reato di cui esso stesso fungerebbe da confessione¹⁷⁰. Chiedendo al senato il permesso di morire (e di essere sepolto), il figlio sviluppa un’argomentazione nella quale il suicidio giustificato diventa una causa idonea a superare la sanzione del diniego di sepoltura.

Alla fine di questa analisi, una domanda credo sorga spontanea. Se il potere del *pater familias* sulle persone libere e sulle cose aveva una natura unitaria, come in genere si afferma¹⁷¹, e se la *patria potestas* sui discendenti non conosceva limiti, come sembra suggerire il diritto di disporre della vita e della morte della persona soggetta a potestà (*ius vitae ac necis*), dovremmo concluderne che un *filius*, come uno schiavo, era il semplice oggetto di un potere assoluto¹⁷², e a rovescio, che il *pater* di un *filius*, come il *dominus* di uno schiavo, ne aveva la piena disponibilità giuridica e materiale, potendo controllarne il corpo e trattarlo nel modo che ritenesse più opportuno, da mutilarlo a ucciderlo¹⁷³? O forse è meglio ipotizzare, alla luce delle riflessioni dei declamatori, che nell’as-

170 Cfr. Ps.-Quint. *Dmin* 337.3 per lo stesso motivo di assenza dell’accusa.

171 Nel senso costituito da TALAMANCA, *Istituzioni*, 120 che la *potestas* di carattere familiare e quella della proprietà erano analoghe, ma non indifferenziabili.

172 Cf. Gai. 1.52 (per gli schiavi), 1.55 (per i figli). A proposito, THOMAS, *Vitae necisque potestas*, 503 nota che «il semblerait que si, pour Gaius, un maître a pouvoir de vie et de mort sur ses esclaves, un père ne l’a pas sur ses fils», il che ha portato ad utilizzare il silenzio del giurista per immaginare tutto un processo di disuso, poi di abrogazione della *patria potestas*.

173 Per gli schiavi, vd. D. 4.3.7.4 (Ulp. 11 *ad ed.*); D. 6.1.17 pr. (Ulp. 16 *ad ed.*); D. 7.1.15.3 (Ulp. 18 *ad Sab.*); D. 7.1.17.1 (Ulp. 18 *ad Sab.*); D. 7.1.23.1 (Ulp. 17 *ad Sab.*); D. 7.1.66 (Paul. 47 *ad ed.*); D. 9.2.12 (Paul. 10 *ad Sab.*); D. 45.1.23 (Pompon. 9 *ad Sab.*); D. 46.3.95.1 (Papin. 28 *quaest.*). Per l’impiego del termine *dominium* per rinviare alla *patria potestas*, vd. D. 8.3.30 (Paul. 4 *epit. Alf. dig.*). Questa deduzione era ammessa, secondo MOMMSEN, *Droit pénal romain* 2, 331, per la *patria potestas* sul piano del diritto civile: «L’homme libre en puissance jouit, au regard des tiers, de la même protection juridique que l’homme pleinement libre, mais celui qui a la puissance sur lui le traite comme esclave, c’est-à-dire comme sa chose. Donc, si le détenteur de la puissance fait mourir la personne qui est sous son autorité, cet acte en lui-même ne rentre pas dans la notion de meurtre». Cfr. CAVINA, *Padroni del corpo*, 3: «una corretta lettura del *Corpus Iuris Civilis* e della storia romana portava a ritenere che l’antica Roma permettesse senz’altro per diritto di natura di disporre e incrudelire su se stesso sino al suicidio».

senza di una regola esplicita e conclusiva, lo schema potestativo a connotazioni proprietarie¹⁷⁴, che faceva del *filius* una sorta di oggetto appartenente al *pater* (il che permetteva anche eventuali abusi della *patria potestas*), non si applicava indiscutibilmente a tutti i casi¹⁷⁵, poiché il *filius* aveva, almeno fattualmente, la facoltà di disporre autonomamente del proprio corpo in quanto uomo libero¹⁷⁶? Se si ammette che la *Decl. Mai.* 4 sia stata costruita sulla base di questa domanda, non sarebbe eccessivo supporre che essa dia un indizio dei termini nei quali il dibattito sul valore della vita di un figlio si svolgerebbe in casi simili, e potenzialmente reali, nei tribunali dell'epoca: la vita del figlio aveva un valore intrinseco e di importanza fattualmente 'vincolante', oppure un valore derivato dal potere del padre che poggiava eventualmente su considerazioni etico-culturali, di gerarchia in famiglia e nella società? E se si ammette, infine, che il nostro caso rappresenti un dilemma a cui non si può rispondere né in modo oggettivo né offrendo una soluzione univoca, è importante che la priorità sia data al punto di vista del figlio, che offre degli argomenti giuridici e morali a favore del suicidio con finalità eutanasiche. Sarebbe un errore dedurre da questo gesto che ogni *persona* fosse rappresentata nei tribunali dell'epoca come se possedesse ciò che equivale a un diritto morale di porre fine alla propria vita; il problema che si pone qui – se suicidandosi il figlio possa evitare di essere costretto a commettere un reato contro il padre – riguarda un modo giuridicamente più preciso di considerare il potere morale del *filius* di agire

174 Lo schema in questione fa parte di una tradizione storiografica che risale a MOMMSEN, *Droit pénal romain* 2, 331: «Par contre, le droit de vie et de mort de l'ascendant sur chacun des descendants en sa puissance, qui doit être regardé non comme un droit de répression, mais comme une émanation du droit de propriété, est pleinement reconnu à l'époque historique, sauf un léger adoucissement consistant en ce que le père doit se comporter comme tel lorsqu'il exerce ce droit et en ce que, déjà sous la République, le père est puni comme meurtrier, lorsqu'il a recours à des embûches pour faire périr son fils». Per il potere sui figli che sembra riconosciuto al padre per natura, vd. RIZZELLI, *La figura paterna*, 87-110 con discussione della dottrina precedente.

175 Cfr. RIZZELLI, *La potestas paterna*, 115-116: «ci si può chiedere [...] quanto le ricostruzioni delle dinamiche domestiche e del loro controllo siano condizionate dall'immagine stereotipica dell'assolutezza della *patria potestas* [...], soprattutto in relazione a epoche in cui il sapere giuridico, completamente ancorato alla dimensione casistica, manca di un modello astratto di famiglia potestativa, che formalizzi in modo tendenzialmente compiuto la posizione di ciascun componente della stessa rispetto al *ius*».

176 Se la risposta alla mia domanda è affermativa, la differenza tra il fatto di uccidere il figlio e il fatto di uccidere lo schiavo sarebbe, come affermato da THOMAS, *Vitae necisque potestas*, 506, la seguente: mentre nel primo caso si tratta di una questione di diritto (= l'uccisione non arbitraria, perché necessariamente appoggiata a ragioni giuridiche), nel secondo si tratta di una questione di fatto (= l'uccisione commessa anche senza ragioni giuridicamente rilevanti).

autonomamente per gestire la propria vita, e in assenza di un regime formale, rispecchierebbe quello che in pratica risulterebbe più utile per l'impostazione del caso in questione.

6. Conclusion

In queste pagine ho cercato di mettere in luce una componente essenziale della storia del suicidio con finalità eutanasiche nella cultura romana: quella di uno spazio di liceità giuridica al 'diritto' di togliersi la vita (o meglio, di scegliere la propria morte), includendo in un discorso complessivo problemi che tradizionalmente procedevano in modo disgiunto. Credo che almeno due conclusioni non offuscate dal dubbio intellettuale ne emergano: (i) la *Decl. Mai. 4* dello Pseudo-Quintiliano rielabora sotto il profilo giuridico-penale il discorso sui limiti della disposizione del corpo libero del *filius*, in linea con un'ampia tipologia di pratiche eutanasiche accettate (sotto specifiche condizioni) dagli ambienti intellettuali dei filosofi e dei medici; (ii) benché sia difficile affermare che la declamazione sia una reazione a pratiche note o diffuse, è chiaro che essa rappresenta una risposta ponderata al problema dell'assimilazione concettuale del suicidio all'omicidio e che rispecchia una visione meno convenzionale, rispetto alla nostra immagine della *patria potestas* civilistica, della costruzione del potere esercitato dal *pater* sul *filius*, come categoria impostata su una *pietas* sempre più circoscritta dallo *ius* della *civitas*.

Bibliografia

- AGAMBEN G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Milano 2005.
- AMUNDSEN D.W., *The Physician's Obligation to Prolong Life: A Medical Duty without Classical Roots*, *The Hastings Center Report* 8.4 (1978) 23-30.
- BARTON T., *Ancient astrology*, London-New York 1994a.
- BARTON T., *Power and knowledge. Astrology, physiognomics, and medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor 1994b.
- BERNSTEIN N., *Ethics, Identity, and Community in Later Roman Declamation*, Oxford 2013.
- BONNER S.F., *Roman Declamation in the Late Republic and Early Empire*, Liverpool 1949.
- BOTTA F., *Osservazioni in tema di criteri di imputazione soggettiva dell'omicidio in diritto romano classico*, *Diritto@storia* 12 (2014) 5-27. <https://www.dirittoestoria.it/12/tradizione-romana/Botta-Imputazione-soggettiva-omicidio-diritto-romano.htm>
- BRANDT H., *Am Ende des Lebens. Alter, Tod und Suizid in der Antike*, München 2010. <https://books.openedition.org/chbeck/1334>

- BRESCIA G., *L'oracolo e il parricidio. Mito 'in filigrana' nella Declamazione maggiore 4*, in *Le Declamazioni maggiori pseudo-quintilianee nella Roma imperiale*, a cura di A. Lovato - A. Stramaglia - G. Traina, Berlin - Boston 2021, 33-52.
- BROUWER R., *Law and Philosophy in the Late Roman Republic*, Cambridge 2021.
- BUONGIORNO P., *Orazioni di senatori nel primo principato: fra tecnica declamatoria e saperi giuridici*, in *Le Declamazioni maggiori pseudo-quintilianee nella Roma imperiale*, a cura di A. Lovato - A. Stramaglia - G. Traina, Berlin-Boston 2021, 53-71.
- CARRICK P.J., *Medical ethics in antiquity*, Washington D.C. 2001².
- CASAMENTO A., *Colorem timere peius quam sanguinem. Paintings, family strife and heroism*, in *Reading Roman Declamation - Calpurnius Flaccus*, a cura di M. Dinter - C. Guérin - M. Martinho, Berlin - Boston 2017, 97-112.
- CAVINA M., *Padroni del corpo. Prime osservazioni sul problema storico dell'eutanasia*, *Rivista di storia del diritto italiano* 86 (2014) 57-80.
- CAVINA M., *Andarsene al momento giusto. Culture dell'eutanasia nella storia europea*, Bologna 2015.
- CRAMER F.H., *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia 1954.
- DAUBE D., *The Linguistics of Suicide*, *Philosophy & Public Affairs* 1.4 (1972) 387-437.
- DESANTI L., *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas: indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano 1990.
- DINGEL J., *Scholastica materia. Untersuchungen zu den Declamationes minores und der Institution oratoria Quintilians*, Berlin-Boston-New York 1988.
- ECCA, G., *La formazione dei codici di deontologia medica nell'antichità*, *Galenos* 16 (2022) 39-57.
- EDELSTEIN L., *The Hippocratic Oath: text, translation and interpretation*, in *Cross Cultural Perspectives in Medical Ethics: Readings*, a cura di R.M. Veatch, Boston 1989, 6-24.
- ENGLERT W., *Seneca and the Stoic View of Suicide*, *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 184 (1990) 1-21.
- FERRI G., *La devotio: per un'analisi storico-religiosa della (auto)consacrazione agli dèi inferi nella religione romana*, *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité* 129.2 (2017). <https://journals.openedition.org/mefra/4405>
- FLEMMING R., *Suicide, euthanasia and medicine: Reflections ancient and modern*, *Economy and Society* 34.2 (2005) 295-321.
- FRANTZEN M., *Mors voluntaria in reatu. Die Selbsttötung im klassischen römischen Recht*, Göttingen 2012.
- FREDE D., *Stoic Determinism*, in *The Cambridge Companion to the Stoics*, a cura di B. Inwood, Cambridge 2003, 179-205.

- GARRISON E.P., *Attitudes toward Suicide in Ancient Greece*, Transactions of the American Philological Association (1974-2014) 121 (1991) 1-34.
- GILL C., *Personhood and Personality: The Four-Personae Theory in Cicero, De Officiis I*, Oxford Studies in Ancient Philosophy 6 (1988) 169-199.
- GOUREVITCH D., *Suicide among the sick in classical antiquity*, Bulletin of the History of Medicine 43.6 (1969) 501-518.
- GRIFFIN M., *Seneca: A Philosopher in Politics*, Oxford 1976.
- GRIFFIN M., *Philosophy, Cato, and Roman Suicide. II*, Greece & Rome 33.2 (1986) 192-202.
- GRISÉ Y., *Le suicide dans la Rome antique*, Montréal-Paris 1982.
- HARMS P.J., *Physician-Assisted Suicide in Antiquity*, Mouseion. Journal of the Classical Association of Canada 8.1 (2008) 25-38.
- HILL T., *Ambitiosa Mors. Suicide and Self in Roman Thought and Literature*, New York-London 2004.
- HOFMANN D., *Suizid in der Spätantike. Seine Bewertung in der lateinischen Literatur*, Stuttgart 2007.
- HÜBNER W., *The Professional Ἀστρολόγος, in Hellenistic Astronomy. The Science in Its Contexts*, a cura di A.C. Bowen - Fr. Rochberg, Leiden-Boston 2020, 297-320.
- JANSSEN K.P.S., *Marginalized Religion and the Law in the Roman Empire*, Oxford 2024.
- JOUANNA J., *Un témoin méconnu de la tradition hippocratique: L'Ambrosianus gr. 134 (B 113 sup.) fol. 1-2 (avec une nouvelle édition du Serment et de la Loi)*, in *Storia ed ecdotica di testi medici greci*, a cura di A. Garzya - J. Jouanna, Neapel 1995, 253-272.
- JOUANNA J., *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers*, tr. by N. Al-lies, ed. by Ph. Van Der Eijk, Leiden 2012.
- JOUANNA J., *Hippocrate. 1.2 Le serment, Les serments chrétiens, La loi*, Paris 2018.
- LAMBERTI F., *Stereotipi familiari nelle Declamazioni maggiori*, in *Le Declamazioni maggiori pseudo-quintilianee nella Roma imperiale*, a cura di A. Lovato - A. Stramaglia - G. Traina, Berlin-Boston 2021, 163-181.
- LANFRANCHI F., *Il diritto nei retori romani. Contributo alla storia dello sviluppo del diritto romano*, Milano 1938.
- LANGER V.I., *Declamatio Romanorum. Dokument juristischer Argumentationstechnik, Fenster in die Gesellschaft ihrer Zeit und Quelle des Rechts?*, Frankfurt am Main 2007.
- Law and Religion in the Roman Republic*, a cura di O. Tellegen-Couperus, Leiden-Boston 2011.
- LENTANO M., *L'eroe va a scuola. La figura del vir fortis nella declamazione latina*, Napoli 1998.

LENTANO M., *Musica per orecchie romane. Nota a ps.-Quint. decl. mai. 4, 7*, Bollettino di studi latini 44.1 (2014) 166-177.

LENTANO M., *Retorica e diritto. Per una lettura giuridica della declamazione latina*, Lecce 2023².

LENTANO M., *Insepultus abiciatur. La negata sepoltura nella declamazione latina*, Pan. Rivista di Filologia Latina 13 n.s. (2024) 59-75.

KRAPINGER G. - ZINSMAIER Th., *Philosophische Theoreme in den Declamationes maiores*, in *Le Declamazioni maggiori pseudoquintilianee nella Roma imperiale*, a cura di A. Lovato - A. Stramaglia - G. Traina, Berlin-Boston 2021, 141-161.

MANFREDINI A., *Il suicidio. Studi di diritto romano*, Torino 2008.

MANTOVANI D., *Identità e persona: un'introduzione*, in *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana*, a cura di A. Corbino - M. Humbert - G. Negri, Pavia 2010, 3-47.

MILES S.H., *The Hippocratic Oath and the ethics of medicine*, New York 2004.

MOMMSEN TH., *Droit pénal romain 2*, Paris 1907 (trad. fr. di *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899).

NICOSIA E., *Sulla non intenzionalità nella repressione criminale romana*, in *Diritto penale romano. Fondamenti e prospettive I. Discipline generali II*, a cura di L. Garofalo, Napoli 2022, 977-1014.

NUTTON V., *The medical meeting place*, in *Ancient Medicine in Its Socio-Cultural Context I*, a cura di H.F.J. Horstmanshoff - P.J. van der Eijk - P.H. Schrijvers, Leiden 1995, 3-25.

OVERWIEN O., *Die Bedeutung der orientalischen Tradition für die antike Überlieferung des hippokratischen Eides*, in *Sulla tradizione indiretta dei testi medici greci: atti del II seminario internazionale di Siena, Certosa di Pontignano, 19-20 settembre 2008*, Pisa-Roma 2009, 79-103.

PAPAKONSTANTINO N., *La figure du raptus dans les recueils de déclamations latines (Ier-IIIe siècles): analyse pragma-énonciative*, PAN Rivista di Filologia Latina 11 n.s. (2022) 21-43. <https://www.unipa.it/dipartimenti/cultureesocieta/riviste/pan/content/documenti/03---Nephele-Papakonstantinou---PAN-11-2022.pdf>

PAPAKONSTANTINO N., *Violenza sessuale e 'violenza di genere' nelle declamazioni latine di scuola: riflessioni retorico-giuridiche sul tema del consenso*, Iura & Legal Systems 10.1 (2023a) 21-40. <http://elea.unisa.it/handle/10556/6716>

PAPAKONSTANTINO N., *Roman Declamation, Roman Law, and Ancient Legal Medicine: the Case of veneficium*, Rivista di diritto romano 23 n.s. 8 (2023b) 1-44. <https://www.ledonline.it/index.php/Rivista-diritto-romano/article/view/5520>

PAPAKONSTANTINO N., *L'émergence du crimen raptus à Rome. Le système du Pseudo-Quintilien entre rhétorique judiciaire et ius*, Berlin-Boston 2025.

PAPAKONSTANTINOU N., *Roman Forensic Declamations as Sources for the Historiography of Roman Law*, in *A Companion to the Ancient Rhetoric: New Trends and Interdisciplinary Perspectives*, a cura di S. Papaioannou - A. Serafeim, Berlin-Boston-New York in corso di stampa.

PASETTI L., *Un suicidio fallito. La topica dell'ars moriendi nella XVII declamazione pseudo-quintiliana*, in *Papers on Rhetoric VII, Declamation*, a cura di L. Calboli Montefusco, Roma 2007, 179-207.

PASETTI L., *Filosofia e retorica di scuola nelle Declamazioni Maggiori pseudoquintiliane*, in *Retorica ed educazione delle élites nell'antica Roma*, a cura di F. Gasti - E. Romano, Pavia 2008, 113-147.

PASETTI L., *Mori me non vult. Seneca and Pseudo-Quintilian's IVth Major Declamation*, *Rhetorica* 23 (2009) 274-293.

PASETTI L., *[Quintiliano] Il veleno versato (Declamazioni maggiori, 17)*, Cassino 2011.

PENNACCHIO C., *Farmaco, un Giano bifronte. Dei veleni e medicinali, ovvero breve storia di un ossimoro*, *SDHI* 80 (2014) 117-169.

PREMOLI DE MARCHI P., *Introduzione all'etica medica*, Torino 2012.

RIZZELLI G., *La potestas paterna fra leges, mores e natura*, in *Anatomie della paternità. Padri e famiglia nella cultura romana*, a cura di L. Capogrossi Colognesi - F. Cenerini - F. Lamberti - M. Lentano - G. Rizzelli - B. Santorelli, Lecce 2019, 89-129.

RIZZELLI G., *La figura paterna nel Principato fra rappresentazioni e ius*, *Tesserae Iuris* 4.1 (2023) 87-131. <https://journals.uniurb.it/index.php/tesseraeiuris/article/view/3829>

RIZZELLI G., *Le volontà nuda e inanes di Catone*, in *Scritti per Francesco Mario Silla*, a cura di L. D'Amati - L. Garofalo, Napoli 2024, 613-636.

RIVES J.B., *Magic in Roman Law: The Reconstruction of a Crime*, *Classical Antiquity*, 22.2 (2003) 313-339.

RIVES J.B., *Magic, Religion, and Law: The Case of the Lex Cornelia de sicariis et veneficis*, in *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, a cura di Cl. Ando - J. Rüpke, München 2006, 47-67.

SANCHEZ-MORENO ELLART S., *Ulpian and the Stars. The actio iniuriarum against the astrologer: some reflections about D. 47.10.15.13 (Ulp. Lib. 77 Ad Edictum)*, *IAH* 1 (2009) 195-222.

SANTANGELO F., *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*, Cambridge-New York 2013.

SANTORELLI B., *Poteram quidem fortiter dicere: 'Pater iussi'. L'autorità paterna a scuola, tra retorica e diritto*, in *Anatomie della paternità. Padri e famiglia nella cultura romana*, a cura di L. Capogrossi Colognesi - F. Cenerini - F. Lamberti - M. Lentano - G. Rizzelli - B. Santorelli, Lecce 2019, 73-88.

STRAMAGLIA A., *[Quintiliano] L'astrologo (Declamazioni maggiori, 4)*, Cassino 2013.

STRAMAGLIA A. - WINTERBOTTOM M. - SANTORELLI B., *[Quintilian]. The Major Declamations* 1, Cambridge MA-London 2021.

TALAMANCA M., *Istituzioni di diritto romano*, Milano 1990.

THOMAS Y., *Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort*, in *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome, 9-11 novembre 1982*, Rome 1984, 499-548. https://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1984_act_79_1_2546

THOMAS Y., *Confessus pro iudicato. L'aveu civil et l'aveu pénal à Rome*, in *L'aveu. Antiquité et Moyen Âge. Actes de la table ronde de Rome, 28-30 mars 1984*, Rome 1986, 89-117. https://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1986_act_88_1_2841

THOMAS Y., *La mort du père. Sur le crime de parricide à Rome*, Paris 2017.

TOLSA C., *On the Origins of the Hippocratic Oath*, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 59 (2019) 621-645.

URSO A.M., *Προλέγειν τὸν κίνδυνον / Praedicere periculum: il medico antico tra dovere della cura e autotutela*, *Galenos* 16 (2022) 119-134.

VANDEBOSSCHE A., *Recherches sur le suicide en droit romain*, in Παγκάρπεια. *Mélanges Henri Grégoire* 4, Bruxelles 1953, 471-516.

VAN HOOFF A.J.L., *From Autothanasia to Suicide. Self-killing in Classical Antiquity*, New York 2002².

VAN HOOFF A.J.L., *Ancient euthanasia: 'good death' and the doctor in the graeco-Roman world*, *Social Science & Medicine* 58.5 (2004) 975-985.

VEGETTI M., *Io, persona e responsabilità. Trattati delle antropologie filosofiche antiche*, in *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana*, a cura di A. Corbino - M. Humbert - G. Negri, Pavia 2010, 65-78.

VENARUCCI I.S., *La 'Buona morte' in scena. Due casi di εὐθανασία a confronto: Augusto (Suet. Aug. 98-99) e Tullio Marcellino (Sen. Ep. 77)*, *Lucius Annaeus Seneca* 2 (2023) 55-76.

VON STADEN H., *Incurability and Hopelessness: The Hippocratic Corpus*, in *La maladie et les maladies dans la Collection hippocratique*, a cura di P. Potter - G. Maloney - J. Desautels, Québec 1990, 75-112.

VON STADEN H., *Character and Competence, Personal and Professional Conduct in Greek Medicine*, in *Médecine et morale dans l'Antiquité*, a cura di H. Flashar - J. Jouanna, Vandoeuvres 1997, 157-195.

VON STADEN H., *The 'Oath', The Oaths, and the Hippocratic Corpus*, in *La science médicale antique. Nouveaux regards*, a cura di V. Boudon, A. Guardasole, C. Magdelaine, Paris 2007, 425-466.

WARDLE D., *A Perfect Send-off: Suetonius and the Dying Art of Augustus (Suetonius, Aug. 99)*, *Mnemosyne* 60.3 (2007) 443-463.

WILSON J.P., *The Death of Lucan: Suicide and Execution in Tacitus*, *Latomus* 49.2 (1990) 458-463.