XII

FRAMMENTI D'AMORE IN ALCUNE FONTI FILOSOFICHE E GIURIDICHE ANTICHE GRECHE E ROMANE[*]

Aurelio Arnese[**]
(Un. di Bari "Aldo Moro")

L'amore ha una potente forza generatrice. Affiora già dalla mitologia greca. Eros è tra i primi a nascere da Tartaro e Notte, o da Chaos e da Gaia, secondo le sue varie origini riportate, oltre che dalle più antiche cosmogonie orfiche[1], anche da Esiodo (Theog. 120-122), e acquista la forza generatrice del modo. È quindi innanzitutto un dio. Ne ricordano la genesi i protagonisti del *Sympósion* di Platone che, nella sua elaborazione letteraria, è il dialogo incentrato sull'Amore. I partecipanti ne discutono con Socrate. Eros è un 'dio grande e meraviglioso' non solo per le sue svariate virtù ma soprattutto per la sua origine, secondo Aristodemo nel riprendere il racconto di Fedro, perché non si ha notizia dei suoi genitori, in quanto Esiodo (il riferimento, non esplicito, è a Theog. 116 ss., 120), riferisce che dapprima si originò il Caos, e poi Terra e Amore (si legge in Symp. 178 a-b). Agatone, nel dibattito, esprime il suo parziale disaccordo, non condividendo che Eros, ossia Amore, fosse più antico di Crono e di Iapeto (uno dei Titani, figli di Urano e Gea) e sostenendo, invece, che fosse il più giovane degli dèi ed eternamente giovane (*Symp*. 195 c): dotato soprattutto di bellezza, e cioè della qualità da tutti riconosciutagli al di sopra di ogni altra, sicché tra Amore e bruttezza è guerra continua (Symp. 196a).

Ebbene, dal Simposio affiora un percorso che va dalle 'scienze' alla 'conoscenza del Bello': un itinerario che si ritrova anche nei libri VI e VII della *Repubblica*, come ha segnalato Vincenzo Di Benedetto in *Eros/conoscenza in Platone*, il saggio che apre l'edizione del *Sympósion* per i tipi della BUR (la 25ª nel 2013, dalla prima del 1986). Al cospetto della bellezza delle forme, l'uomo può assumere due atteggiamenti fondamentali: cercare 'più corpo che anima', il che è l'Amore dell'Afrodite *Pandēmos* (cioè 'volgare' o 'popolare'), che opera alla cieca e spinge ad amare esseri, sia maschi che donne, ottusi e meschini, nella smania di soddisfare le voglie senza curarsi se in maniera buona o meno, non distinguendo tra bene e male; oppure seguire l'Amore che procede da Afrodite *Ourania* (ossia 'celeste'), che è puro ed immune da incontinenza (Symp. 181b-c). Sono i due tipi di Amore che corrispondono alla due Afroditi, secondo la versione di Pausania, ricordata da Aristodemo nel riprendere Fedro (Symp. 180a-e): l'una, figlia di Zeus e di Dione, più giovane rispetto all'altra, la più antica, priva di madre perché figlia del Cielo (di qui il suo nome).

Socrate rammenta poi il discorso di Diotima, "una donna di Mantinea sapiente in queste e in molte altre materie" (così la definisce: Symp. 201d), e che tocca il tema della 'generazione', dopo avere affrontato la questione della identificabilità tra Bello e Bene, di cui si era persuaso Agatone sollecitato da Socrate (Symp. 201c). Diotima confuta, e con gli stessi argomenti di Socrate, la posizione assunta dal medesimo e fatta propria da Agatone. "Credi forse", lo apostrofa, "che ciò che non è bello debba essere per forza brutto" (Symp. 201e). Alla risposta affermativa di Socrate aggiunge che nemmeno ciò che non è 'sapiente' è necessariamente 'ignorante', poiché esiste qualcosa di intermedio tra

[*] Si tratta della relazione tenuta nel corso dell'evento dal titolo 'Amore Ahavah Love' svoltosi a Taranto, presso la Biblioteca civica Pietro Acclavio, il 6 settembre 2026 per la Giornata Europea della Cultura Ebraica, organizzato dalla Sezione tarantina della Comunità Ebraica di Napoli, e in particolare da Eugenia Curiel De Mattei, che colgo l'occasione per ringraziare ancora. Il testo ricalca l'esposizione orale e conserva il tono colloquiale con la sola aggiunta per esteso dei testi delle fonti e dei richiami alla letteratura in un circoscritto apparato di note.

[**] Professore associato di Diritto Romano e Fondamenti del Diritto Europeo presso l'Università degli Studi Aldo Moro di Bari, Dipartimento Jonico in Sistemi Giuridici ed Economici del Mediterraneo: società, ambiente, culture.

[1] Si veda ad esempio Diels FVS, I A 12; 7 A 11; 9 B 1.

ISSN: 3034-9125
sapienza e ignoranza. Un argomento, questo, da Socrate condiviso. Pertanto, continua Diotima, come pure ciò che non è buono non è inevitabilmente cattivo, così Amore non è né bello né brutto, ma qualcosa di intermedio fra tali opposti (Symp. 202b). Intanto non è un dio, bensì qualcosa che si colloca fra il divino e il mortale: è un *daímōn* (Symp. 202e). Tale è un'entità che, pur restando ignota e invisibile, produce e orienta gli accadimenti; ma è pure il buon 'genio' ossia il 'demone' che accompagna l'anima nel suo percorso di vita mortale, custodendola e mantenendola nella traiettoria di un destino segnato e specifico[2]. Socrate chiede quale sia la funzione di questo Amore nella veste di *daímōn* e Diotima risponde che è ermeneuta e messaggero degli uomini agli dèi e degli dèi agli uomini, trasmettendo le preghiere e i sacrifici degli uni e i comandi degli altri e la restituzione dei favori per i sacrifici ricevuti, colmando così lo spazio intermedio in maniera tale da mantenere l'insieme connesso in tutte le sue parti (Symp. 202e). Questa dimensione intermedia tra divino e mortale dell'Amore dipende, nella esposizione che fa Diotima, dal suo concepimento in occasione della nascita da Afrodite, quando gli dèi si riunirono a banchetto, a cui prese parte anche Poro, figlio di Meti[3]. Poro, ubriaco di nettare, entrò nel giardino di Zeus, dove incontrò Penia (la Povertà) alla quale si unì fecondandola. Perciò, afferma Diotima, Amore è diventato seguace e ministro di Afrodite, poiché venne concepito nel giorno in cui ella nacque ed è per sua natura amante del bello, perché Afrodite è appunto bella (Symp. 202e).

Dopo un lungo e articolato scambio di battute dal tenore dialettico (Symp. 202e-206a), "l'amore", sintetizza Diotima, "è amore di possedere per sempre il bene" e ciò consiste "nel partorire in bellezza sia nel corpo che nell'anima" (Symp. 206a; 206b): il parto corrisponde all'impulso naturale che tutti gli uomini provano raggiunta una determinata età, concependo e nel corpo e nell'anima; e non si può però partorire nel brutto, ma solo nel bello; e l'unione di un uomo e di una donna è il partorire (Symp. 206c). Questo è qualcosa di divino, e negli esseri mortali è cosa immortale il concepire e il generare, che non possono non realizzarsi se non nell'armonia di tutto ciò che è bello con il divino (Symp. 206c). La generazione è, per quanto concesso ai mortali, cosa sempiterna e immortale; ne consegue che l'amore desidera l'immortalità in unione col bene, se è vero che è amore di possedere perennemente il bene: ragion per cui l'amore non può non essere anche amore di immortalità (Symp. 206e, 207a).

Ora, la forza generativa e divina dell'amore la si percepisce nell'unione feconda tra maschio e femmina. Affiora dunque, da questo versante, una dimensione intersoggettiva. Al riguardo, però, nel Simposio si nega la nozione stessa di individuo, perché la sua stessa identità ne è messa in discussione dai continui cambiamenti a livello del fisico (capelli, tessuti, ossa, sangue, l'intero corpo) e dell'anima (modi di fare, costumi, opinioni desideri, piaceri, dolori, paure): ciò impedisce di sostenere che una persona sia sempre la stessa (Symp. 207d -208b). Nella collettività si trasfondono i singoli e, sulla spinta dell'amore, ciascuno è costretto a contemplare il bello che è nelle istituzioni e nelle norme (*nómoi*) e ad avvedersi che la bellezza in ogni sua parte è nata da un solo parto (Symp. 210c). Si intravvede dunque un profilo giuridico accanto a quello filosofico. E passando al Platone della Repubblica, si scorge la concezione secondo cui il filosofo deve intervenire nella vita pubblica, non limitandosi a plasmare se stesso, diventando invece fautore di saggezza, giustizia e di ogni virtù pubblica[4]. Tra queste la temperanza o moderazione, che è presente anche nel Simposio, e con particolare evidenza nel richiamo alla necessità di arginare gli impulsi sessuali, stimando la bellezza che è in tutte le anime e che è più preziosa di quella dei corpi (Symp. 210b). In questa ascesa verso il Bello, la vita è per l'uomo degna di essere vissuta contemplando il Bello in sé (Symp. 211d).

[2] Così, in sintesi, A. Arnese, *Felicità e diritto. Dal mondo antico alle tendenze contemporanee. Spunti di riflessione*, Napoli 2025, 189.
[3] La prima moglie di Zeus, madre di Atena: Esiodo, Theog. 886 e fr. 343, 10-11 M.-W.
[4] V. per es. Rep. 500e 3-4, 500d 6.

ISSN: 3034-9125

L'agire con il senso della misura, guidati da *metriótēs*, che implica l'attenersi ad un *métron*, è un motivo profondamente radicato nella cultura greca[5], e in quella romana nel concetto di *modus*[6], da cui deriva *moderatio*, che presenta punti di contatto con l'*aequitas*, l'equità, "che è, pur essa, misura, proporzione, equilibrio"[7] e che a sua volta è anche, ma non solo, *epieíkeia* aristotelica[8].

Da questa prospettiva ci si può accostare al tema dei *nómoi*, delle norme di regolamentazione della comunità; ciò che poi presso i Romani rientrerà nell'ampia e peculiare nozione di *ius*[9]. L'amore dà quindi una spinta generativa pure in questo campo. Lo si coglie nella stessa creazione delle istituzioni e nell'attività di legiferare e di rispettare le norme, per amore della concordia collettiva (e dell'armonia anche con gli dèi, che è turbata dai crimini gravi, inespiabili). Lo si percepisce attraverso il *modus* nell'equità, nella prospettiva poc'anzi evidenziata. Ma l'esempio forse di più immediata efficacia al riguardo è dato dal matrimonio. Platone, nelle *Leggi* (838d- 839b), descrive le ragioni per le quali nella *polis* viene regolamentato un rapporto (*synousia*) volto alla procreazione: stabilito secondo natura, fa in modo da tenere lontano dalla frenesia e dalla follia amorosa (a ciò qui il termine *erōtikos* allude: *lyttēs de erotikēs kai manias*), nonché da tutti gli eccessi nel bere e nel mangiare, e fa sì che i mariti siano affettuosi con le loro mogli. Un atteggiamento, questo tra i coniugi, indicato con un altro vocabolo della gamma dell'amore, e cioè *philia*.

Aristotele, l'allievo di Platone, nelle prime pagine della Politica rileverà la necessità che si uniscano gli esseri che non possono esistere l'uno senza l'altro, come la femmina e il maschio in vista della riproduzione; e questo non per scelta, ma perché, come anche negli altri animali e nelle piante, è un impulso naturale il desiderare di lasciare dopo di sé un altro simile a sé (Pol. I.2.1252 a, 24-30). Occupandosi poi della famiglia, quella 'completa', formata da schiavi e liberi, e soprattutto dei rapporti che si cerano fra i suoi componenti, padrone e schiavo, marito e moglie, Aristotele ha cura di osservare che la relazione tra uomo e donna manca di un termine preciso, è 'anonima'; e tale è pure il rapporto risultante dalla procreazione, mancante anch'esso di una denominazione propria (Pol. I.3.1253 b, 4-11). Lo ha evidenziato Renato Quadrato, nell'aprire un suo saggio, prezioso e apparso alcuni anni or sono, nel cogliere che "l'idea secondo cui è la natura a spingere esseri di sesso diverso, sia uomini che animali, ad accoppiarsi e a generare, la si ritrova in Ulpiano", e cioè nel passo,

[5] È la *sōphrosýnē* quale contrario dell'incontinenza, *akolasía* (Plat. Gorg. 493d5-494b8, spec. 494b6), nonché, in un'accezione per così dire politica, il comportamento ispirato alla temperanza che genera quella concordia necessaria in e tra ciascun componente della città su chi debba comandare (Plat. Rep. 4.432a3-5): G. Carillo, *Temperanza*, Bologna 2025, 31, 43, 57, 115 ss. Ed è anche la virtù da esercitare da chi voglia essere felice (Plat. Gorg. 507c-d): Arnese, *Felicità* cit. 28.

[6] V. per tutti R. Quadrato, *L'abuso del diritto nel linguaggio romano: la regula di Gai Inst. 1.53*, in *Il linguaggio dei giuristi romani, Atti del convegno internazionale di studi, Lecce, 5-6 dicembre 1994*, in *Studi di filologia e letteratura (Univ. Lecce)* 5, 1999, 70 ss. (v. anche Id., *Gaius dixit: la voce di un giurista di frontiera*, Bari 2010, 122 ss.); Id., *Gaio cristiano*?, in *Studi per Giovanni Nicosia*, IV, Milano, 2007, 342 ss. (Id., *Gaius* cit. 376 ss.).

[7] Quadrato, *L'abuso*, cit., 76 (ID., *Gaius* cit. 128).

[8] Desumibile specialmente dall'Etica Nicomachea (5.14.1137a-1138a) e dalla Retorica (1.13.1374 a-b). Il rapporto fra 'l'equo' e 'il giusto' (o fra equità e giustizia) traspare soprattutto dall'Etica Nicomachea (1137a-b): l'equo costituisce una peculiare forma del giusto, diffrente dal 'giusto secondo legge' (*díkaion katà nómou*)», del quale rappresenta un 'correttivo' (*epanórthoma nomímou epanórthoma nómou*)»: così E. Stolfi, *La cultura giuridica dell'antica Grecia. Legge, politica, giustizia*, Roma 2020, 178. Si ha l'immagine, in definitiva, di una «giustizia correttiva», nonché di «una opinione», oppure una «interpretazione», «più giusta» (*gnome dikaiotate*), presente anche quando manchino *nomoi* e pure al di là degli stessi: C. Pelloso, *Giustizia correttiva e rapporti sinallagmatici tra dottrina etica e declinazione positiva*, in *Atene e oltre. Saggi sul diritto dei Greci*, a cura di C. Pelloso, Napoli 2016, 311 ss.; Id., *Nomos basileus e potere giudicante nell'Atene del IV secolo a. C.*, in *Rivista di Diritto Ellenico/ Review of Ellenic Law* 7, 2017, 16 ss.; Id., *«Nullum crimen et nulla poena sine lege». Some Remarks on Fourth-Century Athens*, in *Seminarios Complutenses de Derecho Romano* 30, 2017, 369 ss.

[9] Sulla non identificabilità del vocabolo *nómos* con quello attuale di legge, né tantomeno con il concetto di *ius* presso i Romani, e sulle differenze tra il pensiero giuridico greco e romano v. le pagine particolarmente illuminanti di Stolfi, *La cultura* cit. 21 ss., 33 ss., 52 ss., spec. 63 ss. e 79 ss., 117 ss., 247 s.

custodito in D. 1.1.1.3[10], tratto dal primo libro delle sue Istituzioni, "in cui, dopo aver affermato che 'diritto naturale è ciò che la natura insegnò a tutti gli esseri viventi' " (*Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit*), e che è "un ordinamento che 'non è proprio del genere umano ma è comune a tutti gli animali' " (*nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium … commune est*), "il giurista ricorda come esempi di fatti naturali 'l'unione del maschio con la femmina, la procreazione dei figli e il loro allevamento' " (*maris atque femine coniunctio*, *liberorum procreatio*, *educatio*)[11].

L'argomentazione ulpianea è tutta incentrata sulla natura, descritta come un fattore di ammaestramento che detta regole di condotta a tutti, animali umani e non. Nella stessa direzione si muove anche Filostrato di Lemno, filosofo, contemporaneo del giurista severiano e molto attento agli insegnamenti pitagorici, il quale, nella biografia di Apollonio di Tiana, rimarca come Ulpiano un aspetto che accomuna fra loro uomini e bestie, e cioè l'amore per i figli che, a seguito dell'accoppiamento, dell'unione del maschio e della femmina, è "frutto della natura" anche per gli animali che vivono in terra, mare e cielo (elefanti, orsi, aquile, cicogne, delfini, balene, foche e altre specie vivipare) e li spinge "a prendersi cura di loro e ad allevarli" (*Vita Apoll*. 2.14). Già Cicerone, in un noto squarcio del *De officiis* (1.4.11 e 1.17.54) aveva scritto che è "comune a tutti gli esseri viventi" (*commune animantium omnium*) e "naturale" (*natura commune animantium*) "il desiderio di unirsi", di "riprodursi" (*coniunctionis appetitus procreandi*; *libido procreandi*), nonché "la cura della prole" (*cura quaedam eorum, quae procreata sunt*). Sono profili che si ritracciano pure nel *De finibus* (3.19.62) in cui l'Arpinate sostiene che "è un fatto naturale l'amore dei genitori verso i figli" (*natura fieri ut liberi a parentibus amentur*) e che "sarebbe una incongruenza dire che la natura vuole la procreazione e non si interessa che siano amate le creature generate" (*Neque vero haec inter se congruere possent ut natura et procreari vellet et diligi procreatos*')[12].

Emerge una "visuale di segno innatistico" e in essa "va letto il richiamo al *matrimonium*", inserito da Ulpiano "quasi per inciso (*quam nos matrimonium appellamus*)", come ancora Quadrato ha rilevato. La semplice *coniunctio* tra gli animali diventa *matrimonium*, ed è così chiamata[13]. Ma ciò che contraddistingue l'unione matrimoniale è l'*affectio* (*animi destinatio* nelle parole di Paolo in D. 25.7.4): il dato che peraltro, nel suo concreto atteggiarsi, consente di distinguere la *uxor*, la moglie, dalla concubina (P.S. 2.20.1). È "un elemento" che, "per il fatto di investire la sfera intima", non è però "facilmente riconoscibile". Ma "è un sentimento che fa dell'unione di un uomo e di una donna una *societas vitae*, un *consortium omnis vitae*" (sono le immagini che si trovano, rispettivamente, l'una in D. 25.2.1 di Paolo e D. 42.1.52 di Trifonino, e l'altra in D. 23.2.1 di Modestino)[14].

---

[10] Ulp. 1 *inst.* D. 1.1.1.3: *Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam istius iuris peritia censeri.*

[11] R. Quadrato, *Maris atque feminae coniunctio: matrimonium e unioni di fatto*, in *Index* 38 (2010) 223 ss., anche in F. Milazzo (cur.), *Ubi tu gaius. Modelli familiari, pratiche sociali e diritti delle persone nell'età del principato. Relazioni del Convegno Internazionale di Diritto Romano. Copanello, 4-7 giugno 2008*, Milano 2014, 367 ss.

[12] Così sui passi ciceroniani ancora Quadrato, *Maris* cit. 225 (Id., *Ubi tu gaius* cit. 370), la cui traduzione si è utilizzata. L'Autore ha pure sottolineato che la linea di Cicerone si riscontra anche in Musonio Rufo (*Diatr*. 14) "quando si interroga sul ruolo che la natura svolge nell'incitare uomini e animali ad accoppiarsi: infondendo in loro 'una violenta passione reciproca, nel maschio della femmina e, nella femmina, del maschio'. E ciò perché 'unirsi in matrimonio è secondo natura' ed è il motivo per cui 'il Demiurgo dell'uomo, da principio divise in due la nostra specie, poi gli fece duplici organi riproduttori', e 'instillò nell'uno un desiderio violento per la compagnia e la comunanza con l'altro' ". Infatti, "l'artefice divino 'voleva che vivessero insieme e si procurassero reciprocamente le cose della vita ed insieme generassero e allevassero figli, affinché il nostro genere fosse perpetuo'. Un'esigenza, questa, della 'natura umana', che 'somiglia a quella dell'ape, che non può vivere sola, dato che se rimane sola, muore' ".

[13] Teofilo, nella Parafrasi (1.2 pr.), nel ricalcare fedelmente il passo ulpianeo, userà il vocabolo γάμος, per indicare il matrimonio, e non συνάφεια, termine che aveva impiegato per alludere alla *coniunctio*: lo ha notato sempre Quadrato, *Maris* cit. 228 (Id., *Ubi tu gaius* cit. 374).

[14] Così ancora Quadrato, *Maris* cit. 231, 237 s. (Id., *Ubi tu gaius* cit. 378, 386).

ISSN: 3034-9125

Il matrimonio dunque si fonda su di una peculiare componente affettiva. Se viene meno, si estingue. Determina il divorzio. Il fondamento matrimoniale è quindi l'*affectio*, non l'amore in sé. Che è incompatibile con la decisione dei matrimoni assunta dagli esercenti un potere potestativo sui figli, strumento di aggregazione delle famiglie, tra quelle aristocratiche o ricche e carico di risvolti politici ed economici, come accadeva nel mondo antico[15].

Tuttavia, il matrimonio romano non esclude l'amore. Non è un caso che dei soli cinque testi contenuti nel Digesto di Giustiniano, e dove ricorre la parola *amor*, tre, quindi la maggioranza, abbiano ad oggetto la materia matrimoniale, sebbene sotto un particolare aspetto, quello del divieto di donazioni fra coniugi, come si vedrà. È quindi un termine che ha pregnanza e riflessi in campo giuridico, tanto da essere utilizzato per definire l'assetto di una disciplina dai giuristi romani, che sono i creatori del diritto, *iuris conditores*, come le stesse fonti antiche li definiscono[16], ossia coloro che diedero, sì, vita alla *scientia iuris*, ma non costituirono soltanto dei sapienti, bensì furono anche costruttori del *ius*[17]. Basti pensare alle figure, tutte di elaborazione giurisprudenziale, della proprietà, del possesso, dei diritti reali su cosa altrui, delle garanzie dell'obbligazione, della stessa nozione di obbligazione, che sono alla base del diritto privato non soltanto dei sistemi di *Civil Law* e *Common Law*, del mondo occidentale e delle loro ex colonie (con riferimento a queste rispettivamente, per l'uno, l'America latina, e, per l'altro, gli U.S.A., solo per fare alcuni esempi), ma anche di altri ordinamenti, persino quelli della Russia e pure della Cina, il cui codice civile entrato in vigore il 1° gennaio del 2021 ha una netta impronta romanistica. Il diritto romano, dunque, si può ben sostenere, non è solo il fondamento del diritto europeo, ma va persino al di là.

I giureconsulti romani, inoltre, ed è un dato rilevante, impiegano i vocaboli con molta cura. Viene in mente uno studio del celebre filologo classico tedesco, di origine ebraica, Eduard Fraenkel, costretto dalle leggi razziali naziste a rifugiarsi in Inghilterra, dove insegnò ad Oxford: vi si dimostra che, quando si voglia conoscere il latino 'vero', ci debba rivolgere a quello usato dai giuristi romani[18].

Ebbene, il vocabolo *amor* è, sì, raro nel loro linguaggio, ma ciò significa che lo centellinano, adoperandolo nelle appropriate sfumature di significato.

Dei tre testi in tema di divieto di donazioni fra coniugi[19], uno è di Pomponio (D. 24.1.31.7)[20] e due sono di Ulpiano (D. 24.1.1[21] e D. 24.1.3 pr.[22]). La proibizione risale agli antichi costumi (*moribus*:

[15] Ma è anche storia recente, e perpetratasi malgrado l'avvento del cristianesimo, come ha illustrato di recente S. Rodotà, *Diritto d'amore*[6], Bari-Roma 2022, 3 ss., 25 ss.

[16] V. spec. R. Quadrato, *«Iuris conditor»*, in *Index* 22 (1994) 95 ss. (Id., *Gaius* cit. 87 ss.), nonché G. Nicosia, *Iura condere,* in *Polis: studi interdisciplinari sul mondo antico* 2, Roma 2006, 267 ss. e C.A. Cannata, *Iura condere. Il problema della certezza del diritto fra tradizione giurisprudenziale e auctoritas principis*, in L. Vacca (cur.), *Scritti scelti di diritto romano*, II, Torino 2012, 507 ss.

[17] V. per tutti A. Schiavone, *Diritto privato romano. Un profilo storico*, Torino 2003, 18 ss. e Id., *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*[2], Torino 2017, 33 ss, 354 ss.; D. Mantovani, *La letteratura invisibile. I giuristi scrittori di Roma antica*, Bari-Roma, 2024, spec. 16 ss., 63 ss., 110 ss., 165 ss.

[18] E. Fraenkel, *Kleine Beiträge zur klassischen Philologie*, II, *Zur römischen Literatur. Zu juristischen Texten. Verschiedenes*, Roma 1964.

[19] Su cui, e anche per il rapporto con la disciplina contenuta nella *Lex Cincia*, v. per tutti F.P. Casavola, *Lex Cincia. Contributo alla storia delle origini della donazione romana*, Napoli 1960, 15, 57 ss., 75 ss., 94 ss., 101, 103 ss., 166 e, più di recente, P. Buongiorno, *Il divieto di donazioni fra coniugi nell'esperienza giuridica romana. I. Origini e profili del dibattito giurisprudenziale fra tarda repubblica ed età antonina*, Lecce 2018, 11 ss. e D. Dursi, *Ricerche sulla donazione in diritto romano*, Napoli 2024, 121 ss., 172 ss., 291 ss.

[20] Pomp. 40 *ad Sab.* D. 24.1.31.7: *Quod legaturus mihi aut hereditatis nomine relicturus es, potes rogatus a me uxori meae relinquere et non videtur ea esse donatio, quia nihil ex bonis meis deminuitur: in quo maxime maiores donanti succurrisse proculus ait, ne amore alterius alter despoliaretur, non quasi malivolos, ne alter locupletior fieret.*

[21] Ulp. 32 *ad Sab*. D. 24.1.1: *Moribus apud nos receptum est, ne inter virum et uxorem donationes valerent. hoc autem receptum est, ne mutuo amore invicem spoliarentur donationibus non temperantes, sed profusa erga se facilitate.*

[22] Ulp. 32 *ad Sab*. D. 24.1.3 pr.: *Haec ratio et oratione imperatoris nostri Antonini Augusti electa est: nam ita ait: 'maiores nostri inter virum et uxorem donationes prohibuerunt, amorem honestum solis animis aestimantes, famae etiam coniunctorum consulentes, ne concordia pretio conciliari viderentur neve melior in paupertatem incideret, deterior ditior fieret'.*

ISSN: 3034-9125
D. 24.1.1; *maiores nostri*: D. 24.1.3 pr.; *maiores*: D. 24.1.31.7) affinché i coniugi "per il reciproco amore non si spogliassero dei beni a vicenda con donazioni smodate" (*ne mutuo amore invicem spoliarentur donationibus non temperantes*), come si legge nel passo ulpianeo di D. 24.1.1. La *ratio* è attestata anche in una orazione dell'Imperatore Antonino Caracalla, secondo cui "gli antenati vietarono le donazioni fra marito e moglie" (*maiores nostri inter virum et uxorem donationes prohibuerunt*), ritenendo che "l'amore onesto alberga solo nell'animo" (*amorem honestum solis animis aestimantes*), e si preoccuparono "anche della reputazione dei coniugi" (*famae etiam coniunctorum consulentes*), "affinché non sembrasse che la concordia venisse procurata col denaro e il migliore cadesse in povertà, mentre il peggiore diventasse più ricco" (*ne concordia pretio conciliari viderentur neve melior in paupertatem incideret, deterior ditior fieret*), come ricorda ancora Ulpiano in D. 24.1.3 pr. Lo scopo era dunque quello di assicurare che l'amore restasse puro e non fosse mercificato, tutelando "al massimo" (*maxime*) il coniuge "donante, affinché per amore dell'altro, non come chi si voglia del male, l'uno non fosse spogliato e l'altro diventasse più ricco" (*ne amore alterius alter despoliaretur, non quasi malivolos, ne alter locupletior fieret*), come aveva già affermato Proculo (*Proculus ait*) secondo il resoconto di Pomponio in D. 24.1.31.7.

Anche il passo di Paolo conservato in D. 39.6.35.2 è interessante[23]. Ha ad oggetto il caso della donazione *mortis causa*, cioè quella effettuata non in vita per un destinatario vivente, ma quella che diventa efficace dopo la morte del donante[24]. Una scelta che questi compie, come riferisce Paolo, per "amore della vita" (*amor vitae*), preferendo trattenere la cosa per sé piuttosto che darla (*recepisse potius quam dedisse mavult*), mentre nell'altra, che è quella "autentica e perfetta" (*vera et absoluta*), chi dona "vuole più che la cosa appartenga a colui al quale la dona piuttosto che a sé stesso" (*qui donat illum potius quam se habere mavult*). "Ragion per cui comunemente si dice: 'preferisce piuttosto che la cosa appartenga a sé stesso che a colui al quale la dona; e poi preferisce che appartenga a costui piuttosto che al proprio erede' " (*et hoc est, quare vulgo dicatur: 'se potius habere vult, quam eum cui donat, illum deinde potius quam heredem suum'*). Traspare così un altro aspetto dell'amore, qui nel senso di attaccamento alla vita e ai beni che questa ha dato. Ma anche in questa ipotesi l'amore produce conseguenze sul piano del diritto. Il suo riflesso giuridico è nella volontà del donante, e il suo *amor vitae* contraddistingue la tipologia stessa di donazione *mortis causa*: il donante non si priva subito della cosa, mentre ciò accade alla sua morte, ma nel contempo fa sì che chi erediterà non la ottenga.

L'ultimo, D. 1.2.2.24, è un testo notissimo ed è tratto dall'*Enchiridion* di Pomponio[25]. Riguarda l'episodio di Virginia, figlia di un certo Lucio Virginio, un plebeo, uomo di esemplare rettitudine in

[23] Paul. 6 *ad leg. Iul. et Pap.* D. 39.6.35.2: *Sed mortis causa donatio longe differt ab illa vera et absoluta donatione, quae ita proficiscitur, ut nullo casu revocetur. et ibi qui donat illum potius quam se habere mavult: at is, qui mortis causa donat, se cogitat atque amore vitae recepisse potius quam dedisse mavult: et hoc est, quare vulgo dicatur: " se potius habere vult, quam eum cui donat, illum deinde potius quam heredem suum*.

[24] Sulla figura giuridica, e sul passo di Paolo, cfr. almeno M. Amelotti, *La 'donatio mortis causa' in diritto romano*, Milano 1953, 3, 31, 41, 142; P. Simonius, *Die Donatio Mortis Causa im klassischen römischen Recht*, Basel 1958, 6 s., 16 s., 81, 102, 105, 112, 210, 239, 250; G.G. Archi, *La donazione. Corso di diritto romano*, Milano 1960, 4 s., 191, 260; S. Di Paola, *Donatio mortis causa*, Messina 1950, 84 s., 133 ss.; Id., *Donatio mortis causa. Corso di diritto romano*, Napoli 1969, 13 ss., 16 ss., 18 s., 54; Dursi, *Ricerche* cit. 4 ss. Un sintetico quadro delle principali opinioni dottrinali incentrate sul frammento paolino è tracciato da C. Tort-Martorell Llabrés, *La revocatión de la donatio mortis causa en el Derecho Romano clásico*, Madrid 2003, 77 ss.

[25] Pomp. *lib. sing. enchir.* D. 1.2.2.24: *Et cum placuisset leges quoque ferri, latum est ad populum, uti omnes magistratu se abdicarent, quo decemviri constituti anno uno cum magistratum prorogarent sibi et cum iniuriose tractarent neque vellent deinceps sufficere magistratibus, ut ipsi et factio sua perpetuo rem publicam occupatam retineret: nimia atque aspera dominatione eo rem perduxerant, ut exercitus a re publica secederet. initium fuisse secessionis dicitur verginius quidam, qui cum animadvertisset Appium Claudium contra ius, quod ipse ex vetere iure in duodecim tabulas transtulerat, vindicias filiae suae a se abdixisse et secundum eum, qui in servitutem ab eo suppositus petierat, dixisse captumque amore virginis omne fas ac nefas miscuisse: indignatus, quod vetustissima iuris observantia in persona filiae suae defecisset (utpote cum Brutus, qui primus Romae consul fuit, vindicias secundum libertatem dixisset in persona Vindicis Vitelliorum servi, qui proditionis coniurationem indicio suo detexerat) et castitatem filiae vitae quoque eius praeferendam putaret, arrepto cultro de taberna lanionis filiam interfecit in hoc scilicet, ut morte virginis contumeliam stupri arceret, ac*

ISSN: 3034-9125
pace e in guerra e che comandava con onore una centuria: così lo descrive Livio (3.44.2), che nella sua opera storica *Ab urbe condita* si sofferma a lungo sulla vicenda e sulle sue conseguenze (3.44-58). La fanciulla, una vergine, fu costretta con l'inganno a cedere alla violenza sessuale perpetrata nei suoi confronti da Appio Claudio, che capeggiava il collegio dei Decemviri, magistratura straordinaria instaurata a Roma *legibus scribundis* e con la sospensione di quelle ordinarie repubblicane (451-449 a.C.)[26]. Appio fu "catturato" dall'amore per Virginia: *amore captus*, nel racconto di Pomponio; "folle d'amore" (*amore amens*), lo raffigura invece Livio (3.44.4.). Ma è il volto peggiore dell'*amor*, quello malvagio, che non fa distinguere più tra onestà e nefandezza (*omne fas ac nefas miscuisse*, si legge nel passo pomponiano). È un crimine, dettato dalla libidine (*libidine ortum*), dal desiderio libidinoso di stuprare una vergine plebea (*Ap. Claudium virginis plebeiae stuprande libido cepit*), scrive Livio (3.44.1-2). È raccapricciante ai nostri occhi anche l'uccisone della figlia da parte del padre per salvarne l'onore. Ma questo rientrava nel *ius* romano antico. Non è dunque amore, diremmo senz'altro oggi. Ma ciò nondimeno determina effetti giuridici. E di portata rilevantissima. Segnò infatti la caduta del decemvirato e la restaurazione delle magistrature repubblicane ordinarie. Riflessi, quindi, non sul diritto privato, come nei casi precedentemente esaminati, ma sul diritto pubblico, ossia sull'assetto costituzionale.
Potente è dunque la forza generatrice dell'amore in tutti i suoi aspetti, nel produrre anche diritto. Pure quando, secondo la nostra mentalità, non è amore.

SOMMARIO

L'amore ha una potente forza generatrice. Produce anche diritto. La forza generativa e divina dell'amore la si percepisce nell'unione feconda tra maschio e femmina. È quanto emerge dal *Sympósion* di Platone, in particolare dal discorso di Diotima. Ma non affiora solo una dimensione intersoggettiva, perché nella collettività si trasfondono i singoli e, sulla spinta dell'amore, ciascuno è costretto a contemplare il Bello che è nelle istituzioni e nelle norme (*nómoi*). La spinta generativa dell'amore si coglie nella stessa creazione delle istituzioni e nell'attività di legiferare e di rispettare le norme, per amore della concordia. L'esempio forse di più immediata efficacia è dato dal matrimonio. Platone, nelle *Leggi*, descrive le ragioni per le quali nella *polis* viene regolamentato un rapporto (*synousia*) volto alla procreazione. Un impulso naturale determina l'unione tra il maschio e la femmina. Ulpiano, in D. 1.1.1.3, descrive il matrimonio come *maris atque femine coniunctio*, e dalla natura deriva anche la procreazione e l'educazione dei figli (*liberorum procreatio*, *educatio*). Dei soli cinque testi contenuti nel Digesto di Giustiniano, e dove ricorre la parola *amor*, tre, quindi la maggioranza, hanno ad oggetto la materia matrimoniale, sebbene sotto un particolare aspetto, quello del divieto di donazioni fra coniugi. Quanto ai due restanti, uno, dove ricorre l'espressione *amor vitae*, ha ad oggetto il caso della donazione *mortis causa*; l'altro, riguarda il notissimo episodio di Virginia, costretta con l'inganno a cedere alla violenza sessuale perpetrata nei suoi confronti da Appio Claudio, che capeggiava il collegio dei Decemviri, e che fu "catturato" dall'amore per Virginia (*amore captus*). Quest'ultimo è il volto peggiore dell'*amor*, quello malvagio, che non fa distinguere più tra onestà e nefandezza. Induce a compiere un crimine e non è dunque amore, diremmo oggi. Produce, però, anche sotto tale forma, effetti giuridici.

protinus recens a caede madenteque adhuc filiae cruore ad commilitones confugit. qui universi de Algido, ubi tunc belli gerendi causa legiones erant, relictis ducibus pristinis signa in Aventinum transtulerunt, omnisque plebs urbana mox eodem se contulit, populique consensu partim in carcere necati. ita rursus res publica suum statum recepit.

[26] Secondo la cronologia più accreditata, su cui, e sulla stessa magistratura, v. per tutti A. Masi – M. Mazza, in M. Talamanca (dir.), *Lineamenti di storia del diritto romano*[2], Milano 1989, 94 ss.

ISSN: 3034-9125

ABSTRACT

Love possesses a powerful generative force; it also produces law. The generative and divine force of love is perceived in the fruitful union between male and female. This is what emerges from Plato's *Sympósion*, particularly from Diotima's speech. Yet, it does not merely give rise to an intersubjective dimension, for within the community, individuals transcend themselves and, driven by love, each is compelled to contemplate the Beauty inherent in institutions and norms (*nómoi*). The generative impulse of love is discerned in the very creation of institutions, as well as in the activity of legislating and abiding by norms for the sake of concord. Perhaps the most immediately effective example is provided by marriage. Plato, in the *Laws*, outlines the reasons why a relationship aimed at procreation (*synousia*) is regulated within the *polis*. A natural impulse determines the union between male and female. Ulpian, in D. 1.1.1.3, describes marriage as *maris atque feminae coniunctio*, and from nature also derive the procreation and education of children (*liberorum procreatio, educatio*). Of the only five texts contained within Justinian's Digest where the word *amor* recurs, three (hence the majority) concern matrimonial matters, albeit under a specific aspect, namely the prohibition of donations between spouses. As for the remaining two, one, in which the expression *amor vitae* appears, concerns the case of donations *mortis causa*; the other pertains to the well-known episode of Virginia, who was fraudulently forced to submit to the sexual violence perpetrated against her by Appius Claudius, who headed the College of Decemvirs, and who was 'captured' by his love for Virginia (*amore captus*). The latter represents the worst aspect of *amor*, the malevolent one, which no longer distinguishes between honesty and wickedness. It induces the commission of a crime and is therefore not love, as we would say today. However, even under this form, it produces legal effects.

PAROLE CHIAVE

Amore
Diritto
Matrimonio
Procreazione
Donazione

KEY-WORDS

Love
Law
Marriage
Procreation
Donation

Contributo sottoposto a referaggio "double blind".