

# Seneca

## *L'immagine della vita*

“Vi lascio la sola cosa che mi resta,  
che però è la più bella:  
vi lascio l'immagine della mia vita”

Antologia tematica da tutte le opere  
Saggio introduttivo, traduzione e commento  
di Matteo Perrini

## INDICE

<i>Premessa</i>	p. 5
-----------------	------

### PARTE PRIMA

#### Seneca: il dramma di una vita e la nascita di una nuova filosofia

I. <i>Saggio introduttivo</i>	p. 8
1. I familiari e i maestri di Seneca - Il soggiorno in Egitto	p. 8
2. Il decennio “mondano” - Il clan di Messalina contro Seneca	p. 11
3. Il lungo esilio e il ritorno a Roma - Il precetto rato	p. 14
4. Seneca, o il coraggio delle riforme	p. 16
5. La politica estera del “Ministero Seneca”	p. 19
6. “Piomba l’animo nella notte”: capo Miseno, fine marzo 59	p. 22
7. Il mutamento di scena: la graduale cancellazione del regime costituzionale	p. 24
8. Gli ultimi tre anni: la “lotta dal ritiro” e le grandi opere - La morte	p. 27
II. <i>Profilo biografico e cronologia</i>	p. 32
III. <i>Le opere di Seneca</i>	p. 37
IV. <i>Nota bibliografica</i>	p. 47
1. Edizioni, lessici, rassegne bibliografiche	p. 47
2. Opere di carattere generale	p. 49
3. Biografia e storia politica	p. 50
4. Il pensiero filosofico e altre questioni	p. 50

### PARTE SECONDA

#### Il pensiero di Seneca

I. <i>La condizione umana</i>	p. 54
1. Miseria e grandezza dell’uomo	p. 54
2. Il tempo	p. 56
3. La morte e l’ultimo traguardo	p. 60
<i>I testi</i>	p. 63
- Il paradosso umano	p. 63
a. L’uomo, una corda tesa fra opposte possibilità	
b. Il peso della pressione sociale e il rifiuto dei suoi falsi valori	
c. Il <i>taedium vitae</i> e la fuga da se stessi	
- Tempo perduto e tempo ritrovato	p. 70
a. Il documento-programma: la <i>Lettera 1</i>	
b. Le grandi pagine del <i>De brevitae vitae</i> sul tempo	
c. Vivere a lungo, o vivere bene?	
- L’uomo dinanzi alla morte	p. 75

<ul style="list-style-type: none"> <li>a. L'inevitabile compagna di ogni momento</li> <li>b. Imparare a morire per imparare a vivere</li> </ul>	
- Interrogativi sull'aldilà	p. 81
<ul style="list-style-type: none"> <li>a. La prima ipotesi: la morte come <i>finis e non esse</i></li> <li>b. La seconda ipotesi: la morte come <i>transitus e dies natalis</i></li> <li>c. Tra dubbio e volontà di credere</li> </ul>	
- L'aver e il dare	p. 85
<ul style="list-style-type: none"> <li>a. Distacco interiore e buon uso delle ricchezze nel <i>De vita beata</i></li> <li>b. La povertà, viatico alla saggezza</li> <li>c. Saper donare ed essere grati</li> </ul>	
- La società più raccolta	p. 91
<ul style="list-style-type: none"> <li>a. Due lettere sull'amicizia</li> <li>b. Fedeli alle amicizie</li> <li>c. Altre connotazioni dell'amicizia</li> </ul>	
II. <i>L'umanesimo politico</i>	p. 98
1. Le premesse filosofiche	p. 98
2. Il filosofo fa politica: il giudizio sulla situazione storica e il progetto di riforma	p. 99
3. I valori etico-politici e le regole del buon governo	p.101
4. La clemenza politica e giudiziaria	p.103
5. Partecipazione diretta e <i>otium</i> , modi diversi per servire lo Stato e l'umanità.	
Le due città	p.105
<i>I testi</i>	p. 109
- Siamo uomini, nati per vivere insieme	p. 109
<ul style="list-style-type: none"> <li>a. Il bene comune</li> <li>b. Persona e comunità</li> </ul>	
- Un potere che non nuoce e affratella	p.111
<ul style="list-style-type: none"> <li>a. Punire, guardando al futuro</li> <li>b. Uno Stato di diritto esige un diritto mite</li> </ul>	
- La coscienza e il potere	p.117
<ul style="list-style-type: none"> <li>a. Conoscere la situazione, non temere per sé, servire la giustizia e la verità</li> <li>b. Non fuggire dalle nostre responsabilità</li> </ul>	
- L' <i>otium</i> per la ricostruzione interiore e per giovare anche ai posteri	p.122
<ul style="list-style-type: none"> <li>a. Chi si rende utile agli altri in qualsiasi modo, agisce per il bene di tutti</li> <li>b. Le due repubbliche: la piccola e la grande</li> </ul>	
- Aforismi politici	p.126
III. <i>Gli humiles amici</i>	p.130
1. L'antichità classica di fronte alla schiavitù	p.130
2. L'azione politica di Seneca in difesa degli schiavi: non confondere "congiuntura" e "natura"	p.131
3. Il manifesto di una rivoluzione non violenta	p.133
<i>I testi</i>	p.135
- Sul problema della schiavitù	p.135
<ul style="list-style-type: none"> <li>a. Primo documento: dal terzo libro del <i>De beneficiis</i></li> <li>b. Secondo documento: la <i>Lettera 47</i></li> <li>c. Ulteriori riflessioni</li> </ul>	
IV. <i>La filosofia come esercizio di umanità</i>	p.142

1. Dio nel mondo e nell'uomo	p.142
2. La filosofia come ricerca teoretica e <i>studium virtutis</i>	p.149
3. Il valore morale	p.152
<i>I testi</i>	p.156
- Il mondo, l'uomo, Dio	p.156
a. Il cosmo, tempio di Dio - Il Bene indefettibile e il volere umano	
b. Il fine della creazione e l'imitazione di Dio	
- La filosofia, amore di sapienza	p.161
a. La vita come ricerca	
b. Filosofia e vita	
- Il valore morale: il <i>bonum honestum</i> e il primato della coscienza	p.166
a. Due testi esemplari	
b. L'intenzione, forma interiore dell'agire	
c. Oltre il rigorismo stoico: umanità del saggio	
<i>Indice dei nomi</i>	p.172

## PREMESSA

Seneca è uno dei pensatori più umani della classicità. In lui si percepisce ancora, qua e là, il titanismo solitario del “saggio” stoico; ma non è affatto questo aspetto a colpirci e a farci simpatizzare con lui. A destare in noi una risonanza non facilmente cancellabile è qualcosa d’altro: l’appassionata richiesta, ad esempio, di un giudizio critico su noi stessi e sui moventi del nostro agire; la consapevolezza delle ambivalenze della vita; oppure la tensione eroica dell’uomo, che si sa fallibile a ogni passo ed esposto allo scacco e, tuttavia, non desiste dall’emendare e dal trasfigurare se stesso, né si stanca di giovare agli altri. Fine, penetrante nell’analizzare la logica delle passioni, il filosofo romano è uno di quegli spiriti - il primo dei quali è Socrate - profondi nell’esplorazione dell’animo umano e implacabili nel denunciare quegli alibi, quelle maschere dietro cui l’io tenta di nascondersi a se stesso, prima ancora di mentire agli altri. La modernità e il carattere esistenziale del pensiero di Seneca ci sorprendono e ci stupiscono in particolar modo quando egli passa a delineare la dialettica del vissuto, cioè delle forme di esistenza che caratterizzano, in ogni momento, l’*humana condicio*: ci riguardano, infatti, da vicino i temi dell’intreccio di miseria e grandezza di cui è intessuta la nostra vita, dell’enigma del tempo, del rapporto dell’io col danaro e con i “valori d’opinione”, della paura della morte e della vittoria su di essa, del dono insostituibile dell’amicizia. Si aggiunga, poi, che Seneca è anche psicologo finissimo e medico dell’anima nel senso più alto del termine.

La sua vita fu intensamente drammatica, perché si svolse tra situazioni estreme. Seneca disponeva di enormi ricchezze e nello stesso tempo aspirava al più ascetico distacco interiore; godeva di un grande prestigio e possedeva un’eloquenza di rara efficacia, ma ciò non lo mise al riparo da odi tenaci, dall’esilio e da una morte violenta. Denunciò come nessun altro prima di lui l’alienazione dell’uomo, la *vitae iactura* (*De brevitate vitae* 9, 1), il continuo spreco che facciamo dell’esistenza e giudicò la possibilità di riuscire a non muoversi e a stare con se stessi come il primo indizio di una mente equilibrata e di una volontà che intenda sottrarsi alla dispersione e al conformismo. Avvertì nello stesso tempo la responsabilità del potere e accettò il rischio di far politica. Seneca servì il bene comune con coraggiosa lungimiranza e con straordinaria capacità realizzatrice, finché gli fu possibile; e pagò le sue scelte con la vita.

Seneca è filosofo nel senso pieno della parola, perché la sua ricerca affronta tutti i temi che specificano ogni autentica interrogazione sul senso della vita. L’orizzonte esplorato è dunque ampio e Seneca pensava, con ragione, che se l’uomo vietasse a se stesso di porsi le domande di fondo e di cercarne le risposte più razionali, o meno inadeguate, nello stesso istante rinunciarebbe a essere uomo. Allora, sì, verrebbe voglia di dire: “Non valeva la pena di venire al mondo” (*Naturalium quaestionum* 1, *praef.* 4).

Il punto di vista a cui la ricerca è finalizzata, ciò che meglio caratterizza l’opera di Seneca sta nel primato che egli conferisce alla vita morale, in piena sintonia con Socrate e Zenone, prima di lui, e dopo con Immanuel Kant e Antonio Rosmini. Dante, dunque, vide giusto e non espresse affatto un giudizio limitativo quando, nel consacrare la grandezza del pensatore di Cordova, lo pose nell’anti-inferno tra gli *spiriti magni*, dei quali diceva *del vedere in me stesso n’esalto*, e ne segnò per sempre la fisionomia e la funzione storica in due sole parole, chiamandolo *Seneca morale* (*Inf.* 4, 141). Seneca, però, è riproposto qui per un’altra fondamentale ragione. Egli è il vero fondatore dell’umanesimo politico, il filosofo che si è battuto per uno Stato di diritto e per un diritto mite, ponendo su nuove basi il problema della schiavitù. Il pensiero politico del filosofo romano è

profondamente innovatore e il suo recupero in forma organica è uno dei risultati a cui mirava questo lavoro.

*L'immagine della vita* è un volume nato da una lunga familiarità con tutte le opere di Seneca, e in primo luogo con le *Lettere a Lucilio*, che rimane uno dei grandi libri dell'umanità, uno dei più ricchi di verità e bellezza, l'unico che nell'antichità sia stato scritto espressamente per i futuri lettori. Seneca confidava nell'efficacia del dialogo a distanza, nella libera comunicazione degli spiriti attraverso il libro, nel risveglio delle coscienze all'amore "contumace" della verità e del bene.

*Habebo apud posteros gratiam*. "Troverò accoglienza presso i posteri" (*Ad Luc. epist.* 21, 5). Fu questa la speranza che illuminò l'intensa fatica degli ultimi anni, quando ormai era da attendersi qualsiasi infamia da un potere divenuto dispotico e sanguinario. L'umanità finora gli ha dato ragione, anche perché Seneca merita quanto ebbe a sperare. Pochi come lui, infatti, possono aiutarci a ritrovare la coscienza dell'universalmente umano, cioè di quei valori senza i quali il vivere non è più un vivere da uomini.

Le opere di Seneca sono indicate con le seguenti sigle:

### Dialoghi

<i>Ad Marciam, de consolatione</i>	( <i>Marc.</i> )
<i>Ad Helviam matrem, de consolatione</i>	( <i>Helv.</i> )
<i>Ad Polybium, de consolatione</i>	( <i>Pol.</i> )
<i>De providentia</i>	( <i>Prov.</i> )
<i>De constantia sapientis</i>	( <i>Const.</i> )
<i>De ira</i>	( <i>Ira</i> )
<i>De vita beata</i>	( <i>Vita</i> )
<i>De otio</i>	( <i>Otio</i> )
<i>De tranquillitate animi</i>	( <i>Tranq.</i> )
<i>De brevitate vitae</i>	( <i>Brev.</i> )

### Altre opere

<i>De clementia</i>	( <i>Clem.</i> )
<i>De beneficiis</i>	( <i>Ben.</i> )
<i>Ad Lucilium epistulae morales</i>	( <i>Ad Luc.</i> )
<i>Naturalium quaestionum libri</i>	( <i>Nat. quaest.</i> )
<i>Apokolokyntosis</i>	( <i>Ap.</i> )
<i>Epigrammata</i>	( <i>Epigr.</i> )

### Tragedie

<i>Agamemnon</i>	( <i>Agam.</i> )
<i>Hercules furens</i>	( <i>Herc.fur.</i> )
<i>Hercules Oetaeus</i>	( <i>Herc.Oet.</i> )
<i>Medea</i>	( <i>Medea</i> )
<i>Oedipus</i>	( <i>Oed.</i> )
<i>Phaedra</i>	( <i>Phaedra</i> )
<i>Phoenissae</i>	( <i>Phoen.</i> )
<i>Thyestes</i>	( <i>Thiest.</i> )
<i>Troades</i>	( <i>Troad.</i> )
<i>Octavia</i>	( <i>Oct.</i> )

## Parte prima

# Seneca: il dramma di una vita e la nascita di una nuova filosofia

## I. SAGGIO INTRODUTTIVO

### 1. I FAMILIARI E I MAESTRI DI SENECA - IL SOGGIORNO IN EGITTO

Il maggiore dei filosofi latini, Lucio Anneo Seneca, nacque a Cordova, la più importante città della Spagna romanizzata, da una famiglia della grande borghesia. Il padre aveva all'incirca cinquantquattro anni quando gli nacque il figlio cadetto, a cui aveva dato il suo stesso nome, e tra i due la differenza di età e di *forma mentis* divenne anche differenza di idee. Il padre, conservatore e pessimista, vede in Cicerone il modello di eloquenza e di civismo; il figlio guarda al futuro, non ha autori da idolatrare e ha una profonda vocazione filosofica. I rapporti, però, tra padre e figlio furono sempre molto affettuosi. Seneca padre era tutt'altro che un oscuro provinciale. Noto ai posteri con il nome di Seneca il Retore, egli ebbe vivo interesse per l'eloquenza. Compose i suoi scritti su richiesta dei figli, ai quali volle anche dedicarli. Fu autore di libri come le *Controversiae*, declamazioni giudiziarie su fatti desunti dalla cronaca o situazioni ipotetiche, e le *Suasoriae*, orazioni su temi tratti dalla storia o dal mito. Delle prime ne sono rimaste sette e delle seconde ben trentacinque. Esse costituiscono una fonte preziosa di notizie e di giudizi critici, oltre che di "esempi" della produzione retorica dell'età di Augusto e di Tiberio. Seneca padre ne aveva avuta una conoscenza diretta, essendo vissuto a Roma tra il 40 e il 20 a. C., molto tempo prima di prender moglie a Cordova. Lucio Anneo Seneca figlio ebbe due fratelli: Novato, il maggiore, poi adottato da Giunio Gallione, percorse una brillante carriera nell'ordine senatoriale; il più giovane, Mela, giunse a ricoprire nella Roma di Claudio e Nerone la prefettura dell'annona, con l'incarico di procurare l'approvvigionamento a una popolazione turbolenta e in continuo aumento, ed ebbe per figlio Lucano, uno dei più grandi poeti latini. Per dare ai figli la migliore educazione possibile, Seneca padre, ormai prossimo ai sessant'anni, non esitò a lasciare ancora una volta la Spagna, dove si era ritirato da tempo, e a tornare nella capitale per accompagnarli, per così dire, nel loro itinerario formativo. Morirà a oltre novant'anni, all'inizio del regno di Caligola.

Com'era nella tradizione dei matrimoni romani, assai più giovane di lui era la moglie Elvia, donna di alto sentire e di profonda moralità. Elvia non aveva fatto in tempo a conoscere colei che l'aveva messa al mondo ed era stata la sorella maggiore a farle da madre, e ad indirizzarla nella vita, prima che compisse la sua educazione nella casa del marito. La "zia" eserciterà anche sul futuro filosofo un'influenza saggia, fatta di serietà e benevolenza. Tra le braccia della zia il piccolo Seneca fu condotto da Cordova a Roma (*Helv.* 19, 2), dove Augusto governava ormai da tre decenni.

Le lezioni e i metodi del *grammaticus* non furono molto graditi all'acuto scolaro, che aveva l'impressione di perdere tempo nello studio di sottili pedanterie o nell'apprendere a memoria il racconto dettagliato che Omero fa delle avventure di Ulisse. Seneca adolescente si trovò finalmente

a suo agio quando cominciò a seguire i corsi dei maggiori retori del tempo. Ogni romano colto vedeva nella retorica la premessa al *cursus honorum*, lo strumento insostituibile dell'attività politica. Ma Seneca, che poi nei dibattiti in senato e nei tribunali dimostrerà di possedere eccezionali doti oratorie, ora vi scorge soprattutto l'occasione di accostarsi a problemi di natura filosofica, al di là di ogni considerazione estetica e letteraria. Egli avverte che la filosofia approfondisce e orienta la ricerca del senso della vita. Sarà così anche per il diciottenne Agostino, per il quale l'esortazione alla filosofia, letta nell'*Hortensius* di Cicerone, segnò la "prima" conversione, quella dal mondo esteriore all'interiorità della coscienza morale (*Confessiones* 3, 4).

Seneca adolescente frequentò assiduamente le lezioni dei filosofi, con schietto entusiasmo. Tre furono soprattutto coloro che lo iniziarono alla filosofia: Sozione, Attalo e Papirio Fabiano, maestri diversi per interessi e tipi di personalità. Sozione, filosofo alessandrino, dava il primato al problema del destino ultimo dell'uomo e al processo di purificazione a cui ogni uomo è tenuto, giudicando con i pitagorici obbligo morale un regime alimentare rigorosamente vegetariano (*Ad Luc.* 108, 17-22). Seneca per un anno si astenne completamente dal toccare carne e vi rinunciò solo per le insistenze di suo padre, preoccupato della salute malferma del figlio e forse ancor più del decreto del 19 d.C., che comminava pene severe, a cominciare dall'espulsione, ai seguaci dei culti egiziani e giudaici giudicati estranei alla tradizione romana (Tacito, *Annales* 8, 85 e Svetonio, *Tib.* 36). Seneca scrive che il padre *non calumniā timebat* (*Ad Luc.* 108, 22), ma le bizzarrie del giovane studente potevano indurre i malevoli ad assimilarlo ai seguaci dei culti proibiti dal decreto imperiale e questa era un'eventualità preoccupante, comunque disdicevole per chi volesse far carriera. D'altra parte, l'anziano padre "odiava la filosofia" (*ibid.* 108, 22), verso la quale, invece, nutriva una spiccata simpatia la madre Elvia - anch'essa in gioventù contrastata dal marito nella sua inclinazione a darsi una vera cultura umanistica (*Helv.* 17, 3-4).

Il vero maestro di Seneca fu Attalo, il quale riprendeva con energia l'appello della scuola stoica alla libertà morale. Le sue parole suonavano cariche di anticonformismo ai giovani rampolli dell'aristocrazia romana. Di quella parte della società opulenta della capitale che, avendo i mezzi per farlo, si permetteva piaceri, lussi e sfrenatezze di ogni genere, Attalo metteva a nudo il vuoto, la degradazione, la condizione di reale servitù. È veramente ricco - diceva - chi è saggio; egli solo possiede una regalità che splenderebbe quand'anche il suo *status* giuridico fosse quello di uno schiavo. Seneca pensava che il suo maestro fosse più che un re, in quanto la sua saggezza gli conferiva il diritto di ammonire e censurare i potenti di questo mondo: Attalo doveva, pertanto, apparire pericoloso al "palazzo" e, Seiano, il primo ministro di Tiberio, lo bandì da Roma. Attalo, che veniva quasi certamente da Pergamo, una delle capitali dello stoicismo, insegnò a Seneca anche a distinguere fra erudizione e cultura e a cercare l'unità della persona nel carattere morale, senza il quale le conoscenze diventano dispersive e rischiano d'infiacchire lo spirito invece di irrobustirlo.

Attraverso il terzo dei suoi maestri, Papirio Fabiano, Seneca si trovò a essere, indirettamente, un discepolo dei Sestii. Come scrittore, Papirio Fabiano è paragonato dall'ex-allievo a Cicerone e a Livio per lo stile (*Ad Luc.* 100, 9 e 40, 12). Egli seppe unire ciò che nell'antichità sembrava essere in antitesi, filosofia ed eloquenza. Nemico delle sottigliezze, non era quel che si dice un "cattedratico" (*Brev.* 10, 1); portava al popolo le sue idee, ma non era uomo da sollecitare facili consensi (*Ad Luc.* 52, 9). Fabiano comunicò al futuro autore delle *Naturalium quaestionum* il gusto per lo studio dei fenomeni del cosmo e per l'eloquenza appassionata. I maestri di pensiero e di vita morale di Seneca adolescente avevano qualcosa in comune: erano tutti in rapporto, in misura

diversa, con la scuola dei Sestii (*Nat. quaest.* 7, 32, 2), che poneva il vigore romano non più al servizio della difesa della libertà “dentro” lo Stato, ma “dallo” Stato<sup>1</sup>.

Sui vent’anni Seneca, “riportato alla vita della città” (*Ad Luc.* 108, 15) per volontà del padre, si disponeva a esercitare le funzioni pubbliche che preparano alla carriera senatoriale; la salute malferma, però, ben presto l’obbliga a mettersi dolorosamente in disparte. Febbri persistenti si accompagnano a una bronchite catarrale ormai cronica, provocando un dimagrimento estremo e una profonda astenia psico-fisica. In questo stato di depressione la “via d’uscita” del suicidio gli si prospettò tentatrice; ma il pensiero della sofferenza che avrebbe arrecato al padre, così avanti negli anni, lo trattenne. Scrive nobilmente il Nostro: “Mi diedi l’ordine di vivere, perché qualche volta il vivere è segno di coraggio. Alla filosofia son debitore della vita; ma questo è ancora il dono più piccolo che la filosofia mi ha fatto” (*ibid.* 78, 3). La cura classica era allora andare in crociera e svernare in Egitto. Seneca partì alla volta dell’Egitto, probabilmente nel 25. Lì fu ospite graditissimo per sei anni della zia materna, divenuta da una decina d’anni moglie di Gaio Galerio, prefetto di quella provincia.

Il soggiorno egiziano fu importante. Seneca trovò in Alessandria, vera capitale culturale dell’impero, molteplici stimoli. Conobbe la civiltà dell’Egitto, i suoi miti politici e religiosi, i suoi apporti scientifici. Da una glossa di Servio all’*Eneide* apprendiamo che Seneca compose *La geografia e la religione dell’Egitto*, poi utilizzata nelle *Naturalium quaestionum*. In Alessandria era allora in pieno svolgimento il tentativo di giustificare le credenze egiziane alla luce della filosofia ellenistica, insegnando a cogliere la verità nascosta nel linguaggio simbolico dei miti. Ma v’era pure, in parallelo, ed in quegli anni aveva raggiunto la massima influenza, il giudaismo alessandrino. Viveva in Alessandria il maggior rappresentante di quella corrente, Filone l’Ebreo, per il quale il tema centrale era il rapporto tra ragione e fede, tra il *logos* umano che muove alla ricerca di Dio e il *Logos* divino che si comunica all’uomo. Per la prima volta la filosofia greca era considerata non come qualcosa in sé concluso, il prodotto di una civiltà, ma come qualcosa di perennemente valido, una specie di Antico Testamento dei non-ebrei. Atene costituiva in questa

---

<sup>1</sup> La scuola dei Sestii è detta *nova* perché porta una nota originale e dissonante rispetto alla tendenza tradizionale a rinchiodare l’uomo nel cittadino. Durò almeno due generazioni, cioè oltre mezzo secolo, nell’età di Cesare e Augusto, ed ebbe come capi e animatori Quinto Sestio, il padre, e il figlio medico Nigro. Fu costretta da Tiberio a sciogliersi nel 19. Quinto Sestio aveva rifiutato nel 44 a.C. il laticlavio offertogli da Cesare (*Ad Luc.* 98, 13). Fu sempre per i sestiani un impegno d’onore tenersi lontano dal “palazzo”, non per disprezzo, ma per non lasciarsene cooptare. Essi volevano offrire un rifugio a chi anelava a vivere ideali universali e la dimensione della trascendenza. Seneca maturo non condivise dei sestiani l’atteggiamento di astensione e quasi di indifferenza di fronte alla realtà politica e sociale; sarà diversa la soluzione che Seneca darà del difficile rapporto tra il filosofo e la politica. Tuttavia egli acutamente avvertì la funzione storica di una filosofia che slarga l’orizzonte della cultura e della vita morale dalla *civitas* all’*humanitas*, invitando l’uomo a lasciare la curia, il foro e ogni cura dello Stato, con animo sincero e puro, “per appartarsi e aspirare a più alte mete” (*ut ad ampliora secederet* - *ibid.* 73, 4). La contemplazione pura non è mai da disprezzare, anche se non può essere assolutizzata e resa esclusiva. Che cosa rimase della scuola sestiana nel pensiero e nella vita di Seneca? Di sicuro la coesistenza di tre apporti quali la generale impostazione stoica, gli elementi platonici della concezione antropologica e alcune sagge pratiche pitagoriche come, ad esempio, l’abitudine dell’esame di coscienza quotidiano (*Ira* 3, 36-37) e l’invito alla continua vigilanza (*Ad Luc.* 59, 7). Seneca confessa che su di un punto significativo preferisce l’insegnamento di Sestio a quello dell’ortodossia stoica: egli non confina in una lontananza inaccessibile la figura del saggio, essere così eccezionale per gli stoici che solo per un felice caso se ne troverà uno in un secolo. “Ciò che vi è di rimarchevole in Sestio - confessa Seneca - è che egli mostra la grandezza della vita felice e tuttavia non ci fa disperare di essa: si sa che è, sì, in alto, ma accessibile a chi voglia (*scies esse illam in excelso, sed volenti penetrabilem* - *ibid.* 64, 5)”. Le migliori pagine sulla scuola sestiana le ha scritte Italo Lana nel volume *Studi sul pensiero politico classico* (Guida Editore, Napoli 1973, pp. 339-384).

prospettiva la testimonianza grandiosa dell'umana ricerca di Dio, intrinsecamente orientata all'attesa di una rivelazione. Seneca conobbe di persona Filone<sup>2</sup>? Non ne abbiamo la prova. E in che misura ebbe notizia delle sue dottrine? Noi sappiamo che Filone usa con profonda simpatia il linguaggio stoico, di cui Seneca si era nutrito, anche se nei suoi scritti grandeggia il Dio unico e trascendente. Seneca, d'altra parte, non abbandona il panteismo stoico, anche se sull'uno o l'altro punto l'oltrepassa. Vi sono, insomma, affinità di concetti e di espressioni tra i due autori, come lo Scarpat ha ben documentato (*Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Paideia, Brescia 1983<sup>2</sup>), anche se l'uno non fa riferimento all'altro. Per entrambi, però, la filosofia culmina in una teologia e le Idee platoniche sono pensieri di Dio. Quest'ultima concezione, svolta da Seneca nella *Lettera 58* e nella *Lettera 65*, sarà fatta propria da Agostino nel *Liber de diversis quaestionibus* 83 e altrove.

## 2. IL DECENNIO “MONDANO” - IL CLAN DI MESSALINA CONTRO SENECA

Tra la primavera e l'autunno del 31 d. C. Seneca intraprende il viaggio di ritorno a Roma. Egli ci ha raccontato quella tragica traversata, durante la quale morì Gaio Galerio e la moglie rischiò di cadere in mare, durante una tempesta, per non abbandonare insepolto alle onde il corpo del marito (*Helv.* 19). La salute di molto migliorata, l'attenta esplorazione del mondo ellenistico da un eccezionale punto di osservazione come Alessandria, l'intensa ripresa degli studi sono i frutti del soggiorno in Egitto. Ma a Roma la lunga assenza lo aveva tagliato fuori dalla vita pubblica: a trentun anni Seneca era ancora un *homo novus*. Fu ancora una volta la zia a sollecitare gli amici del marito defunto, perché le grandi doti del nipote fossero messe al servizio della cosa pubblica.

Comincia allora il “decennio mondano” di Seneca, cioè il periodo compreso fra il 31 e il 41, in cui diventa preminente l'attività politica e forense. Questore a partire dal dicembre del 33, l'anno seguente egli era senatore di diritto; fu poi edile e tribuno della plebe. L'attività oratoria esercitata da Seneca nel periodo “mondano” ci sfugge del tutto. Le preoccupazioni filosofiche permangono, e non potrebbe essere altrimenti, ma come sottofondo. L'appartenenza allo stoicismo non è rinnegata - come è attestato dall'unico scritto di quel tempo, l'*Ad Marciam* - ma non è al primo posto nei pensieri di Seneca. Per la sua eloquenza - straordinariamente efficace, ricca di sfumature e di mordente - Seneca senatore e avvocato si acquistò grande prestigio e amici; ma anche, ovviamente, destò l'invidia e la maldicenza di molti nei suoi confronti. In poco tempo vide accumularsi, infatti, tra le sue mani “danaro, onori, successo” (*Marc.* 5, 4).

Gl'inizi del regno di Caligola, figlio di Germanico<sup>3</sup>, sembravano quanto mai promettenti e Seneca, politico di larghe vedute e avvocato di successo, si presenta alla società romana con un

<sup>2</sup> Un frammento del *De superstitione*, conservato da Agostino (*De civitate Dei* 6, 11), attesta che Seneca, malgrado l'incomprensione abituale dei romani verso il giudaismo, aveva riflettuto, forse proprio attraverso l'uno o l'altro scritto di Filone, sul messaggio religioso di cui gli ebrei erano portatori. Egli, infatti, rendeva a quel popolo un omaggio di singolare portata sia nell'accordargli il privilegio di “conoscere le ragioni dei propri riti” (*illi tamen causas ritus sui noverunt*), sia rinfacciandogli di esser riuscito a dare le sue leggi ai vincitori (*victi victoribus leges dederunt*).

<sup>3</sup> Le scelte politiche spesso si fanno ispirandosi a miti più che a valori rigorosamente accertati. I miti, d'altra parte, non nascono solo da un'accorta propaganda manipolatrice: essi esprimono in modi discutibili, ma efficaci, le esigenze, le aspirazioni, gl'ideali latenti di larghi strati della popolazione o del ceto dirigente. Uno dei miti più fecondi del tempo di Seneca fu quello di Germanico, il nipote di Augusto, troppo presto sottratto dalla morte all'affetto del popolo. Da vivo, molto probabilmente Germanico sarebbe stato ben altro da quello della trasfigurazione postuma. C'erano in lui tratti che fanno pensare più a Cesare che all'Augusto della diarchia; ma, essendo morto, egli divenne il simbolo del principe liberale, nemico d'ogni sopraffazione e arbitrio tirannico. Molti erano i motivi che concorsero alla nascita del mito di Germanico: era figlio del generale Druso, che era molto popolare, e perdette il padre in giovanissima età; il divo

trattatello di “filosofia del dolore”: *Ad Marciam, de consolatione*. In quelle pagine, oscillanti tra suggestioni oratorie e stringatezza espositiva, l’Autore cerca la giusta misura e non sempre la trova. Si tratta pur sempre di un’opera prima. Il genere scelto - la “consolazione” di una madre che ha perduto due figli e che si è chiusa in un dolore muto, ostile - è a cavallo tra letteratura e filosofia. “Egli sa dosare con abilità l’elogio dei tempi nuovi, la riprovazione per la scelleratezza del passato, il silenzio sulle responsabilità di Tiberio, l’approvazione per le nuove direttive” (I. Lana, *Lucio Anneo Seneca*, Torino 1955, p. 88). Politicamente sembra uno scritto innocuo, ma la dedicataria del dialogo è una donna il cui passato costituisce di per sé una lezione di coraggio: è la figlia diletta di quell’Aulo Cremuzio Cordo posto sotto accusa dagli scherani di Seiano per un delitto d’opinione, avendo elogiato i cesaricidi Bruto e Cassio. Cremuzio si difese da sé e poi, certo della condanna, si lasciò morire d’inedia. I suoi libri furono - fatto nuovo e inusitato - bruciati (la storia registrerà molti casi di questi dissennati roghi!); tuttavia, grazie alla figlia che li nascose e li fece ripubblicare, sopravvissero. “Una ragione in più - commenta Tacito - per deridere la stupidità di coloro che, siccome in un determinato momento dispongono del potere, credono di essere in grado di disporre della memoria storica anche delle età successive” (*Ann.* 4, 35). È assai significativo che Seneca già nel suo primo scritto abbia posto sul tappeto, contro gli arbitrii della tirannia, il problema della libertà di espressione e di coscienza. Il Caligola<sup>4</sup> dei primi mesi pareva ricollegarsi al miglior

---

Augusto ebbe per lui una particolare predilezione; fu uomo di modi semplici, di carattere schietto, di grande generosità; fine letterato, traduttore dal greco (di lui ci resta la versione dell’opera di Arato *Phaenomena*), oratore sobrio ed efficace, mostrò di essere grande anche come comandante militare. Lo zio Tiberio, nonostante avesse un suo figlio, aderì al volere di Augusto e designò Germanico al primo posto nella successione al trono.

Divenuto imperatore, Tiberio affidò a Germanico la riorganizzazione dell’esercito stanziato in Germania, su cui pesava la recente, secca sconfitta di Teutoburgo, e il comando di una campagna militare, che fu condotta con genialità. Il generale vittorioso marciava ormai alla conquista della Germania, in direzione dell’Elba, per cui il verde cuore dell’Europa sarebbe entrato nell’orbita della civiltà con otto secoli d’anticipo; ma Tiberio, timoroso di una sollevazione delle tribù germaniche sottomesse, richiamò a Roma il comandante, pur tributandogli il trionfo. Inviato in un altro settore nevralgico dell’impero, in Armenia, il suo prestigio di militare e di uomo leale ebbe un peso notevole nella definizione per via pacifica dei problemi in sospenso con i bellicosi parti. Lì, però, lo colse la morte, la quale, giungendo improvvisa e prematura nell’anno 19, alimentò nell’opinione pubblica sospetti insanabili verso Tiberio e Seiano, il suo criminale primo ministro. Morendo, Germanico lasciava la moglie Agrippina detta Maggiore, tre figlie (Agrippina Minore, Drusilla e Livilla) e tre figli. Dopo dieci anni di intrighi e vessazioni, la vedova di Germanico sperimentò l’odio di Tiberio: fu esiliata nel 33 e poi uccisa. La stessa sorte toccò a due figli maschi; si salvò solo Gaio Cesare, soprannominato Caligola (*stivaletto*).

<sup>4</sup> Ormai prossimo agli ottant’anni, di tutto stanco e disgustato, senza una qualsiasi prospettiva per il futuro dell’impero, Tiberio designò a successore proprio Caligola, da qualche tempo associato alla sua vita sregolata. Nell’animo del giovane imperatore si alternarono, in brevissimo volger di tempo, il desiderio di rispondere alle speranze suscitate dal mito paterno e la malsana propensione a continuare la politica autocratica del peggior Tiberio. Caligola cedette a una visione orientalistica del potere, spinta senza scrupoli ben oltre il modello alessandrino di Antonio e Cleopatra. Il figlio di Germanico concepì e praticò quella che Pierre Grimal chiama la “regalità dionisiaca” alessandrina (*Seneca*, trad. it. Garzanti 1992, p. 55). Di quella regalità Camus ha individuato l’elemento costitutivo nella “libertà disumana”, quella che esiste sempre a spese degli altri e che gioca a far sparire negli altri, mediante il terrore, “onestà, dignità e saggezza”. Il suo cosiddetto lirismo è solo una forma di quella follia assurda, che “trasforma la filosofia in cadaveri” (*Caligola*, trad. it. Bompiani, Milano 1983). Il profilo psicologico di Caligola è quello di uno schizoide: odio fanatico e attimi di ardente devozione; fantasticherie pseudomistiche che placano per brevi intervalli il cieco egotismo; una delicata sensibilità che convive con la freddezza e il blocco degli affetti; estrema ambivalenza di sentimenti sia verso se stesso, sia verso gli altri. L’opposizione a Caligola cominciò ad organizzarsi e si dette un capo, Marco Emilio Lepido, marito della defunta Drusilla. La congiura, però, fu scoperta durante la visita dell’imperatore alle legioni stanziate in Gallia e sul Reno. Accompagnavano Caligola nel viaggio le sorelle Agrippina e Livilla e lo stesso Emilio Lepido. Questi fu processato e giustiziato, quelle deportate. Tra coloro che furono posti sotto inchiesta abbiamo la sorpresa di incontrare il nome di Lucilio, l’amico di Seneca, allora in servizio militare nella Germania Superiore. Probabilmente Caligola voleva

Augusto, ma ben presto ci fu un capovolgimento di rotta, che divenne esplicito nel 39: il segno inequivocabile fu la “riabilitazione”, fatta dinanzi al senato dall’imperatore in persona, della monarchia di Tiberio e della sua infausta politica interna. L’orientalismo, la follia omicida, le perversioni dell’imperatore si mostravano ormai in tutta la loro evidenza. La paura e l’incertezza nel vivere penetrarono allora negli animi di tutti. Anche Seneca scampò per poco alla morte. Caligola, che disprezzava le idee politiche e persino lo stile delle orazioni di Seneca<sup>5</sup>, irritato per un discorso che questi aveva tenuto alla sua presenza in senato, ne aveva decretato la morte. Il Nostro fu salvato solo dall’intervento di una favorita del principe, la quale fece notare che Seneca, gravemente ammalato, sarebbe morto ben presto<sup>6</sup>.

Quando Caligola fu assassinato nel febbraio del 41 dai suoi amici più stretti, Seneca sentì svanire un incubo. Tuttavia la dipendenza di Claudio da Messalina non faceva sperare nulla di buono. Scrive Italo Lana: “Se Livilla e Seneca ... si fossero accordati in precedenza per strappare Claudio all’influenza di Messalina e dei suoi liberti, non può dirsi; certo è che, in pratica, essi miravano o, almeno, sembrava che mirassero proprio a questo scopo” (*Lucio Anneo Seneca*, Loescher, Torino 1955, p. 121). Negli anni del terrore Seneca aveva lavorato intorno a un’opera sistematica, il *De ira*; ora, con la scomparsa del vero destinatario, il libro era stato portato a termine ed il bersaglio, Caligola, “tiranno di quotidiana demenza”, poteva essere chiamato per nome. Tuttavia il dialogo era invitante anche per le ultime aggiunte, velatamente allusive nei confronti del nuovo imperatore, Claudio, uomo notoriamente facile all’ira (Svetonio, *Claud.* 38). Il che significa - sembrava insinuare maliziosamente Seneca - essere non uno che talora si adira, un ‘irato’ ma un ‘iracondo’; e tra le due parole passa la stessa differenza che tra un ‘ubriaco’ e un ‘ubriacone’ (*Ira* 1, 4, 1). Claudio, che era un uomo di lettere, sicuramente lesse lo scritto e si sentì messo alla berlina. La qual cosa indebolì la posizione di Seneca. Così, mentre il filosofo aspirava alla questura o al consolato, essendo maturi i tempi per ricoprire quelle magistrature, su di lui si abbatté la sventura di una condanna a morte, anche se mutata poi, per l’intervento personale dell’imperatore, nella relegazione in Corsica e nella confisca di metà del suo patrimonio.

In verità, Seneca era soltanto il capro espiatorio di una vera e propria congiura di palazzo. Messalina, la corrottissima moglie dell’imperatore, vedeva la più pericolosa rivale in Giulia Livilla, la giovane nipote che Claudio aveva richiamata dall’esilio, e decise di eliminarla. Occorreva, però, un’accusa che indispettisse l’imperatore, il quale aveva Livilla nelle sue grazie e ne era geloso, e che comportasse altresì pene gravissime. Per queste ragioni nel 41 Livilla, che fra l’altro non era vincolata da alcun legame familiare, fu incriminata di adulterio e, dovendole dare un complice, la scelta cadde su Seneca, uno degli amici più influenti della famiglia di Germanico. Per il clan di Messalina Seneca era un uomo pericoloso, proprio perché leader di quella componente liberale del

---

coinvolgere nella congiura Cornelio Lentulo Geticulo, capo militare di quella zona dell’impero e quindi superiore diretto di Lucilio; ma l’imperatore non riuscì a strappare all’amico di Seneca le rivelazioni desiderate (*Nat. quaest.* 4, *praef.* 15).

<sup>5</sup> “Caligola disprezzava le composizioni troppo eleganti, fino al punto di rimproverare a Seneca, che era l’autore più in voga, di comporre delle pure e semplici tiriterie degne tutt’al più del teatro e che avevano la consistenza di costruzioni di sabbia senza calce, *harena sine calce*” (Svetonio, *Caligula* 53). In realtà neppure un tiranno come Caligola può condannare a morte un personaggio della levatura di Seneca, perché invidioso di un suo successo oratorio nel senato quando questo non sia pure un successo politico. “E Seneca - annota Concetto Marchesi - dovette allora parlare molto, anzi troppo liberamente in quel consesso a cui invano più tardi cercò di restituire la perdita e mai più ripresa dignità” (*Seneca*, Principato, Milano 1944<sup>3</sup>, p. 11).

<sup>6</sup> La notizia è riportata da Dione Cassio (*Rom. hist.* 59, 19, 7). Seneca parla in modo apparentemente impersonale del pericolo in cui era incorso: “Di molti la morte fu differita proprio perché erano malati e per essi fu motivo di salvezza il fatto che sembrava stessero già morendo” (*Ad Luc.* 78, 6).

senato, che criticava l'accentramento del potere nella *domus* imperiale e cercava una legittimazione del suo programma politico anche attraverso il mito di Germanico. Svetonio riferisce che, pur essendo incerta la colpa di Livilla, non le fu concesso affatto di difendersi (*crimine incerto nec defensione ulla data*, *Claud.* 29). Livilla fu mandata in esilio e Seneca sperimentò sulla propria pelle "i metodi barbari praticati nella cosiddetta società civile"<sup>7</sup>, quando chi detiene il comando vuol distruggere un uomo. Aveva quarantun anni e si trovava di nuovo fuori gioco. E lo sarebbe stato ancora per otto anni.

### 3. IL LUNGO ESILIO E IL RITORNO A ROMA - IL PRECETTORATO

Il colpo inferto a Seneca fu duro. Poche settimane prima della condanna, era morto, tra le braccia della nonna Elvia (*Helv.* 2, 5), il figlioletto nato dal primo matrimonio. Probabilmente qualche tempo prima era morta anche la moglie di Seneca. La Corsica gli fece una pessima impressione: il paesaggio gli apparve dirupato da ogni parte, gli abitanti selvaggi, il clima insopportabile (*ibid.* 6, 5). Amareggiato e deluso, Seneca torna allora ad accarezzare l'ideale che aveva entusiasmato la sua giovinezza. La filosofia, che egli avrebbe voluto al servizio del bene comune e dello Stato, gli servirà ora per sopportare la sventura. È come lanciare una sfida a se stesso e al potere. La madre, però, non si lascia ingannare dall'ostentata sicurezza del figlio, che fa di tutto per apparire sereno e forte di fronte alla disgrazia immeritata. "Sono diventato sapiente? Nient'affatto. Dico solo - e questo basti a lenire ogni pena - che ora mi sono messo nelle mani dei sapienti e, non essendo ancora capace di aiutarmi da me, mi son rifugiato in un accampamento altrui. Sono nelle mani dei sapienti, di gente che sa ben proteggere sé e i suoi" (*ibid.* 5, 2). Egli è convinto che si sia voluto abbattere in lui il campione di una causa giusta e pertanto deve arrossire dell'esilio non chi vi è stato mandato, ma chi gli ha inflitto quell'iniqua condanna. Nasce così lo scritto *Ad Helviam matrem, de consolatione*.

Dopo un paio di anni, però, Seneca è indotto a scrivere anche la consolazione *Ad Polybium*, il potente liberto a *libellis* (*Pol.* 6, 5), cioè incaricato di passare i fascicoli delle pratiche e delle suppliche che giungevano all'imperatore Claudio e di esprimere il suo parere, spesso determinante. A Polibio, che Seneca dice uomo colto, "la cui amicizia non solo poteva sicuramente giovare, ma era desiderabile per se stessa" (*ibid.* 2, 4), era morto il fratello. Di qui l'occasione dello scritto, nato dal timore del peggio: Seneca temeva di fare la fine di Livilla, come lui esiliata e poi fatta morire, a quanto pare, di fame. Come non trepidare a ogni avvistamento di nave? Gli sgherri di Messalina avrebbero potuto fare di lui un'altra vittima. Era perciò urgente, rendersi in qualche modo presente all'opinione pubblica della capitale attraverso uno scritto dedicato a un uomo di corte, e rivolgersi all'imperatore, che s'apprestava a una spedizione contro i Germani e i Britanni - si era dunque nell'anno 43 (*ibid.* 13, 2) - per indurlo ad assolvere o a concedere la grazia. Per il momento, però, era già tanto salvare la vita e riservare se stesso a un domani migliore. Se nello scritto *Ad Helviam* si evocavano i grandi resistenti del passato, i campioni della libertà contro la tirannia, qui si ricorda invece come esemplare la decisione di chi usò clemenza nei loro confronti. Perché Claudio non dovrebbe fare quello per cui sono giustamente celebrati, anche dagli avversari, Cesare e Augusto? Caligola soccombette alla tentazione orientalista, Claudio torni a battere la via di Augusto, scegliendo diritto e clemenza. Se lo farà, l'imperatore non susciterà odio e desiderio di vendetta, ma

<sup>7</sup> "Pensa inoltre che a quelle iniziative che vengono prese per metterci in pericolo si aprono possibilità immense di recarci ingiuria: il subornare un delatore, il muoverci false accuse, l'aizzare contro di noi l'odio dei più potenti" (*Const.* 9, 2).

avrà con sé tutti i leali servitori dello Stato, accrescendo così con il bene comune la sua gloria. Come si vede, Seneca non rinuncia, neppure quando è nel pericolo più serio, ai suoi ideali etico-politici e nel momento in cui stende una supplica lancia un monito, indica la prospettiva di un cammino. La sostanza del discorso è, in fondo, lineare e coraggiosa: egli proclama apertamente la propria innocenza, chiede la cancellazione dell'iniqua sentenza di cui è vittima, difende il suo diritto a essere fedele agli ideali di libertà, invita l'imperatore a una scelta politica che obbedisca ai più alti valori della tradizione romana<sup>8</sup>. Ma l'*Ad Polybium* è anche l'ammissione di una sconfitta: l'incubo della morte violenta o di un esilio senza fine ha prostrato il filosofo e messo a tacere il suo orgoglio stoico.

In ogni modo Polibio non accolse la supplica e Seneca non si fece più illusioni. La relegazione in Corsica sarebbe durata otto anni. Nell'esilio il tempo scorreva con inesorabile lentezza, anche se all'esule non mancava il conforto di un'assidua corrispondenza con gli amici più cari e in primo luogo con il fratello Novato. Frattanto egli si occupa di letteratura e dello studio di fenomeni naturali. Fu scritto probabilmente nell'esilio il *De forma mundi*, trattato che si leggeva ancora al tempo di Cassiodoro e di Boezio. Nella capitale, però, volge al termine il predominio di Messalina, vittima delle sue dissolutezze e della temerarietà irridente con cui si burlava di Claudio. Messalina fece uccidere Polibio, a quanto pare a causa della sua fedeltà verso Claudio (Dione, *Rom. hist.* 60, 31), ma l'assassinio suscitò l'insurrezione dei liberti della *domus* imperiale e affrettò la sua fine. Pochi mesi dopo, al principio del 49, Claudio sposa l'avvenente, astuta nipote Agrippina Minore. Divenuta imperatrice, l'ultima figlia di Germanico volle subito riabilitare la memoria della sorella Livilla e perciò dispose il richiamo di Seneca dall'esilio. Era la primavera del 49. Con eccezionale tempismo il 25 febbraio del 50 Agrippina indusse l'imperatore ad adottare il figlio del precedente matrimonio, Domizio Enobarbo. Questi assunse, perciò, il nome di Nerone e, in quanto figlio maggiore dell'imperatore, benché adottivo, divenne legalmente l'erede designato al trono, escludendo dalla successione il figlio di Claudio, Britannico, di pochi anni più giovane. Nerone, frattanto, prima della sua elezione al trono sposava la figlia di Claudio, Ottavia, che però rimase solo la sua moglie legale, non essendovi stato alcun rapporto coniugale tra i due.

In quel felice intervallo tra il rientro dall'esilio e le future incombenze, Seneca si recò in pellegrinaggio ad Atene, la capitale storica e ideale della filosofia. È assai probabile che tra il 49 e il 50 Seneca si sia sposato in seconde nozze con la dolce e assai più giovane Pompea Paolina, che egli amò e da cui fu teneramente riamato. Il filosofo credeva di essere finalmente libero, ma Agrippina, che lo aveva fatto rientrare dalla Corsica, lo voleva precettore del figlio Domizio Enobarbo, il futuro Nerone, e suo consigliere. Accettando quell'invito pressante, Seneca si rituffava nella vita pubblica,

---

<sup>8</sup> Fu questa veramente "l'ora buia" di cui Seneca avrebbe dovuto pentirsi in seguito? Fu l'*Ad Polybium* uno spingersi troppo innanzi sulla via di una resa poco onorevole? Lo scritto contiene innegabilmente espressioni stucchevoli, fastidiose, che vanno lette perché Seneca le scrisse. Bisogna, però, tener conto del genere letterario e della dolorosa situazione di un uomo "tutto assorbito dai suoi mali" (*quem sua mala occupatum tenent*), "con l'animo logorato e infiacchito da un lungo abbandono" (*obsoleto et hebetato animo*, *Pol.* 18, 9). Tuttavia anche qui è ben presente l'invincibile tendenza di Seneca di non rinunciare mai all'allusione sferzante, talora fin troppo scoperta. Nell'*Ad Polybium* la verità che gli sta a cuore, per motivi che sono allo stesso tempo personali e oggettivi, si mescola all'ironia, mediante il sottile ricorso all'enfasi, che rende poco credibile una lode, esagerandola di proposito. Forse Seneca pensava proprio alla tanto fraintesa consolazione *Ad Polybium* quando, anni dopo, scrisse queste parole: "Il sapiente sa comprare ciò che è messo in vendita (*sapiens scit emere venalia*) e se per oltrepassare una soglia bisogna dare una mancia, egli là darà... Se una necessità glielo impone, egli si piegherà ad ammansire il portinaio pur di passare la soglia che gli è preclusa" (*Const.* 14, 2).

verso la quale lo spingevano del resto la sua stessa coscienza, le sollecitazioni e le attese di tanti amici, la chiara percezione di ciò che si doveva fare per il rinnovamento della società e dello Stato.

Nei cinque anni tra l'inverno del 49 e l'autunno del 54 Seneca fu per Nerone il professore di retorica e non - come si crede - il suo maestro di filosofia (Tacito, *Ann.* 13, 2). Anzi Agrippina proibì a Seneca di insegnare al figlio filosofia (Svet., *Nero* 52). Seneca lavorò con appassionato impegno a far nascere nell'allievo la coscienza dell'impero e dei compiti richiesti a chi deve esercitare il potere dal più alto posto di responsabilità. Seneca era il più autorevole, non certo l'unico maestro di Nerone; erano, infatti, in parecchi a occuparsi della sua formazione. Il dotto Cheremone, sacerdote egiziano che aveva adottato la filosofia stoica (Seneca l'aveva conosciuto ad Alessandria nel suo lungo soggiorno?), e Trasillo dovevano dare al giovane, designato al principato, un'informazione sulla cultura ellenistica e certamente ebbero su di lui un'influenza che limitò fortemente quella di Seneca. Sestio Afranio Burro, un soldato di carriera nativo della Gallia Narbonese, fu nominato prefetto del pretorio e incaricato d'istruire Nerone in materie militari.

Ben presto, però, Seneca si rese conto che da Agrippina non gli sarebbe venuto l'aiuto sperato. Anzi l'esercizio del difficile precettorato creò ben presto per l'insegnante di retorica occasioni continue di contrasto con l'invadente *first lady* dell'impero. L'unica superstite della famiglia di Germanico era vissuta per lunghi anni nell'angoscia e nell'incertezza e presto, per un torbido processo di rivalsa, sarebbe stata lei a diffondere, a sua volta, angoscia e paura intorno a sé. Certamente la scelta di Seneca era stata felicissima. Riabilitando Seneca, Agrippina si procurava la carta migliore nel gioco spregiudicato per assicurare il supremo potere al figlio. Quel nome, infatti, rassicurava i senatori ed era diventato il simbolo stesso delle malefatte del regime di Messalina. Ma per Seneca il compito assunto per meglio servire il bene comune aveva tutti i caratteri di un'audace scommessa, essendo pericolosamente difforme dalle sue intenzioni tutte le condizioni in cui egli era chiamato a operare, a cominciare dalle tendenze e dai costumi dell'imperiale allievo<sup>9</sup>, a cui era mancata da sempre una figura paterna e un'autentica formazione morale.

#### 4. SENECA, O IL CORAGGIO DELLE RIFORME

Gli storici antichi sono concordi nel dire che Claudio morì avvelenato e indicano in Agrippina la mandante del delitto. Quale che fosse la causa della morte, è certo che Agrippina dissimulò il decesso sino a quando furono prese le misure necessarie ad assicurare la successione al trono di Nerone. Il 13 ottobre del 54, a mezzogiorno, diramato l'annuncio della morte, Nerone, accompagnato da Burro, esce incontro alla coorte di guardia. A un cenno del prefetto, i soldati lo acclamano imperatore in forza di una successione legale preparata con una regia che non voleva lasciare nulla al caso. Poi ci fu l'investitura del senato. Ai funerali di Claudio il nuovo Cesare pronunciò un deferente elogio del padre adottivo. Era un obbligo di pietà inevitabile e inevitabilmente menzognero. Nei giorni seguenti il senato, su richiesta di Agrippina, innalzò Claudio al rango di "dio", come per Augusto, conferendo a lui l'apoteosi e ad Agrippina l'ufficio di sacerdotessa del nuovo culto. Era un insulto al senso religioso e al senso comune e Seneca, che aveva sofferto otto anni di esilio per la dabbenaggine di Claudio, prono ai voleri di Messalina, si prese la rivincita, mettendolo in ridicolo con uno scritto impietosamente caricaturale. Il *pamphlet*, in prosa e in versi, si ricollega al genere delle cosiddette satire menippee, di cui costituisce l'unico

<sup>9</sup> Sembra che, una volta al Palatino, Seneca abbia avuto il presentimento delle paurose possibilità negative insite nell'indole perversa, e comunque già deformata, dell'allievo. È famoso quel passo di Svetonio secondo cui Seneca, quando fu designato come precettore di Nerone, sognò d'esser divenuto il maestro di Caligola (*Nero* 7).

documento di una certa ampiezza giunto a noi quasi integralmente. Il titolo stesso, *Apokolokyntosis*, è una parodia della parola apoteosi e significa “zucchificazione”, “metamorfosi in zucca”: il mutarsi in zucca del divo Claudio, dopo buffonesche disavventure nell’oltretomba. Il *pamphlet*, forse scritto nei giorni che seguirono immediatamente la morte di Claudio, circolò in un’edizione anonima, o privatamente, ed ebbe enorme successo. La derisione fu così universale che l’istituto stesso della consacrazione dell’imperatore defunto ne fu screditato per sempre, e giustamente. Non si tratta, però, solo di uno scritto in cui si dà libero sfogo al proprio risentimento e al proprio estro. L’operazione aveva un chiaro significato politico: anche Claudio prese alcuni buoni provvedimenti, ma non si dette precise regole nell’esercizio dei suoi poteri e finì con l’aver per *rectores* donne e liberti. Per non ripetere gli errori e i delitti del recente passato, occorre, dunque, innanzi tutto chiamare gli uni e gli altri col loro nome. L’*Apokolokyntosis* è il risvolto scherzoso di un impegno programmatico serio; è la *pars destruens* di quel progetto di società nuova che Seneca aveva messo sulla bocca del giovane imperatore nel discorso della corona. Con quel discorso, di grande levatura politica e di forte carica innovativa, Seneca serviva lealmente lo Stato e il popolo romano e rimaneva fedele alle sue più radicate convinzioni. Dione riferisce che il discorso tenuto in senato piacque a tal punto che i senatori decretarono che “esso doveva essere scritto su una tavoletta d’argento ed esser letto ogni volta che i nuovi consoli entravano in carica” (*Rom. hist.* 61, 3).

Il discorso di Nerone al senato era il miglior programma di buon governo che in quel momento storico si potesse delineare e tutti sapevano che per bocca di Nerone aveva parlato Seneca. Le meditate convinzioni dell’illustre filosofo e politico sul modo di reggere la cosa pubblica prendevano forma di un solenne impegno assunto dall’imperatore. Il filosofo al potere, malgrado le limitazioni e le tenaci resistenze con cui dovette fare i conti, inaugurò quel *quinquennium Neronis* (ottobre 54 - marzo 59) che dall’antichità fu, a giusto titolo, esaltato come uno dei periodi più felici dell’impero. Le linee programmatiche enunciate nel discorso d’insediamento ben presto si tradussero in un insieme organico di concrete scelte politiche e di proposte di legge, le quali attestano un sincero slancio riformatore in forte anticipo sui tempi: non poche di esse, infatti, trovarono opposizione anche nelle correnti più avanzate del senato. La politica interna inaugurata da Seneca ha il suo perno nella leale collaborazione tra il principe e il senato e persegue tre grandi obiettivi: istituire lo Stato di diritto, favorendo un’amministrazione rigorosa, non demagogica, e misure atte a scoraggiare dilazioni e ruberie; ricercare la giustizia nei rapporti sociali ed economici; apprestare una legislazione finalmente umana nei confronti delle classi più diseredate e, in particolare, degli schiavi.

Seneca vuol ristabilire veramente la diarchia, consociando principe e senato nel governo della cosa pubblica. Egli sapeva bene che una parte dei senatori era puritana e oltranzista, quella capeggiata dallo stoico Trasea Peto, e un’altra era ancora “claudiana”, prona ai voleri del *dominus*, disposta ad allearsi all’uno o all’altro partito di corte - e quindi anche ad Agrippina - nella speranza di trarne il maggior profitto; tuttavia gli parve sempre preferibile correre il rischio di essere posto in minoranza da un senato talora miope, nel rifiutare il consenso a illuminate innovazioni, che spadroneggiare nello Stato come suggeritore di un principe il cui potere fosse incontrollato. Si capisce, allora, perché la dichiarazione programmatica del “ministero Seneca” iniziasse un nuovo modo di far politica, che in realtà andava oltre la visione di Augusto ed era nettamente contro gli intenti di Agrippina<sup>10</sup>. Nerone dichiarò di voler abolire le procedure giudiziarie di carattere segreto e

<sup>10</sup> Seneca fa dire al giovane imperatore, all’atto della sua investitura da parte del senato, che il principe “non sarà più il giudice unico di tutti gli affari” e che la *domus* imperiale non è la sede del governo (Tacito, *Ann.* 13, 4). Occorre costituire e mettere in moto, in ogni alto posto di responsabilità, un *consilium* per evitare, o ridurre al massimo, la

discrezionale, esercitate *intra cubiculum principis*, fin dal tempo di Tiberio, e annunciò che avrebbe voluto una più precisa separazione fra le attività amministrative dipendenti dalla *domus* e quelle relative al governo dello Stato, lasciando al senato, ai magistrati e ai cittadini il libero esercizio delle loro rispettive attribuzioni (M. A. Levi, *L'impero romano*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 254). I delatori, strumenti della polizia di Tiberio e di Gaio, si videro ridurre subito drasticamente le loro formidabili possibilità d'intrigo e di ricatto. Nel 55, assumendo il consolato, Nerone volle ristabilire la parità tra i due consoli e abolì anche il giuramento *in acta* con il quale il principe, qualunque magistratura avesse, esercitava poteri che esorbitavano quelli degli eventuali colleghi. In esecuzione del programma senecano di governo, Nerone è indotto a mostrare "un ragionato rispetto delle tradizioni repubblicane" (*ibid.* p. 256), rinunciando a onori ritenuti eccessivi. Seneca nel 58 convinse il giovane imperatore a seguire l'esempio di Augusto, non accettando l'offerta del consolato perpetuo. Né poteva farlo finché non si ripudiavano apertamente le idee programmatiche senecane del nuovo regime: la permanenza continua dell'imperatore nel consolato avrebbe, infatti, abolito il principio di collegialità e avrebbe avuto un carattere apertamente monarchico. Al senato, nel primo quinquennio del nuovo regime, furono restituite antiche prerogative e Seneca provvide anche a far approvare una legge che metteva a disposizione dei senatori andati in rovina una somma cospicua (almeno 125 mila denari all'anno), perché mantenessero il censo prescritto per appartenere alle liste di quel consesso.

Una delle malattie che aveva accelerato la decadenza della repubblica, rendendo la corruzione in qualche modo obbligatoria, era originata dal continuo bisogno di denaro della classe politica, assillata dalle spese necessarie ad affrontare le campagne elettorali e, soprattutto, a procurarsi con i donativi più vari il favore del popolo. E, naturalmente, più magnifiche erano le *publicae cenae*, più sicura era l'elezione di chi finanziava quei divertimenti. Seneca non ignorava che Roma imperiale aveva ereditato dalla repubblica una gerarchia censitaria e la pratica delle clientele. Era un'eredità pesantemente negativa ed egli, con intelligenza, cercò di favorire i giovani che avevano gusto e preparazione per la politica, ma modeste disponibilità finanziarie. Fu per consentir loro l'accesso al *cursus* senatoriale che Seneca fece approvare una disposizione per cui i questori non erano più obbligati, nel prendere possesso dell'incarico, a pagare giochi pubblici. Seneca va anche più in là: egli tendeva, infatti, a sottrarre all'aristocrazia le diverse forme di spettacoli e di elargizioni al popolo e a trasferirle al principe. Una città come Roma non si può certo governare pretendendo di imporre alla gente le massime di una comunità di saggi. Il filosofo era troppo attento psicologo e politico per non riconoscere che il potere deve anche far spettacolo ed esibire un certo fasto, facendo ricorso persino all'effimero e a quelle forme di divertimento che più fanno colpo sugli *stulti*. Ma occorre ridurre la frequenza dei giochi e i costi, riservandoli solo alla magnificenza del

---

possibilità che antipatie personali, pregiudizi o preferenze, malumori e decisioni non sufficientemente ponderate alterino la serenità del giudizio del principe, con grave danno per lo Stato. Nella visione costituzionale dei poteri dello Stato, il *consilium* del principe per antonomasia doveva essere il senato. Agrippina la pensava diversamente; poteva anche appoggiarsi strumentalmente a coloro che si richiamavano al mito di suo padre Germanico con intenti liberali e, dunque, anche a Seneca, ma l'obiettivo reale di quella donna - "che ardeva di tutte le cupidigie di una malvagia potenza" (*cunctis malae dominationis cupidinibus flagrans*, Tacito, *ibid.* 13, 2) - era la prosecuzione più energica del metodo claudiano, il trasferimento totale degli affari di Stato alla casa imperiale, in cui una sola volontà avrebbe dominato, la sua. Seneca, però, non proclamava idee in cui non credesse, faceva sul serio e pertanto il contrasto con Agrippina divenne fin dal primo momento insanabile. Lo comprese bene Tacito che cita come esemplificativo del suo discorso un episodio sconcertante. "Un giorno - scrive il grande storico - avvenne che, mentre i legati degli armeni peroravano dinanzi a Nerone la causa della loro gente, Agrippina si preparò a salire sul palco dell'imperatore e a sederglisi accanto. Mentre tutti erano inchiodati dalla paura, Seneca s'affrettò ad avvertire Nerone perché prevenisse la madre che veniva avanti, muovendole incontro. Così, col pretesto di un atto di omaggio filiale, si evitò ad uno scandalo" (*ibid.* 13, 5).

principe. Spetta a costui trasformare un costume e una necessità non a sollecitazione dei peggiori istinti della massa, ma a testimonianza di comprensiva, umana *liberalitas* (Svetonio, *Nero* 10). La proibizione di indire giochi di qualsiasi tipo fu estesa ai governatori, anche se di rango senatoriale, perché non avessero poi il pretesto di imporre nuove tasse. Nella mente di Seneca il rapporto tra Stato dilapidatore del denaro pubblico e Stato fiscalmente oppressivo era direttamente proporzionale<sup>11</sup>.

Gli odiati strumenti di drenaggio del denaro dalle tasche dei contribuenti erano nelle mani dei pubblicani, che gestivano l'appalto delle imposte. Seneca fece in modo di ridurre i profitti, le illegalità, i privilegi. Per legge i contratti d'appalto furono finalmente resi pubblici, furono stabilite esenzioni a favore di chi prestava il servizio militare e, nelle province, i processi contro i pubblicani furono affidati ai governatori.

Seneca al potere significò, infine, un'apertura umanissima a quell'enorme massa di uomini e donne posti finora dalla legge stessa fuori dalla comunità politica. Bisognava passare da un orientamento morale e culturale a favore degli schiavi a concreti interventi legislativi. I provvedimenti varati dal Senato poggiavano su due considerazioni che Seneca aveva illustrato da anni. La prima è che una società politica prospera se sviluppa nel suo seno una sempre più profonda *conciliatio hominum*, una relazione d'amicizia sia tra le persone, sia tra i ceti sociali. La riconciliazione tra gli uomini nasce, però, dallo sforzo di attuazione della giustizia e, a sua volta, genera una disposizione attiva alla giustizia. La schiavitù, invece, tende a perpetuare la frattura, la scissione, l'odio fra la supercittà dei liberi e la sottoumanità degli schiavi. La seconda considerazione è che per non perpetuare un'eredità negativa del passato, come la schiavitù, occorre porre premesse idonee a favorire quel cambiamento di mentalità, a cui ci obbligano la coscienza morale e la stessa ragione politica. Chi sta ai fatti e ragiona sui fatti sa che la schiavitù non è una "natura", ma una "congiuntura", un frutto del caso o di ingiuste strutture dure a morire. L'impostazione senecana del problema rischiò di essere cancellata quando nel 57 fu votato, in seguito a un episodio criminoso, un senatoconsulto che puniva con la morte tutti gli schiavi, persino quelli affrancati per testamento, che si trovassero nella casa di un padrone assassinato dai suoi schiavi (Tacito, *Ann.* 13, 32). Tuttavia qualche tempo dopo il *consilium principis*, per volontà di Seneca, rifiutò validità legale alla disposizione secondo cui poteva essere ritolta la libertà agli schiavi affrancati, che fossero giudicati ingrati verso i loro padroni. Per quanto grande possa essere la distanza fra Seneca e Paolo di Tarso, sulla questione della schiavitù l'autore del trattato *De beneficiis* è indubbiamente lo spirito del mondo classico più vicino a colui che ha scritto la mirabile *Lettera a Filemone*, una delle pagine più belle del Nuovo Testamento.

## 5. LA POLITICA ESTERA DEL "MINISTERO SENECA"

In politica estera è più difficile individuare in modo preciso quale fu l'azione del "ministero Seneca" tra il 54 e il 62. L'impressione d'insieme che si ricava dalle vicende di quegli anni è che la direttiva prevalente fosse il mantenimento della pace nella sicurezza. Occorre privilegiare la politica della diplomazia in modo che la forza avesse la funzione non di provocare i conflitti, bensì di evitarli. La parola d'ordine è usare la forza il meno possibile, facendo di essa un fattore di dissuasione. È meglio trattare sempre, preferibilmente da posizioni di forza, cercando un accordo

<sup>11</sup> Seneca concepì un ardito disegno, l'abolizione delle imposte indirette, e perché andasse in porto lo fece caldeggiare apertamente in senato dallo stesso principe (Tacito, *Ann.* 13, 50). I senatori, invece, ne furono sorpresi e irritati: una decisione del genere, a loro dire, avrebbe portato alla rovina le finanze pubbliche. La proposta di legge non passò.

onorevole, che nulla tolga alla maestà dell'impero romano, piuttosto che prolungare guerre striscianti o, peggio, farsi prendere da manie bellicistiche, buttandosi a capofitto in rischiose spedizioni militari. Questi erano i convincimenti di Seneca e, almeno fino al 59, a quanto pare furono largamente condivisi dal consiglio del principe, e in particolare da Afranio Burro, l'autorevolissimo prefetto del pretorio.

I criteri della politica estera erano, dunque, saggi e dettero anche buoni risultati dove furono applicati con intelligenza. In quegli anni, infatti, l'Armenia fu evacuata dai parti senza che vi fosse una vera e propria presa d'armi, grazie al prestigio di Gneo Domizio Corbulone, indubbiamente il miglior generale di cui disponesse l'impero, che aveva già dato prova della sua genialità nel settore germanico. A giudizio di Corbulone, in una zona così nevralgica per l'impero, era scriteriato un offensivismo che prendesse l'iniziativa di invadere il territorio dei parti, così come era illusorio un protettorato romano gestito da un alleato: meglio strutturare l'Armenia in provincia e rendere così finalmente chiaro il rapporto con i parti. La sua voce rimase inascoltata, anche se Corbulone riuscì sempre a risolvere situazioni d'estremo pericolo. Le cose andarono bene in Germania, dove ci si limitò a respingere oltre il Reno i frisoni, dando le più ampie assicurazioni di buon volere ai capi delle genti limitrofe. In Mesia, nella regione danubiana, fu seguita la stessa politica, sebbene la zona fosse presieduta da scarse truppe. L'Egitto conobbe il buongoverno del prefetto Claudio Balbillo, illustre studioso di quella civiltà.

L'unica situazione non riconducibile al quadro generale è quella della Britannia per il concorso negativo di molte cause. Nei primi quattro anni del regno di Nerone, quando era dominante l'influenza di Seneca, la politica di pace alle frontiere e di romanizzazione all'interno fu perseguita anche qui mediante la diplomazia e ben circoscritti, precisi interventi militari. Purtroppo alla morte del governatore Quinto Veranio, nel 59, il successore Paolino iniziò nell'isola una prassi di militaresca brutalità, tale da esasperare le popolazioni. Ad essi si aggiunse una dura politica di esazioni iugulatorie, imposta dal questore Cato e non certo da Seneca, come poi si fece credere. Nel 60 scoppiò la grande rivolta della regina degli iceni, Budicca. Seneca, lo abbiamo visto, negli anni del quinquennio aveva guidato in modo efficace la lotta contro lo sfruttamento delle province; ora il suo potere d'intervento è in declino, ma egli, romano di Spagna, non cessa di difendere i paesi d'oltremare i cui beni non devono essere razzati, né sprecati ad alimentare il lusso e i vizi dell'aristocrazia romana. Roma rapina le province, ma qual è l'uso - si chiede con sdegno il Nostro - che si fa del frutto della rapina? "Si ha tanta voglia di mettervi su le mani e poi lo si getta al vento, tentando successivamente, con un'avarizia tardiva e crudele, di riprendersi di nuovo quello che si è sprecato. Noi non abbiamo scrupolo alcuno. La povertà degli altri non ci riguarda affatto e per noi, invece, la temiamo più di qualsiasi altro flagello. Si ha la spudoratezza di turbare la pace pubblica con atti di violenza, di schiacciare con la forza e il terrore quelli che sono più deboli, sì che spogliare le province e vendere la giustizia nei tribunali al miglior offerente è cosa che ormai non stupisce più nessuno" (*Ben.* 1, 9, 5). Seneca non avrebbe mai potuto scrivere parole di così implacabile denuncia contro lo sfruttamento delle province e il malgoverno, proprio quando erano sotto gli occhi di tutti le conseguenze a cui aveva condotto in Britannia la dura politica di Paolino e di Cato, se fosse stato lui in prima persona il responsabile di quei provvedimenti insensati che portarono all'insurrezione antiromana nell'isola. Alla formazione di una siffatta leggenda dette certamente un rilevante contributo il cosiddetto *affaire Suillio*, con cui si cercò di diffamare la persona di Seneca per meglio screditarne la politica<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Publio Suillio era un superstite del clan di Messalina; ora, però, si fa portavoce dei nostalgici del regime claudiano e agisce, molto probabilmente in collegamento con Agrippina, trasformatasi per l'occasione in vestale della memoria di

In realtà chi aveva imposto il pagamento immediato dei prestiti, concessi da Claudio ai notabili dell'isola, era stato il questore Cato. I notabili erano in quegli anni direttamente impegnati nell'opera di trasformazione economica e sociale delle rispettive zone e l'inattesa richiesta, appoggiata da misure di polizia, li aveva di colpo spiazzati. In tal modo i migliori amici dell'impero e i fautori più convinti della romanizzazione furono spinti alla rivolta. Lo dice esplicitamente Dione Cassio, salvo poi a sostituire nello stesso brano (*Rom. hist.* 62, 2, 1) il nome di Seneca a quello di Cato, sovrapponendo, senza neppure vederne l'inconciliabilità, due versioni opposte di uno stesso fatto. Secondo quell'oltraggiosa calunnia Seneca sarebbe stato così accecato dalla sua cupidigia di strozzino da imbarcarsi in un'operazione dall'esito inevitabilmente disastroso. La richiesta di immediata restituzione dei prestiti avrebbe, infatti, azzerato la possibilità di recuperare il suo danaro e lo scatenamento, poi, dell'insurrezione in Britannia avrebbe significato il crollo di quella politica liberale verso le province per la cui riuscita Seneca aveva tenacemente lottato. Non si riesce francamente a immaginare un Seneca tanto miope nel calcolare i suoi interessi economici e così sprovvisto di senso politico. Che Seneca fosse tutt'altro che uno sciocco, questo almeno dovrebbero saperlo anche i suoi detrattori, da Dione Cassio all'autore di *Moby Dick*<sup>13</sup>. Evidentemente Dione - che pure non manca di esprimere un giudizio altamente elogiativo di Seneca, dicendo che "superava in saggezza tutti i suoi contemporanei di Roma e molti altri fuori di Roma" (*ibid.* 69, 19, 7) - utilizza qui un materiale già confezionato e messo in circolazione da quegli stessi ambienti conservatori e di corte in cui si preparò l'operazione Suillio. Ma quella pagina di Dione è il pezzo forte di cui ci si è serviti, e ci si serve ancora, per applicare a Seneca l'odioso *cliché* del filosofo ipocrita, inguaribilmente in malafede nel predicar bene e razzolar male. Seneca disponeva certamente di grandi ricchezze e le sapeva amministrare, ma di esse faceva un uso magnanimo. Giovenale, portato dal suo talento satirico a mettere in evidenza soprattutto i vizi e le meschinità

---

quel marito che la voce pubblica diceva da lei avvelenato. Il "caso Suillio" mostra come le diverse fazioni dell'opposizione conservatrice vedessero nell'attacco al "ministero Seneca" un obiettivo comune di così grande importanza da indurle a superare le differenze che le avevano divise fino ad allora. Occorreva sferrare il colpo basso all'artefice primo del nuovo corso politico, che aveva esautorato i sostenitori dell'*ancien regime*. Seneca fu accusato di arricchimento illecito da quando era al potere, cioè negli ultimi quattro anni (*intra quadriennium*, Tacito, *Ann.* 13, 42). Si era, infatti, nel 58 quando scoppiò il caso Suillio. L'incauto passaparola dell'opposizione si spinse sino all'insulto più ignobile, parlando persino di un Seneca cacciatore di testamenti presso padri senza figli e della sua immensa usura, a causa della quale l'Italia e le province erano esauste. Era troppo. Dal processo Suillio uscì con le ossa rotte. Il personaggio, fino a quando regnò Claudio, era stato feroce e venale nel governo della provincia d'Asia. Nerone intervenne per negare che Suillio avesse soltanto eseguito ordini di Claudio, dicendo che dagli archivi non risultava. Peggior esito ebbe la giustificazione di aver agito così per obbedire ai comandi di Messalina. "Come mai, infatti, si diceva, non era stato scelto qualcun altro a portavoce della crudeltà di una svergognata?" (*ibid.* 13, 43). Suillio fu condannato all'esilio, ma Seneca sperimentò in quei giorni come non basti la buona coscienza a garantire il favore dell'opinione pubblica. Di qui il suo impegno rinnovato a parlare ad alta voce, attraverso i suoi scritti che - ce l'assicura una fonte ostile, Quintiliano - erano avidamente letti, soprattutto dai giovani ("allora egli solo era nelle mani dei giovani", *Ist. or.* 10, 1, 125). Nacquero così i dialoghi, entrambi dedicati ad Anneo Sereno, *De otio* e *De tranquillitate animi*.

<sup>13</sup> "Nel busto di Seneca - la cui filosofia potrebbe essere il cristianesimo stesso, salvo la sua autenticità e le cui espressioni destarono tanto stupore in uno degli antichi padri, che egli pensò che avesse avuto contatto con S. Paolo - vediamo un volto che somiglia molto più a quello di un corrucciato usuraio, pieno di rughe e di pensieri. È la sua immagine esatta, poiché è ben noto che egli era avaro ed avido, e che si occupava volentieri di ipoteche e di prestiti, e che conduceva affari spregiudicati anche per quei tempi. Quel volto è ferreo e inflessibile e non sarebbe disdicevole neanche a un agente di Wall Street" (Herman Melville, *La statuarina in Roma*, conferenza tenuta nel 1857. Fa parte del *Diario italiano*, tradotto e annotato da G. Botta, Roma 1964, p. 127).

degli uomini, rende al filosofo questa testimonianza: “Seneca inviava agli amici di modesta condizione i suoi regali e nessuno mai glieli dovette chiedere” (*Sat.* 1, 5, 162-164).

#### 6. “PIOMBA L’ANIMO NELLA NOTTE”: CAPO MISENO, FINE MARZO 59

Il punto più discusso della biografia di Seneca è l’accertamento del ruolo che egli ebbe nell’assassinio di Agrippina. Seneca e Afranio Burro erano stati con felice scelta affiancati da Agrippina a Nerone giovinetto; ma l’uno e l’altro non avevano animo di cortigiani e la madre di Nerone aveva sbagliato i suoi calcoli, se credeva di avere in ostaggio uomini così autorevoli e di disporre come pedine del suo gioco. Il potere era stato per tanta parte nelle mani di Agrippina, tra il 49 e il 54, ma l’ascesa al trono del figlio paradossalmente portò a un progressivo allontanamento della madre del principe dalle scelte politiche e amministrative. Seneca e Afranio Burro erano concordi, cosa rara tra uomini associati al potere (*rarum in societate potentiae concordēs*, Tacito, *Ann.* 13, 2), nell’avviare il giovane imperatore a una pratica di governo coerente ai principi enunciati nel discorso d’investitura e, pertanto, era scritto nelle cose lo scontro con Agrippina. Se Afranio Burro e Seneca non le avessero resistito, presto “si sarebbe andati verso le stragi” (*ibid.*). Le azioni di Agrippina crearono sempre a Seneca altrettanti “casi di coscienza”, come ha ben detto René Waltz. Il filosofo, infatti, fu estraneo e ostile agli intrighi di Agrippina perché contrastavano con le sue profonde convinzioni e con i principi ispiratori della sua politica. E, d’altra parte, l’altalena di furori e blandizie, di ricatti e lusinghe, di ostentato disprezzo e di adulazione insinuante, con cui Agrippina<sup>14</sup> si rapportò al figlio, indusse ben presto Nerone a spogliarsi di ogni sentimento di ossequio nei confronti della madre. Non si trattava solo di insofferenza per il tentativo di continua intrusione nella sua vita privata e negli affari di Stato. L’aperto ricatto di voler contrapporre Britannico, “ormai divenuto adulto” (*ibid.* 13, 14), al figlio - l’ingrato, che dava a lei solo una parte di quanto per intero lui aveva ricevuto - fece sì che alla morte del figlio di Claudio, avvenuta nel febbraio del 55 per sospetto avvelenamento, si insinuassero dubbi odiosi proprio su Nerone, pur mancando qualsiasi indizio di colpevolezza<sup>15</sup>. Col passare del tempo, il principe si era

<sup>14</sup> Seneca scorge, con il solito acume, il veleno che si può nascondere dietro espressioni che di per sé sono legittime. Uno dei sentimenti più nobili è senza dubbio la “riconoscenza filiale”; ma quell’espressione assume una funzione ricattatoria, se i genitori la usano per esigere dai figli una sottomissione servile. Agrippina chiamava amore materno il suo perverso disegno di soggiogare comunque il figlio. “Le leggi umane e divine - precisa Seneca - non ci autorizzano forse a non volerne più sapere, e addirittura a rinnegare, quei genitori che sono diventati duri e crudeli? È vero, costoro quello che ci avevano dato non ce lo hanno tolto; tuttavia, per i sentimenti snaturati che hanno mostrato in seguito, il valore dei servizi resi a noi prima è ridotto a zero... È come se uno ti presta il denaro e poi t’incendia la casa. Chi si comporta così toglie ogni forza al bene che ti aveva fatto prima” (*Ben.* 6, 4, 2 - 3).

<sup>15</sup> Sulla morte di Britannico per avvelenamento sono stati addotti forti dubbi in contrario da Raimond Martin (cfr. la sua lettera riportata da Georges Roux nel volume *Néron*, Paris 1962). Dal punto di vista medico, oggi come oggi, la morte di Britannico è un enigma e può essere solo materia di ipotesi. Ma le obiezioni più gravi furono mosse ben prima dal nostro Marchesi. I racconti di Tacito (*Ann.* 13, 15-16) e di Svetonio (*Nero* 33) sono pressoché identici e attestano su quel determinato punto la dipendenza da una fonte comune senza un esame critico di essa. “Noi sappiamo - scrive il Marchesi - come si possa molte volte trascorrere da uno stato originario di sospetto o di diceria alla precisazione di elementi positivi. Riguardo a Nerone la innegabile capacità a delinquere del principe poteva costituire una presunzione di atti criminali, anche laddove mancasse l’indizio certo del delitto; attraverso le narrazioni e i giudizi degli uomini, chi è capace di delitti ne commette spesso più di quanti non gliene siano realmente imputabili”. Appare, poi, poco credibile che Nerone abbia preso il veleno per uccidere Britannico da quella stessa Locusta che un anno prima lo aveva procurato ad Agrippina per assassinare Claudio: così i complici di Agrippina sarebbero ora a un tratto diventati i complici di Nerone contro... Agrippina (*Seneca*, Messina 1944<sup>3</sup>, pp. 99-105 *passim*).

convinto che la sola minaccia diretta alla sua permanenza al trono veniva da colei che glielo aveva procurato e questa paura ossessiva fece sorgere in lui l'orribile proposito. Tacito annota: "Nerone era giunto addirittura a considerare la presenza della madre, in qualunque luogo ella fosse, per lui pericolosa e pertanto decise di ucciderla" (*ibid.* 14, 3). Unico complice e consigliere del misfatto fu il liberto Aniceto, comandante della flotta di stanza a Capo Miseno e suo ex-precettore, ma quando il tentativo messo in atto per uccidere Agrippina fallì, Nerone, morto di paura (*pavore examinis*), mandò subito a chiamare Seneca e Burro.

La convocazione in piena notte del consiglio del principe era, però, tardiva. Prima Seneca e Burro avrebbero potuto stornare dalla mente fuorviata di Nerone l'orribile disegno, predisponendo i mezzi opportuni per prevenire e neutralizzare, anche sul piano legale, se ne fosse stato il caso, le mene di Agrippina. Ora, invece, la situazione era precipitata irrimediabilmente. Seneca e Burro si trovavano dinanzi all'inevitabile. Nella notte di uno degli ultimi giorni del marzo 59 avvenne il drammatico incontro a quattro: Nerone, Aniceto, Seneca e Burro. Ciò che precludeva uno sbocco incruento alla vicenda era che la vittima designata sapeva, avendo raggiunto a nuoto la riva, dopo essere scampata alla trappola della cabina-botola predisposta sulla nave che la riaccompagnava da Baia di Capo Miseno. Quanto era accaduto era gravissimo, ma anche la posta in gioco era assai grande. Una volta incriminato di matricidio, l'imperatore sarebbe stato destituito e ucciso, la guerra civile fra i pretendenti avrebbe insanguinato l'impero, il sogno senecano della nuova società - che fino ad allora aveva ispirato concretamente l'azione di governo - sarebbe irrimediabilmente svanito. Alle affannose e atterrite parole di Nerone seguì un lungo silenzio (*ibid.* 13, 7). In quei terribili, interminabili istanti Seneca dovette percepire l'abisso che gli si spalancava dinanzi: toccò, infatti, proprio a lui constatare che Nerone era condannato a portare a termine quel crimine in cui si era spinto così avanti. Seneca guardò allora negli occhi Burro, il comandante dei pretoriani, e gli chiese se si dovesse ordinare ai soldati della guardia l'assassinio. Burro, però, non volle mandare i suoi soldati ad ammazzare Agrippina: "I soldati del pretorio, no; essi sono devoti a tutta la famiglia dei Cesari, non hanno dimenticato Germanico e non oseranno commettere atrocità contro sua figlia. Aniceto compirà quello che ha promesso". Nelle parole di Burro freme lo sdegno per l'opera di Nerone. È un rifiuto ed è una condanna. Nerone si volge allora ad Aniceto e grida l'amara rabbia contro coloro che fino a quel momento gli avevano salvato l'onore del regno: "Oggi ricevo il regno, solo oggi. Ed un liberto mi fa così magnifico regalo".

Il filosofo fu nella tragica notte di Miseno - che Tacito descrive "lucente di stelle e quieta nel placido mare" (*noctem sideribus inlustrem et placido mari quietam, ibid.* 14, 5) - il testimone più lucido e insieme più angosciato di quell'orrenda tragedia. All'inizio del principato, nel *De clementia*, Seneca aveva teorizzato la conciliazione degli imperativi della coscienza con le esigenze, spesso assai dure e ingrate, della realtà effettuale. Fino a che punto egli fu fedele a quella coraggiosa linea di condotta anche nella situazione-limite in cui si trovò la notte di Miseno? Certo non fu cosa

---

A queste considerazioni se ne possono aggiungere altre, a rinforzo. Nel momento in cui Britannico fu ucciso, le speranze, suscitate dal nuovo corso impresso da Seneca al principato neroniano, erano grandi: perché, allora, rovinar tutto con un orrendo delitto? Nel *De clementia* l'autore del trattato-manifesto si rivolge a Nerone in questi termini: "La clemenza vera, Cesare, è quella di cui tu dai prova: una clemenza che non ha iniziato ad essere immacolata dal rimorso della crudeltà. Tu, infatti, non hai mai versato il sangue dei cittadini" (3, 9, 2). Seneca non fa certamente un'affermazione così categorica e inequivocabile, per coprire il mandante del presunto assassinio di Britannico. La preoccupazione di Seneca è un'altra: grandi sono i vantaggi del buon governo, "purché siano duraturi" (*ibid.* 1, 6). Dice il filosofo senza giri di parole all'ex discepolo: "Ecco ciò che esigiamo da te: che il tuo principato sia conforme all'assaggio che ne hai dato" (*ibid.* - *proem.* 1, 6).

facile, né esente da intima censura, coprire la responsabilità dell'imperatore; ma a quel punto che cos'altro si poteva fare?<sup>16</sup>

Seneca, dunque, non fu affatto l'istigatore di Nerone al matricidio, come insinua Dione Cassio (*Rom. hist.* 61, 10 e 12); ma il dopo-Miseno fu per lui estremamente difficile. L'opinione pubblica condannò lui per quanto era accaduto e “non già Nerone, la cui immane ferocia superava qualsiasi possibilità di sdegno” (Tacito, *Ann.* 14, 11). Seneca, d'altra parte, per ovvie ragioni non poteva difendersi in pubblico da coloro che, fermandosi alle apparenze, gli muovevano accuse di complicità; tuttavia, come al solito, la verità egli la ristabilì, nei limiti del possibile, nel *De tranquillitate animi*, il libro che, scritto quasi certamente uno o due anni dopo Miseno, illumina dal di dentro la condotta di Seneca con riflessioni che si attagliano ai fatti e preannunciano chiaramente quel “combattimento mentre ci si ritira” (*Tranq.* 4, 1 e ss.) che, di lì a poco, diverrà per lui un vero e proprio modo di vivere e di continuare, malgrado tutto, a servire lo Stato e l'umanità. In alcuni passaggi di quel dialogo il lettore sente l'eco del dramma sperimentato da Seneca nella notte di Miseno. “Piomba l'animo nella notte (*agitur animus in noctem*) e, tutt'a un tratto, ci troviamo circondati dalle tenebre. È come se tutte le virtù fossero sovvertite; sì che non è lecito sperare di trovarle in altri, né giova a te possederle” (*ibid.* 15, 1). L'ultima affermazione è per uno stoico sconvolgente. Perché mai ci sono momenti in cui non giova essere virtuosi? In realtà la nostra personale rettitudine, a cui non si deve rinunciare mai, a nessun costo, non basta a evitare il male che dilaga nella vita sociale. L'autore che fa queste considerazioni esce allo scoperto e parla di se stesso, sicuro che i lettori del suo tempo e, assai meglio, i posteri sapranno comprendere “il dolore, l'abbattimento, i mille ondeggiamenti di un'anima incerta, che le speranze realizzate a metà tengono sospesa e le speranze fallite immergono nella tristezza” (*ibid.* 2, 10). Seneca non poteva ritrarre meglio l'angoscia della sua anima.

## 7. IL MUTAMENTO DI SCENA: LA GRADUALE CANCELLAZIONE DEL REGIME COSTITUZIONALE

Nel periodo che va dal 59 al 62 Nerone oscilla fra la linea di governo seguita in accordo con i *seniores amici* e l'effettivo rifiuto di essa attraverso atti di governo e indirizzi politici che Seneca e Burro potevano subire, ma non condividere. In quel tempo due ossessioni occupano l'animo di Nerone, alimentandosi a vicenda. La prima è il continuo ricorso a feste e donativi, i cui costi sono insostenibili per l'erario, per cancellare dalla memoria collettiva la mostruosità del matricidio e accrescere la popolarità del principe. Il dispotismo tende di per sé a farsi demagogia e, dal canto suo, una massa avida di divertimenti “è felice se il principe mostra d'avere i suoi stessi gusti” (Tacito, *Ann.* 14, 14). Nerone aveva pertanto introdotto a Roma solenni manifestazioni agonistiche e trasferì la lettura delle sue composizioni poetiche dalla propria dimora ai pubblici teatri. Nel 59 istituì nella capitale i *Juvenilia*, i giochi della gioventù, e a Napoli gli *Augustilia*, con prove d'atletica, corse di cavalli, declamazioni e musica. L'anno seguente organizzò a Roma con particolare lustro i *Neronia*<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Nel 1516, tanti secoli dopo, Tommaso Moro, il politico che la Chiesa cattolica venera come santo, scrive: “Non si deve abbandonare la nave in mezzo alle tempeste solo perché non si possono estinguere i venti. Si deve operare, invece, nel modo più adatto per cercare di rendere se non altro minore quel male che non si è in grado di volgere al bene” (*Utopia*, The Yale Edition 1965, vol. IV, p. 96).

<sup>17</sup> Il cosiddetto “classicismo neroniano” non aveva nulla da spartire con gli ideali della *paideia* greca e con l'ellenica ricerca della bellezza e dell'eccellenza. Seneca e Burro dovevano risolvere un solo problema, quello di impedire, o almeno limitare, pubbliche manifestazioni di cattivo gusto da parte di chi era al vertice dell'impero. Forse che in Atene Pericle si era atteggiato a buffone della plebe, a cantautore e citaredo? Era inevitabile che quanti ancora avevano il

L'altra idea fissa di Nerone, che in quel tempo era "agitato da immaginazioni orientali e soprattutto egiziane" (Tacito, *Ann.* 15, 36), era la sacralizzazione della sua persona e del suo potere. Seneca era stato sei anni in Egitto e riteneva comprensibile usare nei rapporti con i popoli orientali dell'impero ciò che era più conforme alla loro mentalità e al loro linguaggio; ma a lui ripugnava che lo Stato romano potesse far sua quella pseudo-teologia politica che sanciva il dispotismo elevandolo a religione. Dopo gli anni del buon governo cominciarono a diventare più frequenti pratiche, decisioni e persino atti legislativi che lesionavano lo Stato di diritto. Il segno sicuro del processo di deterioramento in atto era l'emarginazione crescente dei sostenitori del regime costituzionale e l'emergere del partito di corte, in cui dominava, già sul finire del 58, l'avvenente Poppea Sabina<sup>18</sup>, la donna dalla chioma color fiamma, che esigeva da Nerone il ripudio di Ottavia per divenire lei la sposa dell'imperatore. Ora, di fatto, il nuovo, ascoltattissimo consigliere del principe, non era Seneca, o Burro, ma Tigellino, il numero uno tra i *deteriores* e i *deterrimi*. La scalata dei peggiori alle magistrature è direttamente proporzionale all'allontanamento della classe dirigente di formazione senecana. Si vede persino un Cossuziano Capitone, fatto condannare proprio da Seneca e da Trasea, perché governatore disonesto della Cilicia, essere riammesso al senato per volontà dell'imperatore. Per Poppea e Tigellino l'unico, vero ostacolo al dilagare del loro arbitrio era pur sempre rappresentato dal superstite prestigio di cui godeva ancora Seneca presso Nerone: bisognava quindi render sospetto il filosofo agli occhi dell'ex discepolo e diffondere sul suo conto calcolate malignità, presentandolo persino come il suo vero antagonista al trono, nell'eloquenza, nella ricchezza, nella popolarità, nel comporre tragedie. "Fino a quando - questo era il ritornello che dovevano far risuonare alle orecchie dell'imperatore - tutto quello che di bello si fa nello Stato si continuerà a credere che sia opera di Seneca? L'infanzia di Nerone è finita da un pezzo: egli ha ormai il vigore della giovinezza. Non ha più bisogno del maestro" (Tacito, *Ann.* 14, 52).

Il mutamento di scena, tuttavia, non fu rapido, né si manifestò in ogni settore. Ancora nel 60-61 i consigli di Seneca hanno una certa efficacia: Nerone accoglie, ad esempio, il suo invito a non infierire contro oppositori e presunti pretendenti al trono, colpisce magistrati disonesti, si mostra spesso deferente verso il senato. La rottura con il regime costituzionale è in atto, ma Nerone non è senza pentimenti e indugi. Egli cede a poco a poco alla pressione dei suoi nuovi consiglieri e soprattutto al disfrenamento del suo stesso io peggiore.

Nella prima metà del 62 gli eventi, però, precipitano. Riprendono a un ritmo impressionante i processi per lesa maestà. Gli assassini politici, che quei processi autorizzano, sono redditizi, perché offrono al principe il mezzo per entrare in possesso, mediante confische, di sempre nuovo denaro. Un esempio fra tanti: i beni immobiliari della famiglia di Rubellio Plauto in Asia erano ingenti e quella fu la ragione vera della sua condanna a morte. Si trattava, però, di un amico di Seneca e di una personalità di primo piano, che molti indicavano come possibile imperatore dopo il baccanale neroniano. Tra l'aprile e la prima decade di giugno, in poche settimane, si decise anche il destino di

---

senso dello Stato si opponessero alle ridicole pretese di Nerone auriga, attore, artista, sempre primo e imbattibile in ogni competizione. In Nerone, però, non c'era solo esibizionismo. L'imperatore credeva che a lui fosse toccata in sorte la "missione del principe-artista": sul trono di Augusto sedeva ora il nuovo Apollo e l'unione tra il potere politico e il potere rigeneratore dell'arte doveva inaugurare un'umanità nuova ed eccelsa. Nel colmo della crisi del 68 Nerone esclama che "*l'arte ci farà vivere*" e persino dinanzi alla morte l'ultimo suo grido è: "*Quale artista perisce con me!*" (*Qualis artifex pereo!* - Svetonio, *Nero* 49). La follia del "neronismo" nasce anche dal suo "estetismo totalizzante" (P. Grimal, *Tacito*, trad. it. Garzanti, Milano 1991, p. 326).

<sup>18</sup> Prima che venisse a corte Poppea, intensa e sincera era stata la passione amorosa del principe per la liberta Claudia Atte, l'unica donna che seppe essere per Nerone tenera e delicata. Sarà Atte ad assicurare la sepoltura a Nerone suicida e a piangere la sua morte.

un'altra vittima incolpevole: Ottavia, figlia di Claudio e moglie legale di Nerone, il cui matrimonio con il futuro imperatore non era mai stato consumato. La giovane donna, "appena ventenne" (*ibid.* 14, 64) fu ripudiata perché sterile, ma poi esiliata ed assassinata con accuse infamanti. In quei mesi morirono anche, a quanto pare di morte naturale, due cari amici di Seneca: Anneo Sereno e Afranio Burro. Il rapporto tra Seneca e Sereno, forse uniti anche da vincoli familiari, mise capo ad una vera amicizia spirituale, che procurò al prefetto dei vigili addetti alla corte la dedica dei dialoghi *De tranquillitate animi*, *De constantia sapientis* e quasi certamente anche del *De otio*. Gravi conseguenze ebbe la morte di Afranio Burro. *Mors Burri infregit Senecae potentiam*, annota Tacito (*ibid.* 14, 52): la morte di Burro rese vana ogni influenza di Seneca. Venuto meno il prefetto del pretorio, i saggi consigli di Seneca non avevano più alcun potere e "Nerone era spinto dalla sua inclinazione verso i peggiori" (*ibid.*).

L'interrogativo che da tempo Seneca andava ponendosi, se ritirarsi o restare al suo posto, sperando nel ritorno di Nerone alla ragione e all'esercizio costituzionale del potere, ha ora una risposta definitiva. Nel *De tranquillitate animi* Seneca aveva previsto che in un regime dispotico chi, come lui, occupa una certa posizione non può liberamente recedere (*Tranq.* 6, 6), avendo al collo un cappio che non può né sciogliere, né spezzare (*ibid.* 10, 1). E tuttavia, quando si toccano i limiti della insopportabilità, una via d'uscita bisogna pur trovarla. Seneca aveva delineato in quel dialogo quello che verso la metà del 62 realmente fece: "ridimensionare la partecipazione alla vita pubblica, dal momento che ci viene tolta ogni reale possibilità d'azione" (*ibid.* 4, 2). Questo stato d'animo indusse Seneca a chiedere a Nerone il ritiro da ogni incarico e la rinuncia a tutte le ricchezze che gli erano state elargite.

Nerone nella risposta assicura Seneca della sua stima, riconosce quanto il maestro ha fatto per lui e lo prega di non abbandonarlo, avendo ancora bisogno dei suoi consigli. Né può riprendersi quelle ricchezze che gli ha dato, anche per non essere accusato di avidità e ingratitudine (Tacito, *Ann.* 14, 56). Non è necessario pensare con Tacito che dietro le espressioni affettuose si celasse un odio profondo. Forse anche il torbido, infido, debole Nerone aveva i suoi momenti di sincerità con se stesso e persino di schietta commozione; allora poteva anche sentire la bellezza del progetto politico iniziale e delle realizzazioni che ne erano seguite, la superiorità incomparabile di colui che gli stava di fronte, ormai desideroso solo di veder accettate le sue dimissioni. È possibile che a questi sentimenti si mescolasse anche il calcolo che con Seneca bisognava comunque fare i conti. Dopotutto i principi del regime liberale voluto da Seneca ufficialmente non erano cambiati, anche se *de facto* erano quotidianamente violati e una parte dell'alta classe dirigente era ancora legata allo statista; un Seneca dissidente, che apparisse in aperto disaccordo con il principe, avrebbe potuto trascinare con sé buona parte dei senatori.

Seneca aveva a lungo riflettuto sul significato del suo ritiro e sui modi di continuare, su di un piano più alto, la sua battaglia, mentre prendeva le distanze dalla cosiddetta politica attiva. Anche di questo aveva parlato con nobili accenti nel *De tranquillitate animi*. "Quando si è costretti a battere in ritirata, lo si faccia retrocedendo a poco a poco, salvando le insegne e l'onore... L'essenziale è non fuggire, non volgere in gran fretta le spalle, buttando le armi e cercando un nascondiglio... Non puoi più esercitare le mansioni di cittadino? Esercita quelle di uomo... Non ci siamo rinchiusi tra le mura di una sola città, ma ci siamo proiettati verso tutto il mondo, abbiamo dichiarato nostra patria il mondo per poter offrire alla virtù un più ampio campo... Se la fortuna ti ha rimosso dalla prima carica dello Stato, resta ugualmente in piedi e aiuta gridando. Se ti imbavagliano, resta in piedi e

aiuta in silenzio... Non è mai inutile l'attività del buon cittadino... Con lo sguardo, con un cenno, con l'ostinazione silenziosa... egli è là e gli altri lo vedono, lo ascoltano" (*Tranq. 4 passim*).

## 8. GLI ULTIMI TRE ANNI: LA "LOTTA DAL RITIRO" E LE GRANDI OPERE - LA MORTE

Gli ultimi tre anni, o poco meno, che intercorrono fra il ritiro di Seneca, nella primavera del 62, e la sua morte, nell'aprile del 65, furono messi intensamente a profitto dal filosofo. Egli si gettò a capofitto nel lavoro nella speranza di giovare a tutti e, in primo luogo, ai posteri. Era il suo modo di combattere la buona battaglia e di prepararsi ad affrontare *animo sano et erecto* (*Ad Luc.* 9, 13) quel che gli poteva serbare la "fortuna". Finalmente padrone del suo tempo e dei suoi pensieri, il filosofo può obbedire alla sua intima vocazione e consacrare tutte le energie ad un compito: far riscoprire i valori che rendono la vita associata e dei singoli degna di essere vissuta. Nello stesso tempo, però, egli non può esimersi dall'obbligo di sgombrare il terreno da equivoci e accuse, illustrando le speranze e le intenzioni che sono state la forma, la struttura interiore del suo agire in campo politico, anche nelle situazioni più difficili. Da questo impegno nasce l'ampio trattato *De beneficiis*, scritto fondamentale per capire il suo autore, anche perché fortemente allusivo sul rapporto tra Seneca e il "palazzo". Con la scomparsa dell'amico Sereno, si apre il ciclo delle opere dedicate a Lucilio junior<sup>19</sup>. Seneca raccoglie innanzi tutto le fila delle indagini avviate fin dal soggiorno egiziano, in relazione al cosmo e al posto dell'uomo nel mondo, e pubblica le *Naturalium quaestionum libri*. Nelle "prefazioni" ai diversi libri che compongono l'opera, al di là dei risultati a cui era pervenuta la ricerca scientifica del suo tempo, Seneca celebra la passione della verità e affronta i massimi problemi filosofici. Lo scritto, però, più importante degli ultimi trentatré-trentaquattro mesi è quell'inimitabile giornale metafisico costituito dalle *Epistulae ad Lucilium*. Negli ultimi tempi furono composti anche i *Libri moralis philosophiae*, ma non ci sono pervenuti. Il loro intento ci sembra venga chiarito con le preoccupazioni di organicità, di sistematicità e di fondazione metafisica del valore morale che affiorano, con particolare insistenza, nella parte finale delle *Epistulae*. L'indagine sui fondamenti filosofici del reale è indispensabile per meglio garantire

---

<sup>19</sup> Lucilio Junior, destinatario delle *Epistulae*, nacque probabilmente a Pompei (di *Pompei tui* parlano le lettere 49, 1 e 70, 1), una decina d'anni dopo Seneca. Di nascita libero, ma di condizione modesta (*Ad Luc.* 44, 6 e 19, 5), seppe elevarsi in campo culturale e politico, grazie "al vigore del suo ingegno, alla eleganza dei suoi scritti e ad amicizie influenti" (*ibid.* 19, 3). Tra i suoi amici Lucilio ebbe Cornelio Lentulo Geticulo, comandante dal 30 al 39 d. C. degli eserciti stanziati nella Germania Superiore. Presso Geticulo Lucilio percorse le tappe della carriera militare propria dei cavalieri. Gli avvenimenti tragici che causarono la morte di Geticulo, per ordine di Caligola, resero sospetto Lucilio agli occhi dell'imperatore, che lo interrogò senza ottenere da lui alcuna informazione sulla congiura del 39 (*Nat. quaest.* 4, *praef.* 15). Qualche anno dopo, forse perché amico di Seneca, o perché dell'*entourage* dell'esiliata Livilla, fu preso di mira da Messalina. Fu procuratore, cioè amministratore dei beni imperiali, successivamente nelle province delle Alpi, della Macedonia e della Cirenaica. Esercitava la stessa magistratura in Sicilia nel tempo in cui Seneca gli indirizza le celebri lettere (*Ad Luc.* 31, 9). Lucilio inclinava verso la dottrina epicurea, ma Seneca lo portò ad accogliere quella stoica. Da giovane aveva cercato invano di entrare in rapporto di familiarità con Gallione, il fratello di Seneca (*Nat. quaest.* 4, *praef.* 15); nella maturità sarebbe, invece, diventato il discepolo e l'amico prediletto di Lucio Anneo. Seneca, felicitandosi con se stesso, lo considera, anzi lo proclama, sua creatura: *asserò te mihi, meum opus es* (*ibid.* 34, 2). Poeta che trae ispirazione dalla natura, Lucilio ebbe un vivo gusto per la letteratura. La sua cultura è vasta, indirizzata verso molteplici interessi. È a lui che Seneca dedica anche le *Naturalium quaestionum*, e il dialogo *De providentia*. Seneca elogia di lui non solo la rettitudine, la sincerità e l'acume, ma anche la padronanza della materia e lo stile delle sue meditazioni filosofiche (*ibid.* 46, 1 e 59, 4). Nulla ci è rimasto dell'opera letteraria e filosofica di Lucilio, tranne le citazioni che ne fa Seneca. Ci è sconosciuta anche la fine di Lucilio. Non sappiamo se la tempesta che si abbatté sui familiari e sugli amici di Seneca nell'aprile del 65 abbia travolto anche la sua esistenza.

la validità della morale: come le foglie - scrive Seneca - non possono vivere da sole, così la morale ha bisogno di nascere dal tronco di una robusta teoria filosofica (*Ad Luc.* 95, 59).

Non sarebbe esatto pensare che Seneca abbia vissuto quell'ultima, stupenda stagione della sua vita, troncata nel suo autunno, quando si raccolgono i frutti più abbondanti e squisiti, in un totale isolamento. Non gli sarebbe stato consentito, neppure se avesse voluto. Seneca non fa più parte del consiglio del principe, per sua esplicita richiesta, ma ufficialmente egli rimane uno degli "amici" dell'imperatore, il quale può richiederne la presenza a corte. Seneca si sforza di non offendere apertamente Nerone con il suo "distanziamento dal palazzo" e desidera solo che gli sia concesso di attendere alle cose *maiore et meliora*. Ma il filosofo non si fa illusioni: distrutto ormai ogni vestigio di libertà politica, sarà già un miracolo se il despota gli consentirà la *muta libertas*, il diritto di tacere. Il tiranno, infatti, odia anche il silenzio dei veri servitori del bene comune, esigendo da essi pubblica attestazione di quel consenso e di quella fedeltà che non merita più. In tre battute della tragedia *Edipo*, nei versi 521-525, Seneca aveva descritto la situazione che nel triennio dopo il ritiro gli toccò vivere in prima persona. Creonte chiede al re che gli sia consentito tacere: "Lascia che io resti in silenzio. Nessuna libertà più piccola di questa è stata chiesta a un re" (*Tacere liceat. Nulla libertas / minor a rege petitur*). Il re gli risponde: "Una siffatta libertà muta nuoce al re e allo Stato più di qualsiasi discorso" (*saepe vel lingua magis / regi atque regno muta libertas obest*). E Creonte, di rimando: "Ma se a un uomo togli anche la libertà di tacere, che cosa mai gli resta?" (*ubi non licet tacere, quid cuiquam licet?*).

La difficile posizione di Seneca è esposta a ogni insinuazione da parte dei nemici: nessuno ora può crederlo complice, ma egli è in qualche modo, dal punto di vista della corte, un "ex", la cui vita può essere messa in gioco in qualsiasi momento. Tacito ci parla del suo discreto defilarsi dal Palatino, adducendo i motivi, d'altra parte veri, della cattiva salute e del proseguimento degli studi. Fu certo quella l'ora, tante volte desiderata, non solo delle *letture* dei libri più significativi tra quelli recenti, ma anche delle *riletture* degli autori più amati o dibattuti: Epicuro, i padri fondatori dello stoicismo (Zenone, Cleante, Crisippo), i filosofi della Media Stoa (Panzio Posidonio, Ecatone di Rodi, Atenodoro di Tarso). Torna uno dei maestri della sua adolescenza pensosa, Quinto Sestio. "Quando lo leggerai - scrive Seneca a Lucilio - dirai: «È vivo, è pieno di vigore, è libero»" (*Ad Luc.* 64, 3). Ma nel ritiro Seneca riprende il colloquio con Platone la cui influenza, attraverso il medioplatonismo, era ben presente nella cultura ellenistica a partire dalla seconda metà del I sec. a. C. Seneca è a giusto titolo designato come il capofila del *neo-stoicismo* e secondo Giovanni Reale "il *novum* che differenzia il suo stoicismo da quello antico e da quello medio dipende pressoché per intero dall'impatto con il platonismo" (*La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima - Saggio introduttivo a Seneca, Tutti gli scritti in prosa*, Milano 1994, p. CLVIII). La speculazione di Seneca innesta nel monismo materialistico della metafisica stoica l'invocazione a un Dio interiore e trascendente. Seneca nelle *Lettere a Lucilio* guadagna inoltre un altro traguardo che fino ad allora sembrava quasi precluso, a causa della pregiudiziale intellettualistica dominante nella filosofia antica: scopre il valore della volontà, e, dunque, della libertà umana. I lettori cristiani vi troveranno anche, perchè in Seneca c'è, qualcosa d'altro: il primato della coscienza, il senso del peccato, il principio dell'uguaglianza di tutti gli uomini.

Il clima politico, frattanto, continua a farsi sempre più pesante e non promette nulla di buono. Dopo la tristissima vicenda di Ottavia, Tigellino aveva mandato a Seneca due precisi avvertimenti personali, facendo assassinare il suo amico Rubellio Plauto, per impossessarsi delle sue ricchezze, ed esiliare Musone Rufo, perché, essendo stoico, si rendeva per ciò stesso colpevole di arroganza e

bramosia di potere. Peggio. Il nuovo comandante del pretorio indusse un liberto ad accusare lo stesso Seneca di alto tradimento, asserendo che egli tramava insieme a Pisone contro Nerone. L'ala della morte sfiorò il Nostro, ma quella volta, essendogli stato concesso di difendersi, Seneca riuscì a dimostrare la propria innocenza e fu salvo (Tacito, *Ann.* 14, 65). C'era, però, in quella denuncia l'intuizione della via che lì a poco sarebbe stata battuta nel tentativo di liberare l'impero dal "mostro" e si individuavano anche i due personaggi di maggior rilievo intorno a cui avrebbe potuto coagularsi l'opposizione: Seneca e Gaio Calpurnio Pisone, assai diversi fra loro, ma anche simili perché entrambi oratori, uomini estremamente generosi e affabili (*ibid.* 15, 48), capaci di convogliare su di sé le speranze del popolo e di larga parte del senato. Vi era allora - scrive Tacito - chi pensava di affidare l'impero a Seneca "in grazia dello splendore delle sue virtù" (*ibid.* 15, 65) e Giovenale più tardi esclamerà: "Se al popolo fosse concessa libertà di voto, chi sarebbe tanto scellerato da esitare nell'anteporre Seneca a Nerone?" (*Sat.* 8, 211-212).

Le circostanze della congiura antineroniana, ordita effettivamente un anno dopo, sono poco conosciute e un margine d'incertezza rimane quando si voglia precisare il rapporto effettivo tra Seneca e i congiurati. Il filosofo era oggetto di un'attenzione sospettosa da parte degli uomini di Tigellino. I suoi gesti, i suoi spostamenti, le persone che incontrava, tutto era spiato, e Seneca, essendone al corrente, non era così sprovveduto da prestare il fianco ai nemici e da mandare allo sbaraglio gli amici. Probabilmente il Nostro venne a sapere quanto si stava tramando e in cuor suo si sarà augurato che il progetto andasse in porto. Un paio di anni prima era stato lui a scrivere sul problema del tirannicidio affermazioni molto nette, che forse avevano avuto una loro incidenza nell'ispirare la congiura intorno a Pisone e nell'attrarre a essa familiari ed amici. Quella stessa acuta intelligenza delle situazioni storiche, che portava Seneca a condannare nel *De beneficiis* il cesaricidio di Bruto (2, 20, 2 - 3), l'induceva a scrivere nella stessa opera, in cui non nomina mai Nerone, che, quando il detentore del potere si è trasformato in una belva insaziabile, assetata di sangue, "non c'è nulla di male, essendo mutata la situazione, a cambiare anche il proprio atteggiamento" (*non est turpe, cum re, mutare consilium* - *Ben.* 4, 38, 1). La morte violenta è la fine logica e giusta del tiranno ed è ciò che esige l'interesse pubblico, il bene del genere umano, dal momento che il tiranno non è un malvagio di statura normale. "La sua, infatti, è una malvagità rara e da sempre ritenuta un fenomeno portentoso" (*ibid.* 7, 20, 4). A mali estremi, dunque, rimedi estremi. "Se non c'è assolutamente più nessuna speranza che il despota guarisca, uno stesso gesto recherà a tutti e a lui restituirà un beneficio. Per un uomo come lui la morte è il solo rimedio: per chi non sarà mai più capace di rientrare in sé, la cosa migliore è sparire" (*ibid.* 7, 20, 3).

Seneca, in caso di vittoria dei pisoniani, forse non sarebbe tornato a esercitare il potere, ma quel magistero della coscienza, che nasce solo da una riconosciuta autorità morale e che è così necessario in un regime liberale per richiamare governanti e cittadini ai comuni obblighi, alle responsabilità e soprattutto ai valori che debbono vivificare la convivenza civile e politica. Il complotto, invece, fallì perché fu rivelato a Nerone da un delatore. Pisone, appena seppe di essere stato scoperto, si uccise, cosicché non vi fu dubbio sulla realtà della congiura. La reazione del principe corrispose al terrore in lui suscitato dalla cospirazione di così alte personalità. Gli arresti, i processi sommari e le esecuzioni capitali si alternarono ai suicidi. In poche settimane furono travolti gli uomini più illustri dell'opposizione senatoriale ed intellettuale: Trasea, Petronio Arbitro, il fratello di Seneca Mela e il figlio ventiseienne di questi, Lucano, l'autore della *Farsaglia*. Uno solo dei congiurati, un certo Antonio Natale, aveva fatto il nome di Seneca, ma non per accusarlo: aveva solo riferito che, "mandato a visitare Seneca malato, per lamentarsi con lui di tener lontano Pisone", s'era sentito rispondere dal filosofo che "gli scambievoli discorsi e i frequenti colloqui non

servivano a nessuno dei due” (Tacito, *Ann.* 15, 60, 3-4 *passim*). Seneca, dunque, era ammalato e “non aveva permesso a Pisone di fargli visita, adducendo a giustificazione le sue condizioni di salute e il desiderio di star tranquillo” (*ibid.* 15, 61, 1). La testimonianza dell’ex congiurato scagionava Seneca, ma Tigellino e Poppea spinsero lo stesso il principe a liberarsi di colui che era divenuto ormai un rimprovero vivente per la sua cattiva coscienza. Nerone inviò al suo vecchio maestro l’ordine di uccidersi - annota Tacito - “non perché lo avesse conosciuto partecipe della congiura, ma perché riteneva che fosse il caso di colpirlo” (*ibid.* 15, 60, 2).

La comunicazione raggiunse Seneca di ritorno dalla Campania, in una sua villa, a quattro miglia da Roma. Il latore dell’infame ingiunzione, il tribuno Gaio Silvano, “non ebbe il coraggio di affrontare la voce e la vista di Seneca e perciò mandò da lui un centurione ad annunciargli l’inevitabile destino” (*ibid.* 15, 61, 4). Il filosofo non ne fu sorpreso e volle andare incontro alla morte serenamente, senza odio, senza recriminazioni. Chiese il proprio testamento per includere in esso un legato a favore dei due amici rimasti con lui in quella tragica ora; ma i soldati non permisero che gli fosse portato. Allora, rivolto ad essi, disse: “Vi lascio la sola cosa che mi resta, che però è la più bella: vi lascio l’immagine della mia vita” (*ibid.* 15, 62, 1). Dopo averli confortati, Seneca abbracciò Paolina, “colei che unicamente era diletta al suo cuore” (*ibid.* 15, 63, 2) e che volle subito condividere la sua stessa sorte. Un medesimo ferro, infatti, servì per aprire le vene di Paolina e di Lucio Anneo. Ma Seneca era vecchio e debole e il sangue scorreva assai lentamente; perciò, per affrettare la fine, si recise anche le vene delle gambe e delle ginocchia. La sofferenza diventò atroce al punto che il filosofo temette di cedere ad essa, o di togliere coraggio alla sposa con la vista delle sue pene. Pregò, quindi, Paolina di portarsi in un’altra stanza e chiamò i suoi segretari per dettar loro il suo testamento spirituale. Il testo non ci è pervenuto (Tacito, *Ann.* 15, 63, 4), perché Tacito giudica inutile riportarlo, tanto era celebre e ben conosciuto ancora mezzo secolo dopo. Frattanto l’imperatore, informato che anche la moglie di Seneca stava morendo, ordinò ai messi di impedirne la morte, bendandole immediatamente i polsi. Il filosofo, però, non riusciva ancora a morire e, pensando a Socrate, dal suo medico si fece dare la pozione di cicuta preparata da tempo. Il suo corpo, ormai freddo, non reagì al veleno. Seneca allora si immerse in una vasca piena di acqua calda; “quindi fu portato in un bagno a vapore, dove morì soffocato” (*ibid.* 15, 64, 4). Era il 19 aprile del 65, o uno dei giorni immediatamente successivi. Anni prima aveva disposto che il suo corpo fosse cremato, senza alcuna solennità. E così fu fatto.

L’opera di Seneca, interrotta nel momento di più alta fecondità, non ha mai cessato d’interessare, com’egli aveva previsto, gli uomini. I cristiani lessero Seneca in *partem meliorem*. Lattanzio, Tertulliano, Gerolamo misero cioè tra parentesi, o non avvertirono pienamente, le incompatibilità dottrinali con il sistema stoico, che egli pure professava - incompatibilità che realmente esistono e sono insuperabili, malgrado l’influsso semita su Zenone, nello stoicismo antico, e di Filone l’Ebreo sul Nostro - e videro in lui soprattutto il filosofo che, esplorando il cuore umano, offre, attraverso le sue analisi e la sua umanissima saggezza, una vera e propria propedeutica al Vangelo. Dopo il Mille Abelardo celebrò in Seneca “il maestro di morale più grande tra i filosofi” e Alano di Lilla la guida incomparabile “per coltivare lo spirito”. Erasmo da Rotterdam fu l’editore dell’*opera omnia* di Seneca, ma gli umanisti gli preferirono Platone e Cicerone. L’umanesimo rinascimentale utilizzò Seneca come fonte per il pensiero classico, ma insistette anche su un’altra valenza essenziale della sua riflessione e della sua vita: vide in lui il filosofo che più di ogni altro si era impegnato, fino al sacrificio della sua stessa vita, ad elevare a responsabilità morale l’esercizio del potere. Calvino predilesse il *De clementia* e vi premise una sua

introduzione. L'umanista belga Giusto Lipsio, vissuto tra la seconda metà del Cinquecento e l'inizio del secolo successivo, ci dette, con la sua *Manuductio ad stoicam philosophiam*, la più convinta e serrata apologia di Seneca e una vigorosa difesa della morale stoica. Nello stesso tempo, i maestri del teatro moderno europeo, a cominciare dai drammaturghi spagnoli e da Shakespeare, scrissero la loro opere traendo non poche suggestioni dalle *Tragedie* di Seneca; in esse Corneille e Racine videro espressa in modo paradigmatico l'umana impossibilità - anche per anime come Fedra e Medea, grandi ma non redente dalla grazia - di fronteggiare vittoriosamente la potenza delle tenebre. I due spiriti più geniali che stanno nel mezzo dell'età moderna, Montaigne e Pascal, scelsero fra gli antichi Seneca come uno degli interlocutori più importanti, a cui rapportarsi criticamente.

Nel Settecento Jean-Jacques Rousseau trarrà dalle opere di Seneca, e in particolare dalla *Lettera* 88, lo stimolo decisivo ad incentrare il suo pensiero sull'antinomia fra natura e cultura corrotta, fra natura e società dominata dalle strutture del privilegio e da un ossessivo conformismo<sup>20</sup>. E fu proprio uno dei padri dell'illuminismo e dell'*Enciclopedia*, Denis Diderot, a cogliere la novità della filosofia politica di Seneca e della sua azione arditamente riformatrice, nonché la carica esistenziale del suo messaggio filosofico. Anch'egli, in un lavoro sul moralista inglese Shaftesbury, aveva ripetuto i soliti giudizi negativi sulla condotta di Seneca e sulla sua presunta doppiezza; molto tempo dopo, però, si mise a studiare direttamente la questione e pervenne a risultati del tutto opposti, che rese pubblici nel 1782, due anni prima di morire, nel *Saggio sui regni di Claudio e Nerone, e sui costumi e gli scritti di Seneca*<sup>21</sup>.

L'eco dell'insegnamento di Seneca nella storia del pensiero, per quanto vasta, è però solo un segno dell'influenza esercitata su innumerevoli, anonimi lettori conquistati dalla sua saggezza disincantata, coraggiosa ma non dura, piena di comprensione e benevolenza. Seneca ha congiunto strettamente la sua esperienza e la sua opera filosofica, sicché questa non è il controcanto di quella, né la sua trasfigurazione fantastica, ma ora la sua premessa, ora il suo ripensamento critico e, dunque, la chiave interpretativa più corretta. La sua opera, a distanza di quasi venti secoli, continua ad inquietarci, ma anche a dissetarci nell'arsura del cammino.

---

<sup>20</sup> Al di là di parziali affinità di atteggiamento resta la differenza della personalità di Rousseau da quella di Seneca. Grandi scrittori l'uno e l'altro, Seneca è più austero e misurato rispetto al Ginevrino. Seneca, ad esempio, riconosce che se le arti liberali non possono dare di per sé la virtù, tuttavia *animum ad accipiendum virtutem praeparant* (*Ad Luc.* 88, 20).

<sup>21</sup> Seneca era divenuto negli ultimi anni per Diderot il più caro maestro e amico. "Ah, se avessi letto prima le opere di Seneca, se mi fossi penetrato dei suoi principi - scrive il celebre illuminista a conclusione del suo saggio - quando avevo trent'anni! Di quanti piaceri sarei stato debitore a questo filosofo, o piuttosto quante pene mi avrebbe risparmiato! O Seneca! Il tuo soffio dissipa i vani fantasmi della vita; tu sai ispirare all'uomo dignità, fermezza, indulgenza per l'amico e per il nemico, disprezzo per le ricchezze, per la maldicenza, per la calunnia, per gli onori, per la gloria, per la vita, per la morte. Tu sai parlare della virtù suscitando l'entusiasmo per essa. Tu avresti fatto per me più di quanto abbiano fatto mio padre, mia madre e i miei insegnanti: tutte persone che volevano rendermi buono, ma non ne conoscevano i mezzi" (trad. it. Sellerio, Palermo 1987, pp. 367 ss.).

## II. PROFILO BIOGRAFICO E CRONOLOGIA

1. GLI ANNI DELLA FORMAZIONE, L'AVVIO ALLA CARRIERA POLITICA, IL SOGGIORNO IN EGITTO (1 a.C. - 31 d.C.)

**Tra l'1 a.C. e l'1 d.C.**

Lucio Anneo Seneca nasce a Cordova da famiglia di ceto equestre. Il padre, che si chiama anch'egli L. Anneo, è detto Seneca il Retore. Fu storiografo dell'età sua e autore di opere sui retori del tempo di Augusto. La madre Elvia, che aveva schietta inclinazione per la filosofia, si era sposata giovanissima. Il futuro filosofo è il secondo di tre figli. La famiglia si trasferisce a Roma.

**14, 19 agosto**

Morte di Augusto e avvento di Tiberio.

**14 - 37 d.C.**

Regno di Tiberio.

**16**

Gaio Galerio sposa la zia materna di Seneca e diventa prefetto d'Egitto.

**16 - 19**

Seneca frequenta il pitagorico Sozione, lo stoico Attalo e Papirio Fabiano, tutti in vari modi legati alla scuola dei Sestii. Editto imperiale contro i culti stranieri e le scuole filosofiche ad essi assimilabili.

**19**

Morte di Germanico.

**20 - 25**

Gli inizi del *cursus honorum* intralciati dal progressivo peggioramento della salute. Partenza per l'Egitto, dove è premurosamente curato dalla zia.

**25 - 31**

Soggiorna in Egitto per sei anni. Conoscenza sia della civiltà egiziana, sia del giudaismo alessandrino di Filone. Ricerche di carattere scientifico. Compose *La geografia e la religione dell'Egitto*.

**31**

Ritorno di Seneca a Roma e morte, durante il viaggio, dello zio Galerio.

2. IL DECENNIO MONDANO (31 - 41)

**34 - 35**

Con l'appoggio della zia Seneca ottiene la questura.

**37, 16 marzo**

Morte di Tiberio. Avvento del figlio di Germanico, Gaio Cesare detto Caligola.

**37 - 41**

Regno di Caligola. Gli inizi suscitano grandi speranze.

**37, 15 dicembre**

Agrippina Junior, figlia di Germanico, dà alla luce Lucio Domizio Enobarbo, il futuro Nerone.

**39**

Caligola riabilita Tiberio e governa come un despota. Detesta Seneca e manifesta la volontà di mandarlo a morte. Morte di Seneca padre.

**39, ottobre**

Scoperta la congiura di M. Emilio Lepido e di C. Lentulo Geticulo. Le sorelle di Caligola, Agrippina e Livilla, sono mandate in esilio. Il futuro destinatario delle *Epistulae*, Lucilio, è inquisito, ma non tradisce gli amici.

**39 - 40** **autunno/inverno**

Seneca compone la consolazione *Ad Marciam*, la figlia dello storico Aulo Cremuzio Cordo. Marcia pubblica le opere del padre fatte bruciare pubblicamente da Tiberio nel 25.

**40 – 41**

Soggiorno di Filone a Roma dall'inizio del 40 alla metà del 41.

**41, 24** **gennaio**

Assassinio di Caligola. Ascesa al trono di Claudio, fratello del venerato Germanico e zio di Caligola. Claudio era da un paio d'anni marito di Messalina e dal loro matrimonio erano nati Ottavia e Britannico.

**41 – 54**

Regno di Claudio. Le nipoti Agrippina e Livilla sono richiamate dall'esilio.

**41, primavera**

Pubblicazione del *De ira*, con allusioni al nuovo imperatore.

**41, estate**

Seneca è vittima di una congiura di palazzo ordita da Messalina, che vuol escludere dalle grazie di Claudio Livilla. Accusato di adulterio con Livilla, è relegato in Corsica. Esilio di Livilla nel 41 e suo assassinio nel 43.

### 3. IL LUNGO ESILIO E IL RITORNO. I CINQUE ANNI DI PRECETTORATO

**41 – 49**

Esilio di Seneca in Corsica.

**42, primavera**

*Ad Helviam matrem, de consolatione.*

**43 – 44**

*Ad Polybium, de consolatione.*

**45**

Comincia la predicazione di san Paolo a Roma.

**48, estate**

Morte di Messalina.

**49, febbraio**

Matrimonio di Claudio e Agrippina, l'ambiziosa nipote, madre del futuro Nerone.

**49, primavera**

Richiamo di Seneca dall'esilio. Seneca si reca in pellegrinaggio ad Atene, capitale della filosofia.

**49 – 50**

Seneca sposa in seconde nozze l'amatissima e assai più giovane Paolina.

**49 – 54**

Comincia il quinquennio del precettorato di Nerone. Discorso di san Paolo all'Aeropago, in Atene, sul "Dio ignoto".

**50, 25** **febbraio**

Claudio adotta formalmente Lucio Domizio Enobarbo, che riceve il nome di Nerone.

**52**

Afranio Burro diventa prefetto del pretorio. A Corinto, gli ebrei conducono san Paolo dinanzi al proconsole Anneo Novato Gallione, il fratello di Seneca adottato dal retore Giunio Gallione: l'accusa è di insegnare ad adorare Dio in modo contrario alla legge di Mosè. Gallione, vedendo in ciò una disputa teologica e non un crimine, proscioglie Paolo. Matrimonio legale, mai consumato, di Nerone con Ottavia, la figlia di Claudio.

**54, 13 ottobre**

Annuncio ufficiale della morte di Claudio. Nerone viene acclamato imperatore. Pronuncia in senato il discorso programmatico steso da Seneca. Il nuovo principe ha 16 anni; ne compirà 17 il 15 dicembre.

**54 – 68**

Regno di Nerone.

**54, verso la fine**

Circola anonimo il feroce *pamphlet* di Seneca contro Claudio, l'*Apokolokyntòsis* (Metamorfosi in zucca) o *Ludus de morte Claudii*.

4. UN FILOSOFO AL POTERE: IL PROGETTO DELLA NUOVA SOCIETÀ E IL QUINQUENNIO DEL BUON GOVERNO (54 - 59)

**54, novembre**

Si impegna ad abolire le procedure giudiziarie di carattere segreto e discrezionale e a separare la *domus*, cioè la corte, dal governo imperiale che deve agire in collaborazione con i poteri costituzionali, ed in primo luogo con il senato.

**55**

Nasce Tacito, il futuro storico, autore degli *Annales* e delle *Historiae*.

Progressivo allontanamento di Nerone dalla madre Agrippina. Morte sospetta del quattordicenne Britannico, figlio di Claudio.

**55 – 56**

Seneca dedica a Nerone il *De clementia*, manifesto etico-politico dei tempi nuovi.

**57**

Poppea diventa l'amante ufficiale di Nerone e il marito, Salvio Ottone, è nominato governatore della Lusitania. Seneca riesce a far respingere dal consiglio del principe la decisione del senato di revocare la libertà agli ex-schiavi accusati di ingratitude verso i loro padroni.

**58**

Nerone propone di sopprimere tutte le imposte indirette. Gravi accuse di Suillio contro Seneca. Suillio è processato e condannato. Seneca difende nel *De vita beata* il suo buon nome e i valori a cui aveva ispirato la sua esistenza.

5. LA NOTTE DI CAPO MISENO E IL GRADUALE MUTAMENTO DI SCENA (59 - 62)

**59, fine marzo**

Fallito tentativo di uccidere Agrippina, con la complicità del comandante della flotta di Capo Miseno, Aniceto. Convocazione a Miseno, in piena notte, di Seneca e Burro. Assassinio di Agrippina.

**60 – 61**

Seneca scrive il *De otio* e nel *De tranquillitate animi* prospetta la possibilità di un suo ritiro. Antonio Felice, procuratore di Giudea, trattiene per due anni illegalmente in carcere l'apostolo Paolo, a Cesarea. Il suo successore Porcio Festo intende avviare un regolare processo, ma

l'apostolo, cittadino romano, preferisce appellarsi a Cesare. Tradotto a Roma, è affidato alla custodia del prefetto del pretorio, Afranio Burro. Dopo quasi due anni, le udienze, presiedute da Burro o dallo stesso principe, si concludono con l'assoluzione. Crescente influenza a corte di Poppea e di Afranio Tigellino. È rimessa in vigore la legge di lesa maestà finora resa inoperante grazie all'influenza di Seneca. Destituzione della classe dirigente di nomina senecana. Ad Anneo Lucano, nipote di Seneca e già consigliere letterario del principe, Nerone interdica di recitare in pubblico i suoi versi.

## 62

Terremoto di Pompei (5 febbraio).

Si moltiplicano i processi politici e le conseguenti confische dei beni dei condannati. Nerone ripudia la moglie Ottavia; la manda in esilio e la fa uccidere. Il 9 giugno Nerone sposa Poppea. Tigellino manda un chiaro avvertimento a Seneca: fa uccidere il suo amico Rubellio Plauto ed esilia il filosofo stoico Musonio Rufo. Lo stesso Seneca è accusato di alto tradimento, ma gli è ancora concesso di difendersi ed è salvo. Muore Burro. L'isolamento di Seneca è totale. Seneca chiede a Nerone di ritirarsi.

6. L'ULTIMO TRIENNIO: LA LOTTA DAL RITIRO, L'INTENSA PRODUZIONE, LA MORTE (primavera del 62 - aprile del 65)

## 62, giugno

Seneca frequenta per breve tempo le lezioni di filosofia di Demetrio il Cinico, a Roma, e dello stoico Metronace, a Napoli. Comincia la stesura delle *Epistulae ad Lucilium*. Il carteggio sarà interrotto solo dalla morte.

## 62 – 63

Intensa produzione filosofica: Seneca dedica a Lucilio la vasta opera *Naturalium quaestionum*, di cui completa la redazione, e il dialogo *De providentia*. Scrive in questi anni due ampi trattati, il *De beneficiis* e i *Moralis philosophiae libri*. Di quest'ultimo ci restano pochi frammenti.

## 64, 19 luglio

Inizia il grande incendio di Roma, durato sei giorni e sei notti. Non è certo che sia stato Nerone ad averlo voluto, come invece affermano Svetonio e Dione Cassio, inclini ad accreditare l'infamante accusa che circolava in mezzo al popolo. È certo, però, che Nerone produsse dei falsi responsabili, i cristiani, e scatenò nei loro confronti la prima grande persecuzione, considerando a tutti gli effetti *illicita* la loro religione. Il numero elevato delle vittime e la regia neroniana, che volle trasformare la loro morte in divertimento, turbò profondamente i romani (Tacito, *Ann.* 15,44, 5).

## 65, fine aprile

Scoperta della congiura antineroniana ordita da Calpurnio Pisone. La comunicazione della condanna a morte raggiunge Seneca in una sua villa, a quattro miglia da Roma. Suicidio di Seneca. Della famiglia di Seneca sono costretti a uccidersi il fratello Mela e il figlio ventiseienne di questi, Lucano, autore del poema *Farsaglia*. Ignoriamo se Lucilio sia sopravvissuto a Seneca.

## 67

Decapitazione dell'apostolo Paolo.

## 68

La rivolta contro Nerone scoppia all'inizio dell'anno a Lione e si diffonde anche in Italia. Il 9 giugno l'imperatore, ormai perduto, cerca scampo nella notte tempestosa presso un suo liberto. Lì lo raggiunge la notizia che il senato lo aveva dichiarato "nemico pubblico" e allora si dette la morte.

## 69

Nasce Svetonio Tranquillo, lo storico che scriverà *De vita Caesarum*.

**100**

Nel *Panegirico di Traiano* Plinio il Giovane riprende esplicitamente il disegno politico di Seneca.

### III. LE OPERE DI SENECA

Le opere di Seneca possono essere classificate utilmente in sei gruppi: i *Dialoghi*; gli scritti programmaticamente politici *La clemenza* e *I benefici*; le *Questioni naturali*; le *Lettere a Lucilio*; le *Tragedie*; infine, due opere atipiche, la *Metamorfosi in zucca del divo Claudio* e gli *Epigrammi*.

#### 1. *Dialoghi*

Con quel termine sono designati i dodici scritti inclusi nel "codex Ambrosianus". Quel codice, che risale alla fine del secolo XI, reca il titolo "L. Annaei Senecae dialogorum libri num. XII".

Tre scritti sono *consolationes*:

*Ad Marciam*, l'amica che aveva visto distrutta la sua famiglia nel volgere di pochi anni;

*Ad Helviam matrem*, perché accetti con serenità l'immeritato esilio del figlio;

*Ad Polybium*, il solo che possa intercedere presso Claudio affinché usi clemenza per il recluso in Corsica.

Il genere della *consolatio* si inserisce in un'antica tradizione, resa illustre a Roma da Cicerone, che ne aveva indirizzata una a se stesso dopo la morte della figlia Tullia. L'*Ad Marciam* è molto probabilmente l'opera prima di Seneca. Marcia era figlia del senatore e storiografo Aulo Cremuzio Cordo, messo a morte da Tiberio per delitto di opinione, avendo elogiato i cesaricidi in cui vedeva i campioni della libertà contro la tirannide. In quel tempo la povera donna perdette, uno dopo l'altro, anche i due figli maschi. Cercò rifugio negli studi e ottenne da Caligola il permesso di ripubblicare i libri del padre; ma ciò non bastò a vincere la disperazione. Per questo, a tre anni dalla morte per suicidio del secondo figlio, Metillo, il filosofo compose per l'amica il suo scritto. La data di composizione risale, quindi, anteriormente alla svolta tirannica impressa da Caligola al suo regno dall'ottobre 39.

Le altre due *consolationes* furono scritte in Corsica. L'*Ad Helviam* è opera degna dell'immagine di un filosofo, ma qui il filosofo è anche il figlio che si confida con la madre nel momento stesso in cui cerca di lenirne il dolore. La legge concede alle vedove dieci mesi per piangere il marito defunto; è un periodo di tempo ragionevole, scrive Seneca, perché anche una madre riesca ad assorbire i colpi a lei inferti dalla disgrazia toccata al figlio. Questo passo induce a datare lo scritto sul finire del primo anno di esilio, anteriormente, quindi, all'*Ad Polybium*. Lo scritto dedicato al potente liberto dell'imperatore è un atto politico, sia perché mira a uno scopo preciso (che si ponga fine all'esilio del filosofo), sia perché intende ricordare a Claudio le aperture e le nobili intenzioni che caratterizzarono l'inizio del suo regno. Nell'*Ad Polybium* una frase sembra indicare nel 43 l'anno della sua composizione: Seneca si augura di poter assistere ai trionfi che Claudio sta per celebrare ed effettivamente, all'inizio del 44, all'imperatore fu tributato il trionfo per la vittoria sulla Britannia.

Gli altri nove scritti sono:

*De providentia*;

*De constantia sapientis* («La fermezza del sapiente»);

*De ira*;

*De vita beata* («La vita felice»);

*De otio* («La vita ritirata»);

*De tranquillitate animi*;

*De brevitae vitae.*

La successione con la quale questi dialoghi sono elencati nel codice non sta affatto ad indicare un ordine cronologico. Le ipotesi verosimili per situare nel tempo questi dialoghi ci vengono da allusioni all'una o all'altra vicenda della vita di Seneca; tuttavia, eccetto pochi casi, il margine di approssimazione rimane molto ampio. Gli scritti filosofici - che Quintiliano (*Ist. or.* 10, 1, 129) e la tradizione hanno designato col termine di *Dialoghi* - non hanno nulla in comune con quelli di Platone o di Cicerone, che mettono in scena più personaggi. Quel nome sta solo a dirci che Seneca non espresse le sue riflessioni in un modo astratto, ma in un colloquio con se stesso. Mettendo per iscritto il movimento stesso del suo spirito, egli insinua dubbi ed esitazioni, le quali sono del suo "io" che dubita ed esita, più che dell' interlocutore-destinatario dello scritto.

Il tema del *De providentia* è: se esiste una provvidenza, come mai ai buoni toccano sofferenze e sventure? Seneca, che sa di dover trattare solo di una piccola parte del complesso problema (*a toto particulam* 1, 1), comincia a sgombrare il terreno da un equivoco: quello di chiamare mali (*mala*) ciò che è sofferenza e sventura (*incommoda*). È difficile accettare povertà, ignominia, malattia, carcere, esilio; ma tutti questi eventi a noi sfavorevoli non hanno il potere di rendere malvagia la nostra anima. Le durezze della vita ci sono e ci feriscono, ma a noi è dato il potere di far servire una situazione avversa al nostro perfezionamento morale. Per farlo occorre, però, un difficile combattimento; tuttavia solo l'uomo messo seriamente alla prova si libera da illusioni e pretese assurde, a differenza di chi è viziato dal favore della sorte. La dedica a Lucilio fa pensare che il dialogo sia da collocare nell'ultimo triennio di vita dell'autore, tra il 62 e il 65. La *Lettera 74* - che riassume la dottrina del *De providentia*, o ne indica il canovaccio - è sicuramente dell'aprile 64. Nel *De constantia sapientis* («La fermezza del sapiente») Seneca si chiede: se ci sono uomini che compiono azioni con l'intento di nuocere ad altri, riuscirà l'uomo saggio a non farsi travolgere dall'offesa (*iniuria*), che gli si vuol recare? Epicuro aveva detto che il saggio può sopportare le ingiurie, dal momento che la laidezza morale (*turpitudō*) rimane in colui che pensa e compie azioni malvagie; Seneca va più in là e nega che possa essere colpito da esse. Il sapiente è al di là delle offese che sono dirette contro di lui, non perché non le avverta, ma perché le sa schivare. Le offese, invece, rovinano l'esistenza di quegli individui che dipendono quasi totalmente dalle opinioni altrui o dalle proprie passioni. Non così Socrate e Antistene, uomini veramente liberi dalla *doxa* e dalla *fortuna*.

Il *De ira*, in tre libri, è dedicato al fratello Novato. Forse questa è la prima organica opera di filosofia morale e di psicologia delle passioni che Seneca abbia preso a comporre. Il primo libro traccia una vera e propria fenomenologia dell'ira e confuta le teorie che vedono in essa un'arma utile all'attuazione del bene, purché usata, secondo l'affermazione di Aristotele, come gregario, non come capo (1, 9). In ogni società è necessario anche punire, ma la pena dev'essere misurata col metro della legge, la quale non si adira quando punisce e mira al riscatto di chi ha sbagliato. Un castigo dettato dall'ira è, invece, un cedimento alla volontà di vendetta. Non c'è nulla di nobile nell'ira, manifestazione palese di nevrasenia e di totale mancanza di autodominio. Lo dimostra il fatto che essa è più presente nelle persone malate, nei bambini e nei vecchi (1, 13). Nella sua aggressiva testardaggine, l'ira distrugge quei valori e calpesta quelle regole su cui si costruisce una comunità ordinata. Al contrario, la ragione sa attendere e lavora a preparare il futuro. Nel secondo libro l'analisi è portata su ciò che genera e accresce l'irritabilità. Il percorso dell'ira è, del resto, quello di ogni altra passione: la prima manifestazione è involontaria, in quanto emozione

irriflessa; il secondo momento è coscientemente voluto; il terzo è ormai sottratto alla ragione, la quale è dominata del tutto da questa sorta di pazzia (2, 1-4). Diverse e tra loro e numerose sono le cause che concorrono a renderci irascibili: le disposizioni del temperamento, l'eccessivo carico di lavoro e la stanchezza che ne consegue, le veglie prolungate, le bevande eccitanti, certe forme di divertimento, un'alimentazione sregolata. Ma vi sono anche le cattive abitudini acquisite: ad esempio, chi è viziato, troppo assecondato nei bisogni e anche nelle pretese, tenta poi di imporre agli altri il proprio volere e si adira se non è accontentato.

Nel terzo libro Seneca denuncia con veemenza, facendo ricorso a un'ampia esemplificazione, la pericolosità sociale di una passione che spinge a calpestare giustizia e tolleranza. L'ira moltiplica odi, offese e rivalse; è sempre funesta, ma lo è in misura insopportabile per l'intero corpo sociale se ad esserne dominati sono quelli che esercitano il potere al più alto livello. L'opera è scritta dopo la morte di Caligola, ma segnala anche una pericolosa inclinazione del suo successore, Claudio.

Nel *De vita beata* («La vita felice») Seneca pone questo problema: l'uomo tende alla felicità, ma in che cosa poi la ripone? Siamo inclini a inseguire false immagini di bene e ci lasciamo intrappolare dalle nostre illusioni. Solo mediante uno sforzo deciso possiamo rientrare in noi stessi e ritrovare con la purezza dello sguardo la libertà interiore. Infatti “nessuno può dirsi felice se è al di fuori della verità” (5, 2).

Seneca insiste su due punti. Primo: la virtù va cercata per se stessa e non perché ci procura il piacere, come invece afferma la dottrina epicurea (4-11). Secondo: il filosofo risponde senza mezzi termini a chi lo accusa di smentire con la sua condotta il suo pensiero. L'attuazione di un alto ideale avviene sempre per gradi. Si possono, però, usar bene anche le ricchezze, con liberale magnanimità, senza esserne asserviti (16-25). Il tono sferzante, a tratti aspro, di questa parte del dialogo fa pensare che esso sia stato scritto dopo l'*affaire Suillio*, cioè dopo il 58.

Nel codice Ambrosiano andò perduto l'ultimo foglio del *De vita beata* e il primo del *De otio* («La vita ritirata»), così che quest'ultimo dialogo non fu individuato come a sé stante, se non a partire da Giusto Lipsio, nella seconda metà del Cinquecento. *Otium* designa la dimensione meditativa, o contemplazione, che deve accompagnare qualsiasi genere di vita, anche la politica attiva. Ma in questo dialogo quel termine sta a indicare anche l'intensa attività culturale e spirituale a cui può dedicarsi, finalmente a tempo pieno, “chi ha già terminato la sua milizia e volge al termine della vita” (2, 2). Gli epicurei rifiutano la partecipazione alla vita politica, gli stoici ne fanno un preciso dovere; ma gli uni e gli altri riconoscono che vi sono casi in cui la presenza del filosofo è necessaria alla città e circostanze che ne consentono il ritiro. Si ha l'impressione che Seneca parli qui di ciò che aveva in animo di fare, o aveva fatto nel 62 chiedendo a Nerone di ritirarsi. Il *De otio*, però, si spinge oltre. Al di là dell'obbligo morale che impone al saggio di essere attivamente presente nella vita pubblica, non è opportuno - si chiede Seneca - che altri provvedano al maggior bene della collettività proprio attraverso una vita ritirata, interamente spesa nella ricerca della verità e a far grandeggiare nelle coscienze quei valori senza i quali la politica diventa oppressione? È perciò di grande importanza la distinzione che Seneca fa tra i due Stati: quello “piccolo”, che la sorte ci ha assegnato al momento della nascita, e l'altro, veramente universale, “che abbraccia dei e uomini”.

Nel *De tranquillitate animi* gli interlocutori sono Seneca e l'amico Sereno, “sempre tormentato dall'instabilità verso le buone intenzioni” (1, 16). L'argomento è: per quali vie si possa arrivare alla tranquillità dello spirito. La tranquillità sta al di là della *fluctuatio animi*, ma è anche oltre l'assenza

di timore. Essa è fiduciosa contentezza, che i greci chiamano *eutimìa* (2, 3). È tranquillo chi è arrivato ad essere in pace con se stesso e a saper custodire la sua letizia serena (2, 4). Gli indaffarati delle più diverse specie sono, invece, continuamente esposti a quella malattia dello spirito che si chiama *taedium vitae* (2, 5). Ad essa li portano l'accavallarsi di occupazioni frenetiche e vane, la mancata scelta delle poche cose giuste e convenienti a cui applicarsi, ed anche l'incapacità di allentare la tensione. Il dialogo ha tratti quasi oraziani ed è giudicato non a torto il meno stoico tra gli scritti senecani. Richiama molto da vicino, e quasi sicuramente segue, il *De brevitae vitae*. Sereno è indeciso sulla via da imboccare e, a parere di Seneca, il filosofo stoico Atenodoro, a cui egli si è rivolto, ha avuto molta fretta a consigliargli il non impegno nella vita pubblica. La calma interiore, osserva Seneca, si può conservare anche esercitando funzioni pubbliche e servendo lo Stato (3, 1-7; 4, 1; 6, 8).

È molto difficile stabilire la data di composizione. Vi è un *terminus post quem* indicato alla fine del capitolo 11, laddove si parla del re Mitridate d'Armenia. L'imbarazzo dei traduttori di quel brano non ha più ragion d'essere da quando il Grimal ha accertato che la lezione esatta della frase rebus non è *in exilium missus est*, ma *in exitium missus est* (Seneca, trad. it. Garzanti, Milano 1992, pp. 187-188). Mitridate, infatti, non fu mandato in esilio, ma messo a morte nell'anno 51 dal fratello, a cui l'aveva consegnato a tradimento il comandante della guarnigione romana. Ma come fissare il *terminus ad quem*? Le ipotesi sono due: il dialogo risale al 52-53, oppure occorre situarlo dopo il 59. Quando Seneca scrive il *De tranquillitate animi*, Sereno è realmente quell'uomo desideroso di bene ma incerto sul da fare, descritto nel dialogo, o l'opera vuol essere una rivisitazione a distanza di un momento così importante per il futuro dell'amico, chiamato a ricoprire incarichi di grande responsabilità? A favore della seconda ipotesi sta un fatto innegabile: alcuni passi decisivi del dialogo - in particolare 2, 2; 2, 10; 4, 1; 15, 1 da noi citati nel saggio introduttivo - gettano una luce impressionante su ciò che accadde la notte di Capo Miseno, nel marzo del 59, e prefigurano esplicitamente quel "combattimento mentre ci si ritira" che caratterizza l'ultimo periodo della vita di Seneca.

Nel dialogo vi sono riflessioni particolarmente felici. Questa, ad esempio: non basta dire che si deve far politica, occorre anche saperla fare. Un severo esame di se stessi, delle proprie attitudini alla politica, è preliminare rispetto a tutto il resto; ma i politici hanno assoluto bisogno di acquisire le competenze necessarie e una grande capacità di discernimento (6, 1-7). E ancora: chi non sia giunto a darsi una forte autodisciplina e un giusto orientamento rispetto ai valori autentici della vita deve tenersi il più possibile lontano dalle ricchezze. Per lui, infatti, i *patrimonia* diverrebbero solo "suprema fonte di guai" (8, 1). Il dialogo si chiude con un delizioso capitolo interamente dedicato al bisogno di contemperare lavoro e riposo, concedendo al *relax* il posto che gli spetta in una vita sana ed equilibrata. Seneca ricorda che un viaggio al tempo opportuno, un buon bicchiere di vino, una cena con gli amici servono a farci sentire contenti e ad elevare il tono vitale. "Ogni tanto va lasciata via libera alla gioia e alla libertà, va messa un po' da parte la sobrietà austera" (17, 9). Sta bene, dunque, lasciarsi andare in qualche occasione per ritrovare naturalezza e sincerità nei nostri modi e anche per aprire la mente a qualcosa di sublime e di elevato, attingibile solo a chi sa scostarsi dal già fatto, dall'abituale, e spingersi di slancio laddove prima non osava (17, 11).

Il *De brevitae vitae* è dedicato al suocero Paolino, di cui si sa solo che sta per concludere la sua attività al servizio dello Stato. Vi è un solo appiglio per una possibile datazione: come esempio di occupazioni inutili Seneca cita le discussioni - interminabili e inconcludenti, ma furibonde - che c'erano state nel 49, quando Claudio, in rapporto all'ampliamento dell'Urbe, aveva fatto spostare le

pietre terminali che segnavano il pomeriggio, ossia la fascia di terreno interna ed esterna alle mura. Il *De brevitae vitae* affronta uno dei temi più cari all'autore, il valore del tempo, ed è un vero gioiello. La nostra esistenza si svolge nel tempo e finisce per identificarsi con il tempo. La vita sembra breve, ma solo perché perdiamo quasi tutto il tempo a nostra disposizione (1, 3). Sciupare il tempo o lasciarcene derubare significa, infatti, perdere ciò che conferisce senso al nostro vivere. Al contrario, riappropriarsi del tempo vuol dire ritrovare se stessi, diventare liberi dalle proprie illusioni e dai condizionamenti della pressione sociale. Ma imparare a vivere non si può, se non s'impara a morire e a trovare tutto il tempo necessario per la saggezza. Le due cose vanno insieme più di quanto non si pensi. Ma l'uomo che fa di solito? Arriva all'orlo della fossa come il distratto alla soglia di casa, senza accorgersene. Chi, però, ha coscienza di ciò che la dignità della sua natura esige e comanda, non ha paura della morte e muove in cerca della saggezza con tutte le proprie forze. In tal modo egli adempie il compito a cui è chiamato; ma, così facendo, sperimenta fin d'ora, nella dimensione temporale in cui la sua esistenza si svolge, il dono di qualcosa che è *supra tempus* (14, 1). A distanza di quindici secoli un altro pensatore stoico, l'olandese Baruch Spinoza, si riferisce alla medesima esperienza spirituale - di cui celebra l'infinita risonanza nell'anima nostra e insieme la divina sorgente - quando scrive: *sentimus experimurque nos aeternos esse*: "sentiamo e sperimentiamo di essere eterni" (*Ethica* 4, scolio propos. 23).

## 2. La clemenza e I benefici

Il *De clementia* e il *De beneficiis* sono due tra le opere maggiori del filosofo. Esteriormente la forma è quella del dialogo. Esse sono associate nel «codex Nazarius», che ne costituisce la fonte principale. La sensibilità degli studiosi medievali le ha accostate non a caso, vedendo nel secondo scritto una continuazione e un approfondimento del primo. Nella trama del dialogo i consigli a Nerone, che "non ha ancora versato una goccia di sangue" (1, 11, 3), si alternano alle argomentazioni e ad esempi tratti dalla storia.

Il *De clementia* si rivolge direttamente al principe, che "ha appena compiuto diciotto anni" (1, 9, 1); lo scritto è, dunque, collocabile tra la fine del 55 e quella del 56, perché il destinatario era nato il 15 dicembre 37. Opera di carattere politico, il *De clementia* vuol essere una chiara riaffermazione delle idee ispiratrici del programma di buon governo, scritto da Seneca ed esposto da Nerone in Senato all'inizio del regno, nel suo discorso del trono; nello stesso tempo è un appello, un'*admonitio*, fervida e insieme già preoccupata, all'ex-allievo perché nel suo cuore abbia stabile dimora una virtù così eminentemente umana e politica come la clemenza. Infatti, solo se vive nel cuore di Cesare, la clemenza potrà tradursi in misura e forza ispiratrice della sua azione di governo. Nel testo di cui disponiamo, lo scritto è formato da due libri: il primo ha unità, simmetria tra le parti e scioltezza, al punto da far pensare a un discorso pronunciato dall'autore in un'occasione solenne; il secondo, che è un quarto dell'altro per estensione, ha un andamento teorico, giacché discute le definizioni di virtù, e dà l'impressione di non essere completo. Il discorso che Seneca rivolge a Nerone mira a delineare con forza la funzione di una monarchia costituzionale nella nuova Roma. Esso si incentra su due figure: l'antitesi e lo sviluppo perfettivo. L'antitesi è fra il "re buono" e i "tiranni"; fra i tiranni il filosofo pone Tiberio, Caligola e Claudio. Dei principi buoni il capofila è Augusto; al suo fianco l'ex-precettore si augura che ben presto trovi posto Nerone. Il cammino che porta dallo *ius* alla sua umanizzazione più alta, alla *aequitas*, appare a Seneca la caratteristica propria di una politica liberale. Ma la spinta dinamica che innalza all'equità la coscienza del sovrano, di fronte alle decisioni da prendere di volta in volta, viene dalla clemenza. La clemenza, infatti, non è un sentimento e non è mera pietà; essa è una virtù e, dunque, un comando della

ragione e un giudizio pratico conforme ad esso, nonché una salda e costante disposizione dello spirito. Il criterio normale di un re saggio e buono è la clemenza. Per misurarne l'efficacia costruttiva e la positività basti ricordare i guasti irreparabili e le rovine a cui conduce il vizio che ne è la negazione: la collera.

Il *De beneficiis* fu composto certamente negli anni del ritiro dalla vita pubblica. L'opera, in sette libri, è l'unica che abbia l'andamento e la struttura del trattato, pur conservando la veste del dialogo. Essa prende in considerazione il saper concedere e il saper ricevere un beneficio, e perciò anche la fenomenologia della riconoscenza e dell'ingratitude. È un tema introdotto nella riflessione filosofica dagli stoici Crisippo ed Ecatone, e in ambito latino da Cicerone con il *De officiis* («Sui doveri»). Le analisi, spesso di grande finezza, sull'arte di donare - volentieri, subito e senza esitazioni, proprio come noi vorremmo ricevere (2, 1-8) - e su quella, ancor più difficile, di ricevere occupano quasi per intero i primi sei libri. In una lettera, però, Seneca dichiara di non aver chiarito abbastanza la questione più delicata e per lui di maggior importanza: il giusto modo di comportarsi con uno che, dopo averci fatto del bene, ci ha fatto del male (*Ad Luc.* 81, 3). La lettera fu scritta nella primavera dell'64 e il problema su cui richiama l'attenzione sarà l'oggetto diretto dell'indagine svolta nel settimo libro del *De beneficiis*. Sia il passo ora citato della lettera, sia il settimo libro del *De beneficiis* alludono a Nerone e ai suoi rapporti con il filosofo. In realtà l'ultimo scritto sistematico di Seneca è il compimento perfetto di quell'ideale di politica illuminata, mite e magnanima, di cui il *De ira* e il *De clementia* avevano già posto le premesse e i fondamenti. L'interlocutore, non nominato ma che minacciosamente incombe, è sempre Nerone. Il *De beneficiis* è l'ultimo appello, tacito e appassionato, al principe ed è insieme il testamento politico del filosofo. Malgrado certe insistenze - su procedimenti dialettici e di confutazione, ricorrenti proprio nella parte finale degli ultimi scritti - il *De beneficiis* è libro di capitale importanza nella storia della morale classica per più di una ragione. La posizione di Seneca di fronte alla ricchezza è ribadita in termini inequivocabili. Chi non ha responsabilità politiche, come Demetrio il Cinico, amico e parco commensale di Seneca, può liberamente disprezzare *a priori* le ricchezze; ma chi ne è investito, può fare di meglio. Egli ha, infatti, la libertà di trasformare i *patrimonia* in *beneficia*, donando largamente, senza per questo sperperare, a coloro che meritano di essere aiutati a realizzare se stessi e a porre le loro qualità superiori al servizio della città. Il ricco che sia saggio, interiormente libero, non può non essere magnanimo: avendone i mezzi, ha l'obbligo di liberare gli indigenti dai lavori servili che ne soffocano la personalità. In tal modo egli concorre, per quanto sta in lui, a ristabilire le condizioni materiali che consentano ai migliori l'accesso alla saggezza. Insomma, dopo e oltre la clemenza, viene la grandezza d'animo. C'è di più: nel *De beneficiis* Seneca tira le conseguenze dei suoi principi morali. Egli allora oltrepassa le pur nobili preoccupazioni per la pace e il benessere dell'impero e addita agli uomini il compito di rendere effettiva quell'uguaglianza in cui sono stati creati. In una prospettiva del genere la schiavitù non può essere più legittimata e uno schiavo può beneficiare, nel senso più alto del termine, il suo padrone (3, 18-28).

### 3. Le *Questioni naturali*

Le *Naturales quaestiones* è una vasta opera in sette libri; nelle edizioni più recenti i libri diventano otto perché è accertato che la conclusione dell'opera è costituita dalla prima parte del quarto libro. Come la *Provvidenza* e le *Lettere*, le *Questioni naturali* sono dedicate a Lucilio, allora procuratore imperiale in Sicilia. Seneca, finalmente libero di disporre del suo tempo, riordina e completa in quest'opera le ricerche scientifiche di cui si era occupato in Egitto e in Corsica. Il suo scopo è

duplice: fare il punto sullo stato delle conoscenze raggiunte sugli argomenti studiati, ma anche liberare i lettori dalla superstizione e dalla paura dei fenomeni naturali. Infatti, i prologhi e gli epiloghi dei singoli libri sono di carattere morale. I fenomeni indagati sono quelli “celesti, meteorologici e terrestri” (2, 1, 1). Ciascun libro è dedicato a un fenomeno: i fuochi celesti, i tuoni e i fulmini, le acque del globo terrestre, le inondazioni e le sorgenti del Nilo, le nubi, i venti, i terremoti, le comete. Il 5 febbraio del 62 un violento terremoto distrugge Pompei - da non confondere con l'eruzione vulcanica che seppellì la città diciassette anni dopo - e il ricordo del tragico evento introduce lo studio di quel fenomeno nel libro sesto. La data di composizione delle *Questioni naturali* risale, quindi, con certezza al 62-63 e non prima. Seneca fornisce, qua e là, qualche spiegazione vera, o non troppo lontana dal vero: scrive, ad esempio, che lo spazio tra le stelle è immenso e che i pianeti sono a diversa distanza dalla terra; identifica l'origine dei terremoti nei movimenti delle falde terrestri; abbozza pure l'ipotesi eliocentrica. Non è poco se si pensa che Seneca non è uno scienziato. Ha comunque il merito di rifiutare il conservatorismo, dommatico e ripetitivo, nonché lo scetticismo di quanti hanno per insegna l'*ignoramus et ignorabimus*. Seneca è, invece, consapevole del carattere progressivo e parziale della conoscenza che l'uomo può acquisire della natura e prevede che “i nostri posteri si stupiranno perché noi non sapevamo niente di cose che poi sono divenute così chiare” (7, 25, 5). In questo campo la conoscenza avanza solo attraverso ipotesi e congetture provvisorie (7, 29, 3).

Anche nelle *Quaestiones naturales* si leva la critica sociale di Seneca. Le sue invettive contro i ricchi che tentano di rapinarci dei beni naturali, mercificando ogni cosa, al punto che niente è buono se non è pagato a caro prezzo, colpiscono nel segno e sono oggi assai più attuali che nel suo tempo; ma sfugge al filosofo romano, come a tutta la civiltà del mondo antico, il valore dell'invenzione tecnica e la possibilità di un suo uso retto e benefico. Per lui è la *luxuria* che inventa, la *dementia* che escogita ogni cosa. Cercare di raffreddare le bevande anche nella calura estiva è un lusso inaccettabile e corruttore (2, 59, 2), e così pure servirsi della stenografia, dei vetri di mica o provvedere al riscaldamento mediante i tubi di acqua calda nelle pareti. Seneca diffida persino delle nuove tecniche per accrescere la fertilità dei campi, nonché dei nuovi sistemi di lavorazione dei marmi e dei graniti (*Ad Luc.* 90, 19-21, 26 e altrove). Il guadagno che Seneca si attende dalla scienza riguarda solo il progresso nella conoscenza e nella vita spirituale. È sua convinzione - espressa più volte, e in particolare nella *praefatio* al primo libro - che la contemplazione della natura è uno dei mezzi perché l'uomo dismetta pretese assurde e impari a collocarsi al giusto posto nel mondo, in cui si attua un ordine oggettivo che è divino. Seneca sa - e ciò costituisce una novità importante - che l'universo non è fatto per l'uomo, il quale non deve crederci la misura di tutte le cose: “Troppo noi presumiamo di noi stessi, se crediamo che a causa nostra si muovano cose così grandi”, aveva già scritto nel *De ira* (2, 27). Tuttavia, strappandoci alle tenebre in cui siamo avvolti, la scienza della natura “ci conduce fino al punto da cui proviene la luce” (1, *praef.* 2). Lo studio degli *arcana naturae* esige a suo compimento una scienza del primo principio, una teologia.

Le *Questioni naturali* non influenzarono la *Naturalis historia* che Plinio il Vecchio pubblicò nel 77 e furono studiate solo nella letteratura filosofico-scientifica dei secoli XII e XIII (Guglielmo di Conches, Vincenzo di Beauvais, Alberto Magno, Ruggero Bacone). Non a caso è a quel periodo che risale la maggior parte dei numerosi codici, 101 di cui 79 integri, a noi pervenuti. Il Seicento dedicò qualche attenzione all'opera di Seneca, che nel primo Ottocento ebbe due lettori d'eccezione: Goethe e Leopardi.

#### 4. Le Lettere a Lucilio

L'*Ad Lucilium epistulae morales* è il capolavoro di Seneca dal punto di vista filosofico, educativo e artistico. Le lettere costituiscono la più compiuta immagine della vita di Seneca che le scrisse tra il 62 e il 65, negli anni del definitivo ritiro dalla vita pubblica, quando non c'era più speranza di arrestare la corsa di Nerone verso la crudeltà e la catastrofe. Nei manoscritti del Medioevo anteriori al IX secolo le *Epistulae* sono smembrate in due gruppi, comprendenti le lettere 1-88 il primo e 89-124 il secondo. Nel «codex Querinianus» di Brescia, che risale al X secolo, l'opera appare indivisa. Il destinatario è lo stesso amico a cui il filosofo ha dedicato le *Quaestiones naturales*, Gaio Lucilio, detto Junior per distinguerlo dall'altro Lucilio, il primo poeta satirico romano vissuto nel II secolo a. C. Del corrispondente non abbiamo neppure una lettera, ma di lui conosciamo i sentimenti, gli interessi culturali, le oscillazioni dello spirito attraverso quello che Seneca scrive. Egli è, insomma, un personaggio vero e non una finzione letteraria. L'epistolario consta di 124 lettere, raccolte artificiosamente in 20 libri. I libri 21 e 22 sono andati perduti. La cosiddetta *Epistula 125* risulta, in realtà, dall'accostamento di estratti citati da Aulo Gellio nelle *Notti Attiche* (12, 2-13). La successione delle domande e delle risposte, nonché il frequente rinvio a eventi e ad allusioni, di cui si era parlato in precedenza, attestano che le lettere furono scritte nell'ordine in cui ci sono pervenute.

Il tono è per lo più quello della conversazione, quasi uno scambio di ricordi e di riflessioni tra amici. Ma questo diario *sui generis* - che ci permette di ricostruire con precisione la vita quotidiana di Seneca, negli ultimi tre anni, i suoi viaggi, le sue "letture" e le "riletture", le sue predilezioni - è l'opera filosofica per eccellenza del Nostro, sicché la *vitae meditatio* e l'esplorazione dell'animo umano ai più diversi livelli ne costituiscono l'essenza. Le lettere sono, pertanto, sia un dialogo di Seneca con se stesso, sia un dialogo con Lucilio. Il filosofo non si sottrae all'ufficio, che lo stesso interlocutore gli assegna, di direttore spirituale, ma egli vuol veder chiaro innanzi tutto nella sua coscienza e purificarla nella speranza di poter giovare meglio a Lucilio e a quanti in futuro leggeranno le sue lettere. Seneca, infatti, sa di scrivere anche - e lo dice espressamente - per i posteri: *Posterorum negotia ago. Illis aliqua quae possum prodesse conscribo* ("Mi occupo degli affari dei posteri. Scrivo cose che possano giovare ad essi" - 8, 2). Egli confessa il suo intento educativo, ma lo fa senza presunzione alcuna, consapevole com'è delle proprie debolezze: "Mostro agli altri la retta via, che io ho conosciuto tardi e ormai stanco per il lungo errare" (8, 3). Le *Epistulae* fanno risplendere, come accade in poche altre opere, la bellezza del bene e la sua intrinseca evidenza razionale. Esse hanno una fortissima valenza pedagogica e psicologica in quanto inducono chi le medita a rientrare in sé e a cercare saggezza. Il loro *charme* consiste anche in questo: deciso nell'indicare la meta a cui tendere e perspicuo nel consigliarci i molteplici mezzi per attingerla, o per avvicinarci il più possibile ad essa, Seneca ha un'attenzione delicata per le incertezze e le difficoltà di ordine psicologico con le quali deve misurarsi l'animo umano se vuol diventare veramente libero. Verso la fine dell'epistolario vi sono pagine in cui la difesa dello stoicismo come sistema diventa insistente, ma non è certo per aver scritto quelle lettere, poche per fortuna, che Seneca è riuscito a parlare agli uomini per duemila anni.

I temi che dominano l'epistolario, intrecciandosi spontaneamente tra loro, sono la condizione umana colta nelle sue ambivalenze, il tempo, la morte, le vie dell'auto-formazione, il primato dell'intenzione, la responsabilità dell'«io» verso gli «altri». Continua qui, né poteva essere diversamente, la contrapposizione strutturale fra valori oggettivi e valori d'opinione, fra verità e illusione, progresso reale dello spirito e accecamento bestiale; tuttavia nel gusto per le sfumature, il che vuol dire per l'esperienza concreta, e nell'incisività dello stile Seneca supera nelle *Epistulae* ogni altro suo scritto. A differenziare poi, sul piano più strettamente filosofico, le lettere dalle opere

precedenti concorrono, insieme al pieno raggiungimento della maturità del pensatore, il fatto nuovo della scoperta del valore della volontà personale e l'accresciuta influenza della dottrina platonica. L'autore delle *Epistulae*, in realtà, non cessa mai di sorprendere il lettore per la verità delle sue analisi, per la forza di smascheramento dei sofismi e dei pregiudizi sociali, per la sincera aspirazione a una società aperta meno ingiusta e più fraterna.

### 5. Le Tragedie

Le *Tragoediae* di Seneca, le sole scampate di tutto il teatro tragico latino, sono nove e nei codici si succedono in quest'ordine: *Hercules furens*, *Troades* («Le troiane»), *Phoenissae* («Le fenicie»), *Medea*, *Phaedra*, *Oedipus*, *Agamemnon*, *Thyestes*, *Hercules Oetaeus* («Erocole sul monte Eta»). È tramandata come senecana una decima tragedia, l'*Octavia*, riguardante l'infelice figlia di Claudio, divenuta moglie legale di Nerone, che se ne sbarazzò sottoponendola a un processo infamante e poi ordinando di ucciderla. L'attribuzione è messa in dubbio sostanzialmente per due motivi: Seneca entra in scena e nel testo si fanno profezie sulla brutta fine che sarebbe toccata al regale assassino. Ma se è impensabile che l'opera fosse fatta conoscere finché Nerone era in vita, Seneca poteva averla composta in attesa di tempi meno calamitosi per pubblicarla. La tragedia comunque disegna in modo perfetto il ruolo drammatico di Seneca a corte agli inizi degli anni Sessanta e la frase messa in bocca a Nerone - «Mi sia permesso finalmente di fare ciò che Seneca disapprova!» - esprime in modo icastico la situazione.

Gli argomenti delle tragedie sono desunti dal teatro greco. Ogni tentativo di datazione appare un'impresa disperata. Ci si è domandato a lungo se le tragedie furono scritte solo per essere lette o anche per essere portate in scena. Nel 1961, nella sua edizione delle tragedie senecane Theodor Thomann ha mostrato le loro qualità tecniche e persino le notazioni di regia contenute nei cori e in altri passi conclusivi, sostenendo che le tragedie erano destinate al «teatro di corte» di Nerone (*Sämtliche Tragödien*, I, Zürich/Stuttgart 1961, Introduzione). A rinforzo di questa tesi, Villy Soerensen ricorda che le stesse accuse di voler superare nell'arte poetica l'imperatore indicano che Seneca appoggiò Nerone nei suoi interessi artistici, del resto indirettamente difesi nell'*Hercules furens*. Ma, come dimostra anche il caso di Lucano, Nerone, che per un certo periodo amò circondarsi di poeti e filosofi, fu poi preso da gelosia nei loro confronti e la collaborazione si trasformò in persecuzione (*Seneca*, Copenaghen 1976; trad. it. Salerno Editrice, Roma 1988, p. 305).

Noi pensiamo che sia più utile chiedersi se le tragedie senecane abbiano giocato o meno un loro ruolo nella storia del teatro. Ebbene, a sedici secoli di distanza, le tragedie senecane esercitarono un'influenza determinante durante l'età barocca, dando un contributo di prim'ordine alla nascita del teatro moderno europeo. Il debito nei confronti di Seneca tragico è forte soprattutto in Shakespeare, Corneille e Racine. Il teatro senecano fu giudicato negativamente sia nell'età romantica, a partire da August W. Schlegel, sia nella prima metà del Novecento da esponenti della filologia classica, ma anche da Karl Vossler e da Thomas S. Eliot. Nella seconda metà del secolo, però, si sono letteralmente moltiplicate le versioni e le rappresentazioni delle tragedie di Seneca, nonché gli studi e i giudizi che tendono a rivalutare l'una o l'altra di esse, soprattutto quelle in cui l'orribile cede il passo alla coscienza della debolezza umana e della parte immensa che la sofferenza ha nel mondo. Coscienza da cui nasce quella tristezza maestosa, che costituisce la ragione principale del fascino di una tragedia artisticamente riuscita.

Certamente, nel testo di Seneca vi sono scene in cui prevalgono la declamazione retorica e il macabro; ma ve ne sono altre in cui parla forte la vita interiore dei personaggi e l'umanità. Seneca è

autore di versi sublimi, di alta ispirazione, come quelli sull'incontro tra Andromaca e Ulisse nelle *Troiane*, o quelli della scena centrale di *Fedra* e della scena finale del *Tieste*. Seneca, sia ben chiaro, non s'identifica affatto con gli eroi distruttivi delle sue tragedie, che sembrano chiamare su di sé la catastrofe, e con il cinismo di tante loro affermazioni sul modo di impadronirsi del potere e di gestirlo. Anzi, uno dei temi dominanti del teatro di Seneca è l'implacabile denuncia di un potere che, ponendosi al di sopra di ogni legge dello Stato e della coscienza, si trasforma in strumento infernale di sofferenza per tutti. A differenza delle tragedie greche, i cori non dialogano più con i personaggi principali, ma in essi è lo stesso Seneca che sembra rivolgersi agli spettatori e ai lettori per sottrarli all'incantesimo della grandiosità perversa dei personaggi e delle loro passioni estreme, restituendoli così alla coscienza di ciò che solo è giusto e degno. Questa è la via attraverso la quale agisce la catarsi nell'opera teatrale di Seneca. In conclusione: Seneca è grande talora anche come autore di tragedie, ma in esse poche volte riesce ad operare la magia sublime che è propria della grande arte, la quale sa darci persino una rappresentazione bella del brutto. Magia che caratterizza l'*Inferno* di Dante, i migliori drammi di Shakespeare e l'opera dei due veri iniziatori dell'arte moderna, Dostoevskij e Baudelaire.

#### 6. La *Metamorfosi in zucca* e gli *Epigrammi*

L'*Apokolokyntosis* («Metamorfosi in zucca») e gli *Epigrammata* («Epigrammi») sono due scritti atipici, che stanno a sé. L'*Apokolokyntosis* narra appunto, in prosa e in versi, le goffe peripezie del divo Claudio trasformato in zucca dopo la morte. Il libello dissacratore - che dovette divertire non poco con la sua vivacità indiavolata, i lettori del tempo - ha un forte significato politico: il successore di Claudio non deve battere le vie di Claudio, la *domus* del principe non può esautorare gli organi costituzionali, un imperatore iracundo e zimbello di cortigiani non può avere onori divini. Gli *Epigrammata* comprendono settantadue gustose, talora raffinate, composizioni poetiche che, se non sono di Seneca, sono certamente di scuola senecana. L'ipotesi, però, della paternità senecana di tutti gli epigrammi non può essere esclusa interamente.

## IV. NOTA BIBLIOGRAFICA

### 1. EDIZIONI, LESSICI, RASSEGNE BIBLIOGRAFICHE

#### a) *Le edizioni fondamentali*

Tra le prime edizioni dell'*opera omnia* senecana ricordiamo quella di Erasmo da Rotterdam (Basel 1515, 1527-1529), di Giusto Lipsio (Anvers 1605, 1637) e di J. F. Gronovius (Leiden 1649-1658).

Si ebbero poi due altre importanti edizioni:

Luci Annaei Senecae, *Opera philosophica*, quae recognovit et selectis tum J. Lipsii, Gronovii. Gruteri, B. Rhenani, Ruhkopfii al. commentariis tum suis illustravit notis M. N. Bouillet, Parisiis 1827-1832. Ristampa anastatica della Paideia di Brescia in sei volumi, 1972-1979. Nel primo volume è riportata la *Manuductio Lipsii ad Stoicam philosophiam libri III* e nel sesto l'*Index rerum et verborum*. Questa edizione non comprende le tragedie.

L. Annaei Senecae, *Opera quae supersunt*, Recognovit F. Haase, 3 voll., Leipzig 1852-1853; 2<sup>a</sup> ed. 1881-1886 con indice e frammenti.

L'edizione recente filologicamente più rigorosa è:

Sénèque, *Oeuvres*, Paris 1922-1964. Testo latino e trad. francese a fronte. I volumi sono pubblicati nelle Éditions des Belles Lettres a cura di B. Waltz, E. Préhac, A. Bourgeroy, P. Oltramare, L. Herrmann.

#### b) *Gruppi di opere e traduzioni*

Seneca, *Tutti gli scritti in prosa*, Rusconi, Milano 1994. L'ampio saggio introduttivo è di G. Reale e s'intitola: «La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima». Prefazioni, trad. e note di A. Marastoni. Bibliografia e indici di M. Natali.

##### 1. *I dialoghi*

*Moral Essays*, Loeb classical Library, London-Cambridge (Mass.) 1928-35, voll. 3, ed. J. W. Basore.

*Dialogorum libri*, Mursia, Milano 1988-1993, voll. 3. Testo latino e trad. italiana a cura di N. Marziano.

*I dialoghi*, Mondadori, Milano 1992-1993, voll. 2. Testo critico, trad. e commento a cura di G. Viansino.

*Dialoghi morali*, Einaudi, Torino 1995. Testo latino a fronte, trad. di G. Manca, introd. e note di C. Carena, Il volume non comprende i tre scritti consolatori a Marcia, alla madre Elvia e a Polibio.

*I dialoghi*, Laterza, Bari 1987<sup>2</sup>. L. Laurenti ha tradotto i sette dialoghi e P. Zanni Ulisse le tre consolatorie.

*Le consolazioni: A Marcia, Alla madre Elvia, A Polibio*. Testo latino a fronte. Introd., trad. e note di A. Traína, BUR-Rizzoli, Milano 1994<sup>4</sup>.

*De brevitae vitae*. Édition, introduction et commentaire de P. Grimal, Paris 1966<sup>2</sup>

*La brevità della vita*. Testo latino a fronte. Introd., trad. e note di A. Traína, BUR-Rizzoli, Milano 1996<sup>5</sup>.

##### 2. *La clemenza e I benefici*

Sénèque, *De la clémence*, Gand 1928, Prima parte, a cura di P. Faider. Bruges 1950, Seconda parte, commento di P. Faider, Ch. Favez e P. Van de Woestijne.

Seneca, *Della clemenza*, secondo volume delle *Operette morali*. Testo latino, trad. e note a cura di R. Del Re, Bologna 1971.

Seneca, *I benefici*, Zanichelli, Bologna 1967. Testo latino, introd., versione e note di S. Guglielmino.

##### 3. *Le questioni naturali*

Seneca's, *Naturales quaestiones*. The Text emended and explained by W. H. Alexander, Berkeley-Los Angeles 1948.

*Naturales quaestiones*, Loeb classical Library, London-Cambridge (Mass.) 1971-1972. With an English translation by T. H. Corcoran, voll. 2.

*Questioni naturali*, Utet, Torino 1989. Testo critico, trad. it., introd. e commento di D. Vottero.

#### 4. *Le lettere a Lucilio*

L. Annaei Senecae, *Ad Lucilium epistulae morales*, Loeb classical Library, London-Cambridge (Mass.) 1917-1925. With an English translation by R. M. Gummere, voll. 3.

*Ad Lucilium epistulae morales*, recognovit et adnotatione critica instruxit L. D. Reynolds, voll. 2, Oxonii 1965.

*Lettere a Lucilio*, Zanichelli, Bologna 1973<sup>2</sup>, voll. 3. Testo latino e versione di B. Giuliano.

*Lettere a Lucilio*, Rizzoli, Milano 1966, voll. 2. Trad. di G. Monti. Riedite nel 1994 con il testo latino a fronte.

*Lettere morali a Lucilio*, Mondadori, Milano 1994, voll. 2. Testo latino e trad. di F. Solinas.

*Lettere morali a Lucilio*, Grandi Classici Oscar Mondadori, Milano 1994. A cura di F. Solinas, pref. di C. Carena. Trad. senza il testo latino.

*Lettere a Lucilio*, Garzanti, Milano 1989, voll. 2. Testo latino, trad. e commento di C. Baroni.

Tre contributi di prim'ordine allo studio del capolavoro di Seneca sono stati pubblicati dalla Paideia di Brescia:

*La lettera 65*, Brescia 1970<sup>2</sup>. Testo critico, versione e commento di G. Scarpat.

*Le lettere a Lucilio. Libro I* (epp. 1-12), Brescia 1975. Testo critico, versione e commento di G. Scarpat.

*Le lettere 94-95*, Brescia 1979. Testo critico, versione e commento di M. Bellincioni.

#### 5. *Le tragedie*

L. Annaei Senecae *Tragoediae*, recensuit et apparato critico instruxit I. C. Giardina; Edizione Compositori, Bologna 1966, voll. 2.

*Tragedie*, Utet, Torino 1989. Testo critico, introd. e traduz. a cura di G. C. Giardina e R. Cuccioli Melloni.

*Teatro*, Mondadori, Milano 1993, voll. 2 in quattro tomi. Testo critico, traduz. e commento a cura di G. Viansino.

Traduzioni italiane integrali senza il testo latino:

*Tragedie*, Casini, Roma 1956. Introd., traduz. e note di E. Paratore. L'illustre latinista usa il verso nei cori.

*Tragedie*, Einaudi, Torino 1991, a cura di V. Faggi.

#### 6. *Gli epigrammi e La metamorfosi in zucca*

*Gli epigrammi attribuiti a Seneca*. Introd., testo critico, trad., commento di C. Prato, Roma 1964.

*Epigrammi*. Testo latino a fronte. Introd. e trad. di L. Canali, note di L. Galasso, Bur-Rizzoli, Milano 1994.

*Divi Claudii Apokolokintosis*, La Nuova Italia, Firenze 1985<sup>6</sup>. Testo critico, trad. e ampio commento di C. F. Russo.

*L'apoteosi negata*. Testo latino a fronte. Trad. e commento di R. Roncali, Marsilio, Venezia 1995.

#### c) *Lessici e rassegne bibliografiche*

Busa R. e Zampolli A., *Concordantiae Senecanae*, Hildesheim-New York 1975, voll. 2.

Delatte L. ed Evrard E., *Sénèque: Index verborum*, Liège 1962, La Haye 1963 ss.

Grimal P., *L. Annaei Senecae. Operum moralium concordantia*, Paris 1965 ss.

Tra le rassegne bibliografiche ci limitiamo a indicare:

*Bibliografia*, a cura di P. Grimal per il volume *Seneca*, trad. it. Milano 1992.

*Bibliografia*, a cura di M. Natali per il volume *Seneca, Tutti gli scritti in prosa*, Milano 1994.

Nel 1976 apparvero due opere di carattere generale, già citate: M. T. Griffin, *Seneca a Philosopher in Politics*, Oxford e M. Rozelar, *Seneca*, Amsterdam. La prima contiene un'abbondante bibliografia soprattutto in ordine ai problemi storici; la bibliografia della seconda riguarda principalmente il dibattito filosofico e il Seneca tragico.

Nel 1989 sono stati pubblicati i due contributi più completi alla bibliografia senecana:

Chaumartin F.R., *Quarante ans de recherche sur les oeuvres philosophiques de Sénèque (Bibliographie 1945-1985)*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» 36, 3, pp. 1547-1605.

Motto A.L.-Clark J.R., *Seneca. A critical bibliography 1900-1980. Scholarship on His Life, Thought, Prose, and Influence*, Amsterdam 1989.

## 2. OPERE DI CARATTERE GENERALE

Per le fonti dello stoicismo le opere fondamentali sono:

*Stoicorum Veterum Fragmenta* (= SVF), ed. J. von Arnim, Teubner, Leipzig, 1903-1905, voll. 3; vol. 4, quo indices continentur, conscripsit M. Adler.

Festa N., *I frammenti degli stoici antichi*, Laterza, Bari 1932-35, voll. 2.

*Les Stoiciens*, textes traduits par É. Bréhier et publiés sous la direction de P.M. Schuhl, Gallimard, Paris 1962 (*Bibliothèque de la Pléiade*).

André J.M., *La philosophie à Rome*, Paris 1977.

Aubenque P. e André J.M., *Sénèque*, Paris 1964.

Bourguery A., *Sénèque le Philosophe*, Paris 1938.

Cizek E., *Seneca*, Bucaresti 1972.

Diderot D., *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque*, Paris 1782; trad. it. Sellerio, Palermo 1987.

Domini P., *Le Scuole, l'anima, l'impero: le filosofie da Antioco a Plotino*, Rosenberg e Sellier, Torino 1992.

Elorduy E., *Seneca. Vida y escritos*, Burgos 1965.

Foucault M., *La scrittura di sé*, in «Aut-aut» nn. 195-196, maggio-agosto 1983, pp. 5-18. Foucault sottolinea opportunamente la connessione, molto forte in Seneca tra il *sibi applicare* e il farsi carico della cura che gli altri devono avere per se stessi. Si veda anche il saggio *La cura di sé* nel terzo volume della *Storia della sessualità* (trad. it. Milano 1985, pp. 43-71).

Griffin M.T., *Seneca a Philosopher in Politics*, Oxford 1992<sup>2</sup>.

Grimal P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris 1979<sup>2</sup>.

*Sénèque*, Paris 1991; trad. it. Milano 1992.

Lana I., *Lucio Anneo Seneca*, Torino 1965<sup>2</sup>.

*Introduzione a Seneca*, in *Seneca-Lettere critiche* a cura di A. Traina, Milano 1976, pp. 25-38.

Manetti Giannozzo, *Vita Socratis et Senecae*; l'opera dell'umanista italiano è ristampata da Leo Olschki, Firenze 1979.

Marchesi C., *Seneca*, Milano 1944<sup>3</sup>.

*Storia della letteratura latina*, Principato, Messina 1972<sup>8</sup>, voll. 2.

Martinazzoli F., *Seneca. Studio sulla morale ellenica nell'esperienza romana*, Firenze 1945.

Maurach G. von, *Seneca als Philosoph*, Darmstadt 1975, 1987<sup>2</sup>.

Motto A.L., *Seneca*, New York 1973.

Pohlenz M., *La Stoa-Storia di un movimento spirituale*, voll. 2, trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1967 e 1978<sup>2</sup>. A Seneca sono dedicate nel primo volume le pp. 56-260. L'edizione originale è del 1959.

Reale G., *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, Saggio introduttivo al volume *Tutti gli scritti in prosa di Seneca*, Milano 1994, pp. XI-CLXVI.

*Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1978 (più volte riedita). Il volume dedicato alle filosofie ellenistiche è il IV.

Rozelar M., *Seneca - Eine Gesamtdarstellung*, Amsterdam 1976.

Soerensen V., *Seneca, humanisten ved Neros hof*, Copenaghen 1976; trad. it. Salerno, Roma 1988.

Hanno dedicato numeri speciali a Seneca nel centenario della morte le riviste spagnole: «Augustinus», nn. 39-40, luglio-dicembre 1965; «Helmantica», n. 16, 1965; «Crisis», nn. 46-48, aprile-dicembre 1965.

Si vedano inoltre gli *Actas del Congreso internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca en el XIX Centenario de su muerte*, Córdoba - Madrid 1965-1967, voll. 3 e, a cura di E. Elorduy ed altri, gli *Estudios sobre Séneca-Ponencias y comunicaciones*, Madrid 1966.

### 3. BIOGRAFIA E STORIA POLITICA

- Bardon H., *Les Empereurs et les lettres latines*, Paris 1940.
- Brisset J., *Les idées politiques de Lucain*, Paris 1964.
- Cizek E., *L'époque de Néron et ses controverses idéologiques*, Leiden 1972.
- Néron*, Paris 1982; trad. it. *La Roma di Nerone*, Milano 1986.
- Clarke G.W., *Seneca the Younger under Caligula*, «*Latomus*» 1965, pp. 62-69.
- Costa C.D.N. (ed.), *Seneca*, London-Boston 1974.
- Croiselle J.-M., *Néron a tué Agrippine*, Bruxelles-Paris 1994.
- Crook J., *Consilium principis*, Cambridge 1955.
- Gatti C., *Nerone e il progetto di riforma tributaria del 58 d. C.*, in «*La Parola del Passato*» 1975, n. 30, pp. 238 e ss.
- Giancotti F., *Da quando e in che senso Seneca fu maestro di Nerone*, in «*Rendiconto dell'Acc. dei Lincei*» 1953, serie VII, vol. III, pp. 102-118.
- Il posto della biografia nella problematica seneciana*, in «*Rendiconti dell'Acc. dei Lincei*» 1953, serie VII, vol. VIII, pp. 52 e ss.; è riportato in *Seneca-Lettere critiche*, a cura di A. Traina, Milano 1976.
- Cronologia dei Dialoghi di Seneca*, Torino 1957.
- Griffin M.T., *Nero-The End of a Dynasty*, London and New Haven 1984.
- Lanza D., *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977.
- Lepper F.A., *Some Reflections on the «Quinquennium Neronis»*, in «*Journal of Roman Studies*» 1957, pp. 95-103.
- Levi A.M., *Nerone e i suoi tempi*, Milano 1948; ristampa 1973.
- L'impero romano*, Milano 1967.
- Momigliano A., *Nero*, cap. XXII di *The Cambridge Ancient History*, vol. X, Cambridge 1934, pp. 702 e ss.
- Murray G., *The «Quinquennium Neronis» and the Stoics*, «*Historia*» 1965, pp. 41-65.
- Oltremare R., *Sénèque diplomate*, in «*Revue des Études Latines*» 1938, pp. 318 e ss.
- Orsi D.P., *Sulla rivolta di Budicca*, in «*Annali della Facoltà di Lettere di Bari*» 1978, pp. 531 e ss.
- Pani M., *Potere e valori a Roma fra Augusto e Traiano*, Bari 1992.
- Paratore E., *Nerone*, in «*Studi Romani*» 1959, n. 7, pp. 497 e ss.
- Picard G., *Auguste et Néron*, Paris 1962.
- Richter W., *Seneca und die Sklaven*, in «*Gymnasium*» 1938, pp. 196-218; ora in *Seneca - Lettere critiche*, ed. cit., pp. 68-90.
- Rudich V., *Political Dissidence under Nero. The Price of Dissimulation*, London-New York, 1993.
- Scivoletto N., *Quando nacque Seneca?*, in «*Giornale Italiano di Filologia*» 1966, pp. 21-31.
- Syme R., *Tacitus*, voll. 2, Stuttgart 1957-1960; trad. it. Brescia 1967.
- Domitius Corbulo*, voll. 2, Stuttgart 1957-1960.
- Tremoli P., *L'ultimo rapporto fra Seneca e Nerone*, Trieste 1973.
- Treves P., *Il giorno della morte di Seneca*, in «*Studia Florentina A. Ronconi oblata*», Roma 1970, pp. 507-524.
- Vogt J., *L'uomo e lo schiavo nel mondo antico*, trad. it., Roma 1969.
- Waltz R., *La vie politique de Sénèque*, Paris 1909.
- Warmington B.H., *Nero - Reality and Legend*, London 1969; trad. it. *Nerone - Realtà e leggenda*, Bari 1973.

### 4. IL PENSIERO FILOSOFICO ED ALTRE QUESTIONI

- André J.M., *Sénèque et la peine de mort*, in «Revue des Études Latines» 1979, pp. 278 e ss.  
*L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine*, Paris 1966.  
*Sénèque et l'Epicureisme: ultime position*, in «Assoc. Budé», Actes du VIII Congrès, Paris 1969, pp. 469-480.
- Armisen-Marchetti M., *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*, Paris 1989.  
*Sénèque et l'appropriation du temps*, in «Latomus» 1995, n. 3, pp. 545-567.  
*Pourquoi Sénèque n'a-t-il pas écrit l'histoire?*, in «Revue des Études Latines» 1995, n. 73.
- Bellincioni M., *Educazione alla sapienza in Seneca*, Brescia 1978.  
*Potere ed etica in Seneca - Clementia et voluntas amica*, Brescia 1984.  
*Studi senecani ed altri scritti*, Brescia 1986.
- Benoit P., *Les idées de Sénèque sur l'au-delà*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 1948, pp. 38-51.
- Bocciolini Palagi L., *Il carteggio apocrifo di Seneca e S. Paolo*, Firenze 1978.
- Boyancé P., *L'humanisme de Sénèque*, in «Actas del Congreso internacional de Filosofía», Madrid 1965-1967, vol. 1, pp. 229-245.
- Cattin A., *Les thèmes lyriques dans les tragédies de Sénèque*, Neuchâtel 1963.
- Cova P.V., *Lo stoico imperfetto. Un'immagine minore dell'uomo nella letteratura latina del principato*, Napoli 1978
- Donini P.L., *L'ecclettismo impossibile. Seneca e il platonismo medio*, in P. L. Donini - G. F. Gianotti, *Modelli filosofici e letterari - Lucrezio, Orazio, Seneca*, Bologna 1979, pp. 149-300.
- Favez C., *Les opinions de Sénèque sur la femme*, in «Revue des Études Latines» 1938, pp. 335-345.
- García Garrido J.L., *La filosofía de la educación de Lucio Anneo Seneca*, Madrid 1969.
- García Rúa J.L., *El sentido de la interioridad en Seneca*, Granada 1976.
- Gentile M., *I fondamenti metafisici della morale di Seneca*, Milano 1932.
- Giancotti G., *Saggio sulle tragedie di Seneca*, Città di Castello 1953.
- Goldschmidt V., *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Paris 1969<sup>2</sup>.
- Grilli A., *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano-Roma 1953.  
*L'uomo e il tempo*, in «Rendiconti Istituto Lombardo - Classe di Lettere» 1962, pp. 83-95; ora in *Seneca - Letture critiche*, Milano 1976, pp. 57-67.  
*Su Montaigne e Seneca*, in AA. VV. «Studi Revel», Firenze 1965, pp. 303-311; ora in *Seneca - Letture critiche*, ed. cit., pp. 127-136.  
*Le «Naturales quaestiones» di Seneca tra scienza e filosofia*, in AA. VV., *Discipline classiche e nuova secondaria*, II, Foggia 1986, pp. 315-332.
- Grimal P., *Sénèque et la pensée grecque*, in «Bull. Ass. Budé» 1966, pp. 317-330.  
*Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque*, in «Revue des Études Anciennes» 1968, pp. 92-109.  
*Nature et limites de l'écclettisme philosophique chez Sénèque*, in «Étud. class.» 1970, pp. 3-17.  
*Le théâtre antique*, Paris 1978.
- Gross N., *Senecas Naturales quaestiones - Komposition, Naturphilosophische Aussagen und ihre Quellen*, Stuttgart 1989.
- Hachmann E., *Die Führung des Lesers in Senecas Epistulae morales*, Munster 1995.
- Hadot F., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. Torino 1988.
- Herrmann L., *Le théâtre de Sénèque*, Paris 1924. Opera classica per ricchezza di informazione e senso di equilibrio. L'autore ha edito per le «Belles Lettres» le tragedie di Seneca.  
*Sénèque et les premiers chrétiens*, Bruxelles 1979.
- Hoven R., *Stoïcisme et Stoïciens face au Problème de l'au delà*, Paris 1971.
- Inwood B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985.
- Lana I., *Seneca e la poesia*, in «Rivista di Estetica» 1961, pp. 377-396; ora in *Seneca - Lettere critiche*, a cura di A. Traina, Milano 1976, pp. 137-152.  
*L. Anneo Seneca e la posizione degli intellettuali romani di fronte al principato*, Torino 1964.

- Seneca e la politica*, Torino 1970
- Studi sul pensiero politico classico*, Napoli 1973.
- Analisi delle «Lettere a Lucilio» di Seneca*, Torino 1988.
- Studi sull'idea di pace nel mondo antico* - Memorie dell'Accad. di Scienze di Torino. Classe di Sc. Morali, Storiche e Filologiche, Sez. V, vol. 13, fasc. 1-2, gennaio-giugno 1989, pp. 88.
- Scienza e tecnica da Augusto a Nerone*, in *Sapere, lavoro e potere in Roma antica*, Napoli 1990, pp. 421-451.
- Lefèvre E. von (a cura di), *Senecas Tragoedien*, Darmstadt 1972. Importante antologia della critica del teatro senecano da A. W. Schlegel agli inizi degli anni Settanta.
- Der Einfluss Senecas auf das europaischen Drama*, Darmstadt 1978.
- Levi A., *Storia della filosofia romana*, Firenze 1949.
- Maltese E.V., *Socrate e Seneca*, in «Studi Italiani di Filologia Classica» 1986, serie IV, pp. 77-79.
- Marzot G., *Dante e «Seneca morale»*, in AA. VV., *Dante e Roma*, Firenze 1965, pp. 263-282.
- Mastandrea P., *Lettori cristiani di Seneca filosofo*, Brescia 1988.
- Mazzoli G., *Seneca e la poesia*, Milano 1970.
- Il problema religioso in Seneca*, in «Rivista Storica Italiana» 1984, n. 96, pp. 953-1000.
- Momigliano A., *Note sulle leggende del cristianesimo in Seneca*, nel volume *Contributi alla storia degli studi classici*, Roma 1955, pp. 13-32.
- Seneca between political and contemplative life*, nel volume *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969, pp. 239 e ss.
- Mondolfo R., *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze 1958. Si sottolinea la modernità dell'idea senecana del progresso.
- Moreau J., *Sénèque et le prix du temps*, in «Bull. Assoc. Budé» 1969, pp. 119-124.
- Motto A.L., et Clark J.R., *Seneca e il Paradosso dell'Avversità*, in «Antike und Abendland» 1985, n. 30, pp. 137-153.
- Seneca and the Paradox of Poverty*, in «Res Publica Litterarum» 1992, n. 15, pp. 77-82.
- Sénèque et le Paradoxe de Felicitas*, in «Revue des Études Latines» 1974. Tome 71, pp. 25-36.
- Natali M., *Gli influssi del Platonismo sul Neostoicismo senecano*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica» 1992, nn. 2-3, pp. 494-514.
- Tra Stoicismo e Platonismo. Concezione della filosofia e del fine ultimo dell'uomo in Seneca*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica» 1994, n. 2, pp. 180-199.
- Pesce D., *La concezione stoica del tempo*, «Paideia» 47, 1992, pp. 49-64.
- Pohlenz M., *Philosophie und Erlebnis in Seneca's Dialogen*, in *Kleine Schriften*, Hildesheim 1965, I, pp. 384-447.
- Prieto F., *El pensamiento político de Seneca*, Madrid 1977.
- Regenbogen O., *Schmerz und Tod in den Tragoedien Senecas*, in «Vortraege der Bibliothek Warburg» 1927-28; ora in *Kleine Schriften*, Muenchen 1961.
- Riesco J., *Dios en la moral de Séneca*, in «Helmantica» 1966, n. 17, pp. 49-75.
- Rouilleau D., *Sénèque et le divertissement*, in «Latomus» 1971, pp. 181 e ss.
- Autour de Tempus et de Fortuna*, in «Latomus» 1973, n. 4, pp. 720-736.
- Scarpat G., *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Brescia 1983<sup>2</sup>.
- Setaioli A., *Teorie artistiche e letterarie di L. A. Seneca*, Bologna 1971.
- Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni delle opere filosofiche*, Bologna 1988.
- Seneca e la cultura* (a cura di A. S.), Napoli 1991.
- Solimano G., *La prepotenza dell'occhio. Riflessioni sull'opera di Seneca*, Università di Genova 1991.
- Spanneut M., *Permanence du stoïcisme de Zénon à Malraux*, Paris-Gremloux 1973.
- Thévenaz P., *L'interiorité chez Sénèque*, in «Mélange Niedermann», Neuchâtel 1944, pp. 189-194.
- Traina A., *Seneca-Lettere critiche*, Milano 1976.

*Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna 1987<sup>4</sup>.

Trillitzsch W., *Erasmus und Seneca*, in «Philologus» 1965, pp. 270-293.

Uscatescu J., *Séneca nuestro contemporaneo*, Madrid 1965.

Veyne P., *La Providence stoïcienne intervient-elle dans l'Histoire?*, in «Latomus» 1990, n. 3, pp. 553-574.

Viansino V., *Studia Annaeana I*, in «Rivista Studi Salern.» 1970, n. 5, pp. 315-347.

*Studia Annaeana II*, in «Vichiana» 1979, n. 8.

Voelke J., *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*, Paris 1973.

## Parte seconda

### Il pensiero di Seneca

#### I

#### LA CONDIZIONE UMANA

##### 1. MISERIA E GRANDEZZA DELL'UOMO

L'espressione *humana condicio*, "condizione umana", si trova per la prima volta in Cicerone (*Tusc. disp.* 1, 15), ma entra nella cultura dell'Occidente, in cui avrà una straordinaria risonanza, solo con Seneca, che la usa con insistenza a indicare una sola cosa: l'ambivalenza costitutiva dell'uomo, nel cuore del quale abitano, porta a porta, opposte possibilità. L'uomo è, quindi, l'essere problematico per eccellenza: egli s'interroga su tutto e, quando posa lo sguardo su se stesso, scopre di essere multiforme. *Nemo suum agit, ceteri multiformes sumus*: "nessuno si attiene a un solo ruolo, siamo tutti multiformi", cioè desiderosi di assumere sembianze diverse. Per questo cambiamo maschera di volta in volta e ce ne mettiamo una opposta a quella che ci siamo appena tolta (*Ad Luc.* 120, 21-22 *passim*). Ma come riconoscere il volto dietro la molteplicità delle maschere?

Fin dall'opera prima, la consolazione *Ad Marciam*, Seneca ha scelto per la sua filosofia un punto di partenza difficile: benché avesse a sua disposizione un solido baluardo, il sistema stoico, da cui peraltro non vorrà mai prescindere del tutto, non si è messo al suo riparo per far tacere l'incertezza e il rischio che caratterizzano l'avventura dell'uomo nel cosmo. Egli ha avvertito, più di ogni altro pensatore dell'antichità, l'angoscia che immancabilmente sale dalle profondità dell'essere e le ha dato voce. L'uomo è una creatura che nasce debole, fragile, nuda, priva di difese naturali e bisognosa, più di qualsiasi altra, dell'aiuto altrui. Neppure l'istinto le viene in soccorso, non avendo nell'uomo la sicura determinazione che ha negli animali, dal momento che l'intelligenza sembra fatta apposta per scompigliarlo e renderlo malsicuro. *Quocumque se movit, statim infirmitatis suae consciunt*: "in qualunque direzione si muova, l'uomo ha subito coscienza della propria debolezza" (*Marc.* 11, 4) e la sperimenta a ogni passo, perché non è cosa che possa deporre o consegnare ad altri, portandosi appresso i segni della sua fragilità: l'ignoranza, la malattia, la certezza irrefutabile della morte. Che cosa è, dunque l'uomo? "Un vaso che alla più piccola scossa, al più piccolo movimento va in frantumi. Non ci vuole una grande tempesta per distruggerti: al primo urto, ti sfascerei" (*ibid.* 11, 3-5). Nell'immensità sconfinata dello spazio, nella serie dei secoli passati e di quelli che verranno, l'uomo non è che un *punctum* (*Nat. quaest.* 6, 32, 10), un punto impercettibile, e la sua vita, breve come un sospiro, sprofonda in un abisso (*abit vita in profundum, Brev.* 10, 5).

La finitezza dell'uomo, la sua contingenza radicale, l'improrogabilità della morte sono, dunque, le prime acquisizioni dell'itinerario filosofico di Seneca. Ma l'uomo è un paradosso vivente in quanto è situato ontologicamente al punto di congiunzione della parola con l'inesprimibile, della speranza con la disperazione, dello scacco con l'affermazione vittoriosa, del finito con l'infinito, dell'eroismo magnanimo e della meschinità sordida, del sapere col non sapere, del volere con il

disvolere, della razionalità con l'irrazionale che preme in noi e fuori di noi, della vita con la morte. La duplicità dell'uomo si manifesta ovunque, così che diventa inevitabile che ogni domanda sulla sua natura e sulla sua condotta si presenti in forma di dilemma: buono-malvagio, razionale-irrazionale, sociale-antisociale<sup>22</sup>, e così via. Seneca ha avvertito fortemente la presenza del male nella vita dei singoli e nella società; tuttavia, è pur sempre all'uomo, e solo a lui, che è data la possibilità di "trasfigurare" la sua esistenza. Alfonso Traína ha fatto notare che non a caso il verbo *transfigurari*, destinato ad avere tanta fortuna, è un neologismo di Seneca (*Lo stile 'drammatico' del filosofo Seneca*, Bologna 1987<sup>4</sup>, p. 61). L'uomo può diventare peggiore di qualsiasi belva (*Ad Luc.* 103, 2); ma è ben lui che ascende le vette più alte dell'eroismo morale e, ancor più, dell'amore disinteressato, rendendosi simile a Dio. Non siamo che particelle infinitesimali dell'universo; la natura, tuttavia, ci ha generato per essere *spectatores tantis rerum spectaculis*, "spettatori di spettacoli incommensurabili" (*Otio* 5, 3). La sua fatica sarebbe sprecata se opere tanto grandi, e splendenti di perfezione, facessero mostra di sé in un deserto (*ibid.* 5, 3). Dio ha voluto, insomma, che noi riconosciamo la gloria della sua opera e ha immesso in noi un ardente bisogno di conoscenza, vera molla del progresso in ogni campo.

Allo stesso modo, l'uomo è *avidus veri* e rifugge dalla verità; la sua passione per la verità su certe questioni non esclude il rifiuto ostinato di essa in altre. Egli non vuol essere ingannato, ma è spesso mentitore ed è addirittura "contumace" - termine caro a Seneca - nel non voler far luce soprattutto su se stesso. Noi, infatti, copriamo i nostri vizi e i nostri peccati a noi stessi prima che agli altri, impegnandoci a trovare, di volta in volta, la maschera più idonea a occultare quello che siamo dentro e di apparire così come la cattiva coscienza, le convenienze e gli interessi esigono. Certamente è impossibile non vedere che l'ansia di verità caratterizza le conquiste più alte del cammino umano nella storia; ma vi è in noi anche la capacità terribile, prima ancora che di tradire la verità, di non prenderla neppure in considerazione, mettendola metodicamente tra parentesi. "Nessuno può dirsi felice se è al di fuori della verità" (*Vita* 5, 2), ammonisce Seneca, né può essere altrimenti: prescindere dalla verità - almeno nella misura in cui è accessibile a noi e si traduce in luce per i nostri passi - equivale, infatti, per l'uomo al massimo di eteronomia, cioè di estraneità al suo io profondo. Si finisce allora per condurre un'esistenza che Heidegger, in *Essere e tempo* (1927), chiamerà "inautentica" e Mounier, nella sua *Introduzione agli esistenzialismi* (1947), "esistenza perduta".

Seneca ha analizzato in pagine che hanno veramente il sapore della vita, e con uno stile drammatico di grande intensità, sia le situazioni, le scelte e le non-scelte che meglio attestano l'ambivalenza dell'uomo, sia le "figure" fenomenologiche che sono proprie di una vita alienata: l'attivismo inconsulto e l'inerte "guardarsi vivere"; l'omologazione che massifica e tende a ridurre

<sup>22</sup> L'uomo è sociale o antisociale? Nella *Lettera* 88 - che anticipa per molti aspetti il *Discorso sulle scienze e le arti* che Jean-Jacques Rousseau pubblicò nel 1750 - Seneca sostiene che, al di là del mito edenico, l'esperienza attesta che l'uomo è portato naturalmente a vivere in forma associata, perché non basta a se stesso e ha bisogno dei suoi simili sia per esistere fisicamente, sia per progredire spiritualmente; nello stesso tempo, però, non gli riesce facile essere sociale. Egli, infatti, è chiamato a lottare di continuo contro le spinte egoistiche, individuali e di gruppo, che oppongono l'uomo all'uomo. Convivere con i propri simili, insomma, fa parte del mestiere di vivere ed è pertanto qualcosa da apprendere. La realtà della vita sconfessa il pessimismo e l'ottimismo sociale e si lascia comprendere meglio se prendiamo atto della sua costitutiva ambivalenza e, quindi, del suo carattere drammatico. Testi senecani che sembrano escludersi a vicenda diventano, allora, complementari tra loro e necessari gli uni all'intelligenza degli altri. Kant parlerà, in uno scritto del 1784, di *ungesellige Geselleskeit*, "insocievole socievolezza" dell'uomo, e in quella formula Seneca si sarebbe certamente riconosciuto. La celebre espressione si legge nel saggio *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* - "Quarta tesi", incluso nel volume I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1965<sup>2</sup>, curato da N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu.

gli “io” a uno zero; la perdita del significato a cui si arriva a forza di guardare le cose e i nostri simili solo con l’occhio di una ragione strumentale, attenta a usare gli esseri e non ad apprezzarne il valore; lo sbriciolamento del nostro tempo, la fuga da se stessi, la vertigine e la nausea del vuoto spirituale. Questi temi ritornano, con accenti diversi e nuovi sviluppi, specialmente in alcuni pensatori: ad esempio, nel maggiore dei Padri della Chiesa, il nordafricano Agostino (354-430); durante l’età cartesiana, in Blaise Pascal (1623-1662); negli scritti del Socrate danese, Søren Kierkegaard (1813-1855); e, durante il XX secolo, con l’esistenzialismo, l’indirizzo filosofico che ebbe vasta diffusione tra il primo e il secondo dopoguerra, all’incirca tra gli anni Venti e gli anni Cinquanta. Seneca, però, è stato il primo in Occidente a darci su quegli argomenti - che riguardano veramente ogni uomo capace ancora di diventare problema a se stesso - una riflessione tematica, condotta sia attraverso felici colpi di sonda nelle profondità dell’animo umano, sia col far emergere precisi nuclei speculativi di grande rilevanza metafisica e morale. Ed è per questa ragione che Michel Spanneut definisce la filosofia di Seneca “uno stoicismo esistenziale” (*Permanence du stoïcisme: de Zénon à Malraux*, Gembloux, Ducolot 1973).

In sintesi: a differenza di quanti prima di lui avevano ridotto l’uomo alle sue miserie o ne avevano esaltato le incomparabili doti, Seneca ha colto congiuntamente, talora nel giro di una stessa frase, sia la miseria sia la grandezza dell’uomo. L’uomo è un problema, i cui dati sono fra loro in rapporto di opposizione e tuttavia intrecciati inestricabilmente. Spetta certamente a lui muoversi fra i poli di un’antinomia reale e a ogni passo misurarsi con le tensioni che ne conseguono; ma egli è impegnato anche a comporre energicamente quelle tensioni nell’unità del suo carattere e della sua personalità. In altri termini, l’ambivalenza è un dato del problema “uomo”, da cui mai si deve prescindere, ma non ne è affatto la soluzione. All’opposto di quanto sosterranno gli esistenzialisti Karl Jaspers e Jean-Paul Sartre, per Seneca il compito dell’esistente non è mantenere i contrari in sé, rischiando di finire nell’inconcludenza o nella schizofrenia. La vita spirituale sorge, infatti, solo dallo sforzo sempre rinnovato di mantenere in piedi una personalità, che sappiamo continuamente minacciata di frammentarsi. E per far questo occorre, in primo luogo, restituire l’uomo alla sua interiorità, perché solo se riconciliato con se stesso e libero, potrà giovare agli altri. La filosofia comincia sempre con l’appello socratico: uomo, svegliati!

## 2. IL TEMPO

“Nulla può farsi senza il tempo”: *nihil sine tempore potest fieri*, scrive epigraficamente Seneca (*Ad Luc.* 65, 11). Il problema del tempo è, in realtà, uno dei cardini della riflessione metafisica, ed è presente sin dalle origini nella storia del pensiero, così come nella coscienza comune. Per Epicuro il tempo noi lo conosciamo solo come “l’accidente degli accidenti”, una nozione che si accompagna ad altre nozioni di fenomeni accidentali, come i giorni e le notti e le ore, e al succedersi di piaceri e pene (*A Erodoto* 72-73); non così per Seneca che iscrive il tempo nell’essere, nel *quod est* (*Ad Luc.* 58, 11), e si interroga con stupore innanzi tutto sulla sua natura<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Il tempo si presenta ai pensatori greci in primo luogo come il ritmo oggettivo del mutamento, collegato al movimento del sole e del cielo in generale. Esso misura il durare delle cose mutevoli e le fasi in cui si svolge il divenire della natura. La tradizione orfica parla di “cicli del tempo” e di “ruota del destino” come leggi che regolano anche il mondo umano. Secondo i presocratici vi sono fasi alterne di formazione e dissoluzione del mondo: tutto sempre muta e si rinnova, ma nel divenire quasi tutti riconoscono che si attua una legge razionale. Al tempo tolgono, invece, ogni realtà Parmenide e il suo discepolo Zenone di Elea, degradandolo a fallace opinione o a illusione sensibile. I sofismi di Zenone saranno discussi e confutati ancora da Henri Bergson sul finire del XIX secolo e all’inizio del XX. La concezione che Platone ha del tempo è molto complessa. Le idee sono eterne, non però l’universo in quanto è generato. Il Demiurgo, “mentre

“La sapienza, cosa nobile e di grande ampiezza, ha bisogno di uno spazio libero. Essa si occupa della realtà divina e umana, del passato e del futuro, del caduco e dell’eterno, del tempo. Pensa a quante questioni sorgono anche solo sull’ultimo problema. Il tempo è una realtà a sé stante? È pensabile che ci sia un essere prima e fuori del tempo? Esistendo qualcosa prima del mondo, esiste prima del mondo anche il tempo, o esso ha avuto inizio insieme con il mondo?” (*ibid.* 88, 33). Sono, a veder bene, le stesse domande che, poco più di tre secoli dopo, Agostino si porrà in quell’ardita meditazione sul tempo, introdotta dal paradosso: “Che cos’è, dunque, il tempo? Se nessuno m’interroga, lo so; se però volessi spiegarlo a chi mi interroga, non lo so” (*Conf.* 11, 14).

Seneca tratta il tempo in modo specifico nel *De brevitae vitae*, ma il tema è ripreso, o da diverse angolazioni o per rafforzare le cose già dette, in tutte le opere. Tra gli stoici teneva banco un quesito: si discuteva se il tempo fosse da considerare “corporale” o “incorporale”. E la stessa domanda si pone per lo spazio, il vuoto e il linguaggio (*Ad Luc.* 58, 11). Seneca, che avvertiva la difficoltà di opporre radicalmente *corporalia* e *incorporalia* in una concezione secondo la quale tutto ciò che è reale è materiale, mette tra parentesi l’aporia - che sarà successivamente messa in luce da Alessandro di Afrodisia (*Top.* 301, 19 in SVF 2, 329) e da Plotino (*Enn.* 6, 1, 25) - e passa oltre, non volendo lasciarsi irretire in discussioni che lo porterebbero lontano da ciò che gli sta veramente a cuore. Il percorso che porta alla sapienza sale effettivamente dagli esseri corporei a quelli incorporei (*Ad Luc.* 90, 29), che sfuggono agli occhi del corpo, potendo essere appresi solo da una coscienza attenta e grazie a un difficile sforzo di astrazione. Quello che è certo è, dunque, che il tempo non si percepisce come una cosa, come un oggetto tra altri oggetti; ed è forse per questo che gli uomini, abitualmente, non lo pensano come reale e non gli riconoscono alcun valore. Proprio come fanno per la loro anima! È fin troppo facile, infatti, non accorgersi di una perdita di cui non si è consapevoli, perché resta nascosta (*Brev.* 8, 4).

---

ordina il mondo”, crea la sua misura, cioè il tempo, che è “l’immagine mobile [cioè in movimento] dell’eternità” (*Timeo* 37 d). Il tempo c’è, dunque, perché c’è il mondo ed è contemporaneo al suo farsi “secondo un numero”, cioè nell’ordine. Il tempo si distende nell’*era* e nel *sarà*, mentre l’eternità è extratemporale; per Dio vale solo l’è del suo eterno presente.

Nella *Fisica* Aristotele definisce il tempo come “il numero di un movimento rispetto al *prima* al *dopo*” (219 b), ossia come l’aspetto numerabile del movimento e della quiete. Ma ciò che è numerabile o numerato rinvia a colui che numera, al “numerante”. Ora, “se è vero che nella natura delle cose soltanto l’anima, o l’intelletto che è in essa, hanno la capacità di numerare, risulta impossibile l’esistenza del tempo senza quella dell’anima” (*ibid.* 220 a).

Una prospettiva nuova e di grande portata si apre con l’apporto di Aristotele, ma le filosofie post-aristoteliche si ricollegano sistematicamente, sul problema del tempo come su altre questioni metafisiche, alle concezioni dei presocratici. Gli stoici, in particolare, riprendono e sviluppano il mito dell’eterno ritorno, secondo il quale quando, a intervalli sempre uguali, giunge il “grande anno” (*ekpýrosis*), la pluralità delle cose si dissolve nell’unità originaria e alla totale distruzione del mondo attraverso il fuoco succede il suo rinnovamento (*apokatástasis, palingenesía*). Ma tale ritorno all’alba del mondo dove mette capo, a quale nuova vita conduce? La risposta è che non ci saranno affatto nuovi cieli e nuove terre, tanto meno una nuova umanità: ci sarà solo e sempre la ripetizione di ciò che è già stato. C’è il ricominciamento, ma senza redenzione. Nel nuovo periodo cosmico non riapparirà nella medesima forma solo il mondo nel suo insieme, ma torneranno ad essere gli individui. “Attraverso la conflagrazione, il mondo si rinnova e ricomincia da capo, ripetendosi in tutti i suoi particolari, con le stesse persone nelle stesse condizioni e attività, come a dire Ànito e Meléto per fare i delatori, Busíride per uccidere gli ospiti, Ercole per sostenere le sue fatiche” (N. Festa, *Frammenti degli stoici antichi*, Laterza, Bari 1932-35, I, 94). L’eterno ritorno, dunque, cancella inesorabilmente il tempo e il divenire, rendendo così inspiegabili l’azione libera, la novità di vita, l’esercizio della responsabilità, le invenzioni dell’eroismo morale. E tuttavia nelle righe storte del sistema stoico Seneca riesce lo stesso a scrivere diritto, riesce cioè a dar rilievo e vigore proprio a quei valori che fanno del tempo che ci è concesso un bene prezioso, qualcosa di cui dobbiamo tornare a riappropriarci per la nostra dignità e per l’onore dell’uomo.

Così Seneca si porta con naturalezza sul suo proprio terreno, trasformando l'indagine sul tempo in una "concezione etica del tempo", secondo la felice espressione di A. Grilli (*L'uomo e il tempo in Seneca. Letture critiche*, a cura di Alfonso Traina, Mursia, Milano 1976, p. 57). Il tempo diventa, pertanto, coefficiente determinante della felicità o dell'infelicità umana e l'orchestrazione speculativa dei vari aspetti del problema acquista una fortissima valenza esistenziale, sì che dire "tempo" per l'uomo è la stessa cosa che dire "vita" e, non a caso, Seneca spesso scambia un termine con l'altro.

Si può indicare col termine greco *chrónos* un primo ambito di significati della parola "tempo": è il tempo in generale, inteso come misura del durare di qualsiasi essere diveniente, e si sa che per noi la sola esperienza possibile è sempre quella di esseri che sono nel mutamento. Sotto tale aspetto il tempo appare come *tempo astronomico*, il quale assume il moto apparente del sole e la divisione del giorno in ore - il computo fu mutuato dai babilonesi - a misura di ogni altro moto. Questo tempo è detto anche *matematico*, perché la mente umana lo pensa spazialmente, e quindi non si stanca mai di dividerlo in parti sempre più piccole, ma uguali e omogenee tra loro, tali perciò da essere numerabili. La rappresentazione del tempo e le immagini che la veicolano vengono, pertanto, inevitabilmente a coincidere con lo spazio. Solo dopo molti secoli ci si rese conto degli equivoci e dei falsi problemi - difficili però da districare, come appunto i famosi sofismi di Zenone l'Eleate - che la riduzione del tempo a spazio comportava. Tuttavia quel modo di pensare il tempo appare a noi naturale, non meno che agli antichi, perché è entrato a far parte del nostro linguaggio e serve ad inquadrare tanto i fenomeni naturali quanto gli eventi storici. Il tempo cosmico adempie perfettamente le funzioni che gli sono richieste e scorre senza posa, impersonale nella sua oggettività misurabile; e tuttavia i segni che lascia l'inarrestabile succedersi dei giorni sono ovunque e noi li percepiamo, soprattutto se ci accade di rivedere dopo un lungo intervallo luoghi e persone. La vista del mutamento di ciò che è altro da noi ci induce allora a pensare, almeno per qualche istante, a come noi stessi siamo cambiati e a chiederci dove ci mena quella rincorsa affannosa a cui abbiamo ridotto la nostra esistenza: "ogni giorno, ogni ora ti cambia, ma negli altri la rapina appare più facilmente; in te, invece, si cela, non è allo scoperto" (*Ad Luc.* 104, 12).

Il tempo cosmico appare allora come lo scenario del *tempo vissuto* da colui che lo misura, "il numerante" di cui parlava Aristotele. È questa la dimensione più reale e individuale del tempo e fa tutt'uno con la coscienza che l'io ha di sé, con la sua stessa sostanza, con la sua vita. E ciò sta a significare che la vita d'un uomo vale quanto vale il suo tempo. Nessuno prima di Seneca aveva colto questa verità e s'era fatto - come solo lui seppe fare - testimone dell'angoscia umana di fronte al tempo, che "ci sospinge ed è sospinto velocemente, sì che siamo rapiti senza che ce ne accorgiamo" (*ibid.* 108, 24). Le metafore ricorrenti per esprimere la nostra ansia per la fugacità del tempo sono assai significative: il fiume, il punto e l'abisso. Il fiume non sta che nel suo passare e il suo passaggio che cos'altro è se non una fuga precipitosa? (*ibid.* 49, 2). Ogni uomo non può non pensare: "è un punto quello che viviamo e ancor meno di un punto" (*ibid.* 49, 3). Come non avvertire un senso di vertigine dinanzi alla "vastità abissale del tempo" (*ibid.* 99, 10)? Seneca lo esprime con una frase di rara efficacia: "sono sospeso in un istante del tempo che fugge" (*in puncto fugientis temporis pendeo*, *Nat. quaest.* 6, 32, 10). È stato ben detto che l'aver afferrato il senso negativo e il potere di nullificazione del tempo è la scoperta più profonda della psicologia di Seneca (F. Aubenque e J. M. André, *Sénèque*, «Bull. Budé» 1964). Ma Seneca vide anche nella sua scoperta l'attestazione di una capacità di infinito che caratterizza l'uomo e che non si esplica solo nel male e nel far getto di sé, ma anche nel bene, nel riscatto del proprio tempo, nel cammino verso la saggezza. Il tempo possiede, pertanto, un valore inestimabile per cui occorre seriamente

contabilizzarlo, domandandosi per che cosa lo spendiamo e come ne entriamo in possesso. Il problema per l'uomo è, allora, come far presa sul tempo, come non lasciarsene travolgere; in una parola, come vincere l'angoscia e trasfigurarla in serenità d'animo e gioia.

Due sono le forme di esistenza che sono alla base di ogni nostro atteggiamento: da una parte, c'è *una vita alienata*, e quindi *un tempo sprecato*; dall'altra, *una vita di cui ci riappropriamo* a ogni istante e dunque *un tempo ritrovato*. I modi di alienare il proprio tempo e di "metter mano sul tempo" (*Ad Luc.* 1, 2) per farlo proprio poggiano sulla tripartizione di passato, presente e futuro. Il passato è sottratto al dominio della fortuna e può essere da noi rivisitato nei suoi momenti più significativi, anche se dolorosi. Abbiamo bisogno, infatti, di interrogarci sul nostro passato, per mettere a profitto del presente e del futuro la lezione dell'esperienza. All'insensato e al malvagio, però, il passato è molesto, perché ridesta in essi un senso di colpa messo accuratamente a tacere. Ma fingere che il proprio passato non esista è ancora un modo per fuggire da se stessi; del resto non c'è redenzione possibile senza pentimento, e dunque senza un giudizio sul male compiuto. Giova immensamente, invece, all'animo ricordare, e spesso, i benefici ricevuti. È la memoria, infatti, che fa riconoscenti: *memoriam gratum facit* (*Ben.* 3, 4, 2). Un individuo e una società che non abbiano coscienza della loro storia, sono senza radici e, dunque, in balia di impressioni del momento e di pulsioni istintive; né può esserci vera cultura senza conoscenza dell'eredità che ci è stata trasmessa. Bisogna, però, evitare sia l'assenza di memoria storica, sia la fuga all'indietro, che è tipica dei *laudatores temporis acti*, inguaribili nostalgici di un passato che non è mai esistito e che non si vuole effettivamente conoscere, ma in cui si cerca un riparo per le proprie illusioni.

Anche al futuro ci si può rapportare in maniera patologica, sacrificando ad esso la serenità da conquistare oggi e gli impegni concreti da adempiere giorno dopo giorno. È molto diffuso l'atteggiamento di chi vive fuori di sé perché totalmente preso dall'ossessione del futuro, ardentemente temuto o sperato. Seneca, però, tiene a distinguere dall'assillo di ciò che ancora non è, e che potrebbe anche non esserci mai, l'esercizio della capacità razionale di collegare fenomeni e avvenimenti in modo da prevederne, entro certi limiti, i possibili sviluppi e gli esiti. L'uomo, insomma, è pur sempre un essere capace di progettare e di lavorare alla costruzione del futuro per sé e per i suoi simili. È bene poi esercitarsi a prevedere - Seneca parla addirittura di esercizi di *praemeditatio futurorum malorum* - soprattutto le avversità più dolorose, ed in primo luogo la morte. Soffriremo di meno, o non soffriremo affatto, se esse non si abbattono a sorpresa su di noi (*Ad Luc.* 46, 33-35; 78, 21; 107, 3-4): "chi ha previsto i mali futuri sminuisce la loro forza nel presente" (*Marc.* 9, 1). Passato e futuro non si dissolvono, dunque, nel nulla del "non è più" e del "non è ancora entrato nell'esistenza": essi esistono perché esiste colui che li pensa e perché il ricordo e l'attesa sono presenti alla coscienza di un io. Tutto riconduce, quindi, alla realtà vivente e pensante di quell'io che, essendo qui e ora presente a se stesso, può ricordare ciò che è stato, *quod fuit*, e prevedere o preparare ciò che sarà, *quid futurum est* (*Brev.* 10, 2). Tuttavia è proprio riguardo al presente, più ancora che al passato e al futuro, che l'uomo non sa rapportarsi nel modo giusto.

Il più grave e diffuso atto di irresponsabilità nei confronti del presente è l'incredibile, sconsiderato scialo di esso: "il tempo si chiede come fosse niente, si dà come fosse niente" (*ibid.* 17, 5). Come l'uomo si lascia derubare del presente dagli altri e come egli stesso lo sprechi, Seneca lo ha descritto in pagine memorabili. Molti sono i modi in cui la stoltezza si manifesta, ma il denominatore comune è e rimane sempre lo stesso: la dissipazione della propria esistenza attraverso la perdita di quel tempo di cui dovremmo, invece, assicurarci il possesso. Ed è unica anche la via per trasformare il tempo in un bene tangibile e fecondo: solo la riscoperta dell'interiorità e la

socratica “cura dell’anima” possono farci uscire da uno stato di alienazione e restituirci finalmente a noi stessi. Allora il tempo - passato, presente, futuro - non fa più paura: “è privilegio, infatti, di una mente serena e tranquilla poter spaziare in ogni parte della sua vita” (*ibid.* 10, 5). Il passato non è più da temere perché è stato vissuto bene, o è redento dal pentimento; e al futuro l’uomo saggio e buono può rivolgersi, come dirà Plutarco qualche decennio dopo, “con speranza lieta e luminosa, senza timore e senza diffidenza” (*Tranq. an.* 14, 477 f). E il presente? Il presente diventa quello che i greci designano col termine *kairós*. Seneca, a cui non piace usare parole di lingua greca, parla di *tempus captatum* (*Ad Luc.* 22,5), afferrato a volo, al giusto momento: un tempo, quindi, su cui letteralmente “bisogna saltare addosso” (*ibid.*). Ci vuole, però, una coscienza desta e una volontà tesa per trasformare le circostanze in materia e strumento di iniziativa morale. Qui non si tratta solo di accettare con coraggio l’inevitabile, cosa che pure ha grande importanza, ma di lasciar spazio alla creazione di una vita più alta che prima del nostro agire non c’era.

### 3. LA MORTE E L’ULTIMO TRAGUARDO

La filosofia ci arma contro ogni specie di paura e la prova del nostro progresso spirituale non sta nelle parole che impariamo a dire o nelle belle pagine che scriviamo, ma nel padroneggiare le nostre passioni e nel vincere le nostre paure. Come il soldato si esercita in tempo di pace a combattere il nemico, così è saggio prepararsi a prevenire gli strali della fortuna, soprattutto quando ancora se ne godono i benefici (*Ad Luc.* 18, 11). Tre cose ci fanno paura: la miseria, la malattia e la persecuzione dei potenti, che è la più temibile di tutte (*ibid.* 14, 3 ss.); tutte e tre, comunque, richiamano la morte come esito finale possibile e attestazione radicale della nostra finitezza. Tuttavia, è proprio l’atteggiamento che assumiamo di fronte alla morte, la più assidua e angosciante delle paure, a decidere in ultima istanza della nostra vittoria o della nostra sconfitta di fronte alle *perturbationes* e alle *cupiditates*, e quindi del nostro essere o non essere uomini liberi.

Non è cosa da poco la morte, non è tale che la si possa facilmente trascurare e, dunque, “bisogna rafforzare l’animo con molto esercizio perché impari a sopportare la sua vista e il suo arrivo” (*ibid.* 82, 16). La morte, pur non essendo un male, ha però l’apparenza del male, e anzi del più grande dei mali. “Nell’uomo, infatti, sono uniti l’amore di sé, la volontà di vivere a lungo e di conservarsi nell’essere, la ripugnanza al dissolvimento” (*ibid.* 82, 15); a torto o a ragione, noi riteniamo inoltre che la morte ci privi di molti beni e ci allontani da molte cose che sono entrate a far parte delle nostre abitudini. Di questa vita - del suo intreccio di bene e male, di buona e cattiva sorte, di gioie e dolori - una qualche idea ce la siamo fatta, ma come sarà ciò a cui stiamo per andare incontro? Ecco, l’avversione alla morte è accresciuta dal fatto che noi abbiamo orrore dell’ignoto (*horremus ignota*, *ibid.* 82, 15). Abbiamo una naturale paura delle tenebre e crediamo che la morte sia il regno delle tenebre, anche perché secolari credenze e molti ingegni hanno fatto a gara ad accrescere la cattiva reputazione di ciò che ci attende dopo la morte. Né va taciuto il fatto che essere razionalmente persuasi che i morti non hanno nulla da temere basti ad allontanare da noi “la paura di andare incontro al nulla” (*ibid.* 82, 16). Ma le inconsulte paure non si vincono solo con le argomentazioni: occorre prendere dimestichezza con l’idea della morte, invece di censurarla e di trasformarla in un tabù. Solo meditando su di essa e riconoscendo in essa una dimensione permanente del nostro essere, riusciremo a far sì che l’incubo scompaia per lasciar posto all’attesa serena di un ospite che può arrivare da un momento all’altro.

Seneca riprende così un tema caro a Platone, che ne trattò specialmente nel *Fedone*, ma lo fa con una ricchezza di motivazioni e sfumature etico-psicologiche che non ha eguali. Nel motivare la

terapia per vincere la paura della morte e l'apprendere a morire per poter vivere da uomini liberi, Seneca è insuperabile anche perché dietro le sue parole si avverte un'esperienza diretta, in prima persona, soprattutto nelle *Lettere a Lucilio*, scritte quando il loro autore si trovava in una condizione di precarietà totale, come una goccia d'acqua *in extrema tegula* (*ibid.* 12, 5), che rotola fin sull'orlo del tetto e, se non è ancora precipitata, è lì lì per farlo. Il filosofo romano strappa alla morte la maschera con cui ci atterrisce perché, caduta la maschera, cade anche il terrore. La morte è, secondo la filosofia stoica, uno degli *adiáfora*, qualcosa di indifferente che non è per sé né bene né male; ma per Seneca essa è anche qualcosa di cui a noi è data la possibilità di fare l'uso migliore. Morire è in teoria un "indifferente", ma morire in conformità con l'*honestum* è altrettanto bello e buono che vivere secondo gli stessi valori (*ibid.* 71, 16). Che poi l'eroe soccomba contro un destino più forte di lui e che nelle vicende di questo mondo si debba registrare la sconfitta della "virtù", anche questo va messo nel conto. Catone l'Uticense, ad esempio, è come un gladiatore che nell'arena combatte e cade da valoroso. Sparita la libertà politica, egli in segno di protesta ne riafferma tutto il valore nell'atto stesso di sacrificare volontariamente la sua vita. Dante ne eternerà la vicenda, mettendo sulle labbra di Virgilio quei versi sublimi: *libertà va cercando ch'è sì cara / come sa chi per lei vita rifiuta* (*Purg.* 1, 71-72). Al momento, la sconfitta di Catone apparve innegabile; ma "egli dimostrò che un uomo coraggioso può vivere e morire a dispetto della fortuna" (*Ad Luc.* 104, 29). Ciò che importa, comunque, è che ci siano uomini pronti a far a meno della vita piuttosto che della dignità. E chi può dire se il ricordo dei grandi uomini non porti frutto a distanza di tempo? Quanti si ispireranno al loro esempio e lotteranno per aprire nella storia un varco ai valori per i quali essi offrirono la vita?

L'enfasi posta sulla figura di Catone e sulla sua fine impone l'esame anche di un altro problema: la morte volontaria, divenuta fenomeno diffuso nell'età ellenistico-romana. Sulla questione del suicidio l'antichità conobbe due posizioni fondamentali: da una parte, Socrate, Platone e Plotino videro in esso un'ipotesi proibita, perché in nessun caso l'uomo può disporre della vita che Dio gli ha data, né essere autorizzato a fuggire dalle sue responsabilità; dall'altra parte, epicurei e stoici ne ammisero la possibilità, sia pure in determinate circostanze<sup>24</sup>. Epicuro, ad esempio, condanna apertamente coloro che si danno la morte per disgusto o per paura della vita (fr. 496 Usener) e Seneca cita quel pensiero con vivo consenso (*Ad Luc.* 24, 22). Il suicidio, insomma, è ammesso se compiuto a tutela della propria integrità e dignità morale. L'impressione prevalente, però, è che nello stoicismo antico e in Seneca si vada oltre il criterio formulato da Epicuro. Scrive il filosofo romano: "Grazie a Dio, nessuno può essere costretto a vivere; sta, infatti, a noi sbarazzarci di ciò che pesa su noi come una necessità" (*ibid.* 12, 10). Quello che avrebbe dovuto essere un

<sup>24</sup> L'elenco dei mali estremi che autorizzano il "rimedio" del suicidio include cose molto diverse fra loro: le gravi ristrettezze della miseria; l'assoggettamento della patria al dominio straniero, la perdita della libertà politica all'interno dello Stato, la riduzione in schiavitù; una malattia inguaribile che possa inceppare lo spirito; la vecchiaia quando trasforma il corpo in un edificio tarlato e cadente (*Ad Luc.* 12, 10; 17, 9; 58, 35-36; *Prov.* 6, 7). Se compiuto per questi motivi il suicidio è, agli occhi di Seneca, una scelta razionale. Non la pensa così l'ultimo grande filosofo dell'antichità, Plotino, che un secolo dopo scrive: "Quando si fa violenza al corpo per distaccarlo dall'anima, a decidere è la passione, cioè la noia, il dolore, la collera" (*Enneadi* 1, 9). Concordi nel rifiuto del suicidio sono gli scrittori cristiani. "Il precetto *Non uccidere* - osserva Agostino - non eccettua nessuno, neppure la persona a cui esso è rivolto... Chi si uccide, infatti, uccide pur sempre un uomo" (*De civitate Dei* 1, 20). Anche Kant giudica il suicidio come la trasgressione di un dovere verso se stessi: "L'uomo è obbligato alla conservazione della propria vita unicamente per il fatto che è persona" (*Met. der Sitten* 2, parte prima, par. 6). Il suicidio può essere considerato un atto di coraggio o di viltà? Sul finire del secolo XVIII Fichte osservava a questo proposito: "In confronto con l'uomo virtuoso, il suicida è un vile; in confronto con il miserabile che si sottomette alla vergogna e alla schiavitù per prolungare di qualche anno la sua meschina esistenza, è un eroe" (*Sittenlehre*, 1798, in *Werke* 4, p. 268).

doloroso passo è molto spesso celebrato dai pensatori stoici come la suprema espressione di libertà e la prova per eccellenza di signoria su se stessi. Occorre, però, ricordare che a Seneca fu ordinato di morire e che egli, a differenza di Zenone e Cleante, non scelse di lasciare questo mondo di sua propria volontà. Com'egli stesso ci ha raccontato, quand'era giovanissimo, essendo molto malato, pensò al suicidio; decise, però, di vivere non volendo arrecare un grande dolore al padre, molto avanti negli anni, e agli amici (*ibid.* 78, 3-4). L'idea di chiudere definitivamente i conti con la vita tornò ad affacciarsi nell'ultimo triennio, ma in lui vinse ancora una ragione più alta dell'affermazione della propria assoluta libertà: "Vivere è un dovere quando il bene dei nostri lo richiede", scrive nobilmente Seneca, e a chiedere al filosofo di continuare a vivere e a giovare agli altri questa volta era la dolce moglie Paolina (*ibid.* 104, 2-5).

Al di là della vittoria sulla paura della morte, al di là del modo lucido e coraggioso di gestire eticamente la consapevolezza di dover morire, le domande metafisiche si pongono in tutta la loro ineludibilità: che cosa significa morire, c'è una vita oltre la morte e, se c'è, verso quale immortalità siamo incamminati? Per ironia della storia, mancò allo stoicismo, uno dei più alti movimenti spirituali che siano mai esistiti, una dottrina della realtà dello spirito: l'anima, infatti, è anch'essa *soma*, pur trattandosi di un corpo formato da un fuoco sottile che trova sempre una via d'uscita. E dire che poi, nelle analisi delle capacità proprie dell'intelligenza (*psyché logiké*), ed in particolare della vita morale, spesso i filosofi stoici, e Seneca in primo luogo, hanno toccato i vertici della speculazione. Di qui l'oscillazione permanente del filosofo romano - dall'opera prima, la consolazione *A Marcia*, alla corrispondenza con Lucilio - fra la morte come "fine", dissoluzione di tutto l'uomo, corpo e anima, come nella *Lettera 54*, e la morte come "transito", passaggio a una vita nuova e più alta, di cui si parla nella *Lettera 102*. In lui, insomma, il dubbio e la volontà di credere coesistono, s'intrecciano e si limitano a vicenda. Pertanto, sul problema dell'immortalità, proprio a colui che aveva per primo introdotto in Occidente la riflessione tematica sulla morte era preclusa la scelta fra il sì e il no. L'ultima sua parola sembra sia stata un problematico "forse". L'immortalità personale è per Seneca una speranza, che non riusciamo a tradurre in certezza razionale, anche se ad essa non possiamo e non vogliamo rinunciare<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Tra le questioni che restano mal conosciute, occorre senza dubbio porre l'attitudine stoica di fronte al problema dell'aldilà; la documentazione di cui disponiamo è qui particolarmente frammentaria e suscita le interpretazioni più divergenti. Numerose testimonianze concordano, però, su tre punti: a) conflagrazione e palingenesi sono universali; esse riguardano tutto il cosmo con ciò che in esso è contenuto; b) conformemente al determinismo stoico, ogni cosa rinasce così com'era nel periodo preesistente; c) conflagrazione e palingenesi non si producono una sola volta, ma un'infinità di volte, benché il mondo possa essere considerato eterno. Per quanto riguarda il destino dell'anima Diogene Laerzio scrive: "Gli stoici pensano che l'anima sussista dopo la morte, ma che essa è peritura" (SVF 2, 774). L'anima sopravvive al corpo, ma la sua sopravvivenza è limitata nel tempo. Si tratta, dunque, di "un'immortalità a tempo", intermedia tra l'immortalità di Platone e la mortalità di Epicuro. In sintesi, sembra generalmente accolta nello stoicismo antico e medio la dottrina della sopravvivenza limitata, ma le posizioni divergono quanto alla durata. Zenone parla semplicemente di "lunga sopravvivenza"; Cleante la prolunga sino alla conflagrazione universale; Crisippo, infine, assegna quel termine solo alle anime dei saggi, mentre per le altre è assai più breve. Sul problema l'opera più documentata rimane *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà* di René Hoven, Les Belles Lettres, Paris 1971.

## Testi di Seneca - Capitolo I

### 1. Il paradosso umano

#### a. L'uomo, una corda tesa fra opposte possibilità

*Che cosa è l'uomo? L'uomo si porta appresso la sua fragilità.* Che cos'è l'uomo? Un vaso che alla più piccola scossa, al più piccolo movimento va in frantumi. Non ci vuole una grande tempesta per distruggerti: al primo urto, ti sfascerai. Che cos'è l'uomo? Un corpo debole e fragile, nudo, privo di difese naturali, bisognoso dell'aiuto altrui, esposto a ogni oltraggio della sorte. Un corpo formato da tessuti deboli e delicati, che si presentano [strutturati] in splendide forme; incapace di reggere al freddo, al caldo, alla fatica, ma soggetto a dissolversi anche nel torpore e nell'inazione; preoccupato di procurarsi il cibo che, se scarso, lo fa venir meno e, se eccessivo, lo fa scoppiare; sempre in ansia per la propria conservazione e col fiato sospeso, che uno spavento improvviso o un improvviso fragore bastano a stroncare; un corpo che è sempre a se stesso fonte di pericoli.

E ci stupiamo che subisca la morte, per la quale basta un solo rantolo? Un odore, un sapore, la stanchezza e la veglia, una bevanda, un cibo, e tutte quelle cose senza le quali non può vivere possono dargli la morte. In qualunque direzione si muova, l'uomo ha subito coscienza della propria debolezza (*quocumque se movit, statim infirmitatis suae consciunt*): non sopporta ogni clima; può ammalarsi per avere cambiato qualità d'acqua, per aver respirato arie a cui non è abituato, per accidenti e disgrazie insignificanti. Quell'essere fatiscante e malaticcio, inaugura la vita col pianto: eppure, questo spregevole animale, dimentico della propria condizione, quali grandi pensieri arriva a concepire!

Si eleva con l'animo a ciò che non muore ed è eterno, e, proteso verso il futuro, dà disposizioni per i nipoti e per i pronipoti. Intanto, viene a stroncarlo la morte. E quella che chiamiamo vecchiaia arriva nel giro di pochissimi anni. *Marc. 11, 3-5*

*L'uomo, pupillo della natura.* Abbiamo ricevuto tanti doni e attitudini, e soprattutto l'intelligenza. L'intelligenza, non appena si applica, penetra dappertutto ed è più veloce delle stelle, delle quali a distanza di secoli prevede i percorsi. Dalla terra ci viene una straordinaria varietà di prodotti, e abbiamo ricevuto innumerevoli altre cose. Passa pure in rassegna tutti gli esseri e prendi da tutti le singole qualità che vorresti ti fossero date: non ne troverai uno al quale tu vorresti sostituirti in tutto e per tutto. Esaminando bene la liberalità della natura, devi proprio ammettere che sei stato il suo pupillo.

È così: agli Dei immortali siamo stati e siamo ancora quanto mai cari. Concedendoci il massimo onore che a noi si potesse rendere, ci hanno collocati subito dopo di loro. Grandi sono i doni che abbiamo ricevuti, maggiori di questi non saremmo stati capaci di accoglierne. *Ben. 2, 29, 5-6*

Sarebbe una cosa ben meschina l'uomo, se non si sollevasse al di sopra delle cose umane (*o quam contempta res est homo, nisi supra humana surrexerit*)... L'anima raggiunge il bene pieno e perfetto della condizione umana quando, al di là del male che ha calpestato, si volge verso l'alto e penetra nel seno più riposto della natura. Allora può viaggiare [con la mente] in compagnia degli

astri... Quando l'anima tocca certe altezze, comincia a nutrirsi di esse e progredisce: liberata dalle catene, ritorna alla sua origine. A lei è dato di partecipare alle realtà divine non come a cosa d'altri, ma come a ciò che le appartiene di diritto... Essa sa che tutto ciò la riguarda direttamente... *Nat. quaest. 1, praef. 5, 7 passim*

*Il rischio dell'azione.* Noi non ci aspettiamo mai una certezza assoluta, perché è difficile la ricerca della verità (*in arduo est veri exploratio*), ma seguiamo la strada della verosimiglianza. Con questo criterio procediamo in ogni attività: è così che seminiamo, navighiamo, intraprendiamo imprese militari, prendiamo moglie ed alleviamo i figli. Pur essendo incerto l'esito di tutte queste attività, noi seguiamo la strada che crediamo ci offra buone speranze. Chi, infatti, può garantire il raccolto all'agricoltore, il porto al marinaio, la vittoria al soldato, l'onestà della moglie al marito, l'affetto dei figli al padre? Noi andiamo là dove ci spinge una ragionevole verosimiglianza, non dove ci conduce la verità assoluta.

Se tu aspetti di fare solo ciò che avrà un sicuro successo e di conoscere solo ciò che è verità assoluta, allora, messa da parte ogni attività, la vita si ferma. *Ben. 4, 33, 2 e 3 passim*

*Corriamo senza sapere verso che cosa.* Lucrezio ha denunciato la confusione in cui versa il nostro spirito: *I fanciulli tremano e hanno paura di tutto nell'oscurità più profonda, noi abbiamo paura in pieno giorno (De rer. nat. 2, 55-56)*. Occorre, però, una precisazione. Non è che noi abbiamo paura in pieno giorno; è che noi abbiamo avvolto ogni cosa nelle tenebre. Non vediamo niente, né quello che ci nuoce, né quello che ci giova. Corriamo tutta la vita di qua e di là, senza saper sostare e senza fare attenzione a dove mettiamo i piedi. È una folle corsa nelle tenebre! Pur non sapendo dove ci porta la strada, noi continuiamo a percorrerla a tutta velocità. E, così facendo, ci toccherà poi tornare indietro da più lontano. *Ad Luc. 110, 6-8 passim*

*Tra speranza e disperazione.* Ogni giorno, ogni ora ti cambia (*omnis dies, omnis hora te mutat*): ma mentre questa rapina del tempo è ben visibile negli altri, a te sfugge perché si effettua in segreto. Il tempo ci sottrae gli altri; a noi toglie furtivamente una parte di noi stessi. Tu non pensi a questo, né ti curi di porre rimedio alle ferite, ma ti crei motivi di preoccupazione con speranze e timori immotivati. Se tu sei saggio, tempera tra loro questi due sentimenti: non sperare senza disperazione; non disperare senza qualche speranza (*nec speraveris sine desperatione, nec desperaveris sine spe*). *Ad Luc. 104, 12*

Chi non ha più speranza, ecco chi non deve disperare (*quid nihil potest sperare, desperet nihil*). *Medea 163*

*L'uomo è problematico, perché ambivalente: come riduce a briciole la sua vita.* Afferma Epicuro: «Vivono male coloro che incominciano sempre a vivere» (*male vivunt qui semper vivere incipiunt*). Condannati, infatti, a rifare di continuo la trama della loro esistenza, la loro vita manca di qualsiasi coerenza e completezza... Credimi, gli uomini che si comportano così non sono pochi: sono la quasi totalità. *Ad Luc. 23, 9 e 11 passim*

Con la nostra incostanza noi ricominciamo sempre da capo a vivere la nostra vita, ora in una maniera, ora in un'altra: la riduciamo a briciole e a brandelli. Ed in tal modo la rendiamo ancora più breve. *Ad Luc. 32, 2*

Siamo proprio come l'uomo descritto da Orazio: non mai uguali a noi stessi e neppure simili, sempre incamminati su vie che divergono (*Sat.* 1, 3, 11 ss.). Gli uomini sono quasi tutti così. Ognuno muta di giorno in giorno propositi e aspirazioni: ora vuol prendere moglie, ora starsene con l'amante; ora si sente un despota, ora è servilmente ossequioso; ora avanza pretese insopportabili, ora si abbassa al di sotto di chiunque altro; ora dilapida il denaro che è suo, ora rapina quello degli altri. Una volta vogliamo apparire frugali e seri, un'altra volta spendaccioni e vani.

Siamo così, sempre diversi nei nostri atteggiamenti e, quel che è peggio, sempre incoerenti. Nessuno di noi si attiene a un solo ruolo; siamo tutti desiderosi di assumere sembianze diverse (*nemo unum agit, ceteri multiformes sumus*). Cambiamo maschera di volta in volta e ce ne mettiamo una opposta a quella che ci siamo appena tolta. Di qualcuno che hai visto ieri potresti a ragion dire: «Chi è costui?», tanto è cambiato. *Ad Luc.* 120, 21-22

Gli uomini sanno quello che vogliono solo nel momento, appunto, in cui lo vogliono. I nostri giudizi mutano di giorno in giorno e si capovolgono nei loro contrari. I più prendono la vita come un gioco. *Ad Luc.* 20, 6

Nessuno, per quanto pavido, preferisce star sempre pencolante piuttosto che cadere una buona volta. *Ad Luc.* 22, 3

*Tra volubilità e ostinazione.* La volubilità non si ferma mai e l'ostinazione non sa mutar nulla. Ma se ci sono fondati motivi, non si deve aver paura di mutare le nostre opinioni o la nostra condizione. Volubilità e ostinazione sono estremi da evitare. *Tranq.* 14, 1

*Ridere e sdegnarsi per la stessa cosa.* Se una cosa è detta di fronte ad una sola persona, ridiamo; se di fronte a molti, ce ne sdegniamo. Non lasciamo liberi gli altri di ripetere quanto noi stessi, abitualmente, diciamo sul nostro conto. *Const.* 16, 4

Vedrai, se le osservi attentamente, le stesse persone passare nel volgere di un tempo brevissimo dal riso convulso alla rabbia violenta. *Ad Luc.* 29, 7

*Due pesi, due misure.* Ciascuno pretende per sé il potere di un re assoluto ed esige che gli si dia la più esagerata libertà; non vuole, però, che altri si prenda la stessa libertà contro di lui. *Ira* 2, 31, 3

*C'è qualcosa di inconfessabile in noi.* Ognuno interroghi se stesso e scenda nel proprio intimo ed esamini ciò che ha tacitamente desiderato. Quanti desideri ci si vergogna di confessare persino a noi stessi! Quanto pochi sono i desideri che potremmo formulare alla presenza di un testimone! *Ben.* 6, 38, 5

Perché evocare i mostri dell'inferno? / Nel tuo stesso cuore tu troverai i mostri / che l'hanno atterrito (*Quid rogas ditem mala? / Omnes in isto pectore invenies feras, / quas timuit*). *Herc. Oet.* 269-271

La condizione originaria di noi uomini è buona, a patto che non ci poniamo fuori da essa (*bona condicione geniti sumus, si eam non deseruerimus*). *Helv.* 5, 1

La natura noi l'abbiamo violata e rovesciata in tutte le sue leggi. *Agam.* 35

Siamo noi che rendiamo funesta l'aria che respiriamo. *Oed.* 36

Lo sai, ma non lo fai (*scis, sed non facis*)<sup>26</sup>. *Ad Luc.* 94, 26

<sup>26</sup> *Video bona proboque, / sed deteriora sequor* "Vedo le cose buone e le approvo, / ma seguo le peggiori" (Ovidio, *Metam.* 7, 20-21).

*b. Il peso della pressione sociale e il rifiuto dei suoi falsi valori*

*La Lettera 7: l'assalto alla nostra psiche*

Mi chiedi che cosa per te sia bene evitare. Rispondo: la gente. Non puoi affidarti ad essa senza pericolo. Quanto a me confesso che non torno mai a casa quale ne ero uscito. Qualcosa dell'equilibrio raggiunto è turbato, ciò di cui mi ero liberato ritorna. Come succede a chi è stato tanto provato dalla malattia da non poter uscire di casa senza danno, così accade al nostro spirito che si è appena rimesso da una lunga infermità.

L'eccessiva consuetudine con la gente è dannosa: c'è sempre qualcuno che ci decanta un vizio, ce lo inculca e, senza che ce ne accorgiamo, ce lo trasmette. E il pericolo è tanto più grande quanto più numerosa è la gente che avviciniamo. Niente, però, è più dannoso ai buoni costumi di certi spettacoli, perché allora i vizi si trasmettono più facilmente attraverso il piacere.

Capisci che cosa voglio dire? Io ritorno a casa più avido, più ambizioso, più dissoluto, anzi più [incline ad essere] crudele e disumano, proprio perché sono stato tra gli uomini. Mi sono trovato per caso al circo, a mezzogiorno, e a quell'ora mi attendevo scherzi e farse, insomma un qualche diversivo dopo lo spettacolo offerto il mattino. Ebbene, non a qualche buffo intermezzo mi toccò assistere, ma a cose al confronto delle quali i combattimenti del mattino [delle bestie feroci fra loro, o con i gladiatori] sembrano atti di misericordia: guardando i combattimenti fra i gladiatori, io ho assistito a veri e propri omicidi (*mera homicidia*). I gladiatori, infatti, non avendo alcuna protezione, sono esposti in ogni parte del loro corpo ai colpi che vengono loro inferti e, pertanto, nessun colpo va a vuoto.

Sì, questo è lo spettacolo preferito dalla gente e non potrebbe essere altrimenti. Qui non c'è corazza, non c'è scudo che si opponga al ferro; qui niente difesa, niente schermaglie che possano ritardare la morte dei contendenti... Al mattino gli uomini vengono gettati in preda ai leoni e agli orsi; a mezzogiorno alla crudeltà degli spettatori. E se c'è un vincitore, lo riservano per un altro massacro: unica fine di tutti i combattimenti è la morte...[*parr.* 1-4]

Si capisce, allora, perché la folla eserciti un'influenza trascinante; ma è proprio per questo che bisogna sottrarsi al suo potere. Questo vale persino per un Socrate, un Catone, o un Lelio<sup>27</sup>; a

---

<sup>27</sup> I saggi che Seneca ammira al di sopra di tutti sono il greco Socrate e il romano Catone l'Uticense (cfr. su quest'ultimo la nota 54 a p. 163); ad essi viene qui associato Gaio Lelio. Gaio Lelio, detto il Sapiente, da giovane aveva seguito le lezioni di Diogene e conservò sempre vivo interesse per la filosofia. Amicissimo di Publio Cornelio Scipione, fu il vero animatore di quel gruppo di amici - eminenti per civismo, cultura e modo di sentire - che, nella seconda metà del II secolo, si riunì intorno all'Africano Maggiore e venne, appunto, designato come «circolo degli Scipioni». Ne fecero parte il poeta satirico Lucilio senior, il giurista Marco Manilio, integerrimi servitori dello Stato come Scevola il Pontefice e Rutilio Rufo, il nipote dell'Africano Elio Tiberone - a cui filosofi stranieri di grande autorità, come Ecatone e Panezio, dedicarono delle opere - e parecchi altri spiriti eletti. Un posto di primo piano ebbe lo storico di lingua greca Polibio. I componenti del circolo degli Scipioni sono descritti da Cicerone nel primo libro del *De republica*, sulla scorta di una tradizione che ai suoi tempi era ancora viva. Il circolo degli Scipioni univa alla consapevolezza della migliore tradizione romana il bisogno di una giustificazione filosofica dei valori che dovevano permeare la vita pubblica e dei singoli. Della tradizione repubblicana erano molte le cose da salvare: un costume di laboriosità e parsimonia; il profondo rispetto delle leggi e il puntuale adempimento dei doveri; la *pietas* verso la divinità e il prossimo; il culto della lealtà come via naturale per guadagnarsi il rispetto degli altri e gli onori nella vita pubblica. Occorreva solo slargare gli orizzonti del *mos maiorum* e motivarne meglio i valori; e, invece, una volta che Roma divenne una grande potenza, la sua classe dirigente fu travolta dalla tentazione di sfruttare disonestamente l'immenso potere di cui disponeva. Così anche a Roma esplose una crisi spirituale e politica, analoga a quella che tre secoli prima aveva conosciuto Atene. Per

maggior ragione per chi abbia un animo ancora debole, poco saldo nella virtù, o per chi sia in via di formazione, essendo molto difficile resistere all'assalto di vizi che ci vengono incontro con l'accompagnamento di tanta popolarità.

Un solo esempio di dissolutezza o di avidità fa già molto male. Un commensale che pensi solo ai piaceri della tavola a poco a poco snerva anche te e ti rende fiacco. La vicinanza di un ricco sollecita in te la brama di ricchezza; un compagno di indole malvagia attacca la sua ruggine anche a chi ha ancora un'anima limpida e semplice. Che cosa pensi che sarà del nostro modo di vivere, una volta che siamo assaliti e premuti da ogni parte? Sembra che tu non abbia altra scelta che l'imitazione o la resa. E invece bisogna evitare l'una e l'altra soluzione. Non devi essere simile ai malvagi solo perché sono molti, né ostile ai molti solo perché dissimili da te. Raccogliti in te stesso per quanto puoi. Vivi in compagnia di quelli che possono renderti migliore e che tu puoi rendere migliori. È un rapporto scambievole, perché gli uomini, mentre insegnano, imparano (*mutuo ista fiunt, et homines dum docent discunt*). [parr. 6-8]

*Se fossero pochi a fare una cosa...* Ci sono cose che noi usiamo non perché siano necessarie, ma perché le abbiamo. Quante cose ci procuriamo solo perché le hanno gli altri, perché le hanno quasi tutti! Tra le varie cause dei nostri mali c'è anche questa: ci lasciamo suggestionare da ciò che fanno gli altri, invece di regolarci secondo ragione, e così finiamo con l'essere trascinati dall'uso corrente. Se fossero pochi a fare una cosa, non ci verrebbe voglia di imitarli (*si pauci facerent, nollemus imitari*). Se una moda diventa dominante, noi la seguiamo nella convinzione che una cosa è onorevole se fatta da molti. Così per noi l'errore tien luogo del giusto, una volta che sia diventato comune. *Ad Luc.* 123, 6

*Il singolo e la folla.* «Quando sei costretto», ammonisce Epicuro, «a stare in mezzo alla folla, allora soprattutto raccogliti in te stesso» (fr. 209 Usener). Bisogna che tu diventi diverso dai più, però, per poterti ritirare in te stesso senza pericolo. Ritirati solo se sei deciso a diventare buono, interiormente libero, temperante. Altrimenti è meglio scappare da te stesso e perderti nella folla: accanto a te saresti troppo vicino a un poco di buono. *Ad Luc.* 25, 7

*Nessuna parola è innocua.* Nessuna delle parole che ascoltiamo è innocua (*nulla ad aures nostras vox inpune perfertur*). Ci possono nuocere i complimenti così come le imprecazioni contro di noi. Queste facendo sorgere vani timori, quelli viziandoci nell'atto di esaltare in noi e di augurarci beni lontani, aleatori e vaghi, mentre possiamo trovare solo in noi stessi il motivo per essere felici. *Ad Luc.* 94, 54

Nessuno sbaglia solo per sé, ma diffonde su chi gli è accanto la sua stoltezza e, a sua volta, fa sua la stoltezza altrui. I vizi dell'ambiente sociale si trovano negli individui, poiché sono tanti gli individui che li hanno contratti. E così mentre uno rende peggiore l'altro, diventa più cattivo lui

---

gli ateniesi il salvatore fu Socrate; i romani dovettero, invece, chiamare in soccorso una filosofia straniera, che però era la più congeniale alla loro tradizione e la più idonea a ridar vigore all'etica sociale dell'onestà e del servizio. Ma a quella filosofia si chiedeva anche di apprestare le difese dalla nequizia pubblica e privata grazie alla scoperta, nuova per la civiltà latina, della realtà della vita interiore, come vero centro della personalità umana. Questa filosofia fu lo stoicismo e il destino volle che il maggiore filosofo del medio stoicismo, Panezio, avesse stretti rapporti con il vincitore di Zama. Si leggano su questo argomento le pagine di Max Pohlenz nel primo volume dell'opera *La Stoa - Storia di un movimento spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1967.

stesso. Chi ha imparato il vizio, poi lo insegna. Accumulandosi quel che di peggio ciascuno reca in sé, si genera, nella sua spaventosa forza d'urto, la corruzione generale. *Ad Luc.* 94, 54

*Vivere di ragione e non di conformismo.* Non c'è cosa tanto idonea a metterci nei guai più seri quanto adeguarci alle chiacchiere, ritenendo giusto qualcosa solo perché tutti ne sono fermamente convinti, e degradarci così a vivere non di ragione, ma di conformismo. *Vita* 1, 3

*Solitudine e socialità.* Bisogna mescolare ed alternare la solitudine ed il commercio con gli altri uomini. *Tranq.* 17, 3

Non vivere per gli altri è non vivere neppure per sé. *Ad Luc.* 55, 5

Come chi diventa peggiore fa danno non solo a sé, ma a tutti quelli a cui, migliore, avrebbe potuto giovare, così chi si prende cura del proprio miglioramento già si rende utile agli altri, non foss'altro perché fa di sé una persona capace, in futuro, di giovare. *Otio* 3, 5

### c. *Il taedium vitae e la fuga da se stessi*

*Perché l'uomo è scontento di sé?* L'essere scontenti di sé (*sibi displicere*) nasce da mancanza di equilibrio interiore e da passioni non vigorose o poco soddisfatte, quando cioè gli uomini non tentano di realizzare quello che desiderano, o non riescono a ottenerlo, e si sfiancano del tutto in una vana speranza. Sono sempre instabili e sempre volubili, come succede immancabilmente a chi è in bilico. Ricorrono ad ogni mezzo per fare quello che desiderano, si fanno maestri a se stessi nel progettare quelle cose disoneste e rischiose, a cui poi si sentono costretti; e quando alla fatica non segue il premio, li tormenta un'inutile vergogna: soffrono non per aver fatto il male, ma per averlo voluto invano.

Allora si pentono di quanto hanno fatto e hanno paura di rifarlo. Si insinua a poco a poco in essi l'agitazione propria di chi non trova una via d'uscita, non essendo capaci né di comandare alle loro passioni né di assecondarle: di qui l'ondeggiamento senza fine di una vita che non riesce a realizzarsi compiutamente e lo spegnersi fra le disillusioni di un'anima svuotata di ogni vigore.

Questo malessere diventa più grave quando gli uomini, resi infelici dalla propria inconcludenza, cercano rifugio nel privato e negli studi solitari: ma questo non riesce a sopportarlo l'animo umano, che anela alla vita pubblica, ama l'azione ed è per natura inquieto perché non trova in sé di che consolarsi. Perciò, venendo meno le soddisfazioni che offre l'azione a chi vi si dedica con impegno, l'uomo non sopporta più la casa, la solitudine, le solite quattro mura: in una parola, non sopporta di essere abbandonato a se stesso (*inventus aspicit se sibi relictum*).

Ne deriva quella tal nausea e quello scontento di sé (*taedium et displicentia sui*), quel voltolarsi dell'animo che non sa dove fermarsi e una rassegnazione cupa e morbosa alla propria inattività, certamente perché ci si vergogna di confessare quali siano le sue cause: la vergogna ricaccia dentro i tormenti e allora le passioni, chiuse in uno spazio angusto senza uscita, si sopraffanno a vicenda. Di qui la malinconia e l'abbattimento, l'interminabile fluttuare di una mente incerta, sospesa fra le speranze avviate e i rattristanti rammarichi. Ne deriva sia la tensione tipica di chi odia la propria solitudine e si lamenta di non avere nulla da fare, sia quell'invidia che detesta a fondo i successi altrui, perché l'inattività sterile alimenta il livore. Colui che non è riuscito a realizzarsi augura, infatti, anche agli altri ogni male possibile. *Tranq.* 2, 7-10

*Volere e disvolere.* Come dobbiamo chiamare questa forza che, mentre noi ci dirigiamo da una parte, ci trae da un'altra, spingendoci proprio verso il punto da cui desideriamo allontanarci? Qual è questa forza che, in continuo contrasto col nostro spirito, non ci permette di volere decisamente una cosa? Noi ondeggiamo fra propositi diversi, ma non prendiamo nessuna decisione libera, assoluta, definitiva.

«È la stoltezza», mi risponderai, «che è incostante e volubile». Ma come e quando riusciremo a uscirne? Nessuno può farlo solo con le proprie forze: bisogna che qualcuno ci porga la mano e ci tiri fuori. *Ad Luc. 52, 1-2*

Chi ha troppo concesso ai vizi è senza vigore e non può accogliere in sé la voce della ragione e metterla in atto. Si è indurito, per un verso, e nello stesso tempo si è infiacchito. «Ma lui lo desidera». Non credergli. Non dico che egli ti voglia mentire quando dice che desidera cambiare vita: egli crede di desiderarlo. La sua vita sregolata lo ha disgustato e tuttavia presto si riconcilerà con essa... Gli uomini amano e odiano a un tempo i loro vizi. *Ad Luc. 112, 3-4 passim*

Certamente, fra tutti i mali, il peggiore è questo, che cambiamo persino i vizi. Non abbiamo neppure la buona sorte di rimanere in un vizio al quale siamo già avvezzi... Siamo sbattuti dai flutti e ci attacchiamo ad un rottame dopo l'altro, abbandoniamo quello che avevamo cercato, torniamo a cercare quel che avevamo buttato. Tutto in noi è un avvicinarsi di brame e pentimenti. *Otio 1, 2-3 passim*

In tutte le cose mi accompagna la debolezza di un'anima che pure nutre buoni propositi e in quella incostanza temo di scivolare giù. Mi pare di pendere sempre, come colui che è lì lì per cadere... Son travagliato non da una tempesta, ma dal mal di mare. Io soffro ancora, pur essendo in vista della terraferma. *Tranq. 1, 16 e 18 passim*

*Non sappiamo stare con noi stessi.* Guardali singolarmente: non ce n'è uno al quale non appaia preferibile stare con chiunque altro piuttosto che con se stesso (*circumspice singulos: nemo est cui non satius sit cum quolibet esse quam secum*). *Ad Luc. 25, 7*

Sempre scontenti di quel che hanno, gli uomini intraprendono viaggi senza meta, percorrono terre e mari. Ma presto i luoghi di grande richiamo annoiano; e lo stesso accade per quelli selvaggi e disabitati.

L'insensatezza avversa sempre la situazione del momento... Si passa così da un'iniziativa all'altra, da spettacolo a spettacolo. Come dice Lucrezio: *Tutti in tal modo sempre fuggon se stessi* (*De rer. nat. 3, 1066*). Ma a che pro, se non riescono a sfuggire a se stessi? L'io, compagno insopportabile, insegue se stesso e incalza. (*sequitur se ipse et urget gravissimus comes*). *Tranq. 2, 13-14*

Lunghi i viaggi, molti i luoghi visitati; ma tristezza e noia non sono stati vinti in te. L'animo devi mutare, non il cielo (*animum debes mutare, non caelum*). Anche se ti lasci dietro terre e città, come dice il nostro Virgilio (*Aen. 3, 72*), dovunque andrai ti seguiranno i tuoi vizi.

Disse Socrate ad uno che si lamentava per lo stesso motivo: «Perché ti meravigli se non trai vantaggio alcuno dai tuoi viaggi, dal momento che porti in giro te stesso? Ciò che ti ha spinto lontano continua a pesare su di te. Questo continuo agitarti non serve a nulla. Perché non ti giova fuggire? Perché tu fuggi sempre in compagnia di te stesso. È il peso dell'anima che devi deporre; prima [di averlo fatto], nessun luogo ti potrà piacere» (*Tecum fugis. Onus animi deponendum est: non ante tibi ullus placebit locus*). *Ad Luc. 28, 1-2*

Non scandalizzarti se riesce a pochi intendersi a meraviglia con se stessi. Noi, infatti, siamo a noi stessi tiranni e molesti già per nostro conto. Una volta ci amiamo e un'altra abbiamo disgusto di noi stessi: siamo poveri esseri, il cuore dei quali è di volta in volta gonfio di orgoglio, tormentato dal desiderio, fiaccato dal piacere, consumato dall'inquietudine. Noi non sappiamo mai stare con noi stessi e questa è la nostra peggior miseria. *Nat. quaest. 4, praef. 2*

## 2. Tempo perduto e tempo ritrovato

### a. Il documento-programma: la Lettera 1

Fa' come ti dico, caro Lucilio, rivendica finalmente te a te stesso e il tempo che finora ti veniva portato via, o che ti era sottratto, o ti fuggiva, tienilo nelle tue mani e custodiscilo. Persuaditi, che è proprio come ti dico: del tempo parte ci viene strappata, parte ci è tolta subdolamente, parte va dispersa. Tuttavia lo sperpero più vergognoso è quello che si fa per negligenza. Se osservi bene, buona parte della vita la perdiamo a far male, la massima parte a non far niente, tutta a fare ciò che non ci riguarda.

Trovami uno che attribuisca qualche valore al tempo, che sappia impiegare bene una giornata e capire che quotidianamente si muore. Perché in questo ci inganniamo: vediamo la morte davanti a noi, mentre per gran parte l'abbiamo già oltrepassata: tutto ciò che della vita ci siamo lasciati dietro appartiene, infatti, alla morte. Fa' quindi, mio Lucilio, quello che, a quanto mi scrivi, già stai facendo: abbi cura ogni ora (*omnes horas complectere*). Potrai dipendere meno dal domani, se diventerai padrone dell'oggi. Mentre si rimanda la vita [dello spirito], essa passa.

Nulla, Lucilio, ci appartiene; solamente il tempo è nostro: la natura ci ha dato questa sola cosa, passeggera e fuggevole, ma ne esclude quanti vogliono essere esclusi. E poi gli uomini sono tanto stolti che si riconoscono debitori per aver ottenuto cose insignificanti e di nessun valore, cose comunque sostituibili, non si sentono mai in debito quando hanno ricevuto in dono dagli altri parte del loro tempo; eppure questo è l'unico bene che nemmeno la persona grata può restituire.

Chiederai forse come mi comporti io che do questi consigli. Lo confesserò francamente: mi comporto come un signore amante del lusso, tuttavia sono ordinato e il registro delle mie spese è ben tenuto. Non posso dire di non perdere nulla, ma sono in grado di dire che cosa perdo e perché e in che modo. Insomma, posso rendere conto della mia povertà. A me accade, del resto, quel che accade alla maggior parte di coloro che sono ridotti in miseria non per colpa loro: tutti li compatiscono, nessuno li soccorre.

Io non ritengo povero colui che si accontenta di quel poco, non importa quanto, che gli rimane. Preferisco, tuttavia, che tu abbia cura del tuo patrimonio e tu comincerai a farlo per tempo. Infatti, come dicevano i nostri vecchi, «è troppo tardi bere a piccoli sorsi, quando si è giunti al fondo». Sul fondo, infatti, rimane non solo ben poco vino, ma il peggiore. Sta bene. [*parr. 1-5*]

### b. Le grandi pagine del *De brevitae vitae sul tempo*

*Non è scarso il tempo a disposizione, siamo noi a renderlo tale.* La maggior parte degli uomini si lamenta della malignità della natura perché noi siamo generati a breve vita: questo spazio

di tempo che ci è concesso scorre via così veloce e con tanta rapidità che, fatte poche eccezioni, tutti gli altri si vedono abbandonare dalla vita mentre ancora stanno preparandosi alla vita. E di questo male a tutti comune - così almeno lo giudicano i più - non si dolgono soltanto il popolino e la gente ignorante, ma perfino uomini celebri. Di qui la famosa massima del più grande dei medici, [Ippocrate]: «La vita è breve, lunga l'arte».

Di qui quell'atto di accusa, così poco conveniente a un saggio, mosso alla natura da Aristotele: «La natura si è mostrata molto generosa verso gli animali, la cui esistenza [per ognuno] copre un arco di tempo che va da cinque a dieci generazioni, mentre all'uomo, nato per molte grandi imprese, è assegnato un termine assai più breve<sup>28</sup>».

In realtà, non è scarso il tempo a nostra disposizione, siamo noi che ne abbiamo perduto molto (*non exiguum temporis habemus, sed multum perdidimus*). Abbastanza lunga è la vita e ce n'è stata data con generosità per compiere opere altissime, se fosse interamente utilizzata bene. Se però viene sprecata nella dissipazione e nell'ignavia, se non viene spesa in un'attività degna, ci capiterà di accorgerci che la vita è passata via solo quando saremo con l'acqua alla gola: prima, non la sentivamo passare.

È così: non è breve la vita che riceviamo, ma siamo noi a renderla tale (*ita est: non accipimus brevem vitam, sed facimus*). Del nostro tempo non siamo poveri, ma prodighi. Un patrimonio immenso, da re, se capita nelle mani di un cattivo padrone, viene dissipato in un momento; invece, una ricchezza modesta, affidata a un buon amministratore, col tempo aumenta di valore. Così la nostra vita: diventa molto lunga per chi sa disporre bene di essa. *Brev. 1, 1-4*

*L'incredibile spreco del tempo.* Perché lamentarsi della natura? Con noi è stata benigna. È lunga la vita, se ne fai buon uso (*vita, si uti scias, longa est*). [Ma quanti ne fanno buon uso?]. Ecco, uno è dominato da un'insaziabile attività; un altro si dà un gran da fare in cose inutili. Uno, roso dall'ambizione, è sempre preoccupato dei giudizi altrui; un altro, col miraggio di arricchirsi, si lascia trascinare per tutte le terre e per tutti i mari dall'irrefrenabile smania degli affari. Quelli tormentati dalla frenesia della guerra sono sempre intenti a escogitare pericoli per gli altri, o sono in ansia per i propri; e che dire di quelli che si consumano in una volontaria schiavitù, nell'ingrato compito di tributare un vero e proprio culto ai loro superiori?

E quanti si lasciano prendere dalla passione dell'altrui bellezza, o dall'ossessione per la propria? I più, privi come sono di uno scopo da perseguire, spinti dalla loro superficialità volubile, perennemente insoddisfatti, rincorrono di continuo un progetto dopo l'altro. Quelli, però, per i quali nulla va bene e non hanno una meta a cui dirigere il loro cammino, il fato li sorprende nel torpore, tra gli sbadigli, sì che non esito a giudicare vera la frase che il più grande dei poeti<sup>29</sup> ha lasciato scritta, come un oracolo: «Piccola è la parte della vita in cui viviamo». Tutto il resto, infatti, non è vita, ma tempo.

Ci incalzano i vizi e ci assediano da ogni parte, e non ci permettono di rialzarci, né di fissare gli occhi alla verità. Premono su quelli che sono immersi nelle passioni e inchiodati ad esse, e non consentono loro di ritornare in se stessi. Talvolta riescono a trovare un po' di riposo, ma restano sempre inquieti: come quando, in alto mare, anche dopo che è calato il vento, continua l'agitazione delle onde. Insomma, per costoro non c'è un momento di tregua dalle loro passioni. *Brev. 2, 1-3*

<sup>28</sup> Fr. 59 Rose, dal *Protrettico*. Cicerone riporta la frase, attribuendola a Teofrasto (*Tusc. 28, 69*).

<sup>29</sup> Non si sa a chi Seneca si riferisca. Di solito parla in quei termini solo di Virgilio. Secondo alcuni parla di Omero, ma potrebbe trattarsi anche di Menandro.

Nessuno, neppure gl'ingegni più luminosi di ogni tempo, per quanto concordi nel valutare la cosa, potrà mai esprimere adeguatamente lo stupore che suscita questo accecamento della mente: gli uomini non permettono a nessuno di occupare i loro poteri e, se nasce la minima contesa, gli animi s'inflammiano; intanto lasciano entrare gli altri nella loro vita, ed anzi sono proprio loro a introdurre quelli che la faranno da padroni. Così, non se ne trova uno disposto a spartire con gli altri il proprio danaro, ma tra quanti ciascuno spartisce la sua vita! Sono tirchi nel tenersi stretto il loro patrimonio, ma quando si tratta di perder tempo, diventano quanto mai prodighi del solo bene per cui essere avari sarebbe onesto.

Qual è, dunque, la causa di tutto ciò? Voi vivete come se doveste vivere sempre, la vostra fragilità non vi viene mai in mente, né considerate quanto tempo è già trascorso. Voi fate spreco del tempo come se la scorta di cui disponete fosse ancora intera e abbondante, e non pensate che potrebbe essere il vostro ultimo giorno quello che state dedicando a un'altra persona, o ad una qualsiasi attività. Di tutto avete timore come esseri mortali, e tutto desiderate come se foste immortali (*omnia tamquam mortales timetis, omnia tamquam immortales concupiscitis*). Brev. 3, 1 e 4

*Non ci rendiamo conto del valore del tempo.* Mi stupisco ogni volta che vedo alcuni chiedere ad altri il loro tempo, e quelli essere più che disposti a concederlo. Si bada da parte degli uni e degli altri al motivo della richiesta di tempo, non al tempo in quanto tale: lo si chiede e lo si dà come se non fosse nulla. Ci si trastulla con la cosa più preziosa di ogni altra, ma loro non se ne accorgono: il tempo è incorporeo, non cade sotto gli occhi e perciò viene tenuto in pochissimo conto, anzi non gli si attribuisce quasi nessun valore.

Gli uomini molto volentieri accettano pensioni e gratifiche e per averle non risparmiano fatiche, lavoro, impegno. Nessuno, invece, attribuisce valore al tempo e tutti lo usano con larghezza, come se non costasse nulla. Guardali, però, quando sono malati. Se sentono vicino il pericolo di morte, abbracciano le ginocchia dei medici [per implorare aiuto]; se poi temono la pena capitale, si dicono pronti a dar tutto quello che hanno per aver salva la vita. Così contraddittori sono i loro sentimenti!

Ma se si potesse mettere sotto gli occhi di ciascuno il conto degli anni che restano da vivere come di quelli trascorsi, come si spaventerebbero vedendo che ne restano pochi, come li risparmierebbero! È facile amministrare bene quello che si possiede con certezza, anche se esiguo; ciò che non si sa quando verrà a mancare, quello invece bisogna conservarlo con più cura.

Nessuno ti restituirà gli anni perduti, nessuno ti renderà un'altra volta a te stesso. La vita andrà avanti per la strada per cui si è avviata, non tornerà indietro né arresterà il suo corso. E lo farà senza rumore, senza che nulla ti avverta della sua fuga veloce: scorrerà silenziosa (*tacita labetur*). Non c'è comando di re né volere di popolo che possa prostrarre la sua durata; continuerà a correre come quando fu lanciata il primo giorno, senza deviare, senza indugiare. Che accadrà? Tu sei preso da molte faccende, ma la vita ha fretta. Arriverà, intanto, la morte e per lei il tempo, tu lo voglia o no, dovrai trovarlo (*Quid fiet? Tu occupatus es, vita festinat. Mors interim aderit, cui velis nolis vacandum est*). Brev. 8, 1-3 e 5

*Per vivere meglio, spendiamo la vita a organizzare la vita.* Può esserci qualcosa di più sciocco del modo di pensare di certe persone, che menano vanto della loro capacità di prevedere le cose [e di disporle a loro piacimento]? In tal modo si sono caricati di un bel peso. Per poter vivere meglio, spendono la vita ad organizzare la vita (*ut melius possint vivere, impendio vitae vitam*

*instruunt*). Dispongono i loro progetti in una lunga prospettiva; ma non è forse proprio questo [programmatico] dilazionamento la peggior iattura della vita? Esso ci fa buttar via un giorno dopo l'altro, man mano che giunge e, promettendoci l'avvenire, ci sottrae il presente. Sta qui il maggior ostacolo della vita: l'attesa, che dipende dal domani, perde l'oggi (*maximum vivendi impedimentam est exspectatio, quae pendet ex crastino, perdit hodiernum*). Tu vuoi disporre di ciò che è nelle mani della sorte e frattanto ti lasci sfuggire quello che è già in tua mano. E perché mai? Che cosa pensi di fare? Poiché sta nell'incertezza tutto quello che deve ancora venire, cerca, allora, di vivere nel presente.

Ecco, il sommo poeta leva alta la sua voce e, come scosso da un fremito divino, canta un carme salutare: *Per gli infelici mortali il giorno più bello della vita / è il primo a fuggire* (Virgilio, *Georg.* 3, 66-67). «Che cosa aspetti», egli disse, «perché ristai? Se non lo afferrai, fuggi». E anche quando l'avrai afferrato, fuggirà ugualmente. Bisogna, perciò, gareggiare in velocità con il tempo quando ne facciamo uso e attingervi in fretta, come da un torrente impetuoso che non scorrerà sempre.

A biasimare nel modo più efficace l'interminabile fantasticheria contribuisce anche questo: il poeta giustamente non dice "l'età più bella", "il giorno più bello". Mentre il tempo fugge così velocemente, tu te ne stai quieto e fai passare indolente, davanti ai tuoi occhi, una serie di mesi e di anni tanto lunga quanto piace alla tua avidità. Il poeta, invece, parla di un giorno e per di più fuggente.

C'è forse da dubitare che il giorno più bello sia sempre il primo a fuggire per gl'infelici mortali, incalzati da tante preoccupazioni? La vecchiaia li sorprende, ma i loro animi sono ancora puerili. Sono giunti, ma impreparati e inerti; non hanno provveduto a nulla ed ecco, all'improvviso, senza che se lo aspettassero, sono piombati nella vecchiaia. Non sentivano che giorno per giorno si avvicinava.

Il viaggiatore, quando è distratto dalla conversazione, dalla lettura, o da una riflessione più intensa [del solito], si accorge di essere giunto a destinazione prima ancora che di essersi avvicinato; così è di questo viaggio della vita, ininterrotto e velocissimo, che noi percorriamo con passo uguale, sia che dormiamo sia che siamo desti. Coloro che sono occupati [nei modi più diversi] si accorgono solo alla fine di essere già arrivati. *Brev.* 9, 1-5

*La coscienza dell'io tra passato, presente e futuro.* La vita ha tre dimensioni: ciò che è stato, ciò che è, ciò che sarà (*in tria tempora vita dividitur: quod fuit, quod est, quod futurum est*). Ciò che stiamo vivendo è di breve durata, ciò che vivremo è dubbio, solo ciò che abbiamo vissuto è certo. Su questa parte della vita la fortuna ha perduto ogni diritto: essa non può essere assoggettata al potere di nessuno.

Ebbene, gli indaffarati (*occupati*) hanno perduto il proprio passato. Loro non hanno tempo di volgersi a ciò che pure hanno vissuto; e, se anche ne avessero il tempo, non ne hanno la voglia perché è spiacevole ricordare cose di cui si prova rimorso. Sono, perciò, riluttanti a ritornare con la mente a un tempo male impiegato, tanto più che il ricordo riporta in primo piano quei vizi che la lusinga del piacere momentaneo allora dissimulava. Nessuno si volge volentieri al passato se non chi sottopone le sue azioni al giudizio della coscienza, che non inganna<sup>30</sup>. Deve inevitabilmente temere i propri ricordi chi ha nutrito molte ambizioni, chi ha disprezzato con alterigia, chi è stato arrogante nella vittoria, chi ha perfidamente ingannato, chi ha rubato con cupidigia e ha dissipato

<sup>30</sup> Seneca apprese fin dall'adolescenza la pratica pitagorica dell'esame di coscienza, rimessa in uso a Roma da Quinto Sestio e dalla sua scuola. (*De ira* 3, 36, 1-2).

con prodigalità. Eppure del nostro tempo questa è la parte sacra e inviolabile, al di sopra di ogni vicenda umana: sottratta al dominio della sorte, non molestata dal bisogno, libera dalla paura e dall'assalto delle malattie. Non può essere né turbata né rapita, il suo possesso è sicuro ed è per sempre. I giorni sono presenti a noi soltanto uno alla volta, anzi momento per momento, mentre i giorni del passato saranno tutti presenti ogni volta che glielo ordinerai: si lasceranno interrogare e trattenere a tuo arbitrio. Ma le persone troppo indaffarate non hanno tempo per farlo.

Solo gli spiriti tranquilli e sereni possono riandare con il pensiero a tutti i momenti della propria vita; la mente delle persone indaffarate è, invece, come se fosse sotto il giogo: non può volgersi a guardare indietro. La loro vita, quindi, sprofonda nel nulla (*abit igitur vita eorum in profundum*): come un vaso senza fondo<sup>31</sup>, in cui non serve a nulla versare quanto tu voglia. Così non importa la quantità di tempo che viene loro concessa, se non ha dove raccogliersi, dal momento che passa attraverso animi sconnessi e incapaci di trattenerlo. Il tempo presente è brevissimo, tanto breve che qualcuno addirittura ne nega l'esistenza: è sempre in corsa, fluisce e precipita. Finisce di esistere prima di giungere e non ammette sosta più dell'universo o delle stelle, a cui il moto perpetuo non consente di fermarsi mai in uno stesso punto. Solo al tempo presente si rapporta l'indaffarato: un tempo così breve che non si può afferrare. Ma anche questo è sottratto a chi è tirato di qua e di là da tante faccende. *Brev.* 10, 2-6

### c. *Vivere a lungo, o vivere bene?*

Non pretenderà di aver vita tranquilla chi si affanna per prolungarla, chi annovera tra i beni supremi il vivere a lungo. *Ad Luc.* 4, 4

Nessuno cerca di vivere bene, tutti si preoccupano di vivere a lungo. Tutti, invece, hanno la possibilità di vivere bene, nessuno di vivere a lungo. *Ad Luc.* 22, 17

Non il vivere è buona cosa, ma il vivere bene (*non vivere bonum est, sed bene vivere*). *Ad Luc.* 70, 4

Come una commedia, così una vita: non importa quanto a lungo duri, ma che sia ben rappresentata (*quomodo fabula, sic vita: non quam diu, sed quam bene acta sit, refert*). *Ad Luc.* 77, 20

Che tu viva a lungo, non dipende da te; spetta a te, invece, vivere pienamente tutto il tempo che ti è stato assegnato. La vita è lunga, se è piena (*longa est vita, si plena est*); è piena, quando l'anima prende possesso del bene che le spetta ed esercita un'incontrastata signoria su di sé. *Ad Luc.* 93, 2

Facciamo in modo che tutto il tempo sia veramente nostro; ma non sarà così se prima non cominceremo ad essere padroni di noi stessi. *Ad Luc.* 71, 36

Quando lo spirito si rende conto della grandezza di una sua impresa, si dilata esso stesso e pensa a ciò che gli resta da fare, non a ciò che gli resta da vivere. *Nat. quaest.* 3, *prae*f. 4

---

<sup>31</sup> La condanna delle Danáidi era quella di riempire d'acqua recipienti bucati.

Non pochi ricercano e raccontano che cosa gli uomini abbiano fatto. Ma è molto meglio ricercare che cosa essi debbano fare. *Nat. quaest. 3, praef. 7*

Come un'unica catena tiene legati il prigioniero e il suo guardiano, così queste cose, che sono tanto dissimili, procedono insieme: il timore tien dietro alla speranza. L'uno e l'altra sono tipici di un animo incerto, reso ansioso dall'attesa trepidante del futuro. Noi, infatti, siamo incapaci di vivere del presente e vogliamo anticipare col pensiero ciò che è ancora lontano. *Ad Luc. 5, 7-8 passim*

Ogni giorno è una tappa della vita e va considerato come se chiudesse la serie, come se fosse quello che conduce al termine la nostra esistenza e ne segna il compimento. *Ad Luc. 12, 6 e 8 passim*

Prepariamo la nostra anima come se già si fosse giunti all'ultimo giorno. Nessuna dilazione, dunque. Cerchiamo ogni giorno di regolare i nostri conti con la vita (*cotidie cum vita paria faciamus*). Senza dubbio la vita ha sempre in sé qualcosa di imperfetto, di incompiuto; ma chi ogni giorno ha saputo dare l'ultima mano alla sua esistenza, non si troverà mai a corto di tempo. Pertanto affrettati a vivere e considera ogni giorno come una vita intera. *Ad Luc. 101, 7, 8, 10 passim*

Andando a dormire, diciamo con serena letizia: «Ho vissuto, ho percorso il cammino che la sorte mi ha dato». Se Dio ci darà anche un domani, accettiamolo lieti. Chi attende il domani senza trepidazione può dirsi un uomo felice, che ha il pieno dominio di sé. Chi sa dire: «Ho vissuto», accoglie ogni nuovo giorno come un guadagno. *Ad Luc. 12, 9*

Ciascuno lascia che la sua vita vada a precipizio, poi si trova nauseato del presente e tormentato dall'attesa del futuro. Ma colui che utilizza soltanto per sé ogni istante del suo tempo, che organizza le sue giornate come se ciascuna valesse una vita, non desidera il domani e non lo teme. *Brev. 7, 8-9 passim*

Quello che si è perduto può essere riguadagnato con un impiego attento del momento presente. Il pensare a compiere cose rette è la migliore garanzia di ravvedimento. *Nat. quaest. 3, praef. 3*

La pace senza affanni appartiene a quei pochi che, memori della brevità della vita, utilizzano il tempo che non tornerà mai più. *Herc. fur. 174-177*

### 3. L'uomo dinanzi alla morte

#### a. L'inevitabile compagna di ogni momento

La processione del genere umano. Considera l'estrema fugacità del tempo (*respice celeritatem rapidissimi temporis*) e come è breve il cammino di questa vita che percorriamo con tanta fretta. Osserva la processione del genere umano, i cui membri tendono tutti alla stessa meta: si succedono gli uni agli altri, a una distanza che è brevissima, anche se può sembrare assai lunga.

Ci distinguono gli intervalli, ma l'esito ci accomuna. Il tempo che passa tra il primo e l'ultimo giorno è vario e incerto: se guardi agli affanni, è lungo anche per un bimbo; se guardi alla rapidità con cui passano gli anni, è angusto anche per un vecchio. Niente c'è che sia più labile, fallace, mutevole del tempo. Tutto muta e, se così vuole la fortuna, si volge nel suo contrario e, in tanto avvicendamento degli umani eventi, niente e nessuno è certo se non la morte. Eppure, tutti si lamentano dell'unica cosa che non inganna nessuno. *Ad Luc.* 99, 7 e 9

Non c'è viaggio che non abbia un termine (*nullum sine exitu iter est*). *Ad Luc.* 77, 13

*Moriamo a poco a poco ogni giorno.* Noi non piombiamo tutto ad un tratto nella morte, ma ci avviciniamo a poco a poco. Moriamo ogni giorno (*cotidie morimur*). Ogni giorno, infatti, ci è tolta una parte della vita, e anche quando si cresce, la vita decresce. Abbiamo perduto l'infanzia, poi la fanciullezza, poi la giovinezza. Tutto il tempo trascorso fino a ieri per noi non c'è più: questo stesso giorno che stiamo vivendo, lo dividiamo con la morte. Come la clessidra non si vuota con l'ultima goccia del suo stillicidio, ma con quelle che prima sono cadute, così l'ultima ora in cui cessiamo di esistere non produce, da sola, la morte, ma la compie: allora noi giungiamo al termine, ma da tempo vi siamo incamminati.

Tu, Lucilio, con l'elevatezza e l'efficacia che raggiungi quando metti le tue parole al servizio della verità, hai scritto: «La morte non viene una volta sola; quella che ci rapisce è solo l'ultima». *Ad Luc.* 24, 20-21

*L'inconsulto istinto di morte.* Epicuro rimprovera coloro che bramano la morte, non meno di quelli che la temono. «È ridicolo», scrive Epicuro, «che tu corra incontro alla morte per disgusto della vita, dal momento che è il tuo modo di vivere che ti fa agognare la fine del vivere».

Così pure in un altro passo dice: «Che cosa c'è di più ridicolo come desiderare la morte quando, a forza di aver paura della morte, la vita è talmente dominata dall'affanno da farti desiderare la morte?»...

Non dobbiamo né odiare, né amare troppo la vita. Sono due eccessi da evitare. Ma dei due il più temibile è senza dubbio il primo, la brama di morire. L'inconsulto istinto di morte (*ad moriendum inconsulta animi inclinatio*) spesso travolge uomini generosi e ardenti, insieme a uomini vili e fiacchi: se gli uni disprezzano la vita, gli altri ne sono come schiacciati.

In alcuni, infatti, si insinua la sazietà, il nonsenso di tutto ciò che fanno e vedono; non l'odio, si badi, ma il tedio della vita. È facile scivolare in questo stato d'animo, spinti anche da certe teorie filosofiche. «Fino a quando», continuiamo a dire a noi stessi, «fino a quando sempre le stesse cose? La notte incalza il giorno, il giorno la notte...Incluse in uno stesso cielo, le cose si fuggono e si susseguono. Tutto passa per ritornare. Non faccio, né vedo mai nulla di nuovo. Nulla ha veramente termine. Ad un certo punto una siffatta visione ingenera nausea». Così per molti la vita non è neppure un dramma: essa è semplicemente inutile. *Ad Luc.* 24, 22-26 *passim*

*Il timore dell'ultima ora.* Da quando sei nato stai andando alla morte. Il timore di quell'ultima ora rende inquiete tutte le altre. *Ad Luc.* 4, 9

*Non guarda la data di nascita.* «È triste», tu dici, «avere la morte sotto gli occhi». La morte deve averla sotto gli occhi tanto il giovane quanto il vecchio: essa, per chiamarci, non guarda la data di nascita. *Ad Luc.* 12, 6

Tu che mi leggi sei più giovane: e che importa? La morte non tiene conto degli anni. Tu non sai in qual momento essa ti attenderà; perciò aspettala in ogni momento. *Ad Luc.* 26, 7

*Può venire dovunque e in qualunque istante.* Che fare? La morte è sulle mie tracce, la vita fugge. Che io non fugga la morte e, intanto, non sciupi vanamente la vita... Il valore della vita non consiste nella sua lunghezza, ma nell'uso che se ne fa. Può accadere, anzi spessissimo accade, che chi ha vissuto a lungo abbia vissuto poco. *Ad Luc* 49, 9-10 *passim*

*Uguale per tutti.* Le cose certe si aspettano e solo le cose incerte si temono. Perché allora temere la morte, dal momento che essa porta con sé una necessità invincibile, uguale per tutti? Chi può lamentarsi se la sua condizione è quella a cui nessuno può sottrarsi (*quis queri potest, in ea conditione se esse, in qua nemo non est*)? Carattere essenziale della giustizia è l'uguaglianza. *Ad Luc.* 30, 11

*Chiama tutti egualmente.* La morte, questo sicuro punto d'arrivo, non può essere evitato da cure scrupolose, né da prosperità straordinaria o da sovraumana potenza. In modi diversi e suscitando reazioni diverse, la morte chiama tutti ugualmente. *Nat. quaest.* 2, 59, 3-4

Chiunque impreca perché uno è morto, si lamenta che quello sia stato uomo. Siamo tutti soggetti a un unico destino: chi ha avuto in sorte di nascere è votato alla morte. *Ad Luc.* 99, 10

*La morte e la paura dell'ignoto.* La morte è fra quelle cose che, pur non essendo mali, ne hanno l'aspetto: è insito nell'uomo l'amore di sé, la volontà di vivere a lungo, come la ripugnanza verso il dissolvimento, che sembra gli tolga molti beni e lo strappi a tante cose a cui è affezionato. La morte ci ripugna anche perché, mentre sappiamo che cosa c'è nella vita, ignoriamo quello che ci attende di là, e abbiamo paura dell'ignoto. *Ad Luc.* 82, 15

*La paura della morte ci rende meschini.* Fatti animo contro la paura della morte: è questa paura che ci rende meschini. *Nat. quaest.* 6, 32, 9

*Nessuno può toglierci la morte.* Tutti possono togliere all'uomo la vita; ma nessuno può toglierci la morte. (*eripere vitam nemo non homini potest; / at nemo mortem*). *Phoen.* 1, 151-153

*La morte è sempre quella degli altri.* Noi inseguiamo progetti, cariche, retribuzioni, successi. E intanto la morte ci è accanto. Però la morte a cui pensiamo è solo quella che tocca gli altri e non noi. Talvolta, in verità, al nostro animo si presentano casi di morti inaspettate, che ci fanno riflettere; sì, ma solo quel tanto necessario a far svanire la nostra stessa meraviglia. *Ad Luc.* 101, 6

*Ogni giorno ci avviciniamo.* Ogni giorno ci troviamo sempre più vicini al giorno estremo, verso cui ci sospinge ogni ora che passa. Il momento presente, che ora sta scorrendo, è già scivolato nel passato; ma passato è già tutto il tempo che abbiamo vissuto. Ogni giorno ugualmente porta il suo contributo alla morte. La morte arriva l'ultimo giorno, ma si avvicina ogni giorno. *Ad Luc.* 120, 17-18 *passim*

*Anche le civiltà muoiono.* Tutto procede secondo tempi ben definiti: tutti gli esseri devono nascere, crescere, morire (*nasci debent, crescere, extingui*). Questi astri che tu vedi correre in cielo, le fondamenta stesse sulla cui solidità noi contiamo di trovare stabile appoggio, un giorno si consumeranno e verranno meno. Ogni cosa ha la sua vecchiaia. Tutto ciò che è, non sarà.

Tutto il genere umano, presente e futuro, è condannato a morte. Le città che ora dominano il mondo un giorno si cercherà dove una volta sorgevano: tutte periranno, anche se in modi diversi...  
*Ad Luc. 71, 13 e 15 passim*

Il nostro spirito si deve assuefare alla mutabilità non solo delle vicende private, ma anche degli eventi di portata storica. Si sono visti regni sorti dai bassifondi salire al di sopra di ogni altro potere e antichi imperi crollare al culmine della loro più grande potenza. *Nat. quaest. 3, praef. 9*

Ci furono città che un giorno a ragione gli antichi ammirarono: / là ora tu vedi i piccoli sepolcri di grandi eventi (*magnarum rerum parva sepulcra vides*). *Epigr. 20, 7-8*

#### *b. Imparare a morire per imparare a vivere*

*Mi giudicherà la morte.* Io mi osservo e dico a me stesso: «Ciò che finora ho fatto o detto è niente, qualcosa di inconsistente e fallace, che può essere anche variamente abbellito. Per conoscere chi sono in realtà, mi affiderò alla morte. Con coraggio, perciò, mi preparo a quel giorno in cui, deposta ogni astuzia e ogni artificio, giudicherò di me stesso se sono coraggioso solo a parole o anche nell'intimo...».

«Non tener conto dei giudizi umani: sono sempre incerti tra posizioni opposte. Lascia stare gli studi di cui ti sei occupato tutta la vita, le dispute, le conversazioni letterarie, gl'insegnamenti tratti dai saggi, i discorsi eruditi: a parole anche i più vili sono coraggiosi. Preparati senza timore alcuno per quel giorno in cui, tolti di mezzo cavilli e maschere, dovrai giudicare tu di te stesso. Sarà la morte a pronunciarsi sul tuo conto (*mors de te pronuntiatura est*). Il cammino che realmente tu hai percorso nella vita sarà manifesto quando esalerai l'ultimo respiro». Io accetto questa condizione e non ho paura del giudizio». *Ad Luc. 26, 5-6*

*Scuola di libertà.* Raccomanda Epicuro: «Abituati al pensiero della morte: è cosa egregia imparare a morire». Tu mi potresti obiettare: «Non è superfluo apprendere una cosa che capita una sola volta?». Proprio per questo dobbiamo rifletterci su: bisogna, infatti, indagare sempre ciò che è più difficile conoscere per il fatto che non si può prima farne esperienza. «Abituati al pensiero della morte»: chi dice questo c'invita ad essere liberi. Chi ha imparato a morire, ha disimparato a servire (*qui mori didicit, servire dedidicit*). *Ad Luc. 26, 8-10 passim*

La vita, se manca il coraggio di morire, è una schiavitù (*vita, si moriendi virtus abest, servitus est*). *Ad Luc. 77, 15*

*Andarsene con animo sereno.* La filosofia offre questo vantaggio: fa sì che al cospetto della morte l'uomo sia di buon umore, forte e lieto, quali che siano le sue condizioni fisiche. Benché tutto venga meno a lui, egli non viene meno a se stesso.

Gran cosa è questa e per essere appresa esige una lunga meditazione: andarsene con animo sereno allorquando l'ora inevitabile si avvicina. *Ad Luc. 30, 3-4 passim*

Ti scrivo oggi nello stato d'animo di chi la morte possa chiamare proprio in questo preciso istante, mentre ti sto scrivendo. Per conto mio sono pronto ad andarmene (*paratus exire sum*) e sono nella condizione di godere dell'esistenza proprio perché non do la minima importanza a quanto essa possa durare. Prima di diventare vecchio, cercavo di vivere bene; ora che sono vecchio, cerco di morire bene. Ma morire bene significa morire di buon grado. *Ad Luc.* 61, 2

*Non è facile imparare a morire.* Non c'è bisogno di imparare a riposare placidamente, se si vuole, su un letto di rose. Ma abbiamo bisogno di imparare a non perderci d'animo sotto i tormenti, a passare la notte svegli, in piedi senza appoggiarci ad un sostegno, al posto che ci è stato assegnato e che dev'essere tenuto anche se fossimo feriti. Occorre pertanto esercitarsi a non temere la morte. Essa, infatti, e nessuno dubita che sia così, ha in sé qualcosa di terribile, che ci ferisce nel nostro stesso istinto vitale. *Ad Luc.* 36, 8-9 *passim*

*Vivere è un dovere, quando lo richiede il bene di chi ci è caro*<sup>32</sup>. La mia Paolina mi raccomanda sempre di aver cura della salute. Infatti, poiché so che il suo respiro è una sola cosa con il mio, per riguardo a lei comincio a provvedere anche a me. La vecchiaia mi ha reso più forte nei confronti di certe prove, ma io rinuncio al vantaggio dell'età perché mi viene in mente che in questo vecchio c'è anche una giovane che merita ogni attenzione. Così, mentre io non posso chiedere a lei di amarmi di un amore ancora più intenso, lei però da me ottiene che io provveda al mio bene con maggior scrupolo.

È giusto indulgere agli onesti sentimenti e, anche se non pochi motivi ci spingono a soluzioni estreme, richiamare lo spirito per riguardo verso i nostri cari, tenendo la vita con i denti, pur tra molte sofferenze: chi è buono deve vivere non finché gli piaccia, ma finché è bene che viva. Chi non stima la moglie o un amico, tanto da non voler restare in vita più a lungo per amor suo, e persiste nel voler morire, è un debole. Su questo punto non c'è da transigere: vivere è un dovere quando lo richiede il bene di chi ci è caro. E questo vale non solo se uno ha deciso di morire, ma anche se si è già avviato sulla strada che porta alla morte: si fermi, dunque, e si adegui al desiderio dei suoi.

È segno di animo grande riattaccarsi alla vita per amore degli altri: e i grandi uomini hanno fatto spesso così. Ma la prova di umanità per eccellenza è quando la nostra vecchiaia - il cui vantaggio più grande è un'accresciuta padronanza di sé e un uso più coraggioso della vita - siamo indotti a custodirla con cura scrupolosa perché sappiamo di fare ciò che è dolce, utile, desiderabile a qualcuno dei nostri cari.

Inoltre tale comportamento ha in sé una gioia e una ricompensa non mediocri: nulla di più soave, infatti, si potrebbe pensare che essere a tal punto caro alla moglie da diventare per questo più caro a se stesso. *Ad Luc.* 104, 2-5

*Porto, non scoglio.* Nel mare della vita abbiamo navigato, ci siamo portati avanti tanto che dall'orizzonte sono sparite una dopo l'altra, nello scorrere rapidissimo del tempo, la fanciullezza, la giovinezza, poi la virile maturità posta a cavallo tra la giovinezza e l'età provetta, e infine i più begli

---

<sup>32</sup> È questa una delle pagine più delicate che siano state scritte nell'antichità: noi non siamo soli e ad ognuno è affidata la possibilità di assecondare, o di intralciare, con i suoi comportamenti il cammino di quanti gli sono cari verso quella felicità accessibile alle creature umane. L'uomo buono è colui che non è indifferente al dolore e alle gioie delle persone che più lo amano. Il brano della *Lettera 24* qui tradotto si segnala anche perché in esso balza in primo piano la figura di una giovane donna, Paolina, la quale veglia con amore sul filosofo, infondendogli serenità e volontà di vivere.

anni della vecchiaia. Ed ecco, da ultimo, comincia a profilarsi dinanzi il termine comune del genere umano.

Noi, nella nostra grande demenza, pensiamo che quello sia uno scoglio. È invece il porto, talvolta da desiderare, mai da rifiutare (*portus est, aliquando petendus, numquam recusandus*). *Ad Luc.* 70, 2-3

*Il vivere, un'arte da imparare.* Non c'è conoscenza più difficile che quella del vivere. Esistono folle intere di maestri nelle altre arti e si sono visti persino dei bambini impararle al punto di poterle anche insegnare. L'arte di vivere, invece, si deve continuare ad impararla durante tutta la vita; anzi, e questo forse ti stupirà di più, per tutta la vita si deve imparare a morire. *Brev.* 7, 3

*Socrate come esempio.* Socrate discuteva di filosofia in carcere e, mentre c'era chi gli garantiva la fuga, egli non volle fuggire e rimase per liberare gli uomini dalla paura di quei mali ch'essi temono di più: la morte e la prigione. *Ad Luc.* 24, 4

*Vita e morte.* Anche il morire è uno dei compiti della vita. *Ad Luc.* 77, 18

*Finché stiamo su questa terra, siamo umani.* Finché restiamo tra gli uomini, siamo umani (*dum inter homines sumus, colamus humanitatem*); non siamo oggetto di paura, motivo di pericolo per nessuno! Disprezziamo i danni, le ingiurie, le punzecchiature, gli insulti che ci sono arrecati, e sopportiamo con magnanimità questi inconvenienti di breve durata. Il tempo di volger l'occhio, dice il proverbio, di girarci, e la morte arriva. *Ira* 3, 43, 5

*Perché turbarsi sulla soglia della vera pace?* Ha raggiunto la sapienza chi può morire serenamente. Noi, invece, trepidiamo all'avvicinarsi del pericolo, ci perdiamo d'animo, cambiamo colore e dai nostri occhi cadono lacrime che non porteranno alcun frutto. C'è qualcosa di più vergognoso che angosciarci quando ci affacciamo alle soglie della vera pace? *Ad Luc.* 22, 16

*Congedo.* Cure e affanni, prestigio e onori avuti in cambio del dovere / adempiuto, andate, e d'ora in poi altri tormentate. / Dio mi chiama lontano da voi. Compiuto / il mio percorso quaggiù, ti saluto, o terra ospitale. / Il corpo accogli, avida terra, sotto pietre rituali: / a te rendiamo le ossa, l'anima al cielo. *Epigr.* 71, 1-6

#### 4. Interrogativi sull'aldilà

##### a. La prima ipotesi: la morte come finis e non esse

###### Lettera 54

La malattia, che mi aveva concesso un lungo congedo, [ora] mi ha assalito all'improvviso. «Che genere di malattia?», tu chiedi, e fai bene a chiedermelo perché le ho proprio tutte<sup>33</sup>. Ad una, però, sono soggetto in modo particolare: a quella grave difficoltà di respiro che chiamiamo, appunto, *suspirium*, termine che ben la designa senza bisogno di ricorrere alla lingua greca<sup>34</sup>. L'attacco è di breve durata, ma violento come una tempesta; cessa per lo più nel giro di un'ora; non so, infatti, chi potrebbe resistere di più respirando come un agonizzante.

Sul mio corpo si sono abbattuti ogni sorta di malanni e di rischi per la salute, ma nessuno mi sembra più fastidioso di questo. Se ne comprende anche la ragione: essere affetti da altri mali significa essere ammalati, esserlo da questo è come esalare l'ultimo respiro. Non a caso i medici lo chiamano «allenamento alla morte»: una volta o l'altra, infatti, l'asma porta a compimento ciò che ha tentato spesso di fare [e ti lascia esanime]. Pensi che io sia felice e contento perché l'ho scampata?

Sarei ridicolo se prendessi questo intervallo tra un attacco e l'altro della malattia per una guarigione; è come se, in tribunale, uno credesse di aver vinto una causa perché è riuscito a rinviarla. A dire il vero io, anche mentre mi sentivo soffocare, non smisi di richiamare alla mente pensieri rasserenanti e coraggiosi.

---

<sup>33</sup> Seneca ebbe sempre una salute precaria e riguardo alla prima età dice di essere stato *per longum tempus aeger* (*Helv.* 19, 2), amorevolmente accudito dalla sorella di sua madre che gli era molto affezionata. La *Lettera 78* è una fonte preziosa di informazioni su questo aspetto della vita del filosofo romano. In essa l'autore ricorda che negli anni dell'adolescenza fu afflitto da una malattia cronica delle vie respiratorie, con tosse e febbri ostinate. Probabilmente si trattava di tubercolosi, di cui più tardi soffrì anche il fratello Gallione, quand'era governatore in Grecia (*Plinio, Nat. hist.* 31, 62). Ridotto a estrema magrezza e colpito da vera e propria consunzione, ad un certo punto la salute del giovane cedette di schianto. Egli desiderò allora morire; rinunciò, tuttavia, al suicidio, non potendo dare al vecchio genitore, molto avanti negli anni, un dolore così grande: "mi detti, perciò, l'ordine di vivere", scrive il Nostro. In quella situazione difficile e delicata, più delle medicine poté il conforto che gli venne dal padre, dagli amici e dalla filosofia. Non è che bisogna disprezzare i rimedi che i medici ci prescrivono, ma questi conseguono per lo più l'effetto desiderato se il malato impara a non dare importanza alla morte, vincendone la paura e imparando ad andarle incontro serenamente. La medicina è in primo luogo medicina dell'anima, logoterapia.

La permanenza in Egitto giovò molto alla salute di Seneca che, al ritorno a Roma, poté tuffarsi nell'attività politica e forense; ma poi vennero le umiliazioni, i disagi, i malanni dell'interminabile esilio in Corsica. Quando scrive le *Lettere a Lucilio*, Seneca è ormai vecchio e solo, tormentato da molti malanni e soprattutto dagli attacchi di asma. La *Lettera 54* è scritta dopo uno di quegli attacchi e ci mostra, dal vivo, un Seneca "valetudinario", cioè di salute cagionevole, lucido nel descrivere il male che più lo faceva patire; ma più che mai deciso a non arrendersi, a raccogliere sino all'ultimo per noi, suoi posteri, e a eternare in un'opera immortale quello che restava della sua vita spezzata (*reliquiae aetatis infractae, Ad Luc.* 102, 2). E quello che gli restava era la cosa più bella: era l'*imago vitae*, l'immagine stessa della sua vita, della sua personalità.

<sup>34</sup> Il nome greco della malattia di cui soffre Seneca è *asthma*, in italiano "asma". Per il filosofo persino gli attacchi di asma - definita dai romani *meditatio mortis* - devono essere occasione per apprendere a morire: una specie di allenamento alla morte, un'esperienza anticipata di essa. Seneca preferisce designare la malattia col vocabolo latino *suspirium*. Curiosamente quel termine serviva allora anche a designare l'infatuazione delle ragazze per gli idoli di turno, e non solo per gli idoli dello sport.

Dissi a me stesso: che c'è di strano se la morte mi mette alla prova? Lo faccia pure. Io, da parte mia, l'ho fatto con lei per lungo tempo. «Quando?», mi domandi. Addirittura prima di nascere. La morte è il non essere. Ormai so di che si tratta: sarà dopo di me quello che c'era prima di me. Se in tale stato, prima che venissimo alla luce, patimmo delle pene, noi allora non ce ne accorgemmo. Ti chiedo: una lucerna forse è più infelice quando è spenta o prima di essere accesa? Chi lo sostenesse sarebbe un perfetto sciocco. L'uomo è come una lampada che ora si accende, ora si spegne; ebbene, nel tempo che sta in mezzo vi è qualcosa da soffrire, ma sia prima di venire al mondo, sia dopo che abbiamo lasciato il mondo c'è profonda pace. Se vedo bene, caro Lucilio, noi ci inganniamo in questo: pensiamo che la morte debba ancora venire, mentre ci ha già preceduto e ci seguirà. Tutto ciò che fu prima di noi è la morte. Nessuna differenza, dunque, c'è tra il non nascere e il morire, dal momento che il risultato in entrambi i casi è uno solo: il non essere.

Non ho mai smesso di rivolgere a me stesso, anche mentre mi sentivo soffocare, queste esortazioni ed altre simili; ma in silenzio, ovviamente, perché non potevo parlare. Poi, a poco a poco, quella difficoltà di respiro si trasformò in affanno, mi concesse pause più lunghe e alla fine si placò. Mi è rimasto, però, uno strascico e benché quell'attacco non si sia ripetuto, neppure ora il respiro è regolare e qualcosa lo rende ancora faticoso. Sarà quel che sarà, purché non mi venga meno il respiro dell'anima.

Tu, però, per quanto mi riguarda, fatti garante di questo: io non trepiderò nell'istante supremo. Sono già preparato e non faccio programmi neppure per un'intera giornata. Tu, intanto, loda e imita colui al quale non rincresce morire, sebbene gli sia gradevole vivere. Che coraggio c'è, infatti, ad andarsene quando si è cacciati via? Tuttavia ci vuol coraggio anche in quel caso [se tu puoi dire]: sono mandato via, è vero, ma me ne vado come se avessi deciso io di andarmene. Perciò il saggio non è mai cacciato via, perché essere cacciato significa essere costretti ad abbandonare un posto contro la propria volontà. Ma il saggio non fa niente contro voglia (*nihil invitus facit sapiens*). Sfugge alla legge della necessità, perché è lui a volere ciò che essa gli comanderà. Sta bene. *Ad Luc.* 54, 1-7

*b. La seconda ipotesi: la morte come transitus e dies natalis*

### *Lettera 102*

Riesce fastidioso a chi fa un bel sogno colui che lo sveglia, poiché lo priva di un piacere che, pur essendo illusorio, ha lo stesso effetto di uno reale; ebbene, la tua lettera mi ha procurato una pena simile, perché mi ha distolto da un'utile meditazione, alla quale mi stavo dedicando e che avrei proseguito, se avessi potuto.

Mi compiacevo di pensare, anzi di credere all'immortalità dell'anima. Mi affidavo all'opinione di quei grandi uomini che di una prospettiva tanto consolatrice ci danno piuttosto la promessa che la prova. Mi abbandonavo a una così grande speranza e provavo disgusto per me stesso: ormai guardavo con tristezza quello che restava della mia vita spezzata e mi sentivo di essere prossimo a passare in quel tempo senza fine che è la vita eterna. Da quel sogno così bello sono stato destato all'improvviso dall'arrivo della tua lettera. Ma riprenderò quel sogno e lo recupererò [alla mia riflessione]<sup>35</sup>, quando ti avrò congedato. [*parr.* 1-2]

<sup>35</sup> In realtà Seneca riprende di lì a poco il tema della "grande speranza" della sopravvivenza spirituale nella terza parte della stessa *Lettera 102*, 21-30. Sono capitoli di eloquenza commossa e di appassionata sincerità. Le considerazioni svolte sulla possibile vita nell'aldilà rispondono a una delle grandi domande di ogni autentica filosofia: "che cosa sono

È naturale che l'uomo si protenda con la mente verso l'infinito. L'anima umana è così grande e nobile da non permettere che le siano posti limiti, se non quelli comuni a Dio. Prima di tutto non accetta [di essere rinchiusa in] una patria terrena, sia Efeso o Alessandria o qualunque altra città, fosse anche più popolosa e ricca di edifici: la sua patria è quella che racchiude nei suoi confini l'intero universo...

L'anima poi non vuole che le venga assegnata un'esistenza limitata alla sua epoca. «Tutti gli anni sono miei», dice, «non c'è età preclusa ai grandi ingegni, non c'è tempo che non sia accessibile al pensiero. Quando arriverà quel giorno che separerà questa mescolanza di divino e di umano, lascerò questo corpo dove l'ho trovato e ritornerò a Dio. Neppure adesso ne sono completamente separato, ma mi trattiene alla terra il grave peso del corpo».

Attraverso questa vita mortale, ci si prepara a quell'altra vita migliore e più lunga. L'utero materno ci contiene per nove mesi e ci prepara non per sé, ma per quel luogo in cui pare che siamo mandati già capaci di respirare e di resistere all'aria aperta: così attraverso questa vita terrena, che si estende dall'infanzia alla vecchiaia, maturiamo per un altro parto. Un'altra nascita ci attende, un'altra condizione (*alia origo nos expectat, alius rerum status*).

Non possiamo ancora sopportare la vista del cielo, se non da lontano. Perciò, guarda intrepido a quell'ora decisiva. L'ultima ora del corpo non è l'ultima dell'anima. Guarda tutto ciò che ti sta intorno come i mobili di un luogo dove sei ospite: [sapendo, cioè, che] bisogna passare oltre. La natura spoglia chi esce dalla vita come chi entra.

Non puoi portar via più di quanto hai portato nascendo, anzi bisogna lasciare anche gran parte di quello che hai portato per la vita: ti sarà tolta la carne e il sangue che scorre e circola per tutto il corpo; ti saranno tolte le ossa e i muscoli, che sostengono le parti molli e liquide.

Questo giorno che temi come l'ultimo è quello della nascita all'eternità (*dies iste quem tamquam extremum reformidas aeterni natalis est*). Deponi senza indugio il peso [del tuo corpo], a cui ti tieni aggrappato e non opporre resistenza. Uscisti, lasciando il corpo in cui eri nascosto, e fosti espulso con dolore da parte di tua madre; pure ora gemi e ti lamenti, ma anche il pianto è proprio di chi sta nascendo. Allora, non si doveva fartene una colpa, perché eri venuto al mondo ignaro e inesperto...

Adesso, invece, per te non è più una novità separarti da ciò di cui sei parte; lascia, quindi, serenamente quel corpo che hai abitato troppo a lungo. Sarà sepolto, andrà in decomposizione, non ne rimarrà più traccia. Perché rattristartene? È quello che suole accadere ad ogni nascita, in cui ci si libera dall'involucro che avvolge il nuovo nato. Il corpo è, appunto, nient'altro che il tuo involucro...

Tu, però, portati in alto fin d'ora, per quanto è possibile, e non curarti dei piaceri se non di quelli indispensabili alla vita: volgi adesso il pensiero a qualcosa di più degno e sublime. Verrà il giorno in cui ti saranno svelati gli arcani della natura, si dissiperà la caligine che ci avvolge e ci colpirà da ogni parte un fulgore che assomma e fonde in sé la luce delle stelle. Nessun'ombra turberà quel sereno e il cielo risplenderà di una medesima luce: il giorno e la notte si avvicendano solo in questa parte infima del cosmo. Ci accogeremo delle tenebre di questa vita mortale quando, con tutto l'essere nostro, mireremo tutto lo splendore che ora ci giunge appena, e solo in minima parte, per il tramite troppo angusto dei nostri occhi. Che cosa ti sembrerà quella luce, quando la vedremo nella sua sorgente?

---

autorizzato, dalla stessa ragione, a sperare?" È un interrogativo non meno legittimo, né meno evitabile, degli altri due: "che cosa posso conoscere?", "come debbo agire?".

Questi pensieri non consentono che nell'animo ci sia qualcosa di meschino, di sordido, di crudele. Ci dicono che gli Dei sono testimoni di tutte le nostre azioni e ci comandano di diventar degni della loro approvazione, di prepararci ad imitarli, di rivolgere lo sguardo all'eternità. Chi ha compreso questo pensiero non trema neppure dinanzi a un esercito e alle sue trombe di guerra: in realtà non c'è minaccia che possa far paura a un uomo del genere.

Perché, infatti, dovrebbe temere chi spera di morire? Ma non temerà neanche chi ritiene che l'anima viva solo finché è trattenuta dal vincolo del corpo e che, una volta liberata, si disperda subito, se agisce in modo da essere utile [esempio] anche dopo la morte. Infatti, benché egli venga sottratto alla vista degli occhi, tuttavia *torna alla mente il grande valore dell'eroe e la grande gloria della sua stirpe* (Virgilio, *Aen.* 4, 3-4). Rifletti su quanto ci giovano i buoni esempi e comprenderai che la memoria degli uomini grandi non è meno necessaria della loro presenza. Sta bene. [parr. 21-30]

### c. Tra dubbio e volontà di credere

Che cosa è la morte? O è la fine, o è un passaggio (*Mors quid est? Aut finis aut transitus*). *Ad Luc.* 65, 24

Io non abbandono la vita con coraggio a causa della speranza che una strada mi sia aperta verso quel Dio a cui sono imparentato. In verità ho già meritato di essere accolto presso di lui. A lui ho innalzato il mio pensiero e il suo è stato inviato a me. Tu supponi che io sia annientato e che alla morte non sopravviva nulla dell'uomo: ebbene, anche se la mia morte non mi portasse in nessun luogo, io serberei uguale grandezza d'animo. *Ad Luc.* 93, 10

Ha conosciuto la vera luce. Non è stato uno dei tanti. Ha vissuto dando prova del suo vigore morale. Talvolta ha goduto il cielo sereno; altre volte, come spesso accade, ha visto i raggi del sole attraverso le nuvole. Perché chiedi quanto tempo è vissuto? Egli vive ancora. Ci ha lasciato il ricordo di sé ed il suo nome è già affidato ai posteri. *Ad Luc.* 93, 5

Che cosa dirò alla mia anima al momento della morte, che le serva di viatico per il grande viaggio? «Va' con coraggio! Va' felice. Non avere dubbi. Ritorni là da dove sei venuta». Non è l'evento che è in questione, ma solo la data (*non de re, sed de tempore est quaestio*). Non supplicare, non aver timore, non tirarti indietro come se dovessi andare incontro a qualche male. *Nat. quaest.* 6, 32, 6

Dopo la morte attende l'uomo un riposo eterno, la contemplazione di quanto è puro e limpido, poiché ha lasciato tutto ciò che è materia. Liberato da ogni peso estraneo, egli è restituito a se stesso. *Marc.* 24, 5

Nell'aldilà nulla è nascosto nell'oscurità, i pensieri si mostrano senza veli, il cuore è aperto. La vita si svolge in mezzo a tutti e davanti a tutti. Godiamo la visione di ciò che è stato e di ciò che sarà. *Marc.* 26, 4

Tu, morte, ti sei fatta compagna di quelli che sono ormai felici; / gl'infelici, ecco, siamo noi vivi. *Herc. Oet.* 122-123

L'uomo non è mai così vicino a Dio come quando prende coscienza della sua mortalità e si ricorda di essere entrato nella vita per uscirne. Allora egli considera il corpo non come la sua casa, ma come un albergo dove il soggiorno sarà breve...

La più grande prova della provenienza dell'anima da una sede ben più alta è, per un verso, la sua riluttanza a lasciarsi rinchiudere in questo basso mondo che le riesce angusto, e, per un altro verso, la vittoria sul timore d'uscirne. Sa verso quale meta è incamminata l'anima che ha ben presente donde è venuta.

Perciò un'anima grande, conscia della superiorità della sua natura in questo posto di attesa che le è stato assegnato, s'impegna a un'onesta e operosa condotta di vita. Convinta che nulla le appartenga di quanto la circonda, essa se ne serve come di cose ricevute in prestito, pellegrina in terra straniera e sollecita di partire. *Ad Luc.* 120, 14-15 e 18 *passim*

## 5. *L'aver e il dare*

### *a. Distacco interiore e buon uso delle ricchezze nel De vita beata*

Come mai quel tale si professa filosofo e conduce una vita da gaudente? Perché dice che le ricchezze sono da disprezzare e poi ne ha tante? Disprezza la vita, a sentir lui, e tuttavia continua a vivere. Afferma di non dare importanza neppure alla salute, ma se ne prende cura e anzi desidera averla eccellente. Ai suoi occhi perfino l'esilio è una vana parola ed è proprio lui che dice: «Che male c'è a mutar patria?»; ma, appena gli è possibile, preferisce invecchiare nel suo paese. Egli non vede differenza alcuna tra una vita che duri a lungo e una breve; eppure, se nulla glielo impedisce, fa di tutto per prolungare la sua esistenza, vivo e vegeto, fin nella tarda vecchiaia.

È vero, quelle cose vanno disdegnate, non già perché ci si debba rifiutare di averle, ma per averle [e goderne] in tutta tranquillità, senza lasciarci turbare dall'ansia. Il saggio non scaccia lontano da sé le ricchezze; ma se quelle prendono il largo, lui le vede partire con occhio sereno. In qual posto, infatti, la fortuna potrà riporre più al sicuro i suoi doni, se non là dove potrà riprenderseli e senza che si levino lagnanze da parte di quelli che glieli restituiscono?

Il saggio, dunque, non si ritiene indegno dei doni della sorte: non è che ami le ricchezze, ma giudica che sia preferibile averle (*non amat divitias, sed mavult*). Non le accoglie nella sua anima, ma nella sua casa. Non rifiuta quelle che possiede, ma esercita su di esse un dominio totale e intende servirsene per ampliare il campo d'azione alla sua virtù. *Vita* 21, 1-2, 4

La povertà permette di esercitare un solo tipo di virtù, quello di non farsi piegare e deprimere; la ricchezza, invece, dà modo di dispiegare virtù quali la temperanza, la liberalità, il discernimento, la magnanimità. Perché, allora, dubitare che il saggio trovi maggior possibilità di manifestare il suo animo nella ricchezza piuttosto che nella povertà?

Il saggio non si disprezzerà se è di bassa statura, ma perché mai non dovrebbe preferire di essere alto? Allo stesso modo, se è cagionevole di salute, o è cieco, non se ne lamenterà, anche se gli andrebbe meglio avere un fisico robusto: egli, però, sa bene che nel suo animo alberga una forza ben più grande.

Il saggio sopporterà le malattie, ma ciò non toglie che desideri godere di una buona salute. Certe cose, infatti, anche se rispetto all'insieme non contano molto e possono esserci tolte senza che vada in rovina il bene essenziale, aggiungono qualcosa alla costante letizia che nasce dalla virtù; le ricchezze danno al saggio la stessa gradevole sensazione che un vento favorevole a chi è in navigazione, o a noi una bella giornata, oppure un luogo soleggiato in pieno inverno. I nostri [stoici] pongono la virtù come unico bene, ma chi di essi oserebbe negare che anche le cose considerate "indifferenti" (*adiáphora*) abbiano in sé un loro pregio e che alcune siano da preferire ad altre? Ci sono cose da cui si può ricavare poco e altre da cui si può ricavare molto per una vita onorevole. [La ricchezza è tra queste ultime]. Perciò non ti lasciar trarre in inganno: le ricchezze sono tra le cose preferibili.

«Perché, allora, mi prendi in giro», dirai, «se per te le ricchezze hanno tanta importanza quanta ne hanno per me?». Vuoi proprio sapere qual è la differenza fra noi due? Per me le ricchezze, se dovessero sparire, non porterebbero via che se stesse; tu, invece, se quelle ti abbandonassero, ne saresti colpito fino allo sbigottimento e appariresti ai tuoi occhi come se fossi stato derubato di te stesso. Presso di me le ricchezze occupano un posto ben delimitato; per te sono al primo posto. Nel mio caso, sono io che dispongo delle ricchezze; nel tuo, tu sei delle ricchezze. *Vita 22, 1-3 e 5*

Smettila, dunque, di interdire il danaro ai filosofi: nessuno ha condannato la sapienza alla povertà. Il filosofo potrà possedere ampie ricchezze, però non sottratte a nessuno, non macchiate del sangue degli altri, né procurate con mezzi disonesti: ricchezze il cui impiego avrà la stessa onorabilità del modo in cui sono state acquisite. Contro ricchezze di tal genere avrà da recriminare solo gente malvagia. Puoi, dunque, accumularne quante ne vuoi, perché sono oneste: abbracciano, infatti, molte cose che ognuno potrebbe desiderare, ma nulla che altri possa rivendicare come suo.

Il saggio non allontanerà i favori della sorte, non si glorià né si vergognerà di un patrimonio onestamente acquistato. Potrà anche aver motivo di vantarsene se, avendo aperto la sua casa ai concittadini, potrà dir loro: «Prenda ciascuno quello che riconoscerà come suo». Sarà uomo veramente degno d'onore e ricco a buon diritto chi, dopo quell'invito, resterà padrone di tutto ciò che possiede. Chi si è sottoposto, in tutta tranquillità, a un esame del genere da parte della gente, potrà essere ricco a testa alta e professarsi tale davanti a tutti se nessuno presso di lui ha trovato qualcosa di suo.

Il saggio non lascerà che varchi la soglia di casa sua neppure una moneta di disonesta provenienza; nello stesso tempo non escluderà e non rifiuterà le grandi ricchezze, se dono della fortuna o frutto di una buona condotta di vita. Che motivo ha di rifiutar loro un posto d'onore? Vengano pure, saranno accolte. Non bisogna ostentarle, ma neppure nasconderle: il primo comportamento è da sciocchi, il secondo da timidi e pusillanimi che vorrebbero nascondere tutto quello che hanno nella loro borsa. Il saggio, invece, non cacerà di casa le ricchezze.

Che cosa, infatti, dirà parlando alle ricchezze? «Siete inutili», oppure: «Non so che farmene di voi». E perché mai? Non è forse vero che uno in grado di fare un viaggio a piedi, se appena gli è possibile, preferirà farlo in carrozza e che se un povero avrà l'opportunità di diventar ricco, lo diventerà volentieri? Il saggio disporrà di ricchezze, ma come di beni instabili che da un momento all'altro possono prendere il volo, né permetterà che diventino un peso per sé e per gli altri.

Egli farà dono delle sue ricchezze. Perché, infatti, voi che avete, non dovrete rizzare le orecchie [ai bisogni degli altri] e aprire la borsa? Il saggio donerà [del suo] ai buoni o a chi potrà rendere buono, scegliendo i più degni con grandissima oculatezza: sa, infatti, che occorre render

conto delle entrate e delle uscite e dare solo per una causa giusta e provata. Un dono mal fatto è una turpe iattura. Il saggio avrà la borsa facile [ad aprirsi], ma non bucata; da essa molto potrà uscire, ma nulla cadere. *Vita* 23, 1-6

[In conclusione:] disprezzerò completamente il regno della fortuna ma, se potrò decidere, di quel regno sceglierò il meglio. Così tutto quello che mi accadrà sarà per il mio bene, ma preferisco che mi capitino le situazioni più agevoli e più liete, e che debba affrontare quelle meno opprimenti. Non è pensabile, infatti, che possa esserci virtù senza fatica; ma certe virtù hanno bisogno del pungolo, altre del freno.

Come il corpo dev'essere frenato in discesa e spinto in salita, così alcune virtù si muovono lungo un pendio e altre su un'altura. Chi mette in dubbio che c'è da salire, da sforzarsi, da lottare per entrare in possesso della pazienza, della forza di carattere, della perseveranza e di tutte quelle altre virtù che resistono alle avversità e sottomettono la fortuna?

Ma è altrettanto evidente che il cammino della liberalità, della temperanza, della mitezza è in discesa. Nell'esercizio di queste virtù teniamo a freno il nostro animo affinché non scivoli; per praticare le altre, invece, lo esortiamo e lo incoraggiamo molto energicamente. Applicheremo, dunque, alla povertà le virtù più coraggiose e combattive; alla ricchezza, quelle che richiedono più riflessione, che insegnano a mettere i piedi sul sicuro e a portare bene il proprio peso.

Stabilita questa distinzione, preferisco le virtù che si esercitano più tranquillamente a quelle che costano sudore e sangue. Perciò non sono io che vivo diversamente da come parlo, ma siete voi che capite a rovescio. Al vostro orecchio arriva soltanto il suono delle mie parole perché voi non cercate il loro significato. *Vita* 25, 5-8

#### *b. La povertà, viatico alla saggezza*

*La lezione di Attalo.* Mi ricordo che Attalo<sup>36</sup>, tra la grande ammirazione di tutti [quelli che l'ascoltavano], diceva: «Per troppo tempo mi hanno ingannato le ricchezze. Rimanevo stupefatto quando, in un'occasione o nell'altra, mi abbagliavano con tutto il loro splendore. In una pubblica solennità mi capitò di assistere a questo spettacolo: le ricchezze della città sfilavano mostrando i loro tesori d'oro e d'argento, le loro pietre preziose, le vesti dai colori più ricercati portate da regioni situate al di là dei nostri confini e perfino dei confini dei nemici. Sfilavano anche, da una parte, schiere di giovani, belli ed eleganti, e dall'altra schiere di donne e altre cose ancora, come se la fortuna dell'impero, giunta al suo apice, si compiacesse di passare in rassegna i suoi averi.

In quell'occasione dissi a me stesso: ma che cosa sta a significare tanta ostentazione, a quale scopo tale sfoggio di danaro? Certamente ostentare le ricchezze ha l'effetto di sovrecitare le già eccitate cupidigie degli uomini. Compresi allora che le ricchezze vanno disprezzate non perché sono superflue, ma perché sono piccola cosa». *Ad Luc.* 110, 14-15

*Non giudicarti da ciò che hai.* Se vuoi valutare te stesso, metti da parte il danaro, la casa, la posizione sociale. Esaminati nell'intimo. *Ad Luc.* 80, 10

---

<sup>36</sup> Attalo è uno dei maestri più amati da Seneca, e non solo nell'adolescenza. A proposito della sua declamazione sulla povertà, Seneca così ne parla al suo corrispondente: "Quando poi Attalo incominciava a fare l'elogio della povertà, spesso mi piaceva uscire povero dalla sua scuola" (*Ad Luc.* 108, 14).

*La regola migliore.* In fatto di danaro, la regola migliore è quella di non arrivare alla povertà, ma anche di non discostarsi troppo da essa (*optimus pecuniae modus est, qui ne in paupertatem cadit nec procul a paupertate discedit*). *Tranq.* 8, 9

*Vivi povero, o come se lo fossi.* «È cosa nobile», dice Epicuro, «una povertà lieta» (*honestas res est laeta paupertas*). Ma, a dire il vero, non è più povertà quella che è lietamente accolta. Non è povero, infatti, chi ha poco, ma chi desidera di più (*non qui parum habet, sed qui plus cupit, pauper est*)... Vuoi sapere qual è il giusto limite della ricchezza? Il primo è quello di avere il necessario (*quod necesse est*); il secondo, l'averne a sufficienza (*quod sat est*). *Ad Luc.* 2, 5 *passim* e 6

Molti avevano la vocazione filosofica, ma le ricchezze sono state loro di ostacolo; chi è povero procede più spedito, più tranquillo... Se vuoi dedicarti alla cura dell'anima, è necessario che tu sia povero o che tu viva come se lo fossi (*si vis vacare animo, aut pauper sis oportet aut pauperi similis*)...

La povertà è il miglior viatico della filosofia. La saggezza paga in contanti: rendendo del tutto inutili le ricchezze, è come se ce le avesse già date. *Ad Luc.* 17, 3, 5, 10 *passim*

Se la libertà ti è sinceramente piaciuta e vuoi spezzare dentro di te i legami che ti tengono avvinto, chiedi pure un po' di tempo per maturare il tuo proposito in modo che non vi siano poi rimpianti senza fine...

Ma se tu tergiversi per meglio calcolare quello che puoi portare con te, non ne verrai mai a capo. Nessun naufrago si salva a nuoto con i suoi bagagli (*nemo cum sarcinis enatat*). *Ad Luc.* 22, 11-12

Riduci i tuoi bagagli (*sarcinas contrahe*). *Ad Luc.* 25, 4

La libertà non può conseguirsi con il denaro: è un bene che non è posseduto né da chi compra né da chi vende. Te lo devi procurare tu quel bene; a te lo devi chiedere. *Ad Luc.* 80, 5

*Interiore distacco.* Nessun bene giova a colui che lo possiede, se lo spirito non è pronto a perderlo (*nullum bonum adiuvat habentem nisi ad cuius amissionem praeparatus est animus*). *Ad Luc.* 4, 6

*Per prima cosa.* Per prima cosa impara a distinguere da te stesso il necessario e il superfluo. *Ad Luc.* 110, 11

*Conta la disposizione interiore.* «Non so», tu mi dirai, «come il ricco sopporterà la povertà, se in essa dovrà cadere». E io non so se il povero, una volta diventato ricco, saprà resistere all'attrazione delle ricchezze. Nell'uno e nell'altro caso quello che conta è la disposizione d'animo, senza la quale è ben piccola prova di buona volontà il pagliericcio o il vestito misero. Deve essere scelta liberamente la povertà e non tollerata per necessità. *Ad Luc.* 20, 11

*Non essere posseduti, ma possedere se stessi.* Troppi beni ci portano alla follia e tuttavia non sappiamo lasciarli senza soffrirne. E bada bene che non ti affligge il danno in sé, bensì la falsa

opinione di soffrire un danno. Non si soffre, in effetti, per la mancanza di questi beni, ma per il pensiero della loro mancanza. Chi ha il possesso di sé, non ha perso niente (*qui se habet, nihil perdidit*): ma quanti hanno la fortuna di possedere se stessi? *Ad Luc.* 42, 10

*Lo vado gridando...* Mostro agli altri la strada giusta, che ho scoperto tardi, ormai stanco di camminare senza meta. Lo vado gridando: evitate tutto ciò che piace alla folla, ciò che è offerto dal caso. Di fronte a beni che sono fortuiti, fermatevi con sospetto e timore. Credete che siano dono della fortuna? Sono trappole (*Munera ista fortunae putatis? Insidiae sunt*).

Chi di voi vuol vivere al sicuro, eviti il più possibile siffatti doni spalmati di vischio (*viscata beneficia*), che ci traggono in inganno anche per un'altra ragione: crediamo di essere noi a disporne e invece ne siamo presi. Questo nostro correre ci mena al precipizio. *Ad Luc.* 8, 3-4

*Sono più pericoli che vantaggi.* Tutti i beni che ci dilettono di voluttà appariscente ma fallace - denaro, cariche, potere e tantissime altre cose che fanno impazzire di cieca cupidigia il genere umano - comportano fatica per l'acquisto, suscitano invidia in chi non li ha e finiscono con l'opprimere proprio quelle persone che mettono in bella vista. Sono più pericoli che vantaggi. Sfuggenti ed incerti come sono, non si lasciano trattenere facilmente. *Pol.* 9, 5

*Non è mai molto quello che non basta.* Non è mai poco quello che basta e non è mai molto quello che non basta (*numquam parum est quod satis est et numquam multum est quod satis non est*)...

Ciò che è sufficiente per la natura non lo è per l'uomo. C'è sempre, infatti, qualcuno che, dopo aver avuto tutto, desidera ancora qualcosa: tanto grande è la cecità umana e tanto facilmente si dimentica il punto di partenza, quando si è andati troppo avanti sulla via del successo. *Ad Luc.* 119, 7-8

*Effetti del consumismo.* Rammolliti come siamo nelle comodità, giudichiamo ormai ogni cosa dura e difficile. *Ad Luc.* 20, 13

La maggiore ricchezza stimola l'amore del lusso e questo, a sua volta, conferisce un'estensione enorme ai vizi. *Nat. quaest.* 1, 10

Chi vive nella prosperità è avido di beni altrui ed è esposto all'altrui avidità. *Ad Luc.* 19, 7

Un eccesso di prosperità dà alla testa. E la cosa può capitare sia a un uomo che a una generazione. La sovrabbondanza di mezzi diffonde dappertutto abitudini licenziose. *Ad Luc.* 114, 8-9

I beni di quaggiù sono di ostacolo ai beni veri, in quanto generano errori e pregiudizi. Quanto più in alto e in lungo uno avrà edificato i suoi palazzi, tanto meno vedrà il cielo. *Helv.* 9, 2

Per quanto siano insistentemente desiderati, quei beni che bruciano l'anima e la tormentano sono soltanto splendide miserie. *Ad Luc.* 22, 12

*Certi vizi hanno bisogno di spettatori.* Elimina la possibilità di fare ostentazione, e avrai insieme eliminato la smania del possesso. L'ambizione, il lusso, la sfrenatezza hanno bisogno di un pubblico (*ambitio et luxuria et inpotentia scaenam desiderant*): sono vizi da cui si guarisce nel nascondimento. *Ad Luc.* 94, 71

*Basta guardare a chi sono concesse le ricchezze.* Le ricchezze non sono un bene: ecco perché può averle anche Elio, il lenone. Dio non ha un modo molto efficace di mettere alla berlina l'oggetto delle nostre brame: quello di concederlo agli uomini più turpi e di allontanarlo dai buoni. *Prov.* 5, 2

### *c. Saper donare ed essere grati*

*I connotati di ogni dono autentico.* La disposizione d'animo del debitore è condizionata da quella del donatore e per questo il bene non va fatto con negligenza. Inoltre non bisogna donare con lentezza, perché - essendo di grande importanza, in ogni favore, la volontà di chi lo fa - chi ha dato tardi vuol dire che per lungo tempo non ne ha avuto l'intenzione. E parimenti bisogna saper donare senza umiliare: infatti, poiché secondo una legge di natura le offese subite incidono più profondamente delle buone azioni ricevute, queste si dimenticano presto, quelle invece sono tenacemente custodite nella memoria. *Ben.* 1, 1, 8

Il bilancio dei benefici non ammette scambio tra dare e avere. Si tratta solo di dare: se si ricava qualcosa, è un guadagno; in caso contrario, non c'è stata perdita alcuna. Si dà solo per dare. Nessuno assegna una scadenza ai benefici né reclama, come un avaro esattore, il tributo al giorno e all'ora fissata. L'uomo virtuoso non pensa mai ai benefici fatti, a meno che non glieli faccia ricordare chi li contraccambia; altrimenti, diventano crediti. È un'usura vergognosa quella di addebitare un beneficio sul conto del beneficiato. *Ben.* 1, 2, 3

Doniamo così come vorremmo ricevere. Prima di tutto di buona voglia, subito, senza esitazione alcuna (*ante omnia libenter, cito, sine ulla dubitatione*). *Ben.* 2, 1, 1

Diamoli i benefici, non prestiamoli a interesse (*demus beneficia, non feneremus*). *Ben.* 2, 1, 9

*Che fare con gl'ingrati?* «Tra quelli a cui abbiamo fatto del bene ci sono alcuni che lo hanno dimenticato, o che fingono di non ricordarsene. Con gente del genere come comportarsi?». La questione che tu mi poni è molto importante e io rispondo così: dobbiamo comportarci con calma, con mitezza di cuore e magnanimità (*placido animo, mansueto, magno*).

L'offesa di un individuo insensibile, immemore e ingrato non deve mai affliggerti al punto da toglierti la gioia di avergli fatto del bene. Che l'offesa ricevuta non ti faccia mai arrivare a dire: «Vorrei non averlo fatto». Anche se il tuo beneficio a te non porta alcun frutto, ritieniti ugualmente soddisfatto. Non è il caso di sdegnarsi di fronte all'ingratitude, come se fosse accaduto qualcosa di nuovo. Bisognerebbe, caso mai, meravigliarsi del contrario [dato che esistono mille motivi che distolgono dalla riconoscenza]<sup>37</sup>. *Ben.* 7, 26, 1-3

<sup>37</sup> Con un colpo d'ala Seneca sottrae la discussione al quesito che implicitamente le è sotteso: quale contraccambio merita chi ha risposto al beneficio con l'ingratitude? La risposta del filosofo romano segna il punto più alto dell'etica antica: l'esame dei motivi che distolgono dalla riconoscenza, ponendo dinanzi ai nostri occhi il corteo delle miserie che stringono da presso gli uomini, ci induce a capire il fenomeno dell'ingratitude e a perdonare chi non si è sottratto a un andazzo presso che generale. Bisogna, dunque, continuare a fare del bene anche agl'ingrati e ai cattivi.

Ti lamenti di esserti imbattuto in un ingrato. Se è la prima volta, ringrazia la fortuna o la tua prudenza. Però, sta' attento che la prudenza in questo caso non ti renda gretto. Guai se per evitare il rischio dell'ingratitude, tu non farai più beneficenza; così, per impedire che si perda nelle mani di un altro, tu lascerai che l'opera buona si perda anche per te. Anche quando incontriamo l'ingratitude, non dobbiamo stancarci di fare il bene: bisogna seminare anche dopo un cattivo raccolto. *Ad Luc.* 81, 1-2

## 6. La società più raccolta

### a. Due lettere sull'amicizia

#### *La Lettera 3: scelta oculata e amore senza riserve*

Hai incaricato un tuo amico - così tu lo chiami - di portarmi le lettere; ma subito dopo mi dici di non metterlo al corrente delle cose che ti riguardano perché tu stesso non lo fai. Così, in una stessa lettera, hai affermato e negato che egli sia tuo amico. Dunque hai usato quel termine non nel significato suo specifico, ma in modo convenzionale, così come chiamiamo «onorevoli» i candidati alle cariche pubbliche e «signori», se non ci viene in mente il nome, quelli che incontriamo per strada.

Ma se consideri amico uno di cui non ti fidi quanto di te stesso, allora sbagli gravemente e non conosci il valore della vera amicizia. Decidi pure quello che vuoi insieme al tuo amico, ma prima decidi proprio su di lui: una volta sorta un'amicizia, bisogna dare fiducia; prima di fare amicizia, però, bisogna pensarci. Coloro che, contro l'insegnamento di Teofrasto, prima si affezionano e poi giudicano, invece di affezionarsi dopo aver giudicato, capovolgono l'ordine delle cose. Rifletti a lungo se devi accogliere qualcuno tra i tuoi amici; ma se prendi una decisione, accettalo di tutto cuore e parla con lui con grande franchezza, come con te stesso.

Tu poi vivrai in maniera tale da non confidare a te stesso nulla che non possa essere conosciuto dal tuo nemico; ma poiché ci sono cose che è consuetudine tener segrete, rendi l'amico partecipe delle tue preoccupazioni e dei tuoi pensieri. Se ti fiderai di lui, lo renderai fedele (*fidelem si putaveris, facies*). Alcuni, infatti, proprio perché temevano di essere ingannati, finirono con l'insegnare l'inganno e con i loro sospetti autorizzarono altri a comportarsi disonestamente. Perché mai dovrei essere reticente con un amico? Perché non dovrei considerarmi solo con me stesso, anche se lui è presente?

Ci sono di quelli che raccontano al primo venuto cose che sono da confidare solo agli amici, e scaricano in qualsiasi orecchio le proprie pene; altri, al contrario, hanno paura persino delle persone più care e chiudono dentro [di sé] ogni segreto perché, se potessero, non si fiderebbero neppure di se stessi. Sono comportamenti sbagliati tutti e due perché è un difetto credere a tutti allo stesso modo che non credere a nessuno; tuttavia [in modo distorto] nel primo difetto direi che prevale un atteggiamento di fiducia, nel secondo il bisogno di sicurezza.

Sono da riprovare alla stessa maniera sia quelli che sono sempre in agitazione, sia quelli che non si scompongono mai: non è vera operosità, infatti, ma concitazione di una mente esagitata, compiacersi del trambusto e non è quiete, ma rinuncia alla vita e torpore, giudicare molesto ogni cambiamento.

Terremo a mente, perciò, la massima che ho letto in Pomponio: «alcuni si sono ritirati in nascondigli tanto profondi che non vedono quello che è in piena luce». Bisogna contemperare questi due opposti: chi è ozioso, impari ad agire e chi agisce impari a riposarsi. Consulta la natura: essa ti dirà che ha fatto il giorno [per lavorare] e la notte [per riposare]. Stammi bene. [parr. 1-6]

*La Lettera 9: il bisogno di avere un amico,  
un vicino, un compagno*

Desideri sapere se Epicuro abbia ragione a criticare, in una sua lettera, chi afferma che il saggio basta a se stesso e non ha bisogno di amici. È una critica rivolta da Epicuro a Stilpone<sup>38</sup> e a quanti credono che il sommo bene consista nella capacità di non sentire alcun male (*inpatientia*).

Ma se vogliamo tradurre con una sola parola il termine *apátheia* e renderlo con *inpatientia*, cadiamo inevitabilmente nell'ambiguità. C'è il rischio, infatti, che si capisca il contrario di quel che vogliamo dire e che si confondano due cose diverse come l'insensibilità a qualsiasi male e la capacità di sopportarlo. In quest'ultimo caso sarà meglio parlare di animo invulnerabile, che giunge a porsi al di sopra di ogni passione.

Fra noi e loro [i seguaci di Stilpone] c'è questa differenza: il nostro saggio vince ogni affanno, ma lo sente; il loro non lo sente nemmeno; noi e loro siamo, invece, d'accordo nel dire che il saggio è contento di se stesso. Eppure, anche se basta a se stesso, vuole avere un amico, un vicino, un compagno (*sed tamen et amicum habere vult et vicinum et contubernalem, quamvis sibi ipse sufficiat*).

Vedi fino a che punto è contento di sé, che gli basta all'occorrenza anche solo una parte di sé. Se la malattia, o il nemico, lo ha privato di una mano, se un infortunio gli ha fatto perdere un occhio o tutt'e due, quello che gli resta a lui basterà, e sarà lieto con il corpo mutilo o amputato quanto lo era con il corpo intero. Egli non rimpiange le parti che gli mancano anche se preferirebbe che non gli mancassero.

Così il saggio è pago di sé non nel senso che vuol vivere senza amici, ma nel senso che può stare senza amici e questo può significa: ne sopporta la perdita con serenità. Egli certamente non sarà mai senza amici: ha la capacità di farsene al più presto di nuovi (*sine amico quidem numquam erit: in sua potestate habet quam cito reparat*). Se Fidia perde una statua, ne fa subito un'altra; allo stesso modo questo artefice di amicizie (*hic faciendarum amicitiarum artifex*), se perderà un amico, lo sostituirà subito con un altro.

«Come farà», mi domandi, «a procurarsi un amico così presto?». Te lo dirò se mi permetti di saldare subito il mio debito<sup>39</sup>, considerando così chiuso il conto per quanto riguarda questa lettera. Dice Ecatone<sup>40</sup>: «Ti indicherò un filtro amoroso senza veleni, senza erbe, senza incantesimi di fattucchiere: se vuoi essere amato, ama» (*si vis amari, ama*). Praticare un'antica, sicura amicizia dà molta gioia, ma anche iniziarne e procurarsene di nuove.

<sup>38</sup> Stilpone (380 circa - 300 a. C.), fu discepolo e secondo successore di Euclide, il fondatore della scuola di Mégara. Notevole fu il suo influsso sul discepolo Zenone di Cizico, da cui ebbe inizio lo stoicismo, su almeno due punti decisivi, quali il presupposto del monismo e l'esaltazione dell'imperturbabilità. Vedremo più avanti, in questa lettera, che Stilpone tenne un linguaggio fiero davanti a Demetrio Poliorcete, che aveva preso e incendiato la città di Mégara, sua patria.

<sup>39</sup> Il "debito" che Seneca paga a Lucilio consiste nel riportare, per il suo contenuto di verità, un pensiero che appartiene ad altri. Per lo più Seneca cita Epicuro o pensatori che non sono della scuola stoica. Questa sorta di "dono" fa da chiusa alle prime 29 lettere.

<sup>40</sup> Ecatone, filosofo di Rodi, era discepolo di Panezio, il più autorevole tra i pensatori della Media Stoa.

Tra chi si è procurato un amico e chi se lo sta procurando passa la stessa differenza che tra un contadino che miete e uno che semina. Il filosofo Attalo era solito dire che è più bello diventare amici che esserlo già, «come per un pittore è più bello dipingere che aver dipinto». La dedizione piena al proprio lavoro procura per se stessa un grande diletto. Non ne prova, certo, uno simile chi, terminata l'opera, smette di lavorare. Egli ora gode del frutto del suo lavoro, mentre quando dipingeva godeva del lavoro in sé. L'adolescenza dei figli è più ricca di frutti, ma la loro infanzia è più dolce.

Torniamo ora al nostro argomento. Il saggio, anche se basta a se stesso, vuole tuttavia avere un amico, se non altro per esercitare l'amicizia e non lasciare inoperosa una virtù così grande. Lo vuole, ma non allo scopo, indicato da Epicuro in quella lettera, di «avere uno che lo assista se si ammala, che lo soccorra se viene incarcerato, o se cade in miseria»; bensì per avere qualcuno da assistere se è ammalato, o da liberare dai nemici che l'han fatto prigioniero. Chi ha di mira solo il proprio interesse, e per questo cerca amicizie, fa male i suoi conti (*qui se spectat, et propter hoc ad amicitiam venit, male cogitat*). Un'amicizia del genere finirà com'è cominciata: l'amico che era stato cercato perché gli portasse aiuto, qualora fosse caduto prigioniero, se la squaglierà al primo sferragliare di catene.

Queste sono le amicizie che la gente chiama «a tempo» (*temporarias populus appellat*): chi è stato scelto in vista di un utile, sarà gradito solo finché servirà al conseguimento di esso. Per questo una folla di amici assedia i benestanti e intorno a chi è in miseria si fa il deserto: gli amici fuggono quei posti dove sono messi alla prova. Per questo ci sono tanti casi scellerati di amici che abbandonano per paura e per paura tradiscono. È inevitabile che gli esiti siano coerenti con gl'inizi: chi è diventato amico per calcolo, avendo cercato nell'amicizia qualcosa di diverso dall'amicizia stessa, accetterà di buon grado di tradirla per una qualche ricompensa. Ma, tu insisti: «A che scopo, allora, ti fai un amico?».

[La mia risposta è:] per avere qualcuno per cui io possa dare la vita, uno da seguire in esilio, uno che devo difendere da pericoli mortali con tutto me stesso. Ciò di cui tu parli, invece, non è amicizia, ma un contratto, che mira solo al tornaconto e all'utile che si potrà conseguire.

Senza dubbio, l'amicizia ha qualcosa di simile all'amore, il quale si potrebbe definire un'amicizia che si spinge alla follia. C'è forse qualcuno che ami in vista di un guadagno, per la carriera o per la gloria? L'amore, non curandosi di alcun'altra cosa all'infuori di se stesso, accende nell'animo il desiderio ardente della bellezza e spera di esser ricambiato nell'affetto (*ipse per se amor, omnium aliarum rerum neglegens, animos in cupiditate formae non sine spe mutuae caritatis accendit*)<sup>41</sup>. [Tu potresti obiettarmi:] «Ma com'è possibile che una causa veramente nobile [come l'affetto disinteressato per un amico] confluisca in una passione riprovevole [come l'affetto che prende gli amanti sino alla follia]?

«Ma non è questo il momento di vedere se l'amicizia sia desiderabile per se stessa». No invece, è proprio questo il punto da dimostrare: infatti, se l'amicizia è da ricercare per se stessa,

<sup>41</sup> Nelle pagine di Seneca non vi è alcuna riflessione sull'amore. «Seneca - annota Concetto Marchesi - non vuol fare di questa sovrana passione dell'animo umano argomento meditato del suo pensiero» (*op.cit.*, p. 302) e pone in bocca al filosofo Panezio, condividendole, le seguenti parole: «Nuoce [in amore] tanto la buona sorte quanto la cattiva. Il successo ci lusinga, il contrasto ci sprona alla lotta. Pertanto, consapevoli della nostra debolezza, cerchiamo di starcene in pace» (*Ad Luc.* 104, 5). Va ricordato, tuttavia, che il filosofo romano amò la giovane moglie Paolina con commovente tenerezza e fu da lei meravigliosamente ricambiato. Seneca riconosce che l'amore può avere talora un'origine onesta e finalità degne, ma insiste nel dire che esso espone a un pericolo grave e presso che inevitabile, producendo negli amanti un oblio della ragione prossimo alla pazzia. Si legga sul problema dell'amore il libro più alto e appassionante che sia stato mai scritto, il *Simposio* di Platone.

allora ad essa può ben accedere chi sa bastare a se stesso. «E con quale disposizione d'animo il saggio cerca l'amicizia?». Come chi cerca una cosa sublime, non attratto dal lucro né atterrito dalla volubilità della sorte: chi fa amicizia solo in vista di circostanze favorevoli, la priva della sua superiore nobiltà (*detrahit amicitiae maiestatem suam qui illam parat ad bonos casus*).

I più, caro Lucilio, interpretando male la frase «il saggio basta a se stesso», cacciano via il saggio da ogni luogo e lo confinano dentro la sua pelle (*et intra cutem suam cogunt*). Qual è, invece, il senso autentico di questa massima, che cosa essa promette, in effetti, e in quali limiti? Sì, il saggio basta a se stesso per vivere felice, non certo per vivere. Per continuare ad esistere, infatti, ha bisogno di molte cose, mentre per essere felice gli basta soltanto un'anima retta, impavida e incurante della sorte.

Voglio anche suggerirti una distinzione che fa Crisippo. Egli dice che «il saggio non manca di nulla, e tuttavia ha bisogno di molte cose; lo stolto, al contrario, non ha bisogno di nulla, perché di nulla sa fare buon uso, eppure manca di tutto». Il saggio ha bisogno delle mani, degli occhi e di molte altre cose indispensabili alle necessità quotidiane; ma per vivere felice egli non ha bisogno di nulla. Sentirsi privi di qualcosa è sottomettersi alla necessità, ma al saggio niente è necessario [a causa del suo essere contento di sé].

Perciò il sapiente, benché sappia bastare a se stesso, ha bisogno di amici e desidera, anzi, averne quanti più possibile, senza per questo che la sua felicità dipenda dalla loro presenza. Il sommo bene non esige, per attuarsi, mezzi estrinseci: si coltiva in casa, dipende solo da se stesso (*summum bonum extrinsecus instrumenta non quaerit, domi colitur, ex se totum est*); ma se cerca una parte di sé fuori di sé, allora comincia ad assoggettarsi alla sorte.

«Ma quale sarà la vita del saggio se, gettato in prigione, abbandonato fra gente straniera, o sbattuto su un litorale deserto, rimane senza amici?». Quando l'universo si dissolve nei suoi elementi e con essi gli Dei si fondono in una sola cosa, Giove se ne sta in pace, in compagnia dei suoi pensieri. Qualcosa di simile fa il saggio: si rinchiude in se stesso, sta per se stesso.

Ma finché riesce a dare ordine alle sue cose, è contento di sé e prende moglie; è contento di sé e ha figli; è contento di sé e tuttavia non gli piacerebbe vivere senza i suoi simili. All'amicizia non è portato da un tornaconto personale, ma da una tendenza naturale, perché è innato in noi il piacere dell'amicizia come di altre cose. Come ci ripugna l'isolamento e ci attira la compagnia, come la natura avvicina l'uomo all'uomo, così anche in questo nostro sentimento agisce uno stimolo, un impulso originario che ci rende desiderosi di amicizia.

Il saggio ama moltissimo gli amici, se li procura e li antepone a se stesso; nonostante ciò, egli saprà sempre di avere in sé il suo vero bene e farà sua la ben nota affermazione di Stilpone, quello stesso che Epicuro critica nella sua lettera. Quando la sua città fu presa, Stilpone, che aveva perduto i figli e la moglie, scampò all'incendio che tutto aveva distrutto. A lui che usciva da quell'inferno, solo e tuttavia nel suo intimo beato [perché unito al sommo bene], Demetrio, detto Poliorcete [= l'Assediato]<sup>42</sup> per le città che aveva distrutto, domandò se avesse perduto qualcosa. Stilpone rispose: «Ho con me tutti i miei beni» (*bona mea mecum sunt*). Questo disse quell'uomo forte e valoroso. [parr. 1-18]

<sup>42</sup> Demetrio di Macedonia, detto il Poliorcete, visse fra il 336 e il 283 a. C.. Generale brillante e impetuoso, per oltre vent'anni si gettò in continue guerre nel tentativo di riunificare intorno al padre, Antigono I, l'impero di Alessandro. I successi e le sconfitte si susseguirono a ritmo incalzante, ma l'esito finale era scontato perché a Demetrio mancavano l'intelligenza politica e l'arte di governare. Nel 285, sorpreso in un agguato, si arrese a Seleuco I, re di Cilicia e Siria, il quale propiziò in un paio d'anni la morte dell'ospite concedendogli di passare da una sfrenata gozzoviglia all'altra.

### b. Fedeli alle amicizie

*Auto-presentazione dell'amico Lucilio*<sup>43</sup>. «Ho compiuto gli studi liberali. Sebbene le modeste condizioni mi consigliassero altri tipi di occupazione, ed anche le mie inclinazioni mi spingessero là dove si può trarre subito un guadagno, mi sono orientato verso la poesia, che di guadagni non ne offre, e ho voluto dedicarmi allo studio salutare della filosofia.

Ho mostrato che in ogni cuore può abitare la bontà: mi sono affrancato dalle angustie della mia condizione d'origine, ho scelto come termine di confronto non la mia sorte ma la mia anima, mi sono innalzato al livello dei più grandi. Gaio Caligola non riuscì a distruggere la mia fedeltà all'amicizia con Getulico; Messalina, [la moglie di Claudio] e Narciso, [il suo potentissimo liberto] da tempo nemici dello Stato prima che di se stessi, non riuscirono a farmi mutare condotta nei confronti di persone, amare le quali era già di per sé causa di sventura. Ho messo a repentaglio la mia testa per conservare la mia fedeltà (*cervicem pro fide opposui*) e nessuno è riuscito a estorcermi una parola che io non possa pronunciare senza offendere la purezza della mia coscienza. Per gli amici ho temuto tutto, per me niente, salvo il timore di non essere stato abbastanza un buon amico...

Non mi sono messo a piangere come una donnicciola e a supplicare [chi mi minacciava]. Nulla ho fatto che sia indegno di un uomo buono, di un uomo vero. Sono stato superiore ai miei pericoli e deciso ad affrontarli. È stato un dono della sorte l'essere stato messo alla prova per vedere quale valore avesse per me la fedeltà: d'altra parte, un bene così grande, non doveva costarmi poco. Poiché non avevano lo stesso valore, non ho avuto esitazione alcuna fra queste due alternative: se fosse meglio che morissi io per serbare la fedeltà, o che venisse meno la fedeltà per salvare la mia pelle.

Non mi sono lasciato prendere dall'agitazione e non ho ceduto all'idea del suicidio come via per sottrarmi al furore dei potenti. Sapevo del ricorso di Gaio alla tortura e che durante il suo regno l'umanità era caduta così in basso che era atto di misericordia dare la morte alle vittime [della sua follia criminale]. Tuttavia non mi gettai sulla spada né mi buttai in mare per annegare, perché non sembrasse che per restare fedeli non si potesse far altro che morire». *Nat. quaest. 4, praef. 14-17*

### c. Altre connotazioni dell'amicizia

*Caro e fidato, ma non triste e brontolone*. Nulla potrà rallegrarti l'animo quanto un'amicizia fedele e affettuosa. È un gran bene che ci siano persone nei cuori delle quali tu puoi deporre qualsiasi segreto, sapendo che da esse hai da temere meno che da te stesso: persone capaci di lenire con la parola le tue preoccupazioni, di dissipare con l'allegria la tua tristezza, di sollevarti lo spirito con la loro sola presenza. Per quanto è possibile, sceglieremo amici liberi dalle passioni: i vizi, infatti, serpeggiano ambiguamente e si trasmettono ai vicini per contagio.

Durante una pestilenza si evitano quelli che sono già colpiti dal morbo, per il rischio di contrarre l'infezione mediante il loro stesso fiato; così nella scelta degli amici, stiamo attenti a prenderci i meno corrotti. Mescolare sani e malati è già cominciare ad ammalarsi (*initium morbi est aegris sana miscere*). Con questo non è che io ti ordini di frequentare e di seguire solo il saggio; d'altra parte dove troveresti un uomo del genere dal momento che è da secoli che lo cerchiamo? Io dico solo: se non si trova il meglio, puntiamo almeno sul meno peggio... In tanta penuria di gente

<sup>43</sup> Questo è l'elogio che, secondo Seneca, Lucilio potrebbe pronunciare di sé. Il profilo biografico e il ritratto interiore che il filosofo traccia del suo interlocutore pongono in primo piano, con accenti commossi, il tratto che ne caratterizza più decisamente la personalità: la *fides*, la fedeltà agli amici.

onesta, non possiamo concederci il lusso di essere molto esigenti (*in tanta bonorum egestate, minus fastidiosa fiat electio*).

Prima di tutto, però, si evitino le persone tristi e quelle che piangono su tutto, quelle che provano gusto a lagnarsi (*praecipue tamen vitentur tristes et omnia deplorantes, quibus nulla non causa in querellas placet*). Anche se fidato e affettuoso, un compagno così agitato, che brontola per ogni cosa, diventa un nemico della nostra serenità. *Tranq.* 7, 1-2 e 4

*Quella società più raccolta che è l'amicizia.* A me preme quello che preme a te e non ti sarei amico, se tutto quello che ti riguarda, non riguardasse anche me. L'amicizia crea tra noi la comunione di tutte le cose (*Mihi vero idem expedit quod tibi; aut non sum amicus, nisi quidquid agitur ad te pertinens meum est. Consortium rerum omnium inter nos facit amicitia*). Non può vivere felice colui che guarda solo a sé e tutto volge a sua utilità. Vivi per gli altri, se vuoi vivere per te (*alteri vivas oportet, si vis tibi vivere*). Questo sentimento sociale, che unisce gli uomini tra loro e conferma l'esistenza di una legge fondamentale valida per tutta l'umanità, giova moltissimo se rettamente inteso, a sviluppare anche quella società più raccolta che è l'amicizia. Chi sente di avere molto in comune con ogni uomo avrà tutto in comune con l'amico. *Ad Luc.* 48, 2

*Io, tuo simile.* Tu dici: «Perché mi dai dei consigli?». E incalzi: «Li hai già dati prima a te stesso? E con quale risultato?». Non sono così disonesto da pretendere di curare gli altri, mentre sono malato io stesso: ma, come se fossi degente nello stesso ospedale, parlo con te della malattia che abbiamo in comune e ti passo la mia medicina. Perciò tu ascolta quello che ti dico come se io lo stessi dicendo a me stesso: ti apro senza riserve il mio cuore e, dopo averti fatto entrare, mi interrogo (*in secretum te meum admitto et te adhibito mecum exigo*). *Ad Luc.* 27, 1

*Potenza evocatrice dei luoghi.* Non c'è bisogno di vedere un luogo per ricordarsi di un amico. Pure accade che certi luoghi familiari a una persona cara suscitino il desiderio, ch'era celato nell'animo nostro, della sua presenza... Un ricordo, se è del tutto cancellato, non sarà la vista dei luoghi a rinnovarlo; ma se vive in noi, sia pure assopito, può ben essere ridestato. *Ad Luc.* 49, 1

*Quanto può valere una lettera.* Non ricevo mai una tua lettera, senza provare immediatamente la sensazione di essere una cosa sola con te. Se ci sono cari i ritratti degli amici lontani, che rinnovano il ricordo e alleviano la tristezza per la lontananza, quanto più gradite sono per noi le lettere, che ci portano segni tangibili e sentimenti di chi pure è assente! Ciò che è più dolce nella presenza di un amico, la lettera lo porta impresso dalla sua stessa mano: essa è l'espressione vivente della sua personalità. *Ad Luc.* 40, 1

*Nella malattia, l'amicizia come medicina.* Per chi è ammalato i buoni conforti sono medicine, e qualunque cosa solleva lo spirito giova anche al corpo (*in remedium cedunt honesta solacia, et quidquid animum erexit etiam corpori prodest*)...

Alla mia guarigione [quand'ero giovane] contribuirono molto gli amici i quali mi davano sollievo con i consigli, la compagnia, la conversazione. Niente ristora un malato e l'aiuta a ristabilirsi quanto l'affetto degli amici; niente è così efficace a sottrarlo, senza che se ne accorga, all'attesa e al timore della morte. Pensavo che sarei vissuto non con loro, ma per loro tramite, e così mi sembrava non di esalare il mio spirito, ma di consegnarlo ad altri. Queste riflessioni mi dettero la volontà di voler aiutare me stesso e di sopportare ogni sofferenza. *Ad Luc.* 78, 3-4 *passim*

*Le amicizie da evitare.* «Vivi e fuggi l'amicizia dei potenti», tu dici. Consiglio incompleto il tuo. / Questo è lo scoglio più grande, non l'unico. / Vivi e fuggi anche le amicizie che brillano di eccessivo splendore / e tutto ciò che si impone perché molto in vista. / I grandi signori, i nomi di chiara fama, non frequentarli, / e così pure quelli su cui grava la nobiltà del casato. *Epiqr.* 16, 1-6

*Reciprocità.* Non puoi credere che ti siano amici coloro ai quali tu amico non sei. *Ad Luc.* 19, 11

*La prova.* La povertà ti mostrerà da chi sei veramente amato. *Ad Luc.* 20, 7

*Il pranzo, momento di amicizia.* «Devi badar bene» raccomanda Epicuro (Fr. 49 Usener, *Lettera a Meneceo*) «con chi mangi e bevi, piuttosto che guardare che cosa mangi e che cosa bevi: perché il divorare carne senza amico è vita da leoni e da lupi». *Ad Luc.* 19, 10

*Non come un socio.* Niente ci impedisce di donare qualcosa a un amico, anche se sosteniamo che tra gli amici tutto è in comune. Con un amico le cose sono in comune, non però allo stesso modo in cui lo sono con un socio, per cui una parte è mia e una è sua. Con un amico le cose sono in comune come i figli sono in comune tra padre e madre, e quando i figli sono due non ne hanno uno ciascuno, ma ciascuno ne ha due. *Ben.* 7, 12, 1

## II L'UMANESIMO POLITICO

### I. LE PREMESSE FILOSOFICHE

Gli stoici antichi - Zenone, Cleante, Crisippo - vivono la drammatica situazione storica del crollo della *polis*, ma nella risposta data alla sfida dei tempi differiscono nettamente dagli epicurei. Su questo punto vi è continuità effettiva tra la scuola stoica e l'asse centrale della filosofia greca, quello rappresentato da Socrate, Platone, Aristotele. L'uomo non può avere una vita umana all'infuori della comunità e ciò è vero sul piano spirituale e fisico. Zenone lo ribadisce con forza nella sua *Politeia*. L'uomo ha la disposizione a vivere con gli altri e, dunque, porta in sé fin dalla nascita, accanto all'amore per se stesso, quello per i congiunti e per coloro che con lui fanno parte della stessa comunità. Egli avverte, inoltre, di essere membro anche di una famiglia incomparabilmente più vasta, che si estende al genere umano, all'intera umanità. Malgrado la nostra finitezza, persino noi uomini estendiamo la nostra preoccupazione per gli altri oltre i limiti della vita quando, ad esempio, facendo testamento, diamo disposizioni che riguardano anche un futuro lontano; per questo il detto "una volta che io sia morto, crolli il mondo" è disumano e ci offende nell'intimo. A chi obietta che su tutto deve prevalere l'istinto di conservazione, gli stoici rispondono così: poiché il bene delle parti dipende da quello del tutto, è proprio l'istinto di conservazione che, per legge di natura, ci spinge a volere il bene della comunità. L'interesse collettivo, quindi, precede quello individuale: poiché noi siamo membri della grande famiglia universale, dobbiamo avere una condotta tale da farci anteporre alla nostra l'utilità comune (*ut communem utilitatem nostrae anteponamus*, Cicerone, *Fin.* 3, 64).

Nella ricerca del bene comune e nella sua attuazione si realizza la giustizia, la virtù sociale per essenza. Non si può vivere, infatti, in società se gli uni non rispettano i diritti degli altri, se non si dà a ciascuno ciò che gli spetta. La giustizia è un comando della ragione ed è insieme, sul piano pratico, l'adempimento concreto dei nostri doveri verso la società. Essa nasce da un'esigenza profonda della natura umana ed è pertanto al di là delle norme e delle convenzioni del diritto positivo; queste, d'altra parte, si allontanano dalla legge che vive nelle coscienze, se mirano solo a una mera composizione di reciproci egoismi e non superano il livello del calcolo utilitaristico. Norme e convenzioni variano da popolo a popolo e possono anche venir cambiate dall'oggi al domani; la legge naturale, invece, esisteva prima che ci fossero le leggi scritte e non può essere revocata o sospesa per decreto da chi detiene il potere, né mediante plebiscito. Essa, infatti, essendo la stessa legge eterna, o il più alto riflesso in noi del Logos universale, "deve essere sovrana e guida - scriveva Crisippo - degli esseri predisposti dalla natura a vivere in una società politica, formando di conseguenza il criterio di ciò che è giusto e di ciò che non lo è" (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. J. von Arnim, Teubener, Leipzig 1904-1905, 3, 314). La *legalità*, come si vede, è cosa diversa dalla *legge morale*. Le leggi degli Stati, fatte da chi detiene il potere e dalle istituzioni umane che vi sono preposte, costituiscono la sfera della legalità; ma esse vanno di continuo commisurate a ciò che le supera e le inverte, cioè alla legge naturale che in ultima istanza decide del loro valore e della loro intima obbligatorietà. Di qui l'impegno etico-politico e culturale a contribuire, ognuno secondo le sue capacità e nell'ambito che gli è proprio, al progressivo innalzamento del *nomos umano* del diritto positivo al *nomos divino* della legge naturale, affinché si avveri la solenne affermazione di Eraclito: "Tutte le leggi umane si nutrono dell'unica legge divina" (b 114).

I capiscuola dello stoicismo erano stranieri e perciò stesso in Atene erano esclusi dalla vita pubblica, per la quale, in verità, personalmente non ebbero alcuna inclinazione - e di ciò Plutarco li rimprovera (*Stoic. rep.* 2). Essi però compresero che l'uomo è per natura un animale politico e che lo Stato svolge una funzione importante nel consorzio umano. Lo Stato, che è "un insieme di uomini che vivono sullo stesso territorio e sono governati da una legge" (SVF 3, 329), risponde a un bisogno della natura umana ed è pur sempre, se ben governato, una figura e una imitazione della *cosmopoli*, una tappa intermedia necessaria verso la repubblica universale che abbraccia l'intera umanità.

In breve: gli stoici, fin dall'inizio, assunsero di fronte allo Stato un atteggiamento positivo a differenza dell'ateniese Epicuro, che scelse la via del disimpegno e della fuga nel privato<sup>44</sup>, il *sub umbra latitare*. Nell'assillante ricerca della quiete, aveva anch'egli bisogno dei vantaggi dello Stato, per veder garantita la propria esistenza e l'agognata tranquillità; tuttavia consigliò vivamente ai suoi seguaci di tenersi lontani dalla politica ("stiamocene nascosti in modo che nessuno si accorga che siamo vivi"), almeno finché si trovavano degli sciocchi disposti, per ambizione o per idealismo, a prender su di sé le fatiche e i crucci della vita pubblica. In tal modo Epicuro "si nutriva alla tavola altrui come un parassita" - ha osservato icasticamente lo Eucken. Occorre precisare però che all'interno della loro scuola - e dunque al di fuori della società politica e dello Stato - la dimensione sociale fu intensamente vissuta dagli epicurei. Pur nella comune ricerca della tranquillità interiore, gli epicurei esaltarono il vincolo dell'amicizia, esemplarmente esteso anche alle donne e agli schiavi. Gli stoici, al contrario, e i loro seguaci avvertirono acutamente il senso della responsabilità di fronte alla comunità politica e considerarono un dovere mettersi al suo servizio. Lavorare a diminuire la parte che in una società organizzata vi hanno il privilegio, l'ingiustizia, l'oppressione e a configurare una società futura, più umana e fraterna, è compito di tale importanza da non ammetter diserzioni da parte di coloro che abbiano le capacità e i mezzi per giovare ai propri simili.

## 2. IL FILOSOFO FA POLITICA: IL GIUDIZIO SULLA SITUAZIONE STORICA E IL PROGETTO DI RIFORMA

Sono queste le premesse da cui parte Seneca, ma il suo pensiero politico non è affatto una sorta di procedimento deduttivo da esse. La teoria politica dello stoicismo aveva i suoi punti di forza, come si è visto, ma non passava mai dalla riflessione morale all'indicazione di una linea di condotta, di un progetto d'azione, di soluzioni politico-giuridiche o economiche ai problemi della *civitas*. In Seneca, invece, il politico di razza - lucido e realista, attento a cogliere le giuste esigenze del proprio tempo e le resistenze da superare per la loro attuazione - convive con il filosofo della politica e con l'educatore, che appassionatamente esorta alla ricerca e all'attuazione del bene comune i potenti di turno, i colleghi del senato, amici e avversari, nonché i numerosi lettori del suo tempo e di ogni tempo. In realtà, l'atteggiamento di Seneca di fronte alla politica non fu univoco e presenta tre fasi distinte. La *prima fase* è di totale distacco dai problemi politico-sociali. Seneca adolescente vuol dedicare la sua vita solo alla ricerca della "scienza del vivere e del morire". La sua condotta di vita è ostinatamente ascetica al punto che si teme molto per la sua salute e lo si manda a ristabilirsi in Egitto. Per il filosofo, ancora assai giovane e vicino alla scuola sestiana, la

<sup>44</sup> Sul tema dell'impegno politico e della vita ritirata, l'ultimo Seneca tende ad accostare il più possibile le posizioni della Stoa e del Giardino, come si vede esplicitamente nel testo del *De otio* (3, 2-3) riportato nella sezione antologica. Rimane tuttavia vero che la *partecipazione* alle fatiche e alle responsabilità della politica è una direttiva permanente dello stoicismo, mentre l'*astensione* da esse è insegnamento costante dell'epicureismo.

realizzazione di sé si attua al di fuori dello Stato e della società. La ricerca della perfezione morale è perseguita per il singolo e in vista della sua individualità. Quando si conclude questa fase non è dato sapere, ma risulta per certo che nel 31, al rientro dal soggiorno egiziano, il suo modo di rapportarsi alla cosa pubblica è radicalmente mutato ed egli è ormai avviato alla carriera politica. Nella *seconda fase* stanno insieme, al centro della vita di Seneca, la filosofia e la politica. Questa fase va dal 31 al 62, anno del ritiro dalla vita pubblica. È un periodo che comprende più di trent'anni, di cui però quasi un terzo trascorsi in esilio, in Corsica, e sette alla guida effettiva del governo dell'impero. La *terza fase* riguarda gli anni del ritiro, dal 62 al 65. I suoi interlocutori sono ormai i posteri e l'attività prodigiosa del vecchio filosofo mira a far risplendere ai loro occhi i *necessaria*, cioè i valori di fondo che sono al di là della politica, anche se solo da essi potrà venire la spinta al suo rinnovamento.

Si capisce, allora, perché la biografia del Nostro e l'elaborazione del suo pensiero politico siano strettamente collegate. Seneca ha segnato la storia delle idee politiche, lasciandovi una profonda impronta, e sarà proprio lo spirito più libero e il politico più liberale del rinascimento, Erasmo da Rotterdam, a riproporre in tutta la sua importanza questo aspetto del messaggio del filosofo romano. Seneca volle essere ciò che fu e non divenne primo ministro di Nerone per errore o per caso. Egli non dubitò mai di avere un destino politico e lo realizzò a dispetto di tutti gli ostacoli: la salute malferma, l'ostilità di Caligola, gl'intrighi della corte dominata da Messalina, il lungo esilio, l'invadenza di Agrippina, la debolezza capricciosa e i tradimenti di Nerone. A dispetto di tutti gli ostacoli, ma non a qualsiasi prezzo, non al prezzo della rinuncia alle sue convinzioni e speranze più profonde.

Seneca si era reso perfettamente conto che, in un organismo così vasto e composito come l'impero, il principato era un regime inevitabile ed anche accettato dai più, se non altro perché sembrava tutelare meglio le popolazioni romanizzate delle province, riducendo il duro privilegio italico e la volontà di rapina dell'oligarchia repubblicana; inoltre tutti speravano che servisse ad allontanare lo spettro delle guerre civili, le quali avevano avuto per risultato non la conquista della libertà, ma il dispotismo di colui del quale, di volta in volta, si doveva essere servi. Nel nuovo clima politico che si era venuto creando, era del tutto improponibile il ritorno a un passato irrimediabilmente morto. L'impero era ormai divenuto una necessità storica ed era anacronistico pensare di restaurare il regime repubblicano anteriore a Cesare e ad Augusto. Per non averlo compreso, Bruto sbagliò gravemente (*vehementer erravit*). A distanza di oltre un secolo, le intenzioni dei congiurati degl'idi di marzo dovevano essere difese perché erano nobili; e tuttavia esse difettavano di una reale capacità di proposta politica (*Ben. 2, 20*). Per Seneca, invece, il problema politico andava impostato congiungendo strettamente la consapevolezza del progetto storico che si intendeva perseguire e la realistica presa d'atto della situazione effettuale. Chi vuol fare la propria parte nel servire la comunità deve agire, infatti, in una situazione data, senza attendere, inerte, circostanze particolarmente favorevoli, che forse non verranno mai. Per queste convinzioni - sia quando gli venne offerto l'ufficio di precettore di Nerone, sia entrando poi a far parte del "consiglio del principe", senza titoli ufficiali, ma solo come *rector imperatoriae iuventae* (Tacito, *Ann. 13, 2*) - Seneca avvertì di poter dare un contributo forse decisivo, pur tra limitazioni d'ogni genere, per l'avvento di una nuova società. Egli si prefigurava, infatti, un regime che - richiamandosi per motivi di opportunità alla linea politica dell'ultimo Augusto, ma in realtà superandola nettamente - segnasse un avanzamento della società romana in senso liberale e umanitario. Seneca precettore e consigliere del principe lavora, insomma, a far sì che l'indocile

allievo diventi un alunno della Ragione, capace di far propria l'idea di un principato che non sia manomissione tirannica di un uomo sullo Stato.

Seneca perseguì un ideale, quello di instaurare finalmente uno “Stato di diritto”, e ciò fa di lui, filosofo e statista, uno di quegli uomini che hanno voluto tenacemente ridare alla politica il volto umano che deve avere. Egli seppe unire, infatti, alla chiara percezione del valore etico della politica il coraggio delle riforme possibili e scelse le vie costituzionali per attuarle. Uno storico moderno, non sospetto di parzialità, ha scritto che “la politica di Seneca fu la migliore di cui si poteva disporre” (R. Syme, *Tacito*, trad. it., Brescia 1971, vol. II, p. 726). Certamente non sempre Seneca riuscì ad attuare i suoi progetti, ma il bilancio fu largamente positivo e si può ben dire che nessun filosofo abbia influito più di lui attraverso il suo personale intervento sulla scena della storia. D'altra parte, come osservava il presidente John Kennedy, la grandezza di un uomo politico va commisurata anche alla grandezza degli ostacoli contro cui fu costretto a lottare. E gli ostacoli alla politica perseguita da Seneca furono sempre molto numerosi e gravi.

### 3. I VALORI ETICO-POLITICI E LE REGOLE DEL BUON GOVERNO

La riflessione politica di Seneca si incentra essenzialmente su due temi. Il *primo* riguarda il nesso vitale, da cogliere nella diversità delle situazioni, tra una politica degna di questo nome - in quanto scienza ed arte del bene comune - e la morale, tra il potere e la coscienza. Il primo dei principi giuridici è, infatti, che potere e responsabilità non possono non andare insieme: questo è il filo conduttore che unisce tra loro i vari contributi dati da Seneca al pensiero politico. Il *secondo* tema è la messa a fuoco del rapporto tra pensiero e azione, tra usura della prassi politica e risorse interiori. Il tema attraversa tutti gli scritti del filosofo e assume un eccezionale rilievo nelle ultime opere, in cui Seneca parla anche di quanto aveva fatto, o si accingeva a fare, quando gli fu preclusa la possibilità di servire direttamente lo Stato.

Che cos'è, dunque, la politica per Seneca? La prima considerazione da fare è che essa si distingue dalla prassi comune, perché mentre questa è diretta solo, o in misura preminente, a fini individuali o sociali di carattere limitato, la politica, per sua natura, ha la sua ragion d'essere nel vantaggio della *polis*. La validità e il criterio di valutazione della politica, l'esigenza sua condizionante a priori è, dunque, sempre e solo il bene comune. Lo Stato, a sua volta, essendo l'organo più alto di una società politicamente strutturata, non può non avere le stesse finalità della politica. L'attività pubblica dev'essere, pertanto, volta al pubblico bene e non può perseguire interessi individuali, tanto più se questi danneggiano l'interesse generale. Vi sono interessi individuali di varia natura illegittimi e altri pienamente legittimi; i primi vanno combattuti, i secondi lasciati liberi di svolgersi nella loro propria sfera, che è, però, la vita privata dei cittadini, non quella pubblica. Così stando le cose, la politica non può essere per Seneca che ricerca dei principi regolativi del buon governo e dei mezzi più opportuni per tradurli in atto, per un verso, e per l'altro esercizio di responsabilità ai più diversi livelli: verso la propria coscienza, verso la comunità e lo Stato di cui facciamo parte, verso l'intera famiglia umana e di fronte a Dio.

Il problema politico è sempre presente alla meditazione filosofica di Seneca, dall'*Ad Marciam* all'*Ad Lucilium epistulae*; in tre opere, però, e sono le sole che abbiano forma di trattato, esso è affrontato in modo ampio e diretto: nel *De ira*, nel *De clementia* e nel *De beneficiis*. Scritte nell'arco di un ventennio, esse appaiono tappe di approfondimento progressivo di uno stesso tema: il buon governo, i principi che devono ispirarne le decisioni, i metodi, le regole. Il *De ira* fu scritto

nella primavera o nell'estate del 41, all'inizio del regno di Claudio; il *De clementia* nel 54-55, al felice esordio del principato di Nerone; il *De beneficiis* nel 61-62, quando il potere era passato di fatto nelle mani di Poppea e Tigellino, i nuovi ispiratori della politica imperiale. La *pars destruens* è svolta soprattutto nel *De ira*; ma la percezione della dimensione storica e sociale del male, che sempre esorbita dai limiti individuali e si propaga nella società come una peste, è avvertita nelle altre due opere come una minaccia imminente da scongiurare a ogni costo, anche di sopprimere chi, facendosi tiranno, non può più essere legittimamente riconosciuto come l'uomo posto a tutela delle leggi e a capo dello Stato (*Ben.* 2, 20, 2-3). Il *De ira* non è solo un'operetta morale ma, come ha ben visto Pierre Grimal, "un trattato politico", perché il suo oggetto non è tanto la fenomenologia e la terapia della passione "più ripugnante e rabbiosa" (*Ira* 1, 1, 1), quanto l'analisi della connessione, innegabile e funesta, tra la volontà di nuocere e il potere di punire. Essendo diventata prerogativa dei tiranni, "privilegio regale" (*ibid.* 3, 16, 3), la collera, da cui nascono l'arbitrio e la violenza, è il vizio che politicamente "è costato di più al genere umano". Essa assurge, pertanto, per i romani che avevano appena sperimentato i metodi criminali di Tiberio e di Caligola, a categoria politica e a metafora del malgoverno, cioè di un mondo funestato da crudeltà, sangue, totale incertezza del diritto, disunione degli spiriti, terrore.

Il problema centrale del *De ira* è riproposto nel *De clementia*, nel momento in cui la svolta auspicata aveva già conosciuto uno splendido avvio e il cuore si apriva a una grande speranza. Il destinatario dello scritto è lo stesso Nerone ed è eloquente la sua insegna programmatica: "una profonda e piena sicurezza, un diritto posto al di sopra di ogni violazione" (*Clem., proem.* 1, 8). Concepito come il manifesto dei tempi nuovi e la giustificazione del discorso d'insediamento al trono, pronunciato da Nerone di fronte al senato, il *De clementia* è uno "scritto filosofico", in cui si illustrano principi che hanno la pretesa a una perenne validità, ma è anche uno "scritto ideologico", cioè d'intervento a sostegno della prassi politica, e al livello del più alto responsabile e attore di essa, per indirizzarla nella direzione conforme a un progetto che era di dominio pubblico. Questa volta l'effetto fu quello voluto: di quello scritto, infatti, Nerone non esitò a riprendere i temi nei discorsi pubblici, come attestano Tacito (*Ann.* 13, 1) e Svetonio (*Nero* 10). Ma l'opera era diretta anche alla parte dell'opinione pubblica più illuminata, un'*élite* il cui sostegno era indispensabile al successo del nuovo corso. In ogni caso era un'operazione politica ardita impegnare pubblicamente l'onore e la parola dello stesso imperatore, in un tempo di oscuramento della libertà, a sostegno di un'idea rivoluzionaria: l'idea che il potere è legittimo solo se esercitato nel rispetto delle leggi e dei poteri costituzionali, ma soprattutto in obbedienza alla coscienza morale, e dunque alla voce della moderazione e della clemenza. Una politica che sappia congiungere giustizia e umanità è, infatti, anche la sola che sia in grado di creare una relazione d'affetto tra il capo e i membri del corpo sociale e di risolvere il problema cruciale di tutti i regimi dell'antichità, quello della stabilità (*firmitas*), nonché quello della formazione del popolo e della classe dirigente a valori che nobilitino la vita degli individui e della collettività.

C'è un equivoco, però, da dissipare immediatamente: che una politica umanistica, che metta cioè al primo posto la dignità di ogni individuo e la *voluntas amica* verso il popolo di chi esercita il potere, possa indebolire lo Stato, ingenerare anarchia e portare alla cancellazione della giustizia. Strumenti assolutamente necessari al sorgere di una società migliore sono senz'altro un diritto mite, sul piano legislativo, e un esercizio altrettanto mite del potere giudiziario, ma ciò non ha nulla a che fare con un indiscriminato e deleterio "perdono ad ogni costo". Il senso dello Stato e l'*amor civium* andrebbero a catafascio se si consentisse di confondere legalità e illegalità, adempimento dei doveri verso la comunità e comportamenti criminosi verso di essa. E a rimetterci sarebbero in primo luogo

i più deboli, gli indifesi. Gli *ingenia prava*, distorti dal male e operatori di male, sono una triste realtà da cui non si deve prescindere e la tutela della sicurezza esige che lo Stato intervenga nei loro confronti. Non farlo equivarrebbe a incoraggiare la tracotanza dei peggiori, scatenando la loro crudeltà. Il problema è come farlo e secondo quale *ethos*. “Non va bene - scrive mirabilmente Seneca - perdonare indiscriminatamente; quando è tolta la differenza fra buoni e cattivi, ciò che ne segue è solo confusione e i vizi dilagano... Non bisogna avere né una clemenza indifferenziata e usuale, né una clemenza a cui nessuno possa aver accesso: infatti, è cosa crudele sia perdonare a tutti, sia non perdonare a nessuno. Dobbiamo tenere la giusta misura: ma poiché è difficile trovarla, quello che eccede rispetto al giusto, inclini piuttosto alla mitezza” (*Clem., proem. 2, 2*).

A veder bene, Seneca fa sua la stessa linea di condotta di Socrate nel *Critone* platonico: le leggi esistenti vanno rispettate e, nello stesso tempo, quelle che si sono mostrate inadeguate al loro compito - di essere appunto strumenti, vie di attuazione della giustizia - bisogna impegnarsi a cambiarle. Lo spirito che deve presiedere a quest'opera di progressiva elevazione del diritto positivo allo *ius commune* delle genti assume nel *De clementia* connotati di estrema concretezza: la clemenza politica, infatti, si traduce essenzialmente in clemenza giudiziaria, cioè in un certo modo di intendere e praticare il diritto di punire. È, quindi, urgente chiedersi quali siano le condizioni perché ci sia un giusto processo, quali le finalità della pena e la misura da tenere in essa per lasciare ai condannati una via aperta al possibile riscatto. Occorre, inoltre, riflettere su un fatto: laddove più si ricorre a pene cosiddette esemplari, in realtà crudeli, tanto più aumenta il numero dei peggiori delitti. Seneca affronta questi ed altri problemi con una visione anticipatrice che, nel corso dei secoli, ha destato le coscienze migliori impegnandole nella lotta contro una mentalità e una prassi che hanno degradato l'esercizio della giustizia a brutale barbarie.

#### 4. LA CLEMENZA POLITICA E GIUDIZIARIA

Il fine della punizione è, insieme alla sicurezza a cui hanno diritto i membri del corpo sociale, la correzione di chi viene punito. Chi ha commesso una colpa non dev'essere perseguitato e cacciato dalla società; non è perduto per essa, e anzi vi è riportato proprio attraverso la punizione che gli viene inflitta (*Ira 1, 14, 3*). Di qui l'importanza decisiva del modo e della misura del castigo, perché l'uno e l'altra sono lì a provare le reali intenzioni di chi esercita la giustizia, la sua benevola disponibilità o la sua furibonda sete di vendetta, personale o per conto della società. La punizione, dunque, non è fine a se stessa e non mira a stabilire un'equazione aritmetica, per cui si restituisce al reo il male che egli ha fatto, secondo la legge del taglione<sup>45</sup>. Da questo circolo vizioso, fatto apposta per moltiplicare l'iniquità, si esce solo se diventiamo consapevoli che la ferocia degli animi e degli atteggiamenti si cura con la mitezza che il senso di umanità comanda alle nostre coscienze: *mansuete inmansueta tractanda sunt* (*Clem. 3, 27, 3*). In una parola: anche un uomo colpevole deve essere aiutato a riscattarsi e vi riusciremo meglio rapportandoci a lui come a un nostro simile. Cosa questa che non dovrebbe poi apparirci del tutto impossibile, se consideriamo che tutti siamo capaci

<sup>45</sup> Fedele all'insegnamento di Socrate, Seneca rifiuta la legge del taglione in ogni sua forma. “È bello ricambiare il bene con il bene, non l'offesa con l'offesa. Vendetta è parola disumana, anche se ritenuta giusta, e il taglione non differisce molto da essa. Chi risponde al male con il male pecca anche lui, anche se è più scusabile” (*Ira 2, 32, 1*). Aristotele raccomanda, sì, una correzione degli aspetti più sconcertanti del meccanismo di risposta che la legge del taglione pone in atto, ma riconosce che a fondamento della giustizia sta l'esigenza che il male venga contraccambiato col male (*Eth. Nicom. 5, 8, 1133a*). Il Préhac, nell'introduzione al *De beneficiis* (Éd. Les Belles Lettres, Paris 1961, voll. 2, p. XVII), scrive che almeno in un punto, nell'*Ad Luc.* 81, 7, Seneca ha accettato la legge del taglione. È sfuggito, però, all'illustre studioso che in quel passo la legge del taglione è difesa da un interlocutore fittizio, subito dopo confutato da Seneca.

di commettere il male e lo facciamo - *omnes mali sumus* (*Ira* 3, 26, 4), *peccavimus omnes* (*Clem.* 1, 6, 3) - e tutti, nello stesso tempo, siamo anche *sanabiles* (*Ben.* 5, 22, 4). La punizione è, insomma, una terapia utile alla società per il suo valore esemplare nei confronti di altri che fossero tentati di calpestare le leggi; ma essa deve giovare agli stessi individui di cui sono state accertate le colpe. Un giudice è come un medico ed è proprio del bravo medico guarire e restituire alla vita, mentre il medico cattivo, per non impegnarsi a curare, dà già per spacciato il malato: *mali medici est desperari ne curet* (*Clem.* 1, 17, 2).

A questo punto è inevitabile chiedersi quale fu l'atteggiamento di Seneca di fronte alla pena di morte. Il filosofo svolge una decisa opera di dissuasione nei confronti di chi detiene il potere di mandare a morte un uomo. All'inizio del *De clementia*, posto in bella evidenza per offrire al lettore la chiave di lettura dello scritto, Seneca ricorda un bellissimo episodio: Nerone, dovendo autorizzare la condanna a morte di due briganti su richiesta di Afranio Burro, più volte rinviò la firma del decreto e, quando vi fu costretto, esclamò: "Vorrei non saper leggere e scrivere" (*Clem.* 1, 1, 2). Dopo l'orgia di sangue dei predecessori di Nerone, il primo sicuro segno per caratterizzare il nuovo corso politico è non versare il sangue, neppure quello della gente di minor conto. Seneca non contesta il fatto che il principe abbia il potere di vita e di morte nelle sue mani, ma vuole che egli non ne faccia uso: vi potrà ricorrere solo eccezionalmente, nei casi estremi, dopo lunghe esitazioni e dilazioni (*Clem.* 2, 2, 3). Finché è possibile, meglio curare il male che uccidere il malato. La pena capitale comunque non dev'essere mai comminata - è la proposta geniale di Seneca - quando a essere manifestamente leso sia lo stesso principe (*Clem.* 1, 20, 2). Questi, infatti, ha l'autorità per disarmare gli avversari mediante il perdono e la magnanimità. Augusto lo fece con Cinna<sup>46</sup> e il sapiente lo fa nei confronti di chiunque, se l'ingiuria riguarderà solo la sua persona (*si ad ipsum tota pertinebit iniuria*, *Ad Luc.* 81, 16). In questo modo il filosofo intendeva chiudere qualsiasi varco alle vendette personali da parte del potere supremo: avvalendosi del suo diritto-dovere di essere clemente, il principe si autoesclude a priori dal novero dei tiranni.

Seneca insiste, infine, nell'estendere gli ambiti della clemenza politica e giudiziaria. Un principe illuminato deve farla finita con una criminale tradizione che autorizza gli eserciti a compiere spoliazioni e crimini di ogni genere, nel corso della guerra, contro popolazioni inermi. Bisogna smettere anche di praticare con gli altri popoli una politica di "pubblici spergiuri e di patti violati" (*Ira* 2, 9, 3). Anche nella politica estera occorre immettere uno spirito nuovo, fondato sulla certezza del diritto e sull'amicizia: i frutti saranno sicurezza e pace. La clemenza deve, inoltre, assolutamente riconciliare i vinti con lo Stato: i vinti, infatti, non possono essere considerati delinquenti da eliminare, né essere ridotti in schiavitù, come si è soliti fare (*Clem.* 1, 10, 1). Queste considerazioni valgono per gli ex avversari interni e per gli ex nemici esterni. Seneca mette in guardia quanti pronunciano sentenze a non lasciarsi fuorviare neppure da accuse che in astratto appaiono senza dubbio infamanti, degne di pene molto severe. L'esempio addotto è il reato di diserzione militare; eppure vi sono casi accertati di soldati costretti a disertare, perché sottoposti a maltrattamenti bestiali da parte di comandanti e commilitoni (*Clem.* 1, 16, 3).

---

<sup>46</sup> Lucio Cornelio Cinna, uomo politico romano del primo secolo a. C., aveva preparato un piano per uccidere Augusto. L'imperatore ne venne a conoscenza e, su consiglio della moglie Livia, non volle ricorrere alla forza. Convocò Cinna e "gli specificò il luogo, i complici, il giorno, il piano dell'agguato, il nome di colui al quale era stato affidato il compito di colpirlo" (*Clem.* 3, 7, 9). La conclusione del lungo colloquio fu: "Da oggi cominci tra noi una nuova amicizia. Facciamo a gara per vedere chi di noi due sarà più leale, io che ti ho dato la vita o tu che me la devi" (*ibid.* 3, 7, 11). Cinna, divenuto intimo collaboratore e amico di Augusto, fu anche il suo unico erede. L'episodio narrato da Seneca costituisce il tema di un dramma di Corneille, il *Cinna*.

Nel *De beneficiis* prosegue il processo di metodico arricchimento al quale Seneca ha sottoposto il termine di clemenza. “Col metodo che gli è proprio di illuminare a fondo pensieri e concetti riprendendoli di continuo sotto nuovi aspetti, egli è arrivato - scrive Maria Bellincioni - a colmarlo del contenuto etico che voleva assumesse, e a indicarlo come manifestazione dell’atteggiamento umano più genuino, sollecito della promozione del bene” (*Potere ed etica in Seneca*, Brescia 1984, p. 102). Il “non nuocere” è solo il primo passo di quell’inversione di rotta che deve portare a una condotta attivamente benefica. Se la *clementia* era del superiore nei confronti dell’inferiore, ora lo stato d’animo che domina è l’*amor mutuus*: l’amore reciproco va al di là di ogni considerazione di natura economica o di funzione sociale perché è, per definizione, libero scambio tra pari. Se il punto di partenza era stato “evitare lo spargimento di sangue” e “fare grazia della vita”, il punto di arrivo dell’umanesimo politico di Seneca è la promozione della vita più alta in tutti i membri del corpo sociale, è il sorgere tra essi della *ius amicitiae* e della gioiosa libertà che ne è la manifestazione più diretta e spontanea. Se l’odio dilania la società e manda in rovina gli individui e gli Stati, l’amore - l’*ubique et omnibus bene facere* (*Ad Luc.* 95, 48-49) - unisce gli uomini tra loro, rinsalda lo Stato, affratella tutti gli uomini. Al livello più basso, la logica dell’odio porta alla degradazione dell’uomo a belva; al livello più alto, il dinamismo dell’amore fa sì che l’uomo diventi imitatore di Dio.

##### 5. PARTECIPAZIONE DIRETTA E *OTIUM*, MODI DIVERSI PER SERVIRE LO STATO E L’UMANITÀ - LE DUE CITTÀ

La clausola di Zenone, secondo cui si doveva partecipare alla vita pubblica “purché non ci fosse qualche impedimento”, era indubbiamente elastica, ma furono numerosi gli stoici i quali compresero che non ci si potesse seriamente impegnare per l’attuazione politica della giustizia e degli altri valori che concorrono al bene comune senza lottare contro impedimenti di ogni genere. Seneca fu tra costoro. Egli scelse il rischio della partecipazione attiva al governo - e al governo addirittura di un impero - e restò sulla breccia a combattere l’aspra battaglia del bene comune fino al limite estremo. Quando, però, il potere di Nerone cominciò a sottrarsi, in un “crescendo” impressionante, a ogni limite e a ogni legge, Seneca avvertì che restargli accanto era ormai inutile e pericoloso. Avendo constatato la fine del governo costituzionale e il ritorno ai metodi di Tiberio e di Caligola, nella primavera del 62 chiese di potersi ritirare e in realtà lasciò il consiglio del principe, anche se formalmente Nerone respinse le sue dimissioni. Seneca aveva dato il meglio delle sue forze nell’età pienamente adulta e poi matura alla politica, in veste di ispiratore e collaboratore diretto della politica del principe, adattandosi ai tempi e alle situazioni; ora, però, bisognava uscire di scena per non avallare il tradimento di Nerone e per non divenire complice dei suoi misfatti.

Emarginato, odiatissimo nell’*entourage* neroniano, profondamente rattristato per la rovina del grande sogno, malgrado le felici realizzazioni di sette anni di buon governo, il vecchio filosofo guarda a quello che gli resta della sua vita spezzata, *reliquiae aetatis infractae* (*Ad Luc.* 102, 2), non per arrendersi allo sconforto o al rimpianto, ma per offrire il meglio di sé a coloro che nei secoli vorranno attingere alla sua opera. È il suo modo di condurre, con incredibile energia e impeto giovanile, quella che egli stesso chiama “la lotta dal ritiro”. Seneca ora scrive, o conduce a termine, le sue opere, in primo luogo le sue *Lettere a Lucilio*, avendo di mira non più i contemporanei, a cui

ormai non può parlare, ma i posteri<sup>47</sup>: egli vuol far grandeggiare ai loro occhi i valori più alti e più belli della vita, i *maiore* e i *pulchriora* (*ibid.* 68, 10), ossia le sole cose che possano rendere degna e buona la nostra esistenza. Uno storico italiano ha creduto di ravvisare in ciò un'ulteriore conferma della "contraddizione fatale in Seneca fra l'azione e la contemplazione, fra la vita del filosofo e quella del politico" (A. Momigliano, *Quarto contributo alla Storia degli Studi classici del mondo antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1969, pp. 239-256). I testi del filosofo romano però sono lì a documentare che l'equilibrio della soluzione data da Seneca a quel problema, sul piano teoretico e su quello pratico, costituisce una novità originale per l'Occidente ed è uno degli apporti più alti del pensiero senecano. Né può essere invocato a sostegno della tesi della scissione profonda fra politica e filosofia l'invito rivolto da Seneca ad alcuni suoi interlocutori perché si decidano a lasciare le cariche pubbliche che ricoprono, avendo già servito a lungo e con onore lo Stato, e a prendersi cura seriamente della propria anima per renderla saggia e buona, cioè più capace di giovare agli altri. Seneca dice semplicemente questo: nelle funzioni amministrative finora svolte, voi potete benissimo essere sostituiti da altri, tanto più che siete già avanti negli anni. È il caso, appunto, del suocero Paolino, il prefetto dell'annona a cui è dedicato il *De brevitate vitae*; per Lucilio, che si ostina ancora a essere procuratore in Sicilia, valgono gli stessi motivi ed uno in più: egli ha l'obbligo di realizzare finalmente, a tempo pieno, la sua vocazione filosofica, finora troppo sacrificata ad altre occupazioni. E la filosofia è eminentemente esercizio di umanità, superiore consapevolezza critica che ci aiuta a vivere il nostro mestiere di uomini; non è certo neghittosità e presunzione.

Per Seneca lo spirito umano è votato all'attività e niente è più contrario alla natura come il totale rifiuto dell'azione. "Taluni fanno dell'*otium* il proprio fine; noi, invece, lo consideriamo come un luogo di sosta, non un porto" (*Otio* 7, 4). La posizione di Seneca è molto netta. "La natura ci ha generati - scrive - per entrambi i compiti, l'azione e la contemplazione... Essa da me vuole entrambe le cose: che agisca e che contempli; ed io le faccio tutt'e due, perché nemmeno la contemplazione è concepibile senza l'azione" (*Otio* 4, 2 e 5, 8). Occorre mescolare e fondere insieme i due stili di vita, i due atteggiamenti di fronte all'esistenza: *misceri ista inter se et conseri debent* (*Otio* 6, 2). L'obbligo di giovare al prossimo è assoluto e non tollera eccezioni, né quando si fa azione politica, né quando da essa ci si ritira; possono variare solo le circostanze e i modi del suo adempimento. Comunque, finché l'azione è possibile, non se ne abbandoni il terreno. Rifiutando di associarsi ai crimini dei Trenta tiranni, Socrate osò sfidarli impunemente: il che dimostra che, anche in una città oppressa, il saggio ha la possibilità di rendere visibile la linea di condotta da tenere; purtroppo, fu proprio la democrazia conservatrice, tornata al potere, a ritenere Socrate una presenza insopportabile e a fargli bere la cicuta (*Tranq.* 5, 1-3 *passim*). Aveva torto, quindi, il filosofo stoico Atenodoro di Tarso quando, intorno al 50 a. C., consigliava di star lontano dalla politica per le difficili circostanze nelle quali si trovava lo Stato (*Tranq.* 3, 1).

Occorre, infine, aggiungere che per Seneca l'impegno al servizio della *civitas* può avere, ed è bene che sia così, forme di espressione molto differenziate fra loro: non è affatto un destino ineludibile scivolare per la china dell'attivismo miope e convulso, o dell'affarismo corrotto, intento solo a procurarsi i mezzi con cui alimentare le proprie passioni. La politica è in realtà un campo d'azione vasto e multiforme, in cui non ci si dovrebbe avventurare senza una seria preparazione, se non si abbiano le necessarie doti di intelligenza e di carattere, nonché la salute e i mezzi occorrenti

<sup>47</sup> Italo Lana scrive: "Le *Lettere a Lucilio* sono l'unica opera dell'antichità che è scritta come destinata espressamente ai posteri. Non solo nel senso che dai posteri Seneca si attende giustizia, ma soprattutto nel senso che egli pensa a loro, scrive per loro. *Posterorum negotia ago*". (cfr. *Analisi delle «Lettere a Lucilio» di Seneca*, Giappichelli, Torino 1988).

per durare e farsi valere. Ma per Seneca ancora più decisivi sono l'equilibrio interiore e l'indipendenza dello spirito, a cui si perviene attraverso una sola via: quella della liberazione morale, cioè del distacco abituale dalle illusioni e dai vantaggi materiali della potenza, del prestigio, della ricchezza, dei piaceri. Chi fa politica attiva ha bisogno più degli altri, perché più esposto degli altri allo svuotamento interiore, di preservare se stesso e il proprio impegno dall'usura inevitabile e non solo dalle miserie che accompagnano la cattiva politica. Ha bisogno di un supplemento in più di vita interiore e la sua anima, nel silenzio fecondo dell'*otium*, si rende disponibile a ciò che è disinteressato e gratuito, alla verità e al bene cercati per se stessi, all'ascolto e all'imitazione dei grandi maestri di vita. Allora anche il politico può ritrovare l'ampiezza di vedute e la libertà spirituale per giudicare se stesso e la qualità del servizio che egli rende allo Stato. Occorre, infatti, collegare sempre di nuovo potere e coscienza della responsabilità per orientare la politica al valore suo specifico, al bene comune.

Sulla città politica - per contestarla nelle sue degenerazioni, per vivificarla nella positività dei fini per cui essa è nata, ed anche per oltrepassarla - si leva quella che Agostino chiamerà la "città di Dio" e Kant il "regno dei fini"<sup>48</sup>: Seneca la designa con l'espressione "la repubblica grande e veramente universale, i cui confini si estendono fin là dove giunge il sole" (*Otio* 4, 1). Insomma vi è la *polis*, la città terrena, e vi è la *cosmopolis*; vi è lo Stato e vi è il regime del genere umano, l'*humani generis regimen*. Ci sono persone che lavorano contemporaneamente per la repubblica piccola, lo Stato di cui facciamo parte, e per quella grande; altri solo per la piccola; altri, infine, solo per la grande (*ibid.*). Innalzare le coscienze alla gioiosa consapevolezza della realtà spirituale della "repubblica grande", che non conosce confini di tempo e di spazio, è ciò che è più necessario agli uomini, così spesso dimentichi della loro vera natura e del loro destino.

Un'ultima annotazione. Seneca, uomo politico e filosofo della politica, non si arrese alla ragion di Stato e all'arbitrio del despota, come fecero molti intellettuali del suo tempo; ma egli fece di più: vinse anche la tentazione, sempre rinascente, della *fuga nel privato* e della *fuga nell'utopia*. In tal modo evitò lo scoglio dell'«individualismo asociale», anche se per lui ha sempre contato molto il singolo con la sua dignità e i suoi bisogni più profondi; ma non cedette mai, in nessun momento, neppure al «politicismo assoluto», cioè alla pretesa di comprimere arbitrariamente tutti i valori della vita nella sola dimensione politica e in essa annullarli. L'umanesimo politico del filosofo romano ha, anche per questa ragione, una sua profonda attualità. Vi è certamente un rapporto dialettico fra la partecipazione diretta alla vita politica e l'*otium*, che Seneca intende solo

---

<sup>48</sup> Questo passaggio negli scritti di Seneca sulla "repubblica grande" è un significativo preludio a uno dei temi sinfonici della concezione agostiniana. La *città di Dio* per Agostino è la comunità invisibile, che si estende al di là di ogni confine di tempo e di luogo, di quanti cercano, amano il bene e lottano per attuarlo nella situazione storica in cui sono chiamati a vivere. I cittadini della *civitas Dei* vivono mescolati agli altri e ciò che li distingue da essi è il loro atteggiamento interiore, qualcosa che è quanto mai reale e tuttavia indiscernibile ai nostri occhi di carne. La città di Dio è la patria universale degli spiriti e insieme designa i valori a cui l'umanità migliore in ogni tempo anela (cfr. M. Perrini, *La visione agostiniana della storia e della città politica*, «Humanitas» 1977, n. 2). Questa grandiosa concezione della storia, colta nel suo significato più alto, si riaffaccia nell'età moderna con Kant, la cui ricerca morale sbocca nella dottrina del *regno dei fini*. Secondo il filosofo di Königsberg gli esseri ragionevoli, se si astrae dalle differenze individuali, possono essere pensati come aventi tra loro un nesso sistematico, perché tutti sono chiamati a vivere la legge morale, secondo la quale ciascuno deve trattare ogni altro non come semplice mezzo, ma anche come fine. La concezione del regno dei fini è svolta da Kant nella seconda parte della *Fondazione della metafisica dei costumi*, pubblicata nel 1785. Questa visione della storia torna, con accentuazioni diverse e sviluppi molto originali, nell'opera *Le due fonti della morale e della religione* di Henri Bergson, edita nel 1932. (cfr. M. Perrini, *L'esperienza metafisica - Saggio sull'itinerario filosofico di Bergson*, premesso alla trad. it. de *Le due fonti*, Brescia 1996, pp. 68-91).

come piena disponibilità ai valori dello spirito e all'approfondimento delle ragioni stesse del vivere e del convivere. La tensione è insieme inevitabile e feconda; diventa drammatica quando trionfa un potere corrotto e criminale, quando il "saccheggio dello Stato" è inarrestabile e la tempesta sta per scatenarsi (*Ad Luc.* 14, 13). Non bisogna, però, trarre da una situazione-limite, quale fu quella effettivamente vissuta da Seneca negli ultimi anni, motivo per confondere la fisiologia e la patologia della politica, o per inventarsi presunti "aut-aut" per cui sarebbe insanabile l'opposizione fra politica e *otium*, fra politica e filosofia, sì che dove l'una c'è non c'è posto per l'altra. Le due esigenze devono pur essere componibili giacché "corrispondono a due momenti eternamente validi dello spirito umano" (F. Martinazzoli, *Seneca*, Firenze 1945, p. 84).

## Testi di Seneca - Capitolo II

### 1. Siamo uomini, nati per vivere insieme

#### a. Il bene comune

*La categoria della politica.* Per ogni uomo di sano intelletto il bene comune viene prima del bene privato (*sanis omnibus publica privatis potiora preferibili sunt*). *Clem.* 1, 4, 3

*Isolati, saremmo perduti.* Isolati, che cosa siamo noi? Una preda per gli animali, vittime senza difesa. Gli altri animali hanno per difendersi forza sufficiente: destinati dalla natura a una vita errante e solitaria, sono stati provvisti di difesa. L'uomo non lo è: è coperto di una delicata pelle, non ha artigli né zanne che lo rendano terribile agli altri; nudo e debole, egli ha la sua forza nella società. Dio gli ha dato due cose che dell'essere più soggetto hanno fatto l'essere più forte: la ragione e la società (*duas res Deus dedit, quae illum obnoxium validissimum facerent, rationem et societatem*). Così colui che, isolato, sarebbe inferiore a tutti, è padrone del mondo.

La società gli ha conferito il dominio su tutti gli animali della terra; ha fatto sì che egli, nato per la terra, estendesse il suo potere sulle parti dell'universo a lui estranee e divenisse signore anche del mare; lo ha difeso dagli attacchi delle malattie, gli ha dato i sostegni per la vecchiaia, i comfort nel dolore, il coraggio contro la sorte quando sia avversa.

Distruggi la società, e spezzerei l'unità del genere umano, che è ciò su cui poggia la vita. *Ben.* 4, 18, 2-4

*Siamo membri di un immenso organismo.* Come comportarsi con gli uomini? Che cosa fare? Ecco, che noi diamo precetti, come quelli di non versare sangue umano; ma è troppo poco non fare del male a colui al quale dovresti fare del bene. Non è cosa di poco conto che l'uomo non infierisca sull'uomo e perciò è giusto insegnare a prestar soccorso al naufrago, a indicare la strada a chi l'ha smarrita, a dividere il pane con chi ha fame. E perché dire tutte le cose che si devono o non si devono fare, mentre ho la possibilità di riassumere in una breve formula tutti i doveri di un uomo?

Tutto ciò che vedi, che include in sé ogni cosa umana e divina, è un tutt'uno: siamo membri di un immenso organismo (*membra sumus corporis magni*). La natura ci ha creato fratelli, generandoci dagli stessi principi e per gli stessi fini. Essa ci ha ispirato amore reciproco e ci ha fatto socievoli (*haec nobis amorem indidit mutuam et sociabiles fecit*). Essa ha stabilito equità e giustizia, e per sua disposizione fare il male è cosa peggiore che subirlo; per suo comando, dunque, dobbiamo essere sempre pronti a prestare aiuto a chi ne ha bisogno.

Imprimiamo nel nostro cuore e ripetiamo questo celebre verso: *Sono un uomo e non giudico a me estraneo nulla che riguardi l'uomo (homo sum, humani nihil a me alienum puto)*<sup>49</sup>. Mettiamo ogni bene a disposizione di tutti. Siamo uomini, siamo nati per vivere insieme. La nostra società è simile ad una volta di pietre: cadrebbe, se le pietre non si sostenessero a vicenda, ed è proprio questo che la tiene insieme. *Ad Luc.* 95, 51-53

<sup>49</sup> La famosa massima, che era di Menandro, da cui la prese Terenzio (*Heautont.* 77), suona come una protesta contro l'egoismo di Epicuro.

*La giustizia, il valore fondante.* La giustizia è cosa sacra e non ha di mira che il bene altrui (*res sacra iustitia alienum bonum spectans*), non esigendo altro che non sia l'applicazione di se stessa. Essa non deve avere nulla a che fare con l'ambizione e non può farsi suggestionare dall'opinione degli altri: basta che piaccia a se stessa. Che ognuno diventi persuaso anzitutto di questa verità: "Devo esser giusto senza nulla chiedere in cambio". Ma non basta. C'è ancora un altro principio che ognuno deve far suo: "Mi sia gradito sacrificare spontaneamente anche qualcosa di me stesso, pur di praticare questa bellissima virtù, e ogni mio pensiero sia lontano il più possibile da interessi particolari (*tota cogitatio a privatis commodis quam longissime aversa sit*)". Non c'è ragione di guardare al premio che spetta a un'azione giusta: ce n'è uno più grande nella giustizia voluta per se stessa...

Più volte ti toccherà essere giusto anche a prezzo del tuo buon nome. Se però sei saggio, ti deve far piacere il discredito che hai nobilmente acquistato per aver operato bene. *Ad Luc.* 113, 31, 32 *passim*

#### *b. Persona e comunità*

*È delitto nuocere alla patria e all'umanità.* È delitto nuocere alla patria: è dunque delitto anche il nuocere a un concittadino, poiché questi è una parte della patria, e le parti sono sacre se il tutto è degno di venerazione; ed è dunque delitto anche nuocere a un uomo qualsiasi, poiché egli è tuo concittadino nella città più grande. Che diresti se le mani volessero nuocere ai piedi, gli occhi alle mani? Come tutte le membra concordano tra loro, perché va a vantaggio di tutto l'insieme che ciascun membro si conservi, così gli uomini dovranno aver cura dei singoli individui perché essi sono nati per viver in comunità, e una società non può mantenersi se non per la vigilanza e la reciproca solidarietà delle parti che la compongono. *Ira* 2, 31, 7

*La protezione delle leggi anche per chi le ha violate.* Dio ha dato in dono a tutta quanta l'umanità alcune cose dalle quali nessuno è escluso. Non sarebbe stato possibile, infatti, che il vento fosse favorevole ai buoni e contrario ai malvagi, ed era di comune utilità che il mare fosse aperto al traffico e che si ampliasse il regno dell'uomo; né si sarebbe potuta condizionare la caduta delle piogge ad una legge, affinché non bagnassero i campi dei malvagi.

Alcuni beni sono per tutti: le città vengono costruite per i buoni e per i cattivi; le opere dei grandi autori vengono pubblicate, anche se sono destinate a cadere nelle mani di chi non ne è degno; la scienza medica fornisce il suo aiuto anche agli scellerati; nessuno ha proibito la preparazione di medicine che fanno bene alla salute allo scopo di non far guarire coloro che non lo meritano.

Puoi chiedere un giudizio e una valutazione morale delle persone, se si tratta di individui singolarmente presi, di cui puoi accertare il merito, e non di una folla indiscriminata. C'è una gran differenza, infatti, tra non escludere qualcuno e sceglierlo fra tutti. Ai ladri si rende giustizia, i benefici della pace sono goduti dagli assassini; rivendicano i beni che gli appartengono quelli che hanno sottratto i beni degli altri. Le mura della città difendono dai nemici anche loro e persino quelli che in patria fanno uso delle armi. Godono della protezione delle leggi anche coloro che le hanno violate (*legum praesidio, qui plurimum in illas peccaverunt, proteguntur*). *Ben.* 4, 28, 3-5

*Il bivio: o l'umanesimo politico, o la barbarie.* La clemenza è la moderazione dell'animo nell'uso del potere di punire. È la mitezza di un superiore in confronto di un inferiore nell'assegnargli una pena...È la moderazione che rimette entro una certa misura la pena meritata e

dovuta. Essa si arresta prima di arrivare a quel grado di punizione che avrebbe potuto essere lecitamente fissato. *Clem. 2, 1, 1-2 passim*

Ciò che si oppone alla clemenza non è la severità, che è una virtù [fondata sulla giustizia], bensì la crudeltà, cioè l'intemperanza dell'animo nell'imporre le pene...Se poi chi impone le pene prova piacere nel far soffrire, allora la crudeltà possiamo chiamarla anche follia. Le forme della follia sono varie, ma nessuna di esse è più evidente di quella di chi si serve del potere per massacrare e straziare gli uomini. *Clem. 2, 2, 1-2 passim*

Che cos'è, santi numi, questo male di uccidere, di far soffrire, di compiacersi del suono delle catene, di tagliare le teste ai cittadini, di versare sangue in abbondanza, dovunque giunga il nostro potere, di terrorizzare gli altri e di farli scappare al nostro solo apparire? Si condurrebbe forse una vita peggiore se fossero i leoni e gli orsi a regnare, se fosse dato su di noi il potere ai serpenti o a qualunque altro tra gli animali più nocivi?<sup>50</sup> *Clem. 3, 24, 3*

## 2. Un potere che non nuoce e affratella

### a. Punire, guardando al futuro

*Non vanificare la giustizia con un perdono scriteriato.* Non va bene perdonare indiscriminatamente; quando è tolta la differenza fra buoni e cattivi, ciò che ne segue è solo confusione e i vizi dilagano. Occorre occhio per distinguere quelli che possono ravvedersi da quelli il cui caso è disperato. Non bisogna avere né una clemenza indifferenziata e usuale, né una clemenza a cui nessuno possa avere accesso: infatti, è cosa crudele sia perdonare a tutti, sia non perdonare a nessuno. Dobbiamo tenere la giusta misura: ma poiché è difficile trovarla, tutte le volte che la bilancia starà per pendere da una parte, inclini piuttosto a ciò che è più umano. *Clem. proem. 2, 2, 2*

*Valore curativo del castigo.* Dinanzi ad ogni punizione occorre guardare non al passato, ma al futuro. Scrive Platone nelle *Leggi* (11, 934 a): «Nessun uomo di senno infligge una punizione perché c'è una colpa, ma perché non la si commetta più: il passato non si può revocare, ma si può ben prevenire il futuro». *Ira 1, 19, 7*

«Ci sono situazioni in cui il castigo è necessario?». Senza dubbio, ma quando è vero castigo, guidato dalla ragione. Allora, infatti, esso non nuoce, ma guarisce anche se ha l'apparenza di nuocere... *Ira 1, 6, 1-3*

---

<sup>50</sup> Non sembrano amplificazioni retoriche le parole di Seneca. Persino nel Novecento, in pieno secolo XX, si è assistito allo scatenamento parossistico della crudeltà, in applicazione di idee criminali imposte da regimi totalitari o da feroci particolarismi. Qui ci limitiamo solo a ricordare cinque esempi: il massacro degli armeni da parte turca, durante la prima guerra mondiale; i sei milioni di ebrei e i cinque di non ebrei eliminati in Europa, nei campi di sterminio, dal regime nazista; le vittime del comunismo totalitario in Unione Sovietica; il caso-limite del comunismo arcaico in Cambogia, che arrivò addirittura a togliere di mezzo, nel secondo dopoguerra, un terzo dell'intera popolazione; gli orrori della "pulizia etnica" nei territori della ex Jugoslavia, nella prima metà degli anni Novanta.

Il medico, di fronte ad una indisposizione leggera, cerca di non cambiare molto le abitudini quotidiane del paziente: pone una regola all'alimentazione, alle bevande, alle attività e cerca di ridargli la salute, modificando soltanto il tenore di vita. Una vita regolare e le restrizioni giovano; se, però, non ottengono l'effetto voluto, il medico passa a prescrivere un regime più severo. Se neppure questo basta, il medico comanda di digiunare per rimettere il corpo in ordine. Se poi anche questi rimedi, tutto sommato blandi, non portano alla guarigione, egli allora incide le vene e interviene chirurgicamente perché le membra malate non propaghino il contagio alle altre. Nessuna cura appare crudele se ha come risultato la salute.

Allo stesso modo deve comportarsi chi custodisce le leggi e governa una città: finché può, curi l'animo dei cittadini con le parole più convenienti e persuasive, per indurli a compiere il proprio dovere e a desiderare ciò che è buono e giusto, odiando il vizio; passi, quindi, a un linguaggio più severo, che però suoni ancora come ammonimento e rimprovero; da ultimo, alle pene, limitandosi in un primo momento a quelle lievi e revocabili. Per i delitti più gravi, però, stabilisca le pene più severe. *Ira* 1, 6, 1-3

*Le decisioni non siano fulmini.* Bisogna sempre dare tempo: il tempo svela la verità (*dandum semper est tempus: veritatem dies aperit*). E non ascoltiamo con orecchie compiacenti le accuse; è questo vizio della natura umana, di cui dobbiamo essere consapevoli e diffidare. Infatti, prima ancora di formulare un giudizio su di esse, siamo immediatamente propensi a credere a quelle cose che pure ascoltiamo malvolentieri e con irritazione.

E non è forse vero che ci lasciamo trasportare non solo dalle accuse, ma anche da mere supposizioni e che, male interpretando uno sguardo o un sorriso altrui, ce la prendiamo con chi è innocente? Bisogna, dunque, che la causa dell'assente sia trattata mettendoci noi al suo posto e tenendo l'ira in sospenso. Una pena differita può essere inflitta, ma una volta inflitta, non può essere revocata (*potest enim poena dilati exigi, non potest exacta revocari*). *Ira* 2, 22, 3-4

Se gli Dei nella loro clemenza e nella loro giustizia non puniscono all'istante con i fulmini i delitti dei potenti, tanto più un uomo che ha l'incarico di governare altri uomini eserciterà il suo comando con animo mite. Provi a chiedersi qual è la condizione del mondo più bella e piacevole, se quella di un giorno sereno e puro, o quella in cui tutto è squassato da tuoni e dal balenio di lampi che qua e là si accendono come fuochi. Ma l'aspetto di uno Stato tranquillo e ben governato è esattamente quello di un cielo luminoso e sereno. *Clem.* 3, 5, 2

Coloro che hanno acquistato una grande potenza tra gli uomini stiano attenti a non scagliare sconsideratamente le loro decisioni come se fossero fulmini. Si circondino di consiglieri, ascoltino anche le opinioni di molti, sappiano temperare le decisioni destinate a far soffrire e, quando sia proprio necessario adottarle, si ricordino che persino Giove non si accontentava di un solo giudizio. *Nat. quaest.* 2, 43, 2.

Chi condanna in fretta è vicino al condannare volentieri e chi punisce esageratamente è vicino al punire ingiustamente (*prope est, ut libenter damnet, qui cito; prope est, ut inique puniat, qui nimis*). *Clem.* 3, 12, 3

*Imitare i buoni agricoltori.* ...Il saggio<sup>51</sup> rimetterà molte punizioni, e salverà molte persone moralmente poco sane, ma sanabili. Imiterà i buoni agricoltori, i quali non prestano le loro cure solo agli alberi dritti e alti, ma anche a quelli deformati nella loro crescita da una qualche causa. A questi applicano dei sostegni perché possano raddrizzarsi; ad altri tagliano i rami tutt'intorno perché non sia ostacolato il loro sviluppo in altezza; altri, deboli per l'aridità del terreno, li concimano; ad altri, sofferenti per l'ombra di piante estranee, dischiudono il cielo.

Il saggio vedrà in che modo si debba trattare ciascuna indole, in modo che si possa raddrizzare ciò che è storto. *Clem. 2, 5, 4-5*

*Non dare per morto chi è malato.* Non vi è animale più ombroso dell'uomo, nessuno da trattare con più tatto; e nessuno va risparmiato più di lui. Si arrossisce per aver scaricato la propria ira su una bestia da soma o su un cane, ma non su un uomo; eppure per l'uomo non v'è condizione peggiore che quella di essere sotto un altro uomo (*pessima autem condicione sub homine hominem esse*). Noi curiamo le malattie e non ce la prendiamo con i malati; eppure, anche la collera è una malattia dell'anima che richiede un trattamento delicato e un medico che non abbia nulla contro il malato.

È proprio del cattivo medico dare per spacciato il malato, per non prendersi la briga di curarlo. Non così agisce colui al quale è affidata la salute di tutti: non abbandona la speranza troppo presto, né si mette subito a parlare di sintomi mortali... Egli si preoccuperà non solo di ridare la salute, ma anche di lasciare cicatrici che non offendano il decoro di una persona. *Clem. 3, 15, 1-2*

*Dar spazio alla difesa: il dovere di sentire le parti in causa.* Chi emana una sentenza senza aver ascoltato una delle due parti, anche se la sua sentenza è giusta, commette un'ingiustizia (*qui statuit aliquid, parte inaudita altera, / aequum licet statuerit, haud aequus fuit*)<sup>52</sup>. *Medea 199 - 200*

Le stesse colpe non sono punite con le stesse pene e spesso chi è meno colpevole è punito più severamente. E già, l'ira del giudice era più recente, allorché il malcapitato gli è comparso davanti. Egli indulge ai propri umori e pregiudizi: in realtà non ti vuol dare ascolto e non lascia posto alla difesa. Nel giudizio ora si va troppo oltre, ora si resta troppo indietro. Ci si lascia influenzare da cose vane che nulla hanno a che vedere con la causa in discussione: un volto troppo sicuro, un vestito troppo elegante, un parlare troppo libero, una difesa che sollecita fin troppo il favore del pubblico. Spesso, per antipatia verso il difensore, si condanna l'imputato. La verità salta agli occhi, ma il giudice preferisce sbagliare e difendere il suo errore. Non vuole lasciarsi convincere e anzi gli sembra più onorevole insistere nella via imboccata che tornare indietro. *Ira 1, 17, 7 e 18, 2 passim*

*Avere il coraggio della denuncia.* «Non è il caso - dice - che tu riveli il mio nome. Se mi farai citare, negherò e non ti dirò più nulla». Ebbene no: chi denuncia deve fornire le prove e chi accusa, ma solo di nascosto, non può essere creduto. Chi non vuol dirti una cosa, se non in segreto, è come

<sup>51</sup> Il discorso è indirizzato al *princeps*, ma si parla ormai di *sapiens*, perché è al suo ideale che il sovrano dovrebbe modellarsi.

<sup>52</sup> È l'accusa che Seneca lancia a Claudio, che bandì Livilla, poi fatta uccidere, ed esiliò il filosofo in Corsica "senza prove di accusa e senza concedere agli imputati il diritto alla difesa" (Svetonio, *Claud.* 29). Nell'*Apokolocytosis* torna a parlarne e, rivolgendosi all'imperatore da poco defunto, così lo apostrofa: *Antequam de causa cognosceres, antequam audires, damnasti* (10, 4).

se non la dicesse. È pertanto iniquo credere a porte chiuse e mettere poi sotto processo, pubblicamente, chi è accusato da gente di quella risma. *Ira* 2, 29, 4

*b. Uno Stato di diritto esige un diritto mite*

*Il primo imperativo:* «servare vitam, dare dignitatem». In qualunque casa sarà entrata la clemenza vi farà regnare la felicità e la pace, ma nel “palazzo”, quanto più è rara, tanto più è da ammirare. Vi è un uomo che ha la pienezza del potere: a lui non si può opporre alcun ostacolo; ai suoi giudizi, anche i più severi, tutti danno il loro consenso, persino i condannati a morte; nessuno gli può obiettare alcunché e, anzi, se ha perso la pazienza, non gli si può neppure rivolgere una preghiera. E tuttavia quell'uomo sa usare violenza a se stesso e si serve del suo potere in modo pacifico e per il bene di tutti, pensando a questo: «Tutti possono uccidere violando la legge, ma nessuno ha il potere di salvare la vita tranne me». Ebbene, c'è forse qualcosa di più bello in questo mondo?

A una grande funzione si addice un animo grande. Se, infatti, l'animo non si innalza fino ad essa e non la padroneggia, scende al di sotto del suo livello. Ma è proprio di un animo grande conservare l'equilibrio e la serenità, guardando dall'alto le ingiurie e le offese...

Non si addice a un re una collera crudele e inesorabile; così facendo, egli si innalza ben poco su quelli a cui la sua collera lo rende pari. Se, invece, salva una vita e con essa la dignità di chi è condotto in giudizio davanti a lui e meriterebbe di morire, allora egli fa ciò che a lui solo è consentito, a lui che detiene il potere più alto. La vita, infatti, si toglie anche a un superiore, ma non la si concede mai se non a un inferiore.

Salvare è proprio di chi sta nella posizione più alta, la quale merita tanto più di essere ammirata perché ha nelle sue mani un potere uguale a quello degli Dei...Assumendo nei confronti dei concittadini la disposizione d'animo propria degli Dei [che non fanno eccezione, nei loro doni, per i buoni e per i cattivi], il principe guardi con benevolenza gli uni, per i servizi che rendono e per la loro lealtà, e lasci vivere gli altri, che sono lì a far numero. Gioisca dell'esistenza dei primi e sopporti con pazienza i secondi. *Clem.* 3, 3, 4-7

*Non punire i vinti.* Il principe deve esercitare con lieto coraggio la funzione, che ha in comune con gli Dei, di dare e togliere la vita. Quando si tratta di personaggi che, com'egli sa, una volta erano del suo stesso rango, anzi soprattutto in questo caso, il fatto stesso che egli abbia nelle sue mani un potere discrezionale su di essi, gli consente di ottenere piena soddisfazione e di realizzare le condizioni di un castigo esemplare. Infatti, ha perso la vita chi la deve ad altri, e chiunque, caduto dall'alto rango, che era suo, ai piedi di un nemico personale, aspetta la sentenza altrui sulla propria vita e il proprio tempo, vive solo per dar gloria a chi l'ha risparmiato. Da vivo, contribuisce di più alla fama di chi lo ha salvato, che da morto. Egli, infatti, costituisce una testimonianza visibile e costante dell'altrui virtù; nel corteo del trionfo, invece, non avrebbe fatto altro che passare.

E se si può senza rischio lasciare al vinto anche la sua corona e rimettere lui stesso al posto che era stato costretto a lasciare, allora si accresce e s'innalza in modo eccezionale l'onore di colui che si è accontentato di non prendere dal vinto se non ciò che era degno del vincitore. Questo significa anche riportare una vittoria sulla propria vittoria. *Clem.* 3, 19, 2-3

*A imitazione della clemenza divina.* Il principe di solito punisce per due motivi, per render giustizia a se stesso o per render giustizia agli altri. Io discuterei prima il caso che lo riguarda

direttamente, perché è più difficile trattenersi quando la punizione è richiesta dal risentimento personale e dalla volontà di dare un esempio.

A questo punto è inutile ricordare al principe i suoi doveri: non credere facilmente a quanto gli vien detto, far uscir fuori dai fatti la verità, non favorire che l'innocenza... Questo, però, concerne la giustizia, non la clemenza. Noi qui chiediamo, invece, al principe di essere padrone dei suoi sentimenti, anche se è stato manifestamente offeso, e di condonare la pena, se potrà farlo senza pericolo; se non può, sia moderato nel punire, e lo sia molto di più in quanto a ricevere l'offesa è lui e non un altro.

Infatti, come non è di animo grande chi è generoso con ciò che appartiene ad altri, ma colui che toglie a se stesso quello che dona (*non est magni animi, qui de alieno liberalis est, sed ille, qui, quod alteri donat, sibi detrahit*), così, secondo me, essere clemente non consiste nel giudicare con indulgenza quando a soffrire sono gli altri, ma nel non fremere d'indignazione, sotto il pungolo dell'offesa patita, quando siamo noi stessi ad essere personalmente colpiti. È, infatti, proprio di un animo grande sopportare le ingiurie con la massima pazienza e non c'è nulla di più glorioso di un principe che non punisce quando è lui la vittima. *Clem. 3, 18, 1-3*

*Condanne limitate.* I colpevoli li correggerai più facilmente con una pena minore: può tornare, infatti, a una buona condotta colui al quale rimanga qualcosa del proprio onore. Al contrario, nessuno tiene più alla sua dignità, una volta che l'abbia perduta; per lui la morte stessa diventa un modo per sfuggire al castigo.

I costumi dello Stato migliorano se le condanne sono limitate, perché un alto quoziente di delinquenti fa sì che la delinquenza si diffonda come abitudine... Il principe pone i fondamenti di una buona moralità ed estingue i delitti, se è tollerante, non come se li approvasse, ma mostrando che gli è penoso e difficile arrivare a punire. A questo modo le punizioni avranno anche maggior efficacia esemplare: sembra molto più grave quella pena che è decisa da un uomo mite...

In quello Stato in cui le condanne sono rare, si crea una sorta di simpatia per l'innocenza e la si coltiva come un bene comune. Se la cittadinanza crede nei propri buoni costumi, li avrà... È pericoloso, credimi, mostrare al popolo quanti siano i delinquenti. *Clem. 3, capp. 20-21 passim*

*La via dell'obbedienza volontaria.* La moltitudine delle torture disonora un principe non meno che i numerosi funerali non disonorino un medico. A chi governa con maggior mitezza si obbedisce più volentieri. (*non minus turpia sunt multa supplicia quam medico multa funera. Remissius imperanti melius paretur*).

L'animo umano, che si lancia con naturale ostinazione contro un ostacolo difficile che gli si oppone, preferisce seguire spontaneamente che essere condotto e i cavalli generosi nella loro fierezza si lasciano governare meglio se il freno è leggero. I cittadini comprendono d'istinto, quindi, il valore della clemenza e, nel proprio interesse, la ritengono degna di essere conservata. È per questa via, infatti, che si ottengono risultati migliori. *Clem. 3, 22, 1-2*

*Cambiare mentalità.* Deve venir meno la volontà di fare del male, prima ancora che ce ne vengano a mancare i motivi. Ai piedi degli alberi tagliati rispuntano molti germogli e polloni; molte poi sono le colture che vengono recise perché ricrescano più fitte. Così la crudeltà di chi regge la cosa pubblica accresce i nemici nella misura in cui li sopprime, perché i parenti e gli amici prendono il posto delle vittime. *Clem. 3, 6, 7*

*Con la clemenza cresce la sicurezza.* Il timore ricade sempre su chi lo provoca... Ricordati di quel verso di Laberio che, recitato in teatro nel pieno della guerra civile, raccolse il consenso di tutto il popolo, quasi fosse l'espressione del sentimento generale: «Colui che molti temono deve temere molti» (*necesse est multis timeat quem multi timent*).

...Chi incute la paura negli altri non può, per legge di natura, essere esente dal provar paura. Chi mette paura, è anch'egli tormentato dall'ansia (*quidquid terret et trepidat*). *Ira* 2, 11, 3-4 *passim*

...Il tiranno, essendo odiato per il fatto stesso che è temuto, vuole essere temuto perché è odiato, e si serve di quell'abominevole verso che ha portato molti alla rovina: «Mi odino, purché mi temano» (*oderint, dum metuant*)<sup>53</sup>, non sospettando neppure quanto furore malefico si generi quando gli odi crescono oltre misura.

Un timore moderato tiene a freno gli animi, ma un timore costante e vivo, che fa presagire mali gravissimi, spinge all'audacia anche quelli che sono rassegnati e li sospinge a tentare di tutto.

...Il coraggio più ardente è quello che la necessità estrema fa venir fuori (*acerrima virtus est, quam ultima necessitas exturdit*). Quando la paura non è mitigata da una certa sicurezza e non s'intravedono speranze che siano assai più grandi dei pericoli, e la situazione è ugualmente minacciosa per tutti, allora si giunge ad osare e a far getto della propria vita come se appartenesse ad altri. *Clem.* 3, 10, 4-5

Il principe [diventato tiranno] deve inevitabilmente temere tanto quanto vuole essere temuto; e anche quando non gli vengono tese insidie, crede che si tramii qualcosa contro di lui, e non vive neppure un attimo senza paura. Ma perché conduce un'esistenza del genere quando potrebbe, senza far del male agli altri, tranquillamente esercitare il proprio potere per far del bene, tra la soddisfazione generale? Sbaglia chi ritiene che un re stia al sicuro là dove nulla sta al sicuro dal re: la sicurezza dell'uno si ottiene con la sicurezza dell'altro. *Clem.* 3, 17, 5

*Chi è senza peccato...* Non si addice a un essere ragionevole avere in odio quelli che sbagliano, altrimenti dovrebbe odiare se stesso. Infatti, se riflette su ciò che fa in deroga dalla morale, come farà a non prendersela con se stesso? Un giudice imparziale non pronuncia un verdetto diverso a seconda che la causa riguardi la sua persona o gli altri. Io affermo che non ci sia nessuno che possa assolvere se stesso; se ci si proclama innocenti, è perché ci piace pensare a ciò che altri dicono di noi e non a ciò che la nostra coscienza ci attesta. *Ira* 1, 14, 2

Se vogliamo essere giudici imparziali in ogni situazione, cominciamo col persuaderci che nessuno di noi è senza colpa (*si volumus aequi rerum omnium iudices esse, hoc primum nobis persuadendum: neminem nostrum esse sine culpa*). Il nostro sdegno ha origine da affermazioni del genere: «Non sono colpevole», «Non ho fatto nulla di male». La verità è che non osi confessarlo. Ci sdegniamo perché ci viene inflitto un rimprovero o una punizione, e nello stesso tempo commettiamo una nuova colpa, perché aggiungiamo alle nostre cattive azioni l'arroganza e la ribellione.

---

<sup>53</sup> Questa espressione cominciò a circolare al tempo della dittatura di Lucio Cornelio Silla, il quale "cessò di uccidere per penuria di nemici" (*Clem.* 3, 10, 1), e divenne il motto di Caligola (*Ira* 1, 20, 4). "Queste orrende e abominevoli parole non può pronunciarle - scrive Seneca - chi abbia grandezza d'animo, ma solo colui che sia un mostro" (*ibid.*).

Chi può vantarsi di non aver mai violato una legge? Ma, ammesso che ci sia, che innocenza meschina è essere buoni a norma di legge! La regola dei doveri va molto più in là di quella del diritto. Quante obbligazioni impongono la pietà, l'umanità, la generosità, la giustizia, la lealtà, obbligazioni che non sono scritte sulle tavole della legge<sup>54</sup>.

Eppure noi non riusciamo ad avvicinarci neppure a un'innocenza tanto limitata: certe cose non buone le abbiamo fatte, altre pensate e desiderate, altre favorite. In certi casi ci crediamo innocenti solo perché non siamo riusciti a fare quello che volevamo (*in quibusdam innocentes sumus, quia non successit*). *Ira* 2, 28, 1-4

In questa città la folla scorre incessantemente per vie larghissime, e tuttavia si blocca, accalcandosi ogni volta che un qualche ostacolo ne freni il corso, così simile a quello di un rapido torrente. La gente fa ressa per entrare nei tre teatri pubblici, i cui posti sono al completo, anche se gli spettacoli si danno nelle stesse ore. La nostra città è così grande che consuma tutto ciò che proviene dal lavoro dei campi di tutta la terra. Eppure, essa si trasformerà in una landa desolata, in un deserto, se vi rimangono solo quelli che un giudice severo avrà assolto.

In un processo quanti dei giudici istruttori non cadrebbero sotto quella stessa legge in virtù della quale loro indagano? Quanti degli accusatori sono senza colpa? E non so proprio come faccia ad accordare il perdono chi troppe volte si è messo in condizione di chiederlo per sé.

Abbiamo tutti commesso delle colpe: chi più gravi e chi più lievi, alcuni di proposito, altri spinti dal caso o trascinati dalla malvagità altrui (*peccavimus omnes: alii gravia, alii leviora, alii ex destinato, alii forte impulsivi aut aliena nequitia ablati*). Alcuni di noi non sono stati abbastanza fermi nei buoni propositi ed hanno perso la loro innocenza loro malgrado, pur cercando di conservarla. E non solo abbiamo commesso colpe, ma ne commetteremo sino alla fine della nostra vita (*nec deliquimus tantum, sed usque ad extremum aevi delinquemus*).

Anche se qualcuno ha ormai purificato il suo animo, al punto che nulla lo può più turbare o ingannare, tuttavia egli è giunto all'innocenza attraverso la colpa. *Clem.* 3, 4, 1-3

### 3. La coscienza e il potere

#### a. Conoscere la situazione, non temere per sé, servire la giustizia e la verità

*Le doti necessarie per darsi alla politica.* Dovremo innanzitutto esaminare noi stessi, poi i compiti che vorremmo assumerci, infine le persone con le quali e per le quali lavoreremo.

Dobbiamo subito valutare noi stessi, perché di solito crediamo di potere più di quanto possiamo: così uno fallisce perché si fida troppo della sua abilità oratoria, un altro pretende troppo dal proprio patrimonio, un altro ancora sottopone il suo fisico debole a un lavoro troppo duro.

Per alcuni è la timidezza a renderli inadatti alla vita pubblica, che invece richiede risolutezza; altri hanno un carattere assai suscettibile, che mal si addice alla vita di corte. Alcuni non sanno dominare l'ira e, se un qualsiasi motivo li fa indignare, si lasciano andare a discorsi temerari; vi

<sup>54</sup> Le tavole della legge erano scritte sul bronzo.

sono poi quelli che non sanno tenere a freno la loro mordacità e astenersi da battute compromettenti. Per tutti costoro è preferibile una vita ritirata a una piena di impegni. Chi ha un'indole aggressiva e impaziente eviti di concederle una libertà che potrà nuocergli.

Devi poi considerare se la tua natura sia più incline agli affari, oppure a un genere di vita tranquillo e alla meditazione, in modo da orientarti dove ti portano le tue tendenze. Isocrate allontanò a viva forza Eforo dallo studio dell'eloquenza, considerandolo più adatto a scrivere opere storiche<sup>55</sup>. Infatti le vocazioni forzate riescono male ed è vana fatica andare contro la propria natura.

Inoltre occorre valutare i compiti che vorremmo assumerci e confrontare le nostre forze con ciò che stiamo per tentare. Chi si accinge a un'impresa deve disporre di una forza superiore a quella richiesta dall'impresa stessa; è inevitabile che i pesi sproporzionati schiaccino chi li porta.

Certe attività di per sé non sono particolarmente onerose, ma poi finiscono col richiedere molto impegno; ebbene, anche queste vanno evitate perché da esse ci vengono nuovi e molteplici fastidi. E neppure si devono intraprendere imprese da cui non ci si possa più ritirare liberamente. Dedichiamoci piuttosto a compiti che possiamo portare a termine, o almeno sperare con fondati motivi di farlo, e tralasciamo gli altri che diventano tanto più grandi quanto più tu ci lavori attorno, né terminano là dove tu avevi stabilito.

È necessario anche scegliere bene le persone e capire se vale la pena spendere per loro una parte della nostra vita, e se si rendono conto che sacrifichiamo loro un po' del nostro tempo; taluni, infatti, prendono addirittura per dovuti i nostri servizi. *Tranq.* 6, 1-7.

*Di fronte alle minacce.* Qualcuno dirà: «La tempesta non s'abbatterà su di te!». Tu di' invece: «E quand'anche venisse? Vedremo chi vincerà. Forse andrà tutto a mio vantaggio. Una morte degna può ben onorare la mia vita». La cicuta rese grande Socrate (*cicuta magnum Socratem fecit*). *Ad Luc.* 13, 14

Ascolta con animo sereno le minacce del nemico. La coscienza ti dà ogni affidamento, ma l'esito dipende da molte cose che non sono in tuo potere. Spera, dunque, che si avveri ciò che è più equo, ma al tempo stesso preparati al peggio (*quod aequissimum est spera et ad id te quod est iniquissimum compara*). *Ad Luc.* 24, 12

*Ai potenti manca chi dica la verità.* Che cosa è che manca ai potenti, che pure possiedono tutto? Manca chi dica loro la verità. Sono uomini storditi dai mentitori che li circondano, portati ad ignorare la verità perché abituati ad ascoltare cose piacevoli al posto di cose esatte! Occorre, dunque, liberarli dalla comune congiura di coloro che li ingannano.

Non vedi come quelli che esercitano il potere sono spinti alla rovina dalla morte della libertà e dal fatto che la lealtà si sia trasformata in servile ossequio?

Dal momento che nessuno li consiglia o sconsiglia secondo coscienza, ma c'è una corsa all'adulazione e tutti si fanno un solo dovere e si propongono una sola gara, quella di ingannare più

---

<sup>55</sup> Eforo scrisse una *Storia universale*, in trenta libri. La notizia è riferita anche da Cicerone nel *De oratore* 2, 13, 57. Plutarco nelle *Vite dei dieci oratori* (*Moralia* 839 a) dice solo che Isocrate si curò molto di quel discepolo e «gli suggerì il tema del suo lavoro».

piacevolmente, quei signori ignorano le loro vere forze. Gli uomini si sentono tanto grandi quanto si sentono dire (*dum se tam magnos quam audiunt, credunt*), e così hanno attirato su di sé inutili guerre apportatrici di rovina, hanno distrutto la concordia utile e anzi necessaria, hanno versato il sangue di molti per versare alla fine anche il loro...

Non capiscono che da quando non hanno potuto ascoltare più nessuna verità, non debbono aspettarsi altro che sventure. *Ben. 6, 30, 3-6*

A coloro che sono fortunati e sono giunti al culmine del potere di' non ciò che vogliono, ma ciò che avrebbero dovuto sempre ascoltare. Nelle loro orecchie piene di discorsi degli adulatori, entrino, di tanto in tanto, parole sincere e qualche consiglio utile. «Che posso fare per un uomo potente?», mi domandi.

Fa' in modo che non confidi nella fortuna, che sappia che ci vogliono molte e fidate mani per trattenerla. Non gli darai poco se gli strapperai la sciocca fiducia che il suo potere durerà per sempre e se gli insegnerai che le cose che ci sono state date dalla fortuna se ne vanno più rapidamente di come sono venute. Ricordagli inoltre che all'indietro non si va gradatamente, come quando si dava la scalata al potere, ma molte volte tra il grado più alto e quello più basso della fortuna vi è solo un passo (*saepe inter maximam fortunam et ultimam nihil interesse*). *Ben. 6, 33, 1-2*

*Tre vizi della cattiva politica: il carrierismo, il servilismo, i legami mafiosi.* Ci sono soddisfazioni che si procurano a spese della vita; cercarle e conseguirle si può, ma la vita resta senza frutto, senza gioia, senza alcun profitto dell'anima. Coloro che vogliono far carriera ad ogni costo non meritano di essere invidiati. Non potranno nemmeno disporre a loro piacimento del sonno o di una passeggiata; persino le cose più libere di tutte ameranno e odieranno a comando. Bruceranno tutti i loro anni perché un solo anno porti il loro nome<sup>56</sup>. Alcuni, prima di raggiungere il culmine agognato della carriera, avranno perso la vita quando ancora andavano affrontando le prime difficoltà. Altri, invece, raggiungeranno le più alte cariche, a prezzo d'innumerabili compromessi, ma verranno colti dall'atroce dubbio di essersi affaticati tanto solo per un bell'epitaffio. Ad altri, infine, mancheranno le forze per l'immane, insopportabile fatica, mentre, pur essendo molto avanti negli anni, aspiravano a nuove ambizioni quasi fossero teneri adolescenti. *Brev. 20, 1*

Informati su quelle persone delle quali siamo costretti a ricordare i nomi e ti accorgerai che si riconoscono per qualifiche di questo tipo: «L'uno è il delfino di Tizio, l'altro lo è di Caio». Non ce n'è uno che appartenga a se medesimo! Ognuno si dà da fare per qualcun altro, nessuno lavora a rivendicare sé a se stesso (*nemo se sibi vindicat, alius in alium consumitur*). *Brev. 2, 5*

...Chi viola le leggi della vita associata, recide ogni legame di gratitudine nei suoi confronti.

Mi aveva fatto del bene, ma poi ha rovinato la mia patria; dunque ha perduto il diritto che si era meritato alla mia riconoscenza e manifestargli gratitudine è da considerarsi un delitto. Ma anche se non aggredisse la mia patria, e fosse nocivo solo alla sua, se, lontano dalla mia gente, tormentasse la sua, una tale malvagità d'animo elimina ugualmente ogni mio legame con lui e, anche se non me lo rendo nemico, me lo rende odioso, perché il mio dovere verso l'umanità viene prima ed è più importante del mio dovere verso un individuo (*prior mihi ac potior eius officii ratio est, quod humano generi, quam quod uni homini debeo*). *Ben. 7, 19, 8-9*

---

<sup>56</sup> I romani designano gli anni con i nomi dei consoli in carica.

*b. Non fuggire dalle nostre responsabilità*

*Resistere il più possibile e comunque esercitare i doveri di uomo.* Atenodoro<sup>57</sup> dice testualmente: «In un mondo come quello d'oggi, dominato dall'insensata ambizione, una folla di calunniatori torcono al peggio quanto si fa di bene, la lealtà è tutt'altro che al sicuro e le sconfitte saranno sempre più facili dei successi. Diventa, quindi, necessario il ritiro dal foro e dalla vita pubblica. Un animo nobile trova modo di esplicitare largamente le sue capacità anche nella vita privata... Gli uomini, anzi, compiono le azioni più grandi proprio in solitudine».

A me sembra, però, che Atenodoro si sia lasciato condizionare un po' troppo dalle circostanze e si sia dato troppo presto alla fuga. Non nego che a volte si debba battere in ritirata, ma retrocedendo a poco a poco, salvando le insegne e l'onore militare. Sono più rispettati dal nemico e più al sicuro coloro che si arrendono con le armi in pugno.

Altrettanto credo debba fare l'uomo saggio, o che aspiri alla saggezza: se la sorte avversa avrà la meglio e gli precluderà ogni possibilità d'azione, non dovrà fuggire subito, volgendo le spalle al nemico, gettando le armi e cercando di nascondersi, come se potesse mai esistere un luogo dove mettersi al riparo dalla sventura. Egli dovrà piuttosto ridimensionare la partecipazione attiva alla vita pubblica, individuando con accortezza un settore in cui poter essere ancora utile alla città.

Non può fare il militare? Prenda la via delle cariche civili. È costretto a vivere da privato cittadino? Faccia l'avvocato. Gli è stato imposto il silenzio? Sia silenziosamente di aiuto ai suoi concittadini. È pericoloso per lui persino metter piede nel foro? Ciò che importa è che in casa, agli spettacoli, nei banchetti si comporti da compagno buono, da amico fedele, da commensale temperante. Non può esercitare le mansioni di cittadino? Eserciti quelle di uomo.

Dando prova di grandezza d'animo, [noi stoici] non ci siamo rinchiusi tra le mura di una sola città, ma ci siamo proiettati verso tutto il mondo, abbiamo dichiarato nostra patria il mondo per poter offrire alla virtù un più ampio campo (*in totius orbis commercium emisimus patriamque nobis mundum professi sumus, ut liceret latiore virtuti campum dare*)...

Fa' in modo, però, che non sia tu stesso responsabile di ciò che ti accade. Tu non vuoi amministrare la cosa pubblica se non ricopri l'ufficio di console, di pritano, o di suffeta<sup>58</sup>? Beh, è come se tu volessi prestare il servizio militare, a condizione però di essere il comandante supremo o il tribuno. Ebbene, anche se altri saranno in prima linea e la sorte ti avrà posto in terza fila, tra le riserve, è tuo dovere combattere, là dove sei: con la voce, l'incitamento, l'esempio, il coraggio. Anche con le mani mozzate, chi tiene il suo posto e incoraggia gli altri col grido di guerra, trova sempre il modo di aiutare i suoi in battaglia.

Tu comportati alla stessa maniera: se la fortuna ti ha rimosso dalla prima carica dello Stato, resta ugualmente in piedi e aiuta gridando. Se ti imbavagliano, resta ugualmente in piedi e aiuta in

<sup>57</sup> Atenodoro di Tarso, filosofo seguace delle dottrine dello stoicismo medio. Venuto a Roma probabilmente nel 44 a. C., fu conosciuto e stimato da Cicerone. Divenne maestro di Augusto e poi entrò a far parte della ristretta cerchia dei suoi amici. Seneca utilizza direttamente gli scritti di etica di Atenodoro.

<sup>58</sup> I *pristani* erano i deputati ateniesi che, in numero di cinquanta, si avvicendavano, per un decimo dell'anno, a esercitare il potere in seno al Consiglio dei Cinquecento. In molte altre città greche il pritano era il supremo magistrato. Il *suffeta* aveva a Cartagine poteri analoghi a quelli del console romano.

silenzio. Non è mai inutile l'attività del buon cittadino. Con lo sguardo, con un cenno, con l'ostinazione silenziosa, persino col suo stesso incedere, egli è là e gli altri lo vedono, lo ascoltano.

Come vi sono certe medicine che sono efficaci solo per il loro odore, senza bisogno di ingerirle o di spalmarle sul corpo, così la virtù diffonde i suoi effetti anche se è lontana e se ne sta nascosta. Che la virtù spazi in libertà e disponga pienamente di sé, o che abbia difficoltà a farlo e sia costretta ad ammainare le vele, o addirittura si trovi ridotta all'inerzia e al silenzio nell'angustia di un carcere, o che al contrario venga allo scoperto, essa è di giovamento in qualunque situazione. Perché allora ritieni poco utile l'esempio di chi fa buon uso del proprio ritiro?

La cosa di gran lunga migliore è mescolare alle attività il riposo, ogni volta che l'agire sia precluso da ostacoli fortuiti o dalla situazione politica. Mai, infatti, ci saranno chiuse tutte le strade al punto che non resti più spazio per un'azione onesta. *Tranq.* 3, 3, 2 il primo brano e 3, 4, 1-8 quelli che seguono

*Non lasciarci incatenare dalla paura.* Puoi forse trovare una città più miserabile di Atene quando fu dilacerata dal governo dei Trenta tiranni<sup>59</sup>? Avevano mandato a morte milletrecento cittadini<sup>60</sup>, i migliori, né avevano intenzione di smetterla, e la crudeltà traeva incremento da se stessa. In quella città c'era il più scrupoloso dei tribunali, l'Areopago, e un senato, e un popolo degno di quel senato. Ebbene, in quella città si radunava ogni giorno il tristo consesso dei carnefici e una curia disgraziatamente asservita ai tiranni. E come avrebbe potuto vivere in pace quella città?... Neppure la più tenue speranza di riacquistare la libertà poteva balenare nei cuori, né si vedeva come porre rimedio a così gravi mali...

Tuttavia là, in mezzo alla gente, c'era Socrate, che consolava i senatori in pianto, ed esortava quanti ormai disperavano della repubblica, e rinfacciava ai ricchi, che temevano di perdere i loro patrimoni, il tardivo pentimento per la loro avidità che non può non accompagnarsi a gravi pericoli.. Socrate offriva, a quanti avessero voluto imitarlo, un esempio insigne, camminando a testa alta, libero in mezzo a trenta padroni.

Eppure fu proprio Atene a ucciderlo in carcere. Aveva sfidato impunemente un branco di tiranni, e una libera democrazia non seppe tollerare la sua libertà. Ricordatelo: anche quando lo Stato è oppresso, all'uomo saggio non manca l'opportunità di farsi avanti; e anche in una città fiorente e felice possono regnare la crudeltà, l'invidia e mille altri vizi se ad essi nessuno oppone resistenza.

Quindi, qualunque sia la situazione politica che ci toccherà in sorte, noi dovremo impegnarci oppure ritirarci; in ogni caso non ce ne staremo affatto fermi, non ci lasceremo paralizzare e incatenare dalla paura. Anzi, si dimostrerà vero uomo chi, quando incombono i pericoli da ogni

---

<sup>59</sup> Espressione dell'oligarchia filospartana, i Trenta tiranni presero il potere in Atene nel 404 a. C. e ne furono cacciati dopo otto mesi. Crizia ne faceva parte e tentò di impedire a Socrate, che pure era stato suo maestro, di insegnare. Invano quel governo ordinò a Socrate di eseguire l'arresto di un cittadino di Salamina. "Forse avrei pagato quel gesto con la vita - dice Socrate nell'*Apologia* 20 - se quel governo non fosse stato rovesciato di lì a poco".

<sup>60</sup> Secondo Aristotele erano millecinquecento (*Costituzione degli Ateniesi* 35, 4).

parte, e attorno a noi c'è strepito di armi e catene, non manderà la virtù a infrangersi contro l'ostacolo e neppure la nasconderà. Farsi sotterrare non è certo salvarsi.

Era Curio Dentato, se non ricordo male, a dire che preferiva essere morto piuttosto che vivere da morto: il peggiore dei mali è uscire dal numero dei vivi prima di morire. Ma se ti toccherà di vivere in un regime politico poco raccomandabile, rivendicherai a te stesso più tempo per gli studi e per la tua vita privata. Quando la navigazione si fa pericolosa, occorre subito cercare un porto in cui ripararsi e non si sta ad aspettare che la tempesta arrivi. *Tranq.* 3, 5, 1-5

#### 4. *L'otium per la ricostruzione interiore e per giovare anche ai posteri*

##### a. *Chi si rende utile agli altri in qualsiasi modo, agisce per il bene di tutti*

Pare proprio che vi sia [in mezzo alla folla] una forte tendenza ad accreditare il vizio. Quand'anche nient'altro di buono si riuscisse a tentare nella vita ritirata, gioverà comunque starsene per se stessi: se ognuno saprà starsene con se stesso, saremo tutti migliori. È forse cosa da poco avere la possibilità di intrattenerci a tu per tu con gli uomini migliori in assoluto e di sceglierci un modello a cui orientare la vita? Ma questo non si può fare senza una vita ritirata: quando, infatti, nessuno interviene, complice l'opinione pubblica, a distorcere un giudizio ancora debole, allora, sì, è possibile conseguire ciò che una volta ci è piaciuto desiderare. Allora quella vita, che noi spezzettiamo in propositi fra loro molto diversi, può finalmente procedere in una direzione regolare, secondo una sola ispirazione (*tunc potest vita aequali et uno tenore procedere quam propositis diversissimis scindimus*).

Mi dirai: «Che cosa fai, Seneca? Diserti la tua scuola! Certamente i vostri stoici dicono: «Saremo sulla breccia sino al termine ultimo della vita, non cesseremo di contribuire al bene comune e di aiutare i singoli, di soccorrere anche i nemici, di impegnarci con decisione. Noi siamo quelli che non rilasciano congedi in nessun'età della vita e, come dice quell'autore tanto eloquente, *sotto l'elmo premiamo la canizie* (Virgilio, *Aen.* 9, 612). Per noi non c'è tregua prima della morte e, se la situazione lo consente, neppure la nostra morte è oziosa». Perché allora ci vieni a parlare dei precetti di Epicuro, mescolandoli a quelli di Zenone? Se sei stanco della scuola nella quale ti sei formato, non è meglio passare ad un'altra piuttosto che tradire?».

Le due scuole, l'epicurea e la stoica, su questo problema si oppongono radicalmente fra loro. Epicuro dice: «Il saggio non parteciperà alla vita pubblica, se non interverrà una situazione particolare». E Zenone: «Egli si accosterà alla vita politica, a meno che non intervenga qualche impedimento».

L'uno vuole di proposito una vita ritirata, l'altro solo se vi sia una valida causa. E le cause possono essere parecchie: se lo Stato è troppo corrotto perché si possa sperare di porvi rimedio, o se è reso irriconoscibile dai mali di cui soffre, il saggio non compirà sforzi destinati ad essere del tutto vani e non profonderà le sue energie per niente. Questo vale anche per il saggio se prevede che avrà poco prestigio o poca forza, e se la cattiva salute gli impedirà di partecipare alla vita politica. Come

nessuno si metterebbe in mare con una nave squassata e non si arruolerebbe nell'esercito, se fosse malato, così chi è saggio non intraprenderà un cammino che giudica per lui impraticabile.

Anche chi non ha fatto ancora una scelta, ha diritto di tenersi in luogo sicuro, prima di sperimentare le tempeste [della vita], e di consacrarsi con cuore puro, fin da principio, allo studio della saggezza, praticando quelle virtù che possono essere esercitate anche da chi vive nella quiete più assoluta.

In realtà, ciò che si esige dall'uomo è che giovi agli uomini: se è possibile, a molti; altrimenti, a pochi; o almeno, a se stesso (*hoc nempe ab hominibus exigitur, ut prosit hominibus: si fieri potest, multis; si minus, proximis; si minus, sibi*). Infatti, quando si rende utile agli altri, egli agisce per il bene di tutti. Chi rende se stesso più malvagio, non solo nuoce a sé, ma anche a tutti quelli cui avrebbe potuto giovare se fosse diventato migliore. In realtà, chiunque fa del bene a se stesso, per questo stesso fatto giova agli altri, perché si prepara ad essere loro utile. *Otio* 3, 2-5

*Con quale animo ci si separa dalla vita pubblica?* ...È importante sapere con quale animo tu ti dai alla politica. Pensi forse che per far politica si debba vivere in uno stato di permanente agitazione, al punto di non concederti il tempo per volgere lo sguardo dalle cose terrene a quelle divine?

Non è una condotta degna rincorrere solo risultati pratici, senz'alcun desiderio di una vita buona e saggia, senza coltivare lo spirito. No, questo non è accettabile perché materia e spirito devono mescolarsi tra loro e intrecciarsi. Così una virtù che non operi e che, debilitata dall'inerzia, non mostri quello che sa fare, è qualcosa di imperfetto e di imbecille.

Si devono sperimentare in pratica i progressi della virtù e non pensare solamente a quel che si deve fare, ma passare anche a farlo, almeno in parte, quanto si è meditato. «Che succede, però, se gli ostacoli non vengono da lui stesso e se chi deve agire è pronto a farlo, ma gliene mancano le occasioni? Come rifiutare in tal caso al sapiente il diritto di starsene con se stesso?».

Il problema è: con quale animo egli si separa dalla vita pubblica e intende valorizzare il suo ritiro da essa? Saprà farlo nella convinzione che anche dal suo ritiro lavorerà a ciò che giova ai posteri? Noi siamo certi che Zenone e Crisippo fecero cose più importanti che condurre eserciti in battaglia, ricoprire cariche, promulgare leggi: di leggi, in verità, essi ne promulgarono e non certo per una sola città, bensì per il genere umano. Perché allora non dovrebbe convenire a un uomo proba un simile riposo che gli permetta di essere di orientamento ai secoli che verranno, e di parlare non a pochi, ma a tutti gli uomini di tutte le nazioni, presenti e future? *Otio* 6, 1-4

#### *b. Le due repubbliche: la piccola e la grande*

*Si possono servire entrambe.* Proviamo ad abbracciare con il pensiero due repubbliche: una grande e veramente universale, che comprende Dèi e uomini, e della quale non riusciamo a vedere i confini in un luogo o in un altro, perché in questa nostra città essi si estendono fin là dove soltanto il sole giunge; l'altra, quella che ci ha assegnato la condizione del nascere (potrà essere Atene o Cartagine, o qualsiasi altra città), non riguarda tutti gli uomini, ma solo alcuni determinati individui.

Ci sono persone che lavorano contemporaneamente per tutt'e due le repubbliche, la grande e la piccola; altri solo per la piccola; altri, infine, solo per la grande.

Questa repubblica universale noi possiamo servirla anche nella vita ritirata, anzi forse meglio, indagando in che cosa consiste la virtù; se sia una sola o siano più d'una; se sia la natura o l'educazione a rendere buoni gli uomini; se questo insieme di terre, mari e quanto sta nelle terre e nei mari, sia un tutto unico, o se Dio abbia disseminato altri corpi simili nell'universo... E ancora: la materia, da cui nascono tutte le cose, è continua e compatta, oppure è discontinua, di modo che il vuoto si trovi mescolato alle parti solide. E Dio dov'è? Si limita a fare da spettatore della sua creazione, o ne è la causa efficiente? E se la dirige, l'avvolge con la sua potenza, rimanendo distinto da essa, o è immanente al tutto? Infine, il mondo è eterno, va annoverato tra le cose caduche, venuto all'essere solo per un tempo limitato? Mi domando: chi cerca lumi su queste cose rende forse anch'egli un servizio a Dio? Sì, lo rende: fa che l'opera di Dio, così grandiosa, non resti senza testimoni (*Haec qui contemplatur quid Deo praestat? Ne tanta eius opera sine teste sit*). Noi siamo soliti dire che il bene più grande consiste nel vivere secondo natura. Ebbene, la natura ci ha generati per l'una e l'altra cosa, per la contemplazione e per l'azione. *Otio 4, 1-2*

*In attesa che la tempesta si scateni.* ...Mettiamoci al sicuro e siamo sempre attenti a vedere come allontanare le cause dei nostri timori. Tali cause sono essenzialmente tre: si teme la miseria, si temono le malattie, si teme la violenza dei potenti.

Tra questi timori ci atterrisce di più il terzo, l'incombere su noi di un potere ostile che annuncia il suo arrivo con grande strepito e sconvolgimento. Le sventure naturali - la fame, la sete, la miseria, le malattie - arrivano silenziosamente, e non incutono spavento alla vista e all'udito. Le sventure che ci vengono dalla violenza dei potenti sono, invece, accompagnate da grande apparato: arresti, prigioni, torture con il fuoco, branchi di belve scatenate contro esseri umani da sbranare. *Ad Luc. 14, 3-4*

Facciamo di tutto, dunque, per tenerci lontano da quei pericoli. Talvolta è il popolo che dobbiamo temere; altre volte sono gli uomini più influenti del senato, se la maggior parte delle decisioni passano per quell'assemblea. Talora dobbiamo guardarci da quegli individui a cui il popolo stesso ha conferito il potere sul popolo. Perciò il saggio non provocherà mai le ire dei potenti, anzi le schiverà, come si evita la tempesta quando si è in navigazione.

Diretto in Sicilia, hai attraversato lo stretto. Un timoniere temerario non ha tenuto in nessun conto le minacce dell'Austro, il vento che sconvolge il mare di Sicilia e in esso forma i suoi vortici. Tu non ti sei diretto sul litorale di sinistra, ma là dove la più vicina Cariddi confonde le acque dei due mari e le solleva. Il timoniere più prudente, invece, domanda consiglio a chi ha la pratica dell'andamento delle correnti e di ciò che le nubi fanno prevedere, e perciò tiene la rotta lontano dalla zona tristemente famosa per i suoi gorgi. Allo stesso modo si comporta il saggio: evita il contatto con i potenti che possono nuocergli, in primo luogo stando bene attento a non dare l'impressione di volerli evitare. Parte della sua personale sicurezza sta anche nel non cercarla espressamente, perché quando cerchiamo di fuggire qualcosa, con ciò stesso lo condanniamo. *Ad Luc. 14, 7-8*

Cerchiamo, dunque, rifugio nella filosofia. Questi studi sono come le infule sacerdotali: incutono rispetto non soltanto ai buoni, ma anche a quelli non del tutto malvagi. Infatti, l'eloquenza forense e tutto ciò che fa presa sul popolo ha i suoi detrattori; al contrario, la filosofia che rasserena ed è tutta concentrata nella sua ricerca, non può essere oggetto di disprezzo, e viene onorata da

gente di tutte le professioni...La malvagità, la congiura contro ciò che è saggio e buono non arriveranno mai al punto da togliere al nome di filosofia il suo significato venerabile e sacro. Del resto, anche la filosofia dev'essere trattata con serenità d'animo e con senso di misura.

Tu dici: «Secondo te, Marco Catone agì da filosofo sereno e misurato quando cercò di impedire la guerra civile con le sue dichiarazioni? E non fu lui a interporre fra i contendenti in lotta scatenata e ad attaccare contemporaneamente Cesare e Pompeo, quando chi attaccava l'uno si schierava per l'altro?».

Si può discutere se in quel momento un saggio avrebbe dovuto assumere il governo dello Stato. Ma tu, Marco Catone<sup>61</sup>, che cosa vai cercando? Ormai non è più in gioco la libertà, già da tempo è andata in rovina. La questione è se a impadronirsi del potere sarà Cesare o Pompeo; ma tu, estraneo a entrambi i partiti, cosa c'entri in questo? Si tratta di scegliere un padrone; che t'importa, allora, chi dei due avrà la meglio? Può darsi che vinca il migliore, ma chi vincerà non potrà non diventare il peggiore. Ho parlato del ruolo politico svolto da Catone negli ultimi anni, ma neppure nel periodo precedente il saggio avrebbe potuto intervenire a fermare il saccheggio dello Stato. Catone, che altro potevi fare se non levare alta e chiara la tua voce, anche se inascoltata, mentre sollevato di peso e coperto di sputi dalla folla, venivi trascinato fuori dal foro e nello stesso giorno portato dall'aula del senato in carcere?

...Mi piace ora richiamare la tua attenzione su quegli stoici che riuscirono a sottrarsi alla violenza dei potenti: esclusi dalla vita politica, si misero in disparte per progredire nell'arte di vivere e per costituire a favore del genere umano il codice dei suoi diritti...

«E allora? Sarà almeno al sicuro chi seguirà il loro esempio?». Questo non sono in grado di assicurarlo più di quanto non possa assicurare, in linea assoluta, buona salute a una persona temperante. Ma la temperanza è certamente una condizione che favorisce la buona salute. *Ad Luc.* 14, 11-15

*Se ne varrà la pena.* Tu ti aspetti che gli stoici ti dicano: «Se cadi sotto il peso, sei un vile. Sostieni le lotte che il tuo compito ti impone, una volta che l'hai accettato. Chi fugge la fatica non è forte e valoroso. Bisogna che il coraggio cresca quando crescono le difficoltà». Così certamente ti si parlerà, se ne varrà la pena e non ci sia da fare e da subire cosa indegna di un uomo onesto. Altrimenti il saggio non consumerà le sue forze in una fatica ignobile e oltraggiosa, né si lascerà coinvolgere in un'occupazione per il solo gusto di sentirsi occupato. Anche se è stato preso da grandi progetti, non vorrà continuare a subirne sempre i contraccolpi. Quando avrà visto le bassezze in cui è costretto a dibattersi, le incertezze e i pericoli della situazione, comincerà a tirarsi indietro e, senza volgere le spalle, a poco a poco si metterà al sicuro. *Ad Luc.* 22, 7-8

*Non ostentare la vita ritirata.* Noi [stoici] non pretendiamo che il saggio partecipi sempre e comunque alla vita politica. Avendogli dato una repubblica degna di lui, cioè il mondo, in realtà egli non è mai fuori della vita politica, anche se vive ritirato; può darsi anzi che lì, nel suo angusto

---

<sup>61</sup> Marco Porcio Catone (95-45 a. C.), discendente della famiglia di Catone il Censore (234-149 a. C.), fu spirito d'inflessibile onestà, nutrito degli antichi principi romani e di filosofia stoica. Sostenitore di un genuino costituzionalismo, la sua opera di mediatore *super partes* tra le forze politiche antagoniste fu messa fuori gioco dalla formazione del primo triumvirato nel 60 a. C. tra Cesare, Pompeo e Crasso. Nella guerra civile, si schierò con Pompeo e divenne governatore dell'Africa settentrionale per i pompeiani. Utica, la capitale della provincia romana d'Africa, volle rendergli onore quando egli, dopo la sconfitta di Pompeo, si diede la morte, conferendogli la cittadinanza onoraria. Per questo motivo Marco Porcio Catone è entrato nella storia col nome di Catone l'Uticense.

rifugio, gli riesca meglio affrontare i problemi veramente importanti, di per sé bisognosi di essere inquadrati in una visione più ampia, e che portandosi in alto, egli comprenda com'era basso il luogo in cui si trovava prima quando ricopriva l'una o l'altra magistratura. Aggiungi questo, poi: che il saggio non è mai così intensamente attivo come quando al suo spirito si rende presente l'intuizione delle realtà divine e umane.

Ti prego, però, di tener nascosta la tua vita ritirata: non menar vanto con gli altri del tuo bisogno di quiete e del proposito di dedicarti alla filosofia. Accampa piuttosto motivi di salute, uno stato di esaurimento, o perfino la pigrizia. È sciocca ambizione, infatti, vantarsi della vita ritirata.

Tuttavia è un modo di mettersi in mostra anche il nascondersi, parlandone troppo e separandosi del tutto dalla società. Uno si è ritirato a Taranto, un altro si è segregato a Napoli, un altro ancora da anni non esce più di casa. No, non va bene così: richiama molta gente chi pubblicizza il suo ritiro.

Tu vuoi sapere che cosa faccio nel mio ritiro? Ebbene, curo la mia piaga. Se mi vedessi con un piede gonfio, una mano malridotta, o una gamba rattappata dai muscoli flaccidi, mi raccomanderei di starmene quieto a curare i miei malanni. Ma è ben più grave il male che non posso mostrarti: la piaga è nell'anima, è lì che sono l'ascesso e la pustola purulenta. No, non voglio che tu mi lodi, non voglio che tu dica: «Che grand'uomo! Ha disprezzato tutto, ha condannato le follie della vita umana ed è fuggito». Io non ho condannato se non me stesso. *Ad Luc.* 68, 2-5 e 8

## 5. Aforismi politici

*Dire la verità.* Preferirei offendere dicendo la verità che piacere adulando (*maluerim veris offendere quam placere adulando*)<sup>62</sup>. *Clem.* 1, 2, 2

*Potere e moderazione.* Colui che ha più potere, deve mostrare più moderazione (*quo plura possis, plura patienter feras*). *Troad.* 258

*Sulla durata dei governi.* Nessun potere tirannico riesce a sostenersi a lungo; / invece durano molto i governi moderati (*violenta nemo imperia continuit diu; / moderata durant*). *Troad.* 262-263

*Con mano leggera.* Chi vuol essere amato deve esercitare il potere con mano leggera; / un governo odiato non dura mai a lungo (*qui vult amari, languida regnet manu; / invisa numquam imperia retinentur diu*). *Phoen.* 659-660

*Dov'è il diritto?* Per molti scellerati il diritto è nelle armi. Gli onesti, invece, lo pongono nella ragione. *Herc. Fur.* 45

*Gli avversari che meritano rispetto.* Un uomo che sia grande e giusto ammira tra i suoi avversari quelli che sono ardenti sostenitori della libertà e sono pronti a tutto per la salvezza della patria. *Ira* 3, 28, 6

---

<sup>62</sup> Sono le parole che Seneca rivolge a Nerone nell'unica opera a lui dedicata, il *De clementia*.

*La forza redentrice del perdono.* C'è una gran parte degli uomini, che può ritornare all'innocenza, se tu li perdoni (*magna pars hominum est, quae reverti ad innocentiam possit, si ignoscas*). *Clem. prooem. 2, 1*

*Le vendette ripetute.* Le vendette ripetute soffocano l'odio di pochi, ma esasperano quello di tutti (*frequens vindicta paucorum odium opprimit, omnium inritat*). *Clem. 3, 6, 6*

*Solo il migliore è il più grande.* È lecito aspirare ad essere considerato "Massimo", a condizione, però, di essere considerato allo stesso tempo "Ottimo". *Clem 3, 17, 9*

*Il fondamento morale dell'autorità.* Non fare nulla di cui dovessi chiedere perdono all'opinione pubblica, la più spregiudicata accusatrice... Per me, nulla sarebbe più bello di questo: che i detentori del potere al più alto livello perdonino molte cose, senza dover chiedere perdono di nessuna. *Marc. 4, 3-4*

*Un animo grande per una grande funzione.* A una grande funzione si addice un animo grande. Se, infatti, l'animo non s'innalza ad essa e non la padroneggia, scende al di sotto del suo livello. *Clem. 3, 3, 5*

*Inseperabile il bene dei singoli e del tutto.* Se l'esperienza quotidiana ci mostra che un uomo opera per il bene comune, avendo a cuore ciò che giova inseparabilmente ai singoli e al tutto, allora la sua grandezza poggia sul solido fondamento di un'autentica superiorità [morale]. *Clem. 3, 1, 3*

*Un'autorità che sia servizio.* Una gran forza è titolo di onore e di gloria solo se il potere che ad essa è unito conduce a salvezza; è perniciosa, invece, quella forza che consiste nell'esser capaci di nuocere. È, infine, grande l'uomo che è posto tanto al di sopra di tutti, quanto è dedito ad operare in loro servizio. *Clem. 3, 3, 3*

*Servitori dello Stato, non padroni.* Non è lo Stato che appartiene a chi esercita il potere, ma questi che è al servizio dello Stato. *Clem. 3, 17, 8*

*La catena criminosa.* I delitti si proteggono con altri delitti (*scelera sceleribus tuenda sunt*). *Clem. 1, 11, 2*

*Spirito e libertà.* Lo spirito si sviluppa con la libertà, si fiacca con la servitù (*crescet licentia spiritus, servitute comminuitur*). *Ira 2, 21, 2*

*Una carezza che offende.* Spesso l'adulazione offende mentre accarezza (*saepe adulatio dum blanditur offendit*). *Ira 2, 28, 5*

*I figli non c'entrano.* Nulla è più iniquo che fare del figlio l'erede dell'odio nel quale è incorso il padre<sup>63</sup> (*nihil est iniquius tam aliquem paterni odii fieri*). *Ira 2, 34, 3*

---

<sup>63</sup> Un esempio di tale crudeltà lo dette Silla quando decise l'interdizione dai pubblici uffici dei figli dei proscritti.

*Come si corre incontro al disastro.* È tutto finito, quando la fortuna permette ciò che l'ira consiglia (*perierunt omnia, ubi quantum ira suadet fortuna permittet*). *Ira* 3, 16, 2

*La virtù politica per eccellenza.* Si deve trattare con mitezza chi non è mite (*mansuete inmansueta tractanda sunt*)<sup>64</sup>. *Ira* 3, 27, 3

*E perché non a te?* Quello che capita a uno può capitare a tutti...

Tienilo per certo: ogni situazione può essere ribaltata e quanto capita a un altro può capitare anche a te. *Tranq.* 11, 8 e 10

*Pace e libertà.* I grandi e i veri beni non si dividono in modo che a ognuno ne tocchi un pochino: a ciascuno appartengono interi. Pace e libertà sono beni indivisibili e appartengono ai singoli e a tutti gli uomini. *Ad Luc.* 73, 8

*Non mettersi al servizio dei potenti.* Non deve bussare alle porte dei potenti chi non vuol subirne il cipiglio altezzoso o l'umiliante commiserazione. *Ad Luc.* 4, 10

*L'appoggio dei disonesti.* L'appoggio dei disonesti si acquista solo con procedimenti disonesti (*conciliari nisi turpi ratione amor turpium non potest*). *Ad Luc.* 29, 11

*Il provvisorio trionfo dei grandi malfattori.* Chi commette una piccola colpa cade sotto il rigore della legge, ma i grandi malfattori hanno l'onore del trionfo. *Ad Luc.* 87, 23

*La volontà di far del male.* Anche questo è un delitto grande, l'essere stati così prossimi a compierlo (*hoc quoque est magnum nefas, / tam prope fuisse*). *Phoen.* 527-528

*Il volto e la maschera.* Nessuno può indossare a lungo una maschera. Ciò che è finto presto si mostra per quello che è; le cose, invece, sotto le quali si cela la verità e che, per così dire, sono originate da qualcosa di sostanzioso, col tempo si accrescono e migliorano. *Clem. prooem.* 1, 6

*L'ubriacatura della vittoria.* Partì che era re di Micene, / tornerà tiranno. Le vittorie alterano la mente (*Rex Mycenarum fuit, / veniet tyrannus. Prospera animos efferunt*). *Agam.* 251-252

*Che cosa deve temere il vincitore?* Che cosa può temere chi vince? / Di non aver più nulla da temere (*victor timere quid potest? / Quod non timet*). *Agam.* 789-790

*I grandi successi si pagano caro.* I grandi successi si pagano assai caro. Tuttavia i poveri non sono felici se non vedono cadere coloro che essi a torto pensano siano felici. *Herc. Oet.* 692, 673-674

---

<sup>64</sup> All'inizio del *Discorso della Montagna* Gesù ribalta la tavola dei valori correnti con le sue "beatitudini". I perseguitati per amore della giustizia, i poveri, coloro che sono misericordiosi sono chiamati "beati" perché fanno parte del regno di Dio; dei miti, però, è detto che "possederanno la terra" (Mt. 5, 4). Essi, cioè, sono tra gli uomini i più amati e i più influenti.

*La loro rovina è già in agguato. Esercita pure il tuo dominio, arrogante! Accresci pure la tua insolenza! / Un Dio vendicatore incalza alle spalle i prepotenti (Dominare tumidus! Spiritus altos gere! / Sequitur superbos ultor a tergo Deus). Herc. fur. 385-386*

*Eleggono i corrotti e poi li hanno in odio. Nei palazzi più alti regna la frode. / Il popolo si compiace di affidare ai corrotti il potere? / E allora gli toccherà votarli e nello stesso tempo averli in odio. Phaedra 982-984*

*Grande anima, grandi pericoli. Mecenate dal suo eccezionale posto di osservazione ha colto questa verità: «È per la loro altezza che le cime attirano i fulmini» (ipsa enim altitudo attonat summa). Ad Luc. 19, 9*

*Legalità e moralità. Spesso ciò che la legge non vieta, lo vieta la coscienza (quod non vetat lex, hoc vetat fieri pudor). Troad. 338*

*Occorrono libere istituzioni. Ho combattuto non per la mia libertà, ma per quella della patria. Non ho agito con tanta costanza per vivere libero io, ma per vivere in mezzo a uomini liberi. Ad Luc. 24, 7*

*Meglio la morte che la schiavitù. La morte più ripugnante è da preferirsi alla schiavitù più decorosa. Ad Luc. 70, 19*

*I pavidì e i coraggiosi. La vita è una milizia (vivere militare est). Ai più coraggiosi, a quelli che primeggiano sono affidate le prove più rischiose, le fatiche più ardue. Sono loro stessi a volerlo. Ci sono quelli, invece, che si lasciano mollemente andare in uno stato di squallida inerzia, mentre gli altri si affaticano. Sono al sicuro, ma con disonore. Ad Luc. 96, 5*

*Una vetta o l'orlo di un precipizio? Non invidiamo coloro che stanno in alto: quel che ci sembrava una vetta è soltanto l'orlo di un precipizio. Essi non sono innalzati sugli altri se non nel senso che sono appesi ad una croce. Tranq. 10, 5-6*

*Quando il silenzio è complicità. Ti assicuro di poter serbare il segreto, se quello che tu mi confidi è esente da colpa; altrimenti il mio stesso silenzio sarebbe un delitto. Herc. Oet. 481-482*

*L'inerzia complice. Chi, potendo, non impedisce un delitto è come se lo comandasse (qui non vetat peccare, cum possit, iubet). Troad. 295*

### III

## GLI HUMILES AMICI

#### 1. L'ANTICHITÀ CLASSICA DI FRONTE ALLA SCHIAVITÀ

La dottrina etico-politica di Seneca e la sua azione riformatrice, durante il *quinquennium Neronis* e in parte negli anni 59-62, culminano in un'appassionata presa di posizione, ampiamente motivata, sul rapporto tra schiavi e padroni. Sono ben poche, purtroppo, nella civiltà classica ed ellenistico-romana le voci che si levarono in difesa della dignità umana degli schiavi. Tra esse sono particolarmente significative nel V secolo a. C., quelle della corrente etica della sofistica, le quali fecero leva proprio sulla contrapposizione fra *nomos*, legge, e *physis*, natura, per affermare - contro il convenzionalismo estremo e la teorizzazione del superuomo di Callicle e Crizia - la priorità di valore della legge naturale sul diritto positivo dell'una o dell'altra città-stato. Antifonte Sofista scrisse: "Onoriamo e rispettiamo quelli che nascono da nobili padri; non onoriamo e non rispettiamo quelli che invece sono di umile discendenza. In ciò ci comportiamo come i barbari; infatti noi tutti, barbari e greci, siamo per natura uguali in ogni nostro rapporto. Ciò risulta dalle cose che sono per natura necessarie a tutti gli uomini;...in tutto ciò né un barbaro è diverso da noi, né lo è un greco. Tutti quanti insieme respiriamo l'aria con la bocca e il naso ..." (fr. 2 del *Papiro d'Ossirinco*).

Similmente Platone nel *Protagora* così fa parlare Ippia di Elide: "Uomini qui presenti, tutti io vi credo congiunti e parenti e concittadini per natura, anche se non lo siete secondo legge. Ma il *nomos*, che è come un tiranno per gli uomini, in molte cose fa violenza alla natura" (*Prot.* 337 c). Famosa è poi l'affermazione di Alcidamante, tratta da un discorso in cui si batteva per la liberazione dei prigionieri di Messene ad opera degli ateniesi: "Dio ha posto tutti nel mondo come uomini liberi, la natura non ha generato nessuno nella condizione di schiavo" (schol. ad Arist., *Rhetor.* 1, 13, 1373 b). I poeti insistono su un altro punto, anch'esso di notevole rilievo: se uno schiavo ha la possibilità di essere interiormente nobile, dunque bisogna riconoscere la sua umanità. È di Menandro, o di un altro poeta contemporaneo, il verso: *Sii schiavo, come se fossi libero, e tu non sarai schiavo* (fr. 279 in Meinecke, *Men. inc. fab.*). Ci sono stati conservati anche una frase e due versi di Euripide. La frase dice: "la natura non si cura delle leggi" (fr. 520), ma non conosciamo il contesto in cui essa si trovava. Ed ecco l'altro frammento: *Anche se uno è di umile origine, ciò che lo distingue è il suo merito personale. Il nome non determina nessuna destinazione* (fr. 526). Eschilo è sulla stessa lunghezza d'onda. In un verso dell'*Agamennone* afferma che *pure nel cuore degli schiavi alberga la potenza divina* e nello *Ione* (vv. 854 ss.): *Ciò che fa vergogna allo schiavo è unicamente il nome. Altrimenti uno schiavo è proprio in tutto non peggiore dei liberi, se egli è nobile*. Nell'*Alessandro* è detto: *Attraverso le consuetudini il tempo determina l'orgoglio di un ceto. Ragione e discernimento, però, sono la vera nobiltà, e solo Dio li dà, non la ricchezza* (fr. 33 Br. Snell, *Wien. Stud.* 69, 1956).

L'economia dell'età classica era in gran parte fondata sulla schiavitù e ciò ebbe l'effetto di far apparire per sempre immodificabile la situazione anche a geni di prima grandezza come Platone e Aristotele, che, senza dubbio, personalmente trattavano con signorilità i loro schiavi e raccomandavano agli altri di fare altrettanto. Il primo ritenne indispensabile all'interesse generale il mantenimento della schiavitù: gli schiavi servono per i lavori umili e perciò quanti vogliono vivere in un giusto ordine (*kosmos*) non possono non ritenere la schiavitù necessaria all'organizzazione

sociale (*Leggi* 7, 806 b; *Politico*, 309 a). Aristotele fa sua l'antitesi fra *nomos* e *physis* di Antifonte e Alcidas, ma solo per rovesciare le loro conclusioni. Ne parla a lungo nella *Politica*, nel secondo capitolo del primo libro. La sua tesi è brutalmente chiara: per legge di natura vi sono quelli nati per comandare e quelli, gli schiavi appunto, nati per obbedire. Gli argomenti messi in campo sono molto deboli, ma le espressioni usate sono di un'implacabile durezza: "Lo schiavo è una proprietà animata (*Politica* 4, 4)... Non è solo schiavo del padrone, ma appartiene interamente a lui (*Politica* 4, 6)... Egli è servo per natura, perché può essere cosa d'altri e, potendo, finisce con l'essere tale effettivamente... Lo schiavo partecipa dell'umana intelligenza sino allo stadio delle percezioni immediate, ma non giunge a quello di una riflessione matura (*Politica* 5, 13)... L'utilità degli animali domestici e quella degli schiavi poco differiscono (*Politica* 5, 4)". Quelle affermazioni contribuirono potentemente a perpetuare nei secoli la mentalità schiavista e, dunque, l'istituzione stessa della schiavitù, che fu abolita ufficialmente solo nel 1867.

Le filosofie ellenistiche, malgrado qualche bella espressione della scuola stoica sull'universalità della legge morale che accomuna gli uomini, non presero seriamente in esame il problema della schiavitù: si può dire solo che in esse trovò un più ampio riconoscimento il pensiero della libertà morale dell'uomo giuridicamente non libero. La figura dello "schiavo nobile" è, pertanto, indicativa di una mentalità che in qualche modo tenta di oltrepassare i propri limiti. Che Zenone, il fondatore della Stoa antica, vivesse senza schiavi (*Ad Helv.* 13, 4) non significa affatto che rifiutasse la schiavitù, ma solo che, essendo "saggio", esibiva in tal modo la sua capacità di bastare a se stesso. Sia lo stoicismo antico di Zenone, Cleante e Crisippo, sia lo stoicismo medio di Panezio e Posidonio, non formularono una dottrina sulla posizione dello schiavo nella società. Il filosofo neostoico Seneca non poteva perciò costruire il suo pensiero sulla schiavitù, partendo dall'insegnamento dei suoi maestri. L'originalità della sua filosofia su questo problema è indubbia ed è grazie ad essa che si pervenne ad una nuova e più alta configurazione dell'umanesimo come categoria spirituale finalmente aperta alla dimensione stessa dell'umanità.

## 2. L'AZIONE POLITICA DI SENECA IN DIFESA DEGLI SCHIAVI: NON CONFONDERE "CONGIUNTURA" E "NATURA"

Seneca è, in realtà, il solo scrittore dell'antichità classica ed ellenistico-romana che affronti apertamente e in *extenso* il problema della schiavitù, e lo fa in contrasto con modi di agire e sentimenti assai diffusi che il nostro autore analizza con penetrante ironia e con lucido rigore. Del resto, come ministro dell'impero, per ben due volte, nell'anno 56 e nel 61, egli contrastò due pericolose proposte di legge del senato e si vide accusato di "incitare gli schiavi alla rivolta con la promessa della libertà e di voler abbattere l'autorità dei padroni" (*Ad Luc.* 47, 17). La prima volta la voce di Seneca si levò all'interno del "consiglio del principe" perché l'affrancamento, che era l'unica via aperta alla libertà, non fosse messo in discussione. Il senato, infatti, premeva per votare una legge in virtù della quale ai padroni era concesso il diritto di revocare l'affrancamento. Quali conseguenze avrebbe potuto avere una deliberazione del genere è fin troppo facile immaginarlo (Tacito, *Ann.* 14, 44, 5). Dopo sei anni, nel 61, il senato tornò alla carica con un'altra proposta che, se approvata, avrebbe comportato una strage e un odioso precedente. Pedanio Secondo, prefetto dell'Urbe, era stato ucciso da un servo, mentre gli altri erano rimasti impietriti dal terrore. Un giureconsulto propose allora la pena di morte per tutti gli schiavi dell'ucciso perché "un'accozzaglia di servi non può essere tenuta a freno che dal timore" (*Ann.* 13, 26). A Seneca riuscì di sventare la minaccia grazie a un residuo di autorità morale che ancora aveva su Nerone. Nel consiglio di Stato

Seneca aveva risposto con osservazioni fondate sul diritto vigente e sulla opportunità politica; del resto aveva già richiamato l'attenzione nelle pagine conclusive del *De clementia* sull'intrinseca fragilità di uno Stato da cui sia esclusa una massa di non-cittadini e di sotto-uomini: "Una volta con una sua deliberazione il senato decretò che gli schiavi dovessero distinguersi dai liberi per l'abbigliamento. Poi, però, ci si rese conto di quale pericolo ci avrebbe minacciato, se i nostri schiavi avessero cominciato a contarsi" (3, 22, 1). Il numero degli schiavi nel mondo antico era, infatti, elevatissimo e le stime oscillano fra i due terzi e i tre quinti della popolazione (cfr. J. Vogt, *L'uomo e lo schiavo nel mondo antico*, trad. it. Silva, Roma 1969, pp. 11-12). Seneca di lì a poco avrebbe illustrato le ragioni filosofiche del suo atteggiamento in due documenti di eccezionale importanza: nel terzo libro del trattato *De beneficiis* e nella *Lettera 47*.

La sua posizione è audacemente difforme dalle norme del diritto positivo e dalle regole della vita sociale, concordi nell'ammettere che lo schiavo non potesse acquistare alcun diritto, di nessun genere, verso il padrone. Il peso negativo della mentalità dominante era forte, ma il Nostro fa appello nelle sue argomentazioni all'esperienza concreta e al diritto naturale. La tesi di Seneca è questa: giudicare il comportamento di uno schiavo diversamente da quello di un uomo libero è contro lo *ius humanum*, perché la valutazione dell'*animus* di un uomo è indipendente dal suo *status* sociale (Ben. 3, 20, 2). La tradizione romana ha giustamente esaltato il *dominus* che ha sentimenti umani verso i non liberi; ma bisogna andare al nocciolo della questione, incominciando col ricordare il debito di gratitudine che non pochi padroni hanno per i molteplici benefici ricevuti dagli schiavi, al di là degli obblighi a cui li costringeva la loro condizione. Questo dato di fatto sta sotto gli occhi di tutti ed è lì a provare la perfetta capacità dello schiavo a beneficiare.

Si abbia, allora, il coraggio di tirare la conclusione logica: colui che una congiuntura disgraziata ha ridotto in schiavitù è, invece, per diritto di natura uguale ai suoi padroni. Ontologicamente lo schiavo è uomo come il suo padrone, quale che sia la diversità delle rispettive condizioni sociali. Il potere del padrone sullo schiavo può giungere a disporre del suo corpo, ma non della sua anima che, a causa della vita interiore che ne costituisce l'essenza, si sottrae a qualsiasi potere esterno: *mens sui iuris est* (Ben. 3, 20).

Seneca fa ricorso anche a un'argomentazione di carattere giuridico. Grazie all'influenza esercitata dagli uomini *prudentes*, per ragioni insieme di carattere morale e politico, Roma ha avuto il merito di umanizzare progressivamente le leggi riguardanti il trattamento degli schiavi - leggi che in origine erano di una durezza spietata - sì che lo schiavo nella Roma imperiale ha già una capacità giuridica attiva nel diritto sacrale e, parzialmente, anche nel diritto patrimoniale: dunque non è vero - neppure da un punto di vista strettamente legale - che tutto quello che lo schiavo fa è obbligato a farlo, rientrando necessariamente nel dovuto. Seneca è convinto che occorrerebbe proseguire con coraggio su questa strada, slargando con illuminata preveggenza a sfera dei diritti già riconosciuti agli schiavi. È il criterio a cui nobilmente egli ispirò la sua azione di ministro. Ma la sua stessa battaglia politica a favore degli schiavi gli fece toccare con mano quanto lungo e difficile fosse ancora il cammino, nonché il continuo pericolo di arretramenti e di rivalse reazionarie anche in campo legislativo.

Vi sono cose, però, nel rapporto tra lo schiavo e il padrone che si sottraggono all'ambito giuridico: *quaedam sunt quae leges nec iubent nec vetant facere* (Ben. 3, 21, 1). Chi si rapporta allo schiavo con la consapevolezza che è suo inderogabile dovere morale riconoscerne concretamente la dignità umana, di quel suo prossimo chiamato schiavo, oltrepasserà di continuo lo spirito e la lettera di ogni legge positiva, scorgendo nello schiavo l'uomo, anzi l'*amicus* che vive nella propria casa

(*Ben.* 3, 22, 1). In una prospettiva del genere, il problema posto nel *De beneficiis* andrebbe riformulato nei suoi termini: non è il padrone in quanto tale che viene beneficiato dallo schiavo, ma semplicemente un uomo da un altro uomo (*sed homo ab homine*, *Ben.* 3, 21,1). Ambedue, infatti, sono esseri umani, hanno la stessa origine, vivono sotto lo stesso cielo (*Ben.* 3, 28,1). E tutti e due sono chiamati ad attuare una stessa legge morale. La riflessione conclusiva di Seneca è che se la schiavitù è una iattura, originata dalla sorte e dal pregiudizio sociale, il vero male che corrode l'esistenza è la servitù morale in cui eccellono molti dei cosiddetti uomini liberi. Se ne fossero consapevoli, smetterebbero almeno di crederci in diritto di essere arroganti.

### 3. IL MANIFESTO DI UNA RIVOLUZIONE NON VIOLENTA

Poco tempo dopo la forte presa di posizione di Seneca sulla schiavitù nel trattato *De beneficiis*, il filosofo torna sull'argomento con un altro scritto, che è un vero e proprio manifesto in difesa della dignità umana di quanti costituiscono l'immenso esercito degli umiliati e offesi: la *Lettera 47* a Lucilio. L'amico carissimo sembra averlo informato che, in un accesso di collera, si è astenuto dal punire fisicamente il proprio schiavo: ha preferito far ricorso alle parole, *verba*, piuttosto che alle frustate, *verbera*. Seneca se ne rallegra vivamente e passa immediatamente ad affrontare il tema in generale. In tal modo lo scambio personale tra i due cede subito il posto a qualcosa d'altro: Seneca sa che Lucilio sta dalla sua parte, ma occorre smontare nell'opinione pubblica i pregiudizi e i sofismi, assai diffusi, di quanti stanno dalla parte opposta. Costoro ignorano la propria reale condizione umana e proprio per questo si sentono in diritto di alimentare in sé il *pathos* della distanza, talora persino del disprezzo, nei confronti degli schiavi. Seneca li designa con tre espressioni: la *turba delicatorum*, la folla degli schifiltosi e dei presunti raffinati, i *superbi* e i *quasi reges*, quelli cioè che, con le loro pretese assurde e arroganti, imitano i tiranni anche tra le pareti domestiche e abusano degli schiavi in modo abominevole, compiacendosi di incrudelire sui sottoposti (*Ad Luc.* 47, 18). È da ipocriti tacerlo: padroni di questo genere non sono una minoranza, sì che si deve onestamente riconoscere che “verso gli schiavi noi siamo esageratamente superbi, crudeli e ingiuriosi” (*ibid.* 11).

La *Lettera 47* è, come si vede, uno scritto combattivo, un saggio mirato contro un avversario il cui nome, purtroppo, è legione. All'avversario che ripete con ossessiva pervicacia la sua obiezione: “Sono pur sempre schiavi!”, Seneca replica con una successione di antitesi di straordinaria intensità: “No, sono uomini”; “No, sono compagni di casa”; “No, sono umili amici” (*Servi sunt? Immo homines. Servi sunt? Immo contubernales. Servi sunt? Immo humiles amici - ibid.* 1). I concetti sviluppati sono espressi con profonda convinzione e mettono capo a *sententiae* che si imprimono nella mente e nel cuore. “Colui che tu chiami schiavo è nato dagli stessi semi, vive sotto lo stesso cielo, respira, vive e muore proprio come te! Tu puoi sperimentare in lui un uomo libero, come lui può sperimentare in te uno schiavo” (*ibid.* 10). La regola di un comportamento giusto verso lo schiavo è formulata con semplicità incisiva: “Comportati con chi ti è sottoposto, come vorresti che si comportasse con te chi ti è superiore” (*Sic cum inferiore vivas, quemadmodum tecum superiorem velles vivere - ibid.* 11).

Come nei *De beneficiis*, anche qui la *cena* comune diventa un leit-motiv, assurgendo a simbolo del mutamento reale dei rapporti tra padroni e schiavi. La clemenza e la gentilezza verso lo schiavo sono molto lodevoli e il filosofo romano non si stanca di raccomandarle vivamente, perché testimoniano l'affabilità e la grandezza d'animo di chi le pratica. Tuttavia occorre andare oltre: ci vuole l'*affectus amici*, come disposizione del cuore e orientamento costante della volontà, da una

parte e dall'altra. Ma essere amici di una persona significa ammetterla alla nostra conversazione, concederle di partecipare alle nostre decisioni, farla sedere a mensa con noi.

Seneca sottolinea l'importanza particolare di quest'ultimo punto: «E con questo? Dovrò forse invitare alla mia tavola tutti gli schiavi?» Non più che tutti gli uomini liberi. Sbagli se pensi che respingerò qualcuno perché esercita un mestiere troppo umile, come, ad esempio, il mulattiere e il bifolco. Non li giudicherò in base alle loro funzioni, ma in base al loro modo d'agire: infatti ciascuno è responsabile della propria condotta, mentre i mestieri li assegna il caso. Tu devi pranzare con alcuni, perché ne sono degni, e con altri perché lo diventino: se, infatti, c'è in loro qualcosa di rozzo, dovuto al contatto con gente tutt'altro che educata, la domestichezza con uomini di più elevata condizione lo eliminerà” (*ibid.* 15).

All'inizio Seneca aveva ricordato che il favore della fortuna è mutevole e il capovolgimento delle condizioni sociali è fenomeno tutt'altro che infrequente nelle vicende umane: “«Sono schiavi». Sì, e perciò tuoi compagni nella schiavitù, se pensi che la sorte ha il medesimo potere su te e su loro” (*ibid.* 1). I romani sapevano fin troppo bene che dopo la disfatta di Varo, illustri comandanti finirono guardiani di pecore e di capanne, toccando così con mano che non è affatto la natura a creare gli schiavi. Adesso, però, avviandosi a concludere la sua lettera, Seneca si rivolge di nuovo all'ipotetico avversario e nel paragrafo 17 torna a usare, come nella fiammeggiante *ouverture*, il procedimento dell'antitesi: “«È uno schiavo», tu continui a ripetermi. Ma forse è libero nell'animo. «È uno schiavo». Ma questo gli sarà di impedimento nel rendersi interiormente libero? E poi mostrami un uomo che non sia schiavo: uno è schiavo della lussuria, uno dell'avidità, uno dell'ambizione; tutti lo sono della paura... E nessuna schiavitù è più vergognosa di quella volontaria”. Di fronte alla servitù involontaria, frutto della sventura e dell'ingiustizia, sta la *voluntaria servitus*, la più devastante, perché nasce dalla confusione del bene col male e dalla resa all'egoismo, all'istinto di sopraffazione, al desiderio di vendetta, a quelle passioni che ci rendono cupidi, ingrati, maligni, vanesi, prepotenti e paurosi. Questa schiavitù, “di cui nessuna è più vergognosa”, tocca nell'intimo ognuno, quale che sia il ceto sociale a cui appartenga. Di essa dobbiamo finalmente prender coscienza: tutti ci portiamo appresso la nostra fragilità, la nostra miseria, l'inclinazione al male. Riconoscerci per quello che realmente siamo, al di là delle convenzioni e delle menzogne sociali, significa riscoprirci tutti uguali e ugualmente bisognosi di verità e di amore. È solo l'amore, divenuto forma di esistenza, che può cacciar via la paura (*ibid.* 18).

## Testi di Seneca - Capitolo III

### 1. Sul problema della schiavitù

#### a. Primo documento: dal terzo libro del De beneficiis

*Può uno schiavo fare del bene al padrone?* Alcuni, fra i quali Ecatone, si chiedono se uno schiavo possa beneficiare il padrone. Vi è chi fa una distinzione fra benefici, doveri e servizi: il *beneficio* è ciò che ci viene da un estraneo, che avrebbe potuto astenersi dal farlo senza per questo essere biasimato; il *dovere* è proprio del figlio, della moglie e di quelle persone che a causa del legame di parentela sono costretti ad aiutarci; il *servizio* è tipico dello schiavo, la condizione del quale fa sì che di nessuna cosa egli possa farsi merito, come di un di più, con chi gli è superiore.

Chi sostiene che uno schiavo non possa talvolta beneficiare il suo padrone non conosce il diritto umano: ciò che conta, infatti, è la disposizione d'animo del benefattore, non la sua condizione sociale. La virtù non è preclusa a nessuno; essa è accessibile a tutti, invita e ammette tutti, liberi e liberti, schiavi, re ed esuli; non sceglie in base al casato o al censo, le basta l'uomo nudo. Quale difesa potremmo avere contro gli eventi impreveduti, che cosa di grande potrebbe ripromettersi l'animo, se la fortuna potesse cambiare anche una salda virtù?

Se uno schiavo non può beneficiare il suo padrone, allora neppure un suddito può beneficiare il suo re, né un soldato il suo comandante... Se la costrizione in cui lo schiavo vive e il timore delle peggiori punizioni gli impediscono di essere riconosciuto come benefattore, lo stesso accade per chi è soggetto a un re e per chi è soggetto a un comandante. Infatti, sia pure a titolo diverso, in rapporto a lui costoro hanno la medesima libertà del padrone nei confronti dello schiavo. Eppure, si può essere benefattori del proprio re o del proprio generale: dunque, anche lo schiavo può esserlo del proprio padrone.

Uno schiavo può essere giusto, può essere coraggioso, può essere magnanimo: dunque, può anche concedere un beneficio, poiché anche questo è un tratto caratteristico della virtù. Anzi gli schiavi possono essere benefattori dei loro padroni al punto che spesso sono stati loro a renderli tali, salvandoli con i loro benefici. *Ben.* 3,18, 1-4

Senza dubbio uno schiavo può fare del bene a chiunque: perché, dunque, non potrebbe farlo al suo padrone? «Perché», ci viene risposto, «anche se dà del denaro al suo padrone, non può diventare suo creditore. Altrimenti ogni giorno che passa il suo padrone si sente in obbligo verso di lui che gli è sempre accanto: infatti lo segue quando è in viaggio, lo assiste quando è malato, si affatica a coltivargli i campi. Tutte queste cose che, se fatte da un altro, sarebbero definite benefici, se fatte dallo schiavo, sono servizi. Il beneficio, infatti, si ha quando è concesso da qualcuno che avrebbe anche potuto non concederlo; lo schiavo, invece, non ha la facoltà di rifiutarsi, e perciò neppure di offrire qualcosa, ma obbedisce, e non si vanta di un'azione che non avrebbe potuto evitare di compiere».

Anche in questi termini, però, si impone la mia tesi... Uno schiavo per la salvezza del padrone combatte senza alcun riguardo per se stesso e, crivellato di ferite, continua a resistere, mentre esce dai suoi organi vitali il sangue che gli resta; e, perché quello abbia il tempo di fuggire, cerca con la sua morte di offrirgli una possibilità di scampo. Ebbene, dirai che costui non è un benefattore, solo perché è uno schiavo?

Se ti mostrerò uno che per non svelare i segreti del suo padrone non si lascia corrompere dalle promesse del tiranno, non si fa spaventare dalle sue minacce, né vincere dalle torture, e che, per quanto sta in lui, allontana i sospetti degli investigatori e sacrifica la sua vita per rimanere fedele, come farai a dire che costui non è un benefattore, perché è uno schiavo?

Guarda, invece, se negli schiavi un'azione virtuosa non abbia maggior valore proprio perché compiuta - cosa rara che dovrebbe essere per ciò stesso più gradita - da quanti si elevano al di sopra dell'odio che attanaglia tutti gli altri. In costoro l'amore per il padrone vince il risentimento per le dure imposizioni subite e per il peso gravoso che accompagna qualsiasi costrizione. Non si può dire, dunque, che un beneficio non è più tale perché compiuto da uno schiavo; anzi, esso ha tanto maggior valore perché neppure la condizione di schiavo ha potuto impedirgli di compierlo. *Ben. 3, 19, 1-4*

*La schiavitù non tocca l'anima.* Sbaglia chi crede che la schiavitù segni un essere umano nella sua totalità. La sua parte migliore ne è esclusa: il corpo è sottomesso e registrato come possesso del padrone, ma l'anima è indipendente, ed è talmente libera e autonoma che neppure questo carcere in cui è rinchiusa le può impedire di servirsi del suo impulso naturale, di pensare grandi cose e, facendosi compagna dei celesti, di lanciarsi nell'infinito.

Perciò è il corpo che la fortuna ha dato in potere di un padrone ed egli lo compra e lo vende; quell'altra parte, quella interiore, non può essere, invece, soggetta a compravendita. Tutto ciò che proviene da essa è libero. Infatti, noi non possiamo comandare tutto, né gli schiavi possono essere costretti a obbedirci in tutto: non eseguiranno degli ordini contro lo Stato, né daranno una mano a commettere un delitto. *Ben. 3, 20, 1-2*

*Oltre la sfera del dovuto: è un uomo a ricevere da un altro uomo.* Ci sono alcune azioni che le leggi non comandano e non proibiscono di fare: in questo ambito lo schiavo trova materia per esercitare i suoi benefici. Finché si limita a fare ciò che abitualmente si richiede a uno schiavo, si tratta di un servizio; quando fa di più di ciò cui è obbligato, si tratta di un beneficio; quando, però, giunge al sentimento dell'amicizia, quello che fa non si può più chiamare servizio.

Ci sono delle cose che il padrone deve fornire allo schiavo, come il cibo e gli indumenti, e ciò nessuno l'ha mai chiamato un beneficio; ma se il padrone ha trattato lo schiavo con benevolenza, lo ha educato liberamente, lo ha istruito in quelle arti che sono proprie dei cittadini liberi, questo è un beneficio. Lo stesso vale nel caso contrario, cioè per la persona dello schiavo: tutto ciò che oltrepassa quanto uno schiavo è tenuto a fare, tutto ciò che viene fatto non per un ordine, ma di propria volontà, è un beneficio, all'unica condizione che quell'atto, indipendentemente da chi lo compie, sia degno di meritare tale nome. *Ben. 3, 21, 1-2*

Lo schiavo, secondo Crisippo, è un mercenario a vita. Però, se un mercenario fa più di ciò per cui è stato ingaggiato, compie un beneficio; così, quando lo schiavo, nella sua benevolenza verso il padrone, supera i limiti della sua condizione servile, e osa compiere un'azione che farebbe onore anche a persone di nascita più fortunata, oltrepassando ogni speranza del padrone, allora abbiamo dinanzi a noi un beneficio compiuto tra le pareti domestiche.

E ti sembra giusto che ci si adiri con gli schiavi, se fanno meno del dovuto, e poi non si abbia per essi riconoscenza quando fanno più di quanto devono, o di quello che sono soliti fare? Si può, in realtà, parlare di beneficio, quando non si può dire: «Se anche non lo avesse voluto, che cosa

avrebbe potuto fare?». Quando, invece, uno ha compiuto qualcosa che avrebbe potuto rifiutarsi di fare, allora va lodato perché lo ha voluto.

Il beneficio e l'offesa sono opposti fra loro, ma se si ammette che uno schiavo possa ricevere offesa dal padrone, perché non si vuol ammettere che egli possa anche recargli un beneficio? Sulle offese dei padroni verso gli schiavi indaga un magistrato che ha l'incarico di accertare e reprimere atti di crudeltà e di libidine, nonché l'avarizia nel fornire le cose indispensabili alla vita; tuttavia appare ancora impensabile che un padrone accetti di essere addirittura beneficiato da uno schiavo. In realtà, non è il padrone in quanto tale che viene beneficiato dal servo, ma un uomo da un altro uomo.

Lo schiavo, dopo tutto, ha fatto quello che era in suo potere, beneficiando il padrone, e tu non eri certo nella condizione di rifiutare il bene che ti veniva fatto. E poi, chi è tanto potente da non essere costretto dalla sorte ad aver bisogno anche dei più umili? *Ben. 3, 22, 1-4*

Chi può ancora dubitare che talvolta il padrone può ricevere un beneficio da uno schiavo? Per quale motivo la condizione sociale dovrebbe sminuire il valore di un'azione, anziché essere l'azione ad accrescere il valore della condizione di chi la compie? Per tutti vi è uno stesso principio e medesima è l'origine; nessuno è più nobile di un altro, se non chi ha un'indole più retta e più adatta al bene.

Coloro che mettono in mostra nel vestibolo i ritratti ed i lunghi elenchi degli antenati, collegando tra loro le numerose ramificazioni dell'albero genealogico, sono piuttosto noti che nobili. L'unico padre, comune a tutti, è il cielo: ad esso, per gradi diversi, ora luminosi ora oscuri, ci riconduce la prima origine. Non devi farti ingannare da coloro che, mentre ti elencano i loro antenati, ogni volta che manca loro un nome illustre, vi inseriscono un dio.

Non disprezzare alcun uomo, anche se attorno a lui ha nomi di gente oscura, non favorita affatto dalla fortuna. Che tra i vostri antenati ci siano dei liberti o degli schiavi o degli stranieri, alzate con fierezza la testa e passate sopra a tutto ciò che di oscuro c'è in mezzo tra loro e voi: una grande nobiltà vi attende se vi sarete innalzati alla cima più alta. *Ben. 3, 28, 1-3*

#### *b. Secondo documento: la Lettera 47*

Ho saputo con piacere, da quelli che vengono da parte tua, che tratti i tuoi schiavi come persone di famiglia: questo si addice alla tua saggezza e alla tua educazione. «Sono schiavi». No, sono uomini. «Sono schiavi». No, sono persone che abitano con noi sotto uno stesso tetto. «Sono schiavi». No, sono umili amici. «Sono schiavi». Sì, e perciò tuoi compagni nella schiavitù, se pensi che la sorte ha il medesimo potere su te e su loro.

Per questo me la rido di quelli che ritengono disonorevole pranzare in compagnia del proprio schiavo solo perché una consuetudine, originata da superbia, vuole che attorno al padrone che pranza stia una schiera numerosa di servi in piedi.

Così, mentre il padrone mangia, a quegli sfortunati non è permesso muovere le labbra neppure per dire una parola. Ogni loro mormorio viene punito con la frusta, e così pure qualsiasi rumore casuale come la tosse, gli starnuti, il singhiozzo; chi interrompe il silenzio, anche con una sola parola, incorre in una dura punizione. Gli schiavi, insomma, devono starsene impalati tutta la notte, digiuni e in silenzio.

Il risultato è che gli schiavi, ai quali non è permesso parlare in presenza del padrone, parlino poi del padrone. Invece, quelli che possono conversare non solo alla presenza del padrone, ma con

lui, quelli ai quali non si cuce la bocca, sono pronti a porgere il collo al posto del padrone, a rischiare di persona per allontanare da lui un pericolo imminente...

Si continua poi a ripetere quel proverbio, anch'esso frutto della medesima arroganza, secondo cui tanti sono i nemici di un uomo quanti sono i suoi schiavi. Ma loro non sono nostri nemici, siamo noi a renderli tali. Non parlo per il momento degli altri trattamenti disumani: il fatto è che noi ci serviamo di loro come se non fossero uomini, ma bestie da soma...[*parr.* 1-5]

Prova a pensare: colui che chiami schiavo è nato dagli stessi semi, gode dello stesso cielo, respira, vive e muore proprio come te! Tu puoi sperimentare in lui un uomo libero, lui può sperimentare in te uno schiavo. Quando vi fu la sanguinosa disfatta di Varo, la sorte degradò molti personaggi di nobilissima origine. Erano uomini che, attraverso le cariche militari, aspiravano a diventar senatori; e invece alcuni di loro furono ridotti a pastori, altri a guardiani di capanne. E adesso disprezza pure, se ti riesce, l'uomo che si trova in una condizione che può toccare anche a te che lo ti credi in diritto di disprezzarlo.

Non voglio spingermi in un argomento così impegnativo e discutere del trattamento che riserviamo agli schiavi, verso i quali siamo esasperatamente superbi, crudeli e ingiuriosi. Tuttavia, questa è in concreto la mia regola: comportati con chi ti è sottoposto, come vorresti che si comportasse con te chi ti è superiore. Ogni volta che ti viene in mente quanto potere ti è consentito sul tuo schiavo, pensa che il tuo padrone ne ha altrettanto su di te.

«Ma io», potresti dire, «non ho nessun padrone». Ma se finora ti è andata bene, ciò non vuol dire che tu di padroni non ne debba avere in futuro. Sai a che età cominciarono a essere schiavi Ecuba, e Creso, e la madre di Dario, e Platone, e Diogene?

Sii clemente con il tuo schiavo, e anche gentile, ammettilo alla tua conversazione, concedigli di partecipare alle tue decisioni, fallo sedere a mensa con te. A questo punto tutta la schiera dei raffinati mi griderà dietro: «Non c'è niente di più basso, niente di più vergognoso»...

Non così agirono i nostri antenati, i quali seppero togliere ogni odiosità ai padroni e ogni umiliazione agli schiavi. Chiamarono il padrone *padre di famiglia* e gli schiavi *membri della famiglia*; stabilirono un giorno festivo, non perché i padroni mangiassero con i servi solo in quello, ma almeno in quello; considerando la casa come una piccola repubblica, permisero loro di ricoprire all'interno della casa posti di responsabilità.

«E con questo? Dovrò forse invitare alla mia tavola tutti gli schiavi?». Non più che tutti gli uomini liberi. Sbagli se pensi che respingerò qualcuno perché esercita un mestiere troppo umile, come, ad esempio, il mulattiere e il bifolco. Non li giudicherò in base alle loro funzioni, ma in base al loro modo d'agire: infatti ciascuno è responsabile della propria condotta, mentre i mestieri li assegna il caso. Tu devi pranzare con alcuni, perché ne sono degni, e con altri perché lo diventino: se, infatti, c'è in loro qualcosa di rozzo, dovuto al contatto con gente tutt'altro che educata, la domestichezza con uomini di più elevata condizione lo eliminerà.

Non v'è ragione, caro Lucilio, di cercare gli amici solo nel foro e nel senato: se ti guarderai attorno con attenzione, li troverai anche in casa tua. Spesso del buon materiale non rende nulla perché manca un abile artefice: provaci e vedrai. Come è stolto chi, avendo intenzione di comprare un cavallo, non esamina il cavallo stesso, ma la sella e le briglie, così è ancora più stupido chi giudica un uomo dall'abito o dalla condizione sociale, che ci è stata posta addosso come una veste.

«È uno schiavo», tu continui a ripetermi. Ma forse è libero nell'animo. «È uno schiavo». Ma questo gli sarà di impedimento nel rendersi interiormente libero? E poi mostrami un uomo che non sia schiavo: uno è schiavo della lussuria, uno dell'avidità, uno dell'ambizione; tutti lo sono della paura... E nessuna schiavitù è più vergognosa di quella volontaria. Perciò, non c'è ragione per cui

codesti uomini sdegnosi ti distolgano dal mostrarti cordiale con i tuoi schiavi, e non arrogantemente superiore: fa' in modo che essi ti rispettino piuttosto che temerti.

Qualcuno dirà che io incito gli schiavi alla rivolta con la promessa della libertà e che voglio abbattere l'autorità dei padroni, perché ho detto: «rispettino il padrone piuttosto che temerlo»... Chi parla così, dimentica che non è poco per i padroni ciò che basta a un Dio. Chi è rispettato è anche amato: l'amore non può mescolarsi al timore.

Dunque, ritengo che tu faccia benissimo a non volere che i tuoi servi ti temano, e a correggerli solo con le parole: con la frusta si castigano le bestie.

Il guaio è che noi assumiamo atteggiamenti da tiranni. Anch'essi, infatti, dimentichi delle proprie forze e della debolezza altrui, danno in escandescenze e infieriscono come se avessero subito un torto, mentre è il rango medesimo che li mette interamente al riparo da una simile eventualità. Loro lo sanno bene, ma si lamentano lo stesso perché vanno in cerca di un pretesto per nuocere: fingono di aver ricevuto un'offesa per sentirsi in diritto di offendere. [parr. 10-20]

### c. Ulteriori riflessioni

*Occorre compatire, non odiare.* È vergogna odiare una persona che dovresti lodare. Ma è ancor più vergognoso odiare qualcuno per motivi che, invece, lo rendono degno di compassione. *Ira* 3, 29, 1

*Troppo facile infierire sugli schiavi.* Noi esercitiamo il controllo su noi stessi a seconda delle persone, e per motivi diversi: timore, rispetto, disgusto. Ma se si tratta di uno schiavo che non ci serve come vorremmo, allora non esitiamo affatto a mandarlo in carcere, a farlo sferzare subito, a fargli spezzare le gambe. Perché non rimandare la decisione a quando siamo noi, e non l'ira, a comandare? Caduta l'ira, allora finalmente vedremo quanto vale la contesa. Sbagliamo soprattutto in questo: si ricorre alla spada, alla pena capitale e puniamo con catene, carcere e fame un fatto che dovrebbe essere castigato con pochi colpi di frusta. *Ira* 3, 32, 1-2

*Un calice di cristallo vale più di un uomo? Un caso-limite di crudeltà.* Un giorno Augusto cenava in casa di Vedio Pollone. Uno degli schiavi aveva rotto un calice di cristallo. Vedio lo fece prendere per farlo morire in un modo non comune: l'ordine era di buttarlo alle grosse murene che teneva nella peschiera. La sua non era folle eccentricità, ma vera e propria crudeltà.

Lo schiavo sfuggì a chi lo teneva e si gettò ai piedi dell'imperatore: non chiedeva la grazia, ma almeno di morire diversamente, senza essere divorato dalle murene. L'imperatore rimase colpito da quella crudeltà di nuovo conio e ordinò che lo schiavo fosse rilasciato, che l'intera cristalleria fosse frantumata in sua presenza e se ne gettassero i pezzi nella peschiera.

L'imperatore punì in tal modo un suo amico, usando bene del suo potere. «Fai trascinare» gli disse «un uomo fuori da un banchetto per straziarlo con un supplizio di nuovo genere? Perché si è rotto un tuo calice pretendi che siano sbranate le viscere di un uomo?». *Ira* 3, 40, 2-4

*Essere giusti e buoni con gli schiavi*<sup>65</sup>. Nei confronti di uno schiavo non pensare a quanto tu lo possa maltrattare impunemente, ma a quanto ti suggeriscono la giustizia e la bontà, che ci

<sup>65</sup> La presa di posizione di Seneca sul problema degli schiavi, da qualsiasi punto di vista la si voglia esaminare, non ha analogo nel mondo classico. Come ogni riflessione che ci costringa a cambiare una mentalità ed un insieme di comportamenti pratici, essa dovette suscitare grande ostilità nei confronti del filosofo. Egli stesso ricorda che non gli fu

comandano di rispettare anche i prigionieri e coloro che sono stati acquistati mediante il danaro. Assai meglio è ... trattarli come persone le quali sono state affidate a te, che appartieni a una condizione sociale più alta, non per essere schiavi, ma per essere protetti.

C'è chi ritiene che tutto è lecito nei confronti di uno schiavo, ma c'è qualcosa che il diritto comune a tutti gli esseri viventi non autorizza nei confronti di un uomo. *Clem.* 3, 16, 1-2

*Non è con l'oro che possiamo renderci retti, buoni, grandi.* Come chiameresti tu un animo retto, buono, grande se non un Dio che dimora in un corpo umano? Tale animo può trovarsi tanto in un cavaliere romano quanto in un liberto, o in uno schiavo. Che cosa sono, infatti, un cavaliere, un liberto, uno schiavo? Nomi prodotti dall'ambizione o dall'ingiustizia. Da ogni condizione, da ogni luogo, anche il più umile, è possibile innalzarsi fino al cielo. Innalzati, dunque, «e renditi anche tu degno di Dio» (*et te quoque dignum / finge Deo*, Virgilio, *Aen.* 8, vv. 364-5). Non ti renderai, però, degno di Dio con l'oro o con l'argento: da questa materia è impossibile trarre un'immagine simile a Dio. *Ad Luc.* 31, 11

*La degradazione suprema: uccidere per divertimento.* Si è perso ogni senso morale e niente pare vergognoso purché ci offra qualcosa di allettante. L'uomo, creatura sacra per l'uomo (*homo, res sacra homini*), oggi viene ucciso a scopo di divertimento, per gioco. E se era già un obbrobrio istruirlo a colpire e a essere colpito, ora lo si fa scendere nell'arena nudo e inerme<sup>66</sup>: la morte in sé basta a far spettacolo. *Ad Luc.* 95, 33

---

neppure risparmiata l'odiosa insinuazione di sobillare per fini di potere una parte così numerosa e inquieta della popolazione. Sorprende, perciò, che una studiosa di talento qual è Maria Teresa Griffin abbia interpretato come "un cliché" l'appassionato appello di Seneca a rinnegare un pregiudizio così radicato e gravido di conseguenze (*Seneca - A philosopher in politics*, Oxford 1976, pp. 256-285).

<sup>66</sup> I gladiatori - da *gladius*, spada - è termine che non designa i soldati, ma i combattenti del circo, quello che lottavano fino all'ultimo sangue, fra loro o contro le fiere, con spade o con armi di altro genere. I romani praticarono i ludi gladiatorii col più feroce entusiasmo ed innalzarono per essi apposite costruzioni, prima in legno e poi in pietra. Celebri sono due giganteschi anfiteatri dell'età imperiale: il Colosseo di Roma - in cui, per divertire gli spettatori, oltre i giochi, si dettero in pasto alle belve i cristiani, inermi, che si mantenevano fedeli alla loro religione - e l'Arena di Verona. L'Arena è utilizzata ancora oggi per imponenti rappresentazioni liriche. Ma ce ne sono numerosi altri, meno grandi, che sorgono specialmente in località in cui erano dislocate le guarnigioni. I ludi gladiatori richiedevano ingenti spese per la costruzione degli anfiteatri, ma anche per la cattura delle belve in Africa e in Germania (leoni, orsi, elefanti, tori selvaggi) e per i compensi richiesti dalle ditte che ingaggiavano i gladiatori e li preparavano al combattimento. I gladiatori erano per lo più schiavi e prigionieri di guerra dotati di grande prestanza fisica, ma anche gente disperata spinta dal bisogno e condannati a morte.

I combattimenti dei gladiatori non piacquero affatto ai greci. Tra i romani Cicerone si limitò a riferire nelle *Tusculanae disputationes* (11, 41) che "ad alcuni i ludi gladiatori apparivano crudeli e inumani"; nella corrispondenza, però, espresse vivacemente tutto il suo disgusto, parlando dei ludi dati da Pompeo nel 56 a. C. (*Fam.* 7, 1, 3). Seneca disapprovò, a più riprese, la crudele barbarie di queste "carneficine senza possibilità di difesa" e l'efferrata voluttà di sangue che da esse promanava sulla folla. Alla condanna dei ludi gladiatori come *mera homicidia* è dedicata la *Lettera* 7. Anche qui vi è piena sintonia tra il filosofo romano e il sentire cristiano. La nuova religione riuscì a porre fine ai ludi gladiatori, in Oriente nel IV secolo e in Occidente più tardi. Nel 326 d. C. l'imperatore Costantino tramutò le esecuzioni capitali per condanne *ad bestias* nei lavori forzati alle miniere. Nel 404 Onorio ne sancì la definitiva scomparsa, in seguito al linciaggio da parte della folla del monaco Telemaco, intervenuto in difesa della vita di due gladiatori.

In tanta perversione morale, se vogliamo sradicare mali così inveterati occorre intervenire più energicamente: ci si deve appellare ai principi morali per svellere false abitudini mentali ormai acquisite<sup>67</sup>. *Ad Luc.* 95, 33-34

---

<sup>67</sup> La critica sociale svolge una funzione molto importante, ma essa sarebbe assai più efficace se la si inquadrasse in una visione della vita, in rapporto alla quale trovano giustificazione sia la condanna di ingiustizie e storture, sia le prospettive e le vie per costruire una città futura in cui non siano banditi la libertà dello spirito e l'onore dell'uomo. Per Seneca questo è uno dei compiti, e non certo secondario, della filosofia.

## IV LA FILOSOFIA COME ESERCIZIO DI UMANITÀ

### 1. DIO NEL MONDO E NELL'UOMO

Secondo una lapidaria espressione di Diogene Laerzio, per gli stoici due sono i principi di tutte le cose, l'uno attivo e l'altro passivo: il primo è la sostanza priva di qualità, la materia; il secondo è la Ragione, il Logos, ossia Dio. A questo presupposto rinvia ogni dottrina stoica del cosmo e di Dio e ad essa dette un'espressione poetica estremamente precisa Virgilio, mettendo sulle labbra di Anchise i celebri versi: *Spiritus intus alit, totamque infusa per artus / Mens agitat molem et magna se corpore miscet* ("uno Spirito vivifica dall'intimo e una Mente, infusa per le membra, agita tutta la materia e al grande corpo si mescola", *Aen.* 6, 726-727). Il filosofo romano si richiama su questo punto alla comune dottrina della scuola: "I nostri stoici affermano che in natura esistono due sole cose da cui tutto ha origine: la causa e la materia. La materia, inerte, è pronta ad ogni mutamento, ma se ne starebbe immobile se nessuno la muovesse; la causa, invece, ossia la ragione, conferisce la forma alla materia e la trasforma come vuole, generando da essa opere molteplici e diverse. Deve esserci, dunque, ciò con cui una cosa è fatta, ed è la materia, e qualcosa da cui una cosa è fatta, ed è la causa" (*Ad Luc.* 65, 2). Gli stoici, comunque, "vogliono che la causa sia unica: [la causa è solo] ciò che agisce" (*ibid.* 65, 4).

Per Seneca Dio è la causa attiva che produce e regge il cosmo intero (*Ben.* 4, 7, 1 e 8). Dio è la base, il fondamento di tutto ciò che si manifesta nel mondo (*Nat. quaest.* 7, 30, 3); è il supremo artefice (*Ad Luc.* 58, 28), ma anche demiurgo, ordinatore sommo (*ibid.* 65, 23). Dio possiede in se stesso gli esemplari imperituri, immutabili, inalterabili di tutti gli esseri, gli archetipi di tutte le cose, le idee di cui aveva parlato Platone (*ibid.* 65, 7): e pertanto abbraccia col suo pensiero i numeri e le forme di tutto ciò che deve essere prodotto. Dio, causa prima e suprema di tutto, è quindi anche la causa di tutte quante le cause (*Ben.* 7, 3 e *Ad Luc.* 65, 2), ed è causa di se stesso (*Deus ipse se fecit*, fr. 15 Haase). Le cause possono essere enumerate in modi diversi da come fecero Platone e Aristotele, ma tutte dipendono da una sola: "Cerchiamo che cosa sia la causa? Evidentemente è la Ragione creatrice, cioè Dio" (*Quaerimus quid sit causa? Ratio seilicet faciens, id est Deus - Ad Luc.* 65, 12). Dio è causa efficiente e finale del mondo, causa infinita e non causata da altro, sorgente da cui tutto ha origine e che totalmente appartiene a se stessa. In quanto tale, Dio continuerà a sussistere anche dopo la conflagrazione universale, che sarà determinata da lui allorché vorrà dar vita a un mondo migliore (*Nat. quaest.* 3, 28, 7 e *Ad Marc.* 26, 7). È questa, per così dire, l'angolatura della concezione di Dio in cui, inevitabilmente, l'accento batte sul margine di non-coincidenza di Dio rispetto al mondo, del principio attivo rispetto a quello passivo.

Ma questo margine di non-coincidenza fra Dio e il mondo, può essere qualificato, in qualche modo, come "trascendenza" di Dio rispetto al mondo? La concezione stoica di Dio lo esclude nettamente e tuttavia riconosce come strutturale la distinzione fra i due com-principi della realtà. Non vi è che un'unica, onnicomprensiva realtà; ma questa è data a noi come duale, come sinolo, unione di un principio attivo e di uno passivo, di *Ratio divina* e materia, che sono pur sempre fra loro opposti, o comunque complementari e non equivalenti. In altri termini, la realtà cosmico-divina è, sì, un tutt'uno, ma in essa l'elemento attivo e quello passivo stanno tra loro come la forma e la materia, come l'anima e il corpo: e l'anima vivifica il corpo, lo regge e lo guida, e tuttavia non è il corpo. Anche se uniti, "non sono soci alla pari" (*Ad Luc.* 65, 22). Allo stesso modo, nella

concezione monistica Dio è l'Uno ed è nello stesso tempo il Tutto, l'Uno-Tutto; è il cosmo nella sua totalità; ma è anche il suo solo principio, la sua sola causa: "Tutto ciò che ci contiene è un tutt'uno ed è Dio; noi gli siamo compagni, e insieme ne siamo le membra" (*ibid.* 92, 30). Sarebbe un grave errore, però, dimenticare che "c'è molta differenza tra l'opera e la causa dell'opera" (*ibid.* 65, 14). Nella stessa *Lettera 65*, l'aporia di fondo del sistema stoico emerge con forza: "Evidentemente tutto è composto di materia e di Dio" scrive Seneca; ma aggiunge: "Dio regola le cose che, stando intorno a lui, lo seguono come loro guida e sovrano" (*ibid.* 65, 23). Orbene, "c'è più potenza e valore nell'agente, che è Dio, che nella materia che subisce l'azione di Dio". Insomma, il Dio degli stoici è lo slancio vitale che attraversa la materia tutta - il soffio divino, o il *pneuma*, che penetra, vivifica, diversifica e lega insieme l'universo - e in tal senso è immanente; ed è, nello stesso tempo, la sorgente di tale slancio, e in tal senso è trascendente.

Seneca torna sullo stesso concetto, servendosi anche dei termini destino, provvidenza, natura, mondo come se fossero sinonimi di Dio: "Giove è guida e custode dell'universo, anima e spirito del mondo... Se vuoi chiamarlo destino, non ti sbagli, perché da lui dipendono tutte le cose: egli è *causa causarum*. Se vuoi chiamarlo provvidenza, dirai bene; perché con la sua saggezza provvede a questo mondo... Se preferisci chiamarlo natura, non errerai; egli è infatti colui dal quale tutto è nato ed è il soffio di cui viviamo; se vuoi chiamarlo mondo, sarai nel giusto; egli è infatti tutto questo che vedi; immanente alle sue parti, sorregge sé e ciò che è suo" (*Nat. quaest.* 2, 45, 1-2). Ma se Dio è il mondo, il mondo può essere detto Dio? E se Dio è la natura, considerata nella sua totalità, la natura è Dio stesso, o ciò che è incessantemente prodotto dal Primo Principio? Il panteismo, definendo "corpo di Dio" il cosmo (*Ad Luc.* 65,24), fa entrare la materia nell'essenza stessa dell'Essere che solo ha gli attributi dello Spirito assoluto, essendo il Logos eterno e la Ragione in cui abita la luce della verità e del bene (*Ad Luc.* 95, 36); autocoscienza e amore che tutto dona (*Ben.* 4, 9, 1 e 4, 28, 1-4; 6, 26, 6-8; 7, 31, 2-5); e questo Dio, a causa della sua asserita identità con il cosmo, conosce anch'esso la morte, sebbene non definitiva e totale, perché nell'incendio dell'universo è il "corpo di Dio" che perisce.

Tuttavia, nel pensiero di Seneca Dio è tutt'altro che anonima forza motrice del mondo, o un Assoluto senza volto. Lo ha detto molto bene Max Pohlenz: "incontriamo continuamente in Seneca delle espressioni che ci lasciano capire quanto inclinasse a una concezione personale della divinità" (*La Stoa, Storia di un movimento spirituale*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1978, vol. 2, p. 92). Soprattutto nell'ultimo Seneca Dio è colto dall'intelligenza ed è amato dalla volontà in quanto persona; né un mutamento di tale importanza si spiega, come pure è stato detto, con il ricorso del filosofo romano al linguaggio popolare, al solo scopo di rendere più persuasivo il suo messaggio. La svolta operata sulla concezione di Dio non è un espediente pedagogico ed è di ordine concettuale; essa costituisce, anzi, uno dei motivi dell'originalità speculativa del Nostro, ed anche del suo fascino, perché quel "movimento verso la trascendenza" si presenta come un prolungamento e non come una revisione del sistema. Per Seneca Dio è la presenza interiore che fa grande l'anima umana e, se così non fosse, non potrebbe essere quello che egli è in modo unico e a titolo esclusivo: "padre di noi uomini" (*Ad Luc.* 73, 16 e 110, 10); maestro che tutto sa e a cui nulla rimane chiuso (*Ben.* 25, 4 e *Ad Luc.* 83, 1); educatore esigente e giusto giudice (*Prov., passim*); nomoteca, cioè sorgente della legge morale e legislatore egli stesso (*Ad Luc.* 16, 5-6; 74, 20; 107, 9-10; 119, 15). Una così alta concezione di Dio, elaborata soprattutto nelle opere scritte durante i tre anni di «ritiro» (*La Provvidenza, Le questioni naturali, Le lettere a Lucilio*), piega il sistema stoico a integrazioni e sviluppi che indubbiamente lo oltrepassano da ogni lato, malgrado l'impegno profuso da Seneca nel

far rientrare in esso le nuove acquisizioni. Queste, d'altra parte, nascono sia dall'approfondimento del pensiero senecano, sia dalla ripresa di temi e suggestioni del pensiero di Platone (soprattutto nella parte centrale delle *Lettere*) e del medio platonismo<sup>68</sup> a lui contemporaneo. «Vi è negli scritti di Seneca - scrive G. Reale - un pendolo che oscilla tra la concezione monistico-panteistica, vicina al materialismo, da un lato, e, dall'altro, precisi spunti di sapore spiritualistico, con un'eco della problematica della trascendenza... Seneca non era in grado di cogliere il senso e la portata della trascendenza e dell'immateriale. Per essere in grado di fare questo, avrebbe dovuto recuperare il senso della *seconda navigazione*<sup>69</sup>, di cui parla Platone nel *Fedone*... Però, con la *seconda*

---

<sup>68</sup> P. L. Donini sottolinea l'orientamento nettamente platonico delle prefazioni ad alcuni libri delle *Questioni naturali*, in particolare della prefazione al libro primo: "Affiora in esse l'ipotesi di una divinità completamente trascendente e completamente immateriale, soltanto intelligibile e puramente intellettuale come il principio divino dei platonici e degli aristotelici, artefice e garante ultimo dell'ordine della natura visibile come il demiurgo dei platonici" (*Le scuole, l'animo, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1992, p. 194).

Il carattere platonico dell'antropologia di Seneca è tesi riconosciuta da molto tempo e fu accolta anche dallo Zeller nella sua celebre opera *La filosofia dei Greci*, edita negli anni 1919-1923. Occorreva, però, estendere l'indagine sulla presenza di "suggestioni platoniche" anche ad altri aspetti della filosofia di Seneca; lo ha fatto in due cospicui saggi Monica Natali, *Gli influssi del platonismo sul neostoicismo senecano* e *Tra stoicismo e neoplatonismo: concezione della filosofia e del fine ultimo in Seneca*, apparsi sulla «Rivista di filosofia neoscolastica» (1992, nn. 2-3, pp. 495-514; 1994, n. 3, pp. 427-447). La studiosa italiana riassume in questi termini le conclusioni a cui è pervenuta: «Seneca è, sì, uno *stoico platoneggiante*, ma resta sempre ben lontano dal diventare un platonico... Per fare un esempio, c'è [in lui] l'idea-base dell'imitazione di Dio, ma non c'è il punto fondamentale: che il Dio che assume come modello sia trascendente non è detto. Molti spunti conducono verso questa conclusione, ma essa non è mai trattata esplicitamente» (*Tra stoicismo e neoplatonismo*, p. 447).

I contributi di P. L. Donini e di M. Natali si inseriscono nel dibattito sulla teologia di Seneca, su cui i giudizi variano per le ragioni che abbiamo cercato di chiarire. Basti pensare, ad esempio, che in una stessa raccolta, in quella a cura di E. Elorduy e di altri, *Estudios sobre Seneca* (Madrid 1966), A. Rodriguez Bachiller è giunto ad affermare che Seneca non è neppure monoteista, mentre J. Riesco considera "come solidamente fondata la tesi del progressivo orientamento del suo pensiero verso la concezione di un Dio personale e trascendente" (p. 291).

<sup>69</sup> Nel *Fedone* platonico la "seconda navigazione" è la metafora a cui ricorre Socrate quando, abbozzando la sua autobiografia intellettuale, mette in forte risalto come evento decisivo della sua vita il passaggio da un tipo di spiegazione della realtà ad un altro. Il primo livello è quello delle opinioni comuni, per cui non si dà causa che non sia fisica e meccanica. I primi filosofi, quelli che saranno designati appunto come "naturalisti", teorizzano quelle opinioni e sono prigionieri delle apparenze sensibili; Anassagora, però, orienta la filosofia greca verso una luce superiore, ponendo nell'Intelligenza divina il principio, la regola e il fine di tutti gli esseri. Al giovane Socrate pare che dal filosofo ionico gli sia venuta la risposta che attendeva, ma un esame più attento della dottrina di Anassagora lo porta a disilludersi: la teoria del *Nous* non ha mantenuto le promesse, perché anch'essa si affida alle cause meccaniche per spiegare la razionalità dell'universo. Di qui la decisione di prendere una nuova via: occorre aprire la riflessione teoretica all'esperienza spirituale, inaugurando così quell'altro modo di filosofare, che nel *Fedone* è chiamato "seconda navigazione". La "prima navigazione" si fa con le vele al vento ed è più facile, perché si affida a ciò che appare reale in quanto dato a noi sensibilmente. Ma quando i venti calano, o cessano del tutto, cioè quando si diventa consapevoli delle insufficienze di quel tipo di spiegazione della realtà, allora bisogna riprendere la navigazione, ma questa volta con i remi, cioè con sforzo personale, con più fatica e impegno. È la "seconda navigazione", appunto, quella che non si lascia guidare dalle apparenze sensibili, ma fonda il nuovo metodo e le sue possibili conquiste sulla critica dell'esperienza sensibile, sul ragionamento e sull'uso consapevole dei principi primi.

Nel *Fedone* Socrate si serve di due "esempi" per chiarire in che cosa effettivamente consiste la "seconda navigazione". Il vecchio filosofo è in carcere, e discute con gli amici sul destino che di lì a poco gli sarà riservato; ma a chi verrà mai in mente di spiegare quelle conversazioni adducendo cause come la voce, l'aria, l'udito ed infinite altre dello stesso tipo? La volontà stessa di cercare insieme una qualche luce sul problema "se e quale vita c'è dopo la morte", il significato delle cose dette e l'eventuale grado di verità a cui si sarà pervenuti sono tutte cose che appartengono a un altro ordine: bisogna prendere atto che quest'ordine è distinto da quello in cui rientrano i mezzi che rendono possibile il parlare e l'ascoltare.

*navigazione*, Seneca sarebbe uscito per intero dai confini dello stoicismo» (*op. cit.*, pp. XCIV-XCV).

Al di là, però, del problema delle fonti del pensiero religioso del filosofo neo-stoico, rimane il fatto incontestabile che Seneca interpreta in un modo nuovo il sentimento del divino e sa scandagliare, come pochissimi altri, le profondità dell'anima. Egli vive l'attesa di Dio, ma quell'attesa, così fortemente avvertita nel suo tempo, era sconosciuta agli altri pensatori dello stoicismo antico e medio, tra i quali l'unico spirito in qualche modo affine al suo fu Cleante. La teologia stoica punta su una sorta di "cittadinanza cosmica", in cui l'anima si immerge nell'Uno-Tutto come in un oceano e in esso annega. Con Seneca cambia radicalmente lo scenario e l'orientamento: l'uomo diventa per la prima volta il solo vero interlocutore di Dio e Dio il suo ultimo fine di diritto, a cui tutto mette capo. «Seneca può ben servirsi delle stesse parole che avevano usato i suoi predecessori nella scuola; ma l'intensità emotiva dei suoi riferimenti, la sua insistenza sugli attributi morali di Dio e non più su quelli cosmici e fisici, rivelano un mutato atteggiamento nei confronti del problema religioso: alla conoscenza e alle esigenze dello spirito subentra l'intuito del cuore. Non stupisce, quindi, che gli scrittori cristiani abbiano riconosciuto per tempo in Seneca uno dei loro» (P. Grimal, *op. cit.*, p.49). *Seneca saepe noster*, "Seneca spesso è nostro" scrive di lui Tertulliano nel *De anima* (20, 1), ed è nota l'allergia dell'apologista latino a ricorrere a una testimonianza pagana. La ricerca rigorosamente filosofica non dispone di testi e di documenti risolutivi, ma l'analisi interna di quanto è già in nostro possesso ci autorizza a formulare una congettura verosimile sull'itinerario religioso del filosofo di Cordova. Seneca intraprese il cammino verso Dio fin dalla prima iniziazione alla filosofia, in particolare attraverso l'insegnamento di Sozione, un pitagorico nativo di Alessandria d'Egitto: ma non pochi stimoli gli vennero anche dalla scuola dei Sestii e dal maestro stoico Attalo; qualche anno dopo, il lungo soggiorno nella cosmopolita Alessandria lo mise a contatto con la tradizione egiziana, con il monoteismo ebraico e soprattutto con movimenti di cultura e spiritualità, come quello di Filone, che portavano l'attenzione sul rapporto tra ragione e fede, tra filosofia e rivelazione. Il bisogno di Dio, mai assente dagli scritti di Seneca, torna infine a grandeggiare negli ultimi anni.

Nell'esperienza interiore l'uomo scopre a un tempo la profondità della sua anima e la somiglianza con Dio, ed è all'una e all'altra che si richiama Eraclito nel frammento 45: "I confini

---

Chi poi si chiedesse - ed è il secondo esempio - perché mai Socrate sta in carcere, invece di fuggire a Mégara o in Beozia, come vorrebbero amici e nemici, pronunciarebbe ridicolaggini assurde se dicesse che il vecchio ateniese è lì dove si trova perché se ne sta seduto sopra una panca, perché il suo corpo è fatto di ossa e di nervi e i nervi sono capaci di distendersi e di allentarsi, e via dicendo. "Chiamare *causa* cose come queste è del tutto fuori luogo. Se uno dicesse che, senza queste cose, cioè ossa nervi e tutte le altre parti del corpo che ho, non sarei in grado di fare quello che voglio, direbbe bene; ma se dicesse che io faccio quello che faccio solo a causa di esse e che, così facendo, io agisco con la mia intelligenza, ma non in virtù della scelta di ciò che è meglio, costui ragionerebbe con grandissima superficialità. Una cosa, infatti, è la vera *causa* e un'altra è il *mezzo senza il quale la causa non potrebbe mai essere causa*". La vera causa, dunque, la causa reale della condotta di Socrate è la scelta di ciò che è giusto, del «meglio»: quella scelta egli l'ha compiuta con il suo *logos*, che comanda sempre di agire in obbedienza al valore più alto, il solo a cui l'intelligenza deve orientarsi. Per noi volere il bene è una conquista, per Dio è la sua stessa essenza. Socrate nelle pagine del *Fedone* 97c - 99d, che abbiamo cercato di rendere nei loro passaggi essenziali, mostra l'impossibilità di una spiegazione esclusivamente materialistica del suo agire, e con ciò prova la duplice dimensione dell'io, anima spirituale e corpo; ma prospetta, altresì, la possibilità di concepire in modo analogo l'azione del Logos divino. Platone elabora la dottrina delle idee e dei primi principi per meglio garantire la svolta metafisica e metodologica del maestro; altri, nel corso dei secoli, percorreranno anch'essi le vie della "seconda navigazione", ma sviluppando dottrine diverse da quelle del geniale discepolo di Socrate.

dell'anima tu non li potrai mai raggiungere per quanto innanzi ti spinga, neppure percorrendo per intero la via [della ricerca], tanto profonda è la sua relazione con il Logos". L'esperienza interiore acquista, dunque, rilievo e profondità in quanto è uno *scire cum Deo*, un sapere con lui e alla sua presenza, una presa di coscienza di sé e della realtà di Dio. Solo nel rapportarsi a Dio, Sommo Bene originario, la coscienza può prendere possesso di sé e muovere alla conquista di quella sintesi di virtù e felicità, in cui consiste il Sommo Bene accessibile all'uomo. "Non occorre alzar le mani al cielo, né supplicare il sagrestano che ci lasci avvicinare alle orecchie della statua, come se ci potesse sentire meglio. Dio è vicino a te, è con te, è dentro di te. Un sacro spirito abita in noi, custode e vigile del nostro bene e del nostro male" (*Prope est a te Deus, tecum est, intus est. Sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos. Ad Luc. 41, 1-2*).

L'interiore presenza di Dio all'anima è la realtà metafisica fondamentale che rivela il senso stesso della vita umana: solo essa, infatti, rende possibile una forma di esistenza che sia imitazione gioiosa e benefica della bontà divina. Nel frammento 24 Haase, che riporta una citazione di Seneca tratta dalle *Institutiones* di Lattanzio, si legge: "Vi è qualcosa di grande, una divinità più grande di quanto si possa pensare, che è guida alla nostra vita. Cerchiamo di agire in modo da esserle accetti. Non serve che la coscienza sia chiusa dentro di noi: di fronte a Dio siamo aperti" (*Magnum... nescioquid maiusque quam cogitari potest numen est, cui vivendo operam damus. Huic nos adprobemus. Nihil prodest inclusam esse conscientiam: patemur Deo*). In altre parole la *ratio* nell'uomo è coscienza del bene, ma al tempo stesso coscienza sicura dell'insufficienza del bene in ogni sua umana attuazione, sì che, posto di fronte a manifestazioni del bene che sono sempre relative, transitorie, caduche, l'uomo si sente da una sua stessa esigenza interiore rimandato ad un bene più alto, assoluto, incorruttibile, eterno. "Questo è certo - commenta Maria Bellincioni - il particolare valore che assume il termine «divino» quando viene da Seneca usato per lo spirito umano. Pur fallibile e relativa, la *ratio* in noi è rivelatrice di valori assoluti, ci apre alle dimensioni dell'eterno e del divino, proprio in quanto manifesta la nostra irrimediabile condizione di creature imperfette. La soggettività della coscienza trova controllo e correzione nel bene oggettivo cui rimanda, e questo a sua volta può farsi operante in noi solo come coscienza" (*Studi senecani ed altri scritti*, Brescia 1986, pp. 26-27). Nella *ratio* che possiede l'uomo ha un dono di cui può godere solo se ne fa buon uso. Il *sacer spiritus* che è in lui, lo tratterà bene o male a seconda di come verrà a sua volta trattato (*Ad Luc. 41, 2*). E quindi «divino» si può definire il suo spirito solo se *rectus, bonus, magnus* (*ibid.* 31, 11). L'animo è, sì, la sede del bene, ma "se non è puro e santo, non può ospitare Dio" (*ibid.* 87, 21).

In un sistema come quello stoico che dà forte rilievo al fato, inteso come "immutabile serie di cause tra loro connesse" (*Helv. 8, 3*), in che senso Dio può essere detto "fato" e quale posto può esserci per la preghiera o per il libero agire dell'uomo? A che serve, infatti, pregare e mettere in gioco la propria vita, a servizio di ciò che è giusto e buono, se tutto è già scritto, l'esito ultimo di ogni vicenda non meno della catena degli eventi che ad esso conducono? Qui ci troviamo di fronte a un altro dei problemi cruciali della filosofia stoica, su cui Seneca è tornato più volte; la sola risposta, però, che apra un varco al superamento dell'antinomia è in uno dei suoi ultimi scritti, nel secondo libro delle *Naturalium quaestionum*, nei capitoli 35-38, ed è detta da lui "intermedia": dunque un punto di vista più alto, un crinale fra due tesi estreme, entrambe errate. La prima estende in modo assoluto la categoria della necessità e della predeterminazione a tutto il reale, per cui tutto ciò che è reale è sempre come doveva essere, sia che si tratti del volere di Dio, sia che si tratti della guarigione da una malattia, o di una decisione che pure sentiamo di aver preso noi, spesso dopo una

dura lotta con la fortuna e con noi stessi. In una visione del genere la libertà dell'uomo sarebbe solo illusione o, tutt'al più, coscienza della necessità. La tesi contraria tende ad azzerare il concetto stesso di necessità in ogni campo; e ciò comporta lo sfaldamento irrazionale delle leggi dell'universo fisico, la rinuncia ad ogni forma di conoscenza scientifica ed anche agli imperativi della legge morale, nella cui attuazione l'uomo forgia il suo più alto destino.

Per l'ultimo Seneca necessità e libertà non sono tra loro, come pure si crede, in un rapporto di reciproca, radicale esclusione, né sono nomi diversi di una stessa identica cosa, come presuppone l'originaria dottrina stoica. Non tutto ciò che è reale è rigorosamente dominato da un'eterna, immobile necessità e sono di tipo diverso, malgrado le analogie, le cause fisico-cosmiche e quelle che riguardano l'agire umano. Le prime operano attraverso la necessità, le seconde mediante la libertà. La libertà per quanto riguarda l'uomo è, pertanto, inscritta nel decreto con cui Dio ha pensato il cosmo e in esso l'uomo. Dio ha disposto *ab aeterno* che vi siano ambiti del reale in cui, per il maggior bene del tutto e degli uomini, le creature più alte fatte a sua immagine, la determinazione effettiva di certi avvenimenti è sospesa al verificarsi o meno di certe condizioni. Tutto ciò per Seneca rientra in una corretta concezione del fato e non distrugge affatto il *nomos* cosmico e quello della vita morale, cioè quell'ordine che "nessuna forza potrà mai infrangere" e che Dio ha voluto dal primo istante della costituzione del mondo perché "a lui è sempre presente quello che è il meglio" e volerlo sempre è la sua stessa essenza (*op. cit.* 2, 36 *passim*). Dio, dunque, opera attraverso la *series causarum* e la loro connessione, senza di cui tutto sprofonderebbe nel caos, ma ciò non toglie che egli sia il padre per antonomasia per il quale le anime non hanno segreti e che sorregge gli uomini nel loro cammino. L'uomo, creatura mortale, muove incontro a Dio, e tuttavia si sa peccatore e insensato; Dio ama l'intera opera sua e la vivifica dal di dentro, e tuttavia fa dell'uomo il suo vero interlocutore. V'è, dunque, tra l'uomo e Dio una corrispondenza bi-univoca. Léon Robin ha parlato di attesa del sublime istante in cui "la saggezza irrompe come una grazia e di un miserabile insensato fa un concittadino di Dio" (*La morale antique*, Paris 1963, pp. 57-58).

La nuova prospettiva intravista è di grande arditezza ma, inserita in un contesto sulla divinazione, del tutto inadeguato e fuorviante, è sfuggita a molti studiosi. Seneca, però, ci aveva messo sull'avviso, scrivendo: "I ragionamenti [prima] riferiti ci vengono di solito opposti per provare che niente è lasciato alla nostra volontà e che ogni nostro diritto alla libertà d'azione è stato rimesso [al fato]. Quando prenderò in mano questo argomento dirò in che modo, senza nulla togliere al fato, qualcosa rimanga al libero volere dell'uomo" (*ibid.* 38, 3). Probabilmente Seneca rimanda qui ai *Libri di filosofia morale*, a cui intendeva di lì a poco dar inizio o che stava già scrivendo. Di quell'opera, a carattere sistematico, purtroppo non ci sono rimasti che pochissimi frammenti (fr. 116-125 Haase).

La religiosità di Seneca è profonda e la "religione politica" romana è da lui condannata con un coraggio che gli procurerà le lodi di Lattanzio (*Instit.* 1, 5, 19). Polibio, il grande storico di Roma in lingua greca, aveva osservato che la religione era necessaria "a causa della massa" (*Hist.* 6, 56, 6-15), la quale, essendo leggera e ed incline ad impulsività violenta, è da tenere a freno con oscuri timori e messinscene. Anche per Cicerone la pietà verso gli Dei, comprendente la fede nel divino e le pratiche di culto che la trasmettono, è indispensabile al mantenimento della *societas generis humani* (*De nat. deor.* 3, 94): la *pietas* svolge una funzione pedagogica importante, per cui non va irrisa a cuor leggero, anche se la riflessione razionale sul problema di Dio, la teologia, ci eleva a una ben più alta concezione dell'Assoluto. Queste erano le idee anche degli Stoici antichi e dei loro successori; i quali si ingegnarono a dare dei miti e dei culti religiosi interpretazioni allegoriche. Le

loro elucubrazioni, però, “non giovano a nulla e non convincono nessuno”, secondo il giudizio di Carneade riportato da Cicerone (*ibid.* 3, 44). Anche Seneca ammette che il saggio possa compiere materialmente atti di culto, intesi quasi come doveri sociali, che con la divinità non hanno relazione alcuna: *quae omnia [= le cerimonie del culto] sapiens servabit tamquam legibus iussa, non tamquam Diis grata* (fr. 38 Haase). Agostino, grazie al quale quel pensiero di Seneca ci è pervenuto, vi ravvisò quasi un invito alla simulazione opportunistica (*De civ. Dei* 6, 10), ma a torto: il filosofo romano nel passo riportato dice solo che il saggio deve avere “quel senso di rispetto verso le credenze comuni o altrui che noi chiamiamo tolleranza”, come precisa opportunamente Scarpat (*Il pensiero religioso di Seneca*, Brescia 1983<sup>2</sup>, p. 96). Egli sa bene, però, che si tratta di cose *non Diis grata* e che il campo specifico in cui il filosofo deve muovere alla ricerca di Dio rimane quello della teologia naturale. La comprensione tollerante nell’ambito della convivenza civile si accompagna in Seneca, sul piano teorico, a un costante rifiuto delle diverse teologie orientali - allora in gran voga a Roma - e della strumentalizzazione politica del fenomeno religioso, tipica della tradizione romana. Tale critica ha la funzione di introdurre alla prima delle verità su cui poggia ogni autentico orientamento religioso: Dio è uno solo, è il solo creatore dell’universo, è provvidente e giusto giudice. Il filosofo negli scritti segue la comune abitudine di impiegare il plurale, “gli Dei”, al posto del singolare, “Dio”; insiste, però, più dei predecessori nel rivendicare l’unicità di colui che spesso chiama Giove.

È impressionante constatare - notava Seneca - che non solo singoli individui o gruppi, ma popoli interi sono schiavi di credenze e tradizioni indegne di Dio; ma quando la superstizione usurpa il posto della religione, la realtà più alta diventa la più misconosciuta, la più orrendamente deformata<sup>70</sup>. La contrapposizione fra religione e superstizione è nettissima. Ad essa Seneca aveva dato un’espressione epigrafica nel *De clementia* 2, 5, 1: *religio Deos colit, superstitione violat*, “la religione venera gli Dei, la superstizione li profana”. In questo passo alla venerazione, al *colere*, Seneca oppone il *violare*, cioè l’usar violenza nei confronti degli Dei. Chi è superstizioso dissacra ciò che è sacro e dunque oggettivamente si rapporta a Dio in modo sacrilego, anche se formalmente non lo è perché gli manca l’intenzione di offendere la religione. La *superstitio* è un *error insanus*, un capovolgimento pazzo della religione (*Ad Luc.* 123, 16). Una volta poi imboccata quella strada, il processo di degenerazione può avere i più aberranti sviluppi. Rimane, però, un errore logico e di metodo confondere, come fanno Epicuro e Lucrezio, religione e superstizione, né si può porre sullo stesso piano la grandezza luminosa di un *animus emendatus ac purus*, che fa della sua vita un’imitazione di Dio, con l’immoralità, l’arretratezza mentale e l’accecamento di chi presume di far servire la divinità alle sue passioni e ai suoi calcoli egoistici. Come si vede, la polemica incalzante e acutissima di Socrate nell’*Eutifrone* platonico - è il testo della critica più radicale al politeismo pagano e ad una concezione utilitaristica del rapporto con Dio - continua negli scritti del Nostro. Il

<sup>70</sup> Non sempre si distingue il problema della superstizione, del suo sorgere e diffondersi, e quello dello sfruttamento consapevole di essa. Com’è noto, la madre di Epicuro viveva esercitando il mestiere della fattucchiera; ciò dovette offendere nell’intimo il figlio e influire pesantemente sul suo pensiero religioso. A differenza del poeta Lucrezio, per il quale la religione era nata dal terrore degli Dei (*De rer. nat.* 5, 1218), da cui bisogna liberare l’umanità professando l’ateismo, Epicuro non si dichiara affatto ateo ed anzi moltiplica le espressioni di fervore religioso. Però il suo Dio - osserva Seneca - è come se non ci fosse, perché superfluo e del tutto assente da quella che dovrebbe essere la sua opera (*Ben.* 4, 19, 1). Cicerone attesta che gli avversari su questo punto accusavano Epicuro di incoerenza e di doppiezza e, comunque, il suo giudizio personale sull’ateniese è netto: Epicuro strappò dagli animi la religione alla radice (*ex animis hominum extraxit radicitus religionem*, *De nat. deor.* 1, 12). Nel tardo scetticismo, Sesto Empirico, vissuto nel II secolo d. C., ci informa che, secondo alcuni, Epicuro ammette l’esistenza di Dio nell’espressione popolare della dottrina, ma la nega quando spiega la vera natura delle cose (*Adv. Physys.* 1, 58).

filosofo romano affrontò direttamente e per esteso il problema nel *De superstitione*, che non è giunto a noi; ma quel trattato fu letto dai cristiani col più vivo apprezzamento e Lattanzio giunse a scrivere che Seneca “come pagano non poteva andare oltre” nella ricerca di Dio e nell’affermazione della sua unità (*Instit.* 6, 24, 13).

In sintesi, la concezione religiosa di Seneca ha un impianto stoico, ma assume via via la forma di un’esperienza personale, che conferisce al suo messaggio filosofico novità di accenti e anche di contenuti. Seneca slarga potentemente l’idea stessa di Dio e pone al centro della riflessione filosofica il legame metafisico - e dunque ontologico, prima ancora che morale e religioso - tra l’anima e il Logos.

## 2. LA FILOSOFIA COME RICERCA TEORETICA E *STUDIUM VIRTUTIS*

Platone e Aristotele videro bene che la filosofia nasce sempre da un atto di meraviglia. “L’uomo è l’unico animale che ha lo stupore di esistere” (*Teeteto* 155 d) scrisse il primo, e il secondo: “Gli uomini furono mossi a filosofare, alle origini come ora, dalla meraviglia” (*Metafisica* 1, 2, 982 b 14). Agli inizi del pensiero occidentale lo stupore richiamava un senso ampio, gioioso e insieme solenne, della natura e della vita. Anche per il neostoico Seneca la sorgente, la causa dell’interrogazione filosofica è la stessa; ma egli vi apporta un’aggiunta, che, a nostro avviso, costituisce la cifra per capire la sua “modernità”, il suo modo d’impostare i problemi. Seneca unisce, infatti, allo stupore come scoperta gioiosa lo stupore come inquietudine: l’inquietudine di chi percepisce - insieme alla bellezza e alle perfezioni degli esseri - la presenza del male nel mondo, la soggezione di sterminate moltitudini ai valori di opinione, lo spreco che l’uomo fa della sua vita e lo sprofondare della sua “esistenza” nella “inesistenza” più insignificante. Per questa ragione a lui sembra attagliarsi perfettamente l’incisiva immagine di cui si serve Fritz Waismann: “filosofo è colui che percepisce, per così dire, dei crepacci nascosti nella struttura dei nostri concetti, laddove altri vedono solo il levigato sentiero dei luoghi comuni davanti a loro” (*Contemporary British Philosophy*, a cura di H. D. Lewis, London 1961<sup>2</sup>, p. 448).

Seneca è, infatti, uno di quei pensatori in cui sono strettamente congiunti la volontà di vedere le cose in profondità e l’acuta consapevolezza della posta in gioco, la passione della verità che va cercata per se stessa e l’ansia per l’uomo che non può trovare né pace né gioia al di fuori della verità. Di qui l’intensità esistenziale, che caratterizza potentemente la sua analisi dell’*humana condicio* e la stessa concezione della filosofia. Gli interessi del filosofo possono essere molteplici, ma egli è filosofo proprio in quanto tende a ricomporli in unità, cioè in una visione d’insieme: per lui tutte le ricerche e le attività sarebbero *vana curiositas* e *inanes occupationes* se non mirassero a cogliere linee convergenti e valori che, facendo emergere il senso della vita, illuminano il nostro proprio destino. La ripartizione della filosofia in logica, fisica e morale, in uso nelle scuole ellenistico-romane, non deve trarre in inganno: la conoscenza vera tende a stabilire il valore delle cose per regolare le azioni degli uomini. La filosofia è sempre e in primo luogo un camminare verso la saggezza, e, dunque, scoperta e attuazione dei valori autentici. La dialettica e tutto il resto servono solo a meglio garantire e giustificare quel cammino dagli attacchi che gli verranno dalla sofistica delle passioni, ossia dall’esercizio irresponsabile della facoltà di ragionare, oltre che dall’ignoranza, dal pregiudizio, dalle abitudini e dalle convenzioni sociali. Si comprende, allora, la ragione per cui la filosofia è allo stesso tempo contemplativa e attiva, *inquisitio veri* e *studium virtutis*, teoresi e tirocinio di vita buona, scienza ed arte del vivere e del morire. La ricerca filosofica non è affatto un gioco intellettuale, né un’esibizione di eloquenza, né una forma di raffinato

edonismo. Essa costituisce un impegno rigoroso che esige il disinteresse più totale e una dedizione eroica; solo un pensiero vero, infatti, può soddisfare il bisogno del soggetto umano di orientarsi consapevolmente nella vita, la sua volontà di conoscere e di vivere il vero. Vi è, dunque, un rapporto di circolarità, di arricchimento o di reciproco impoverimento tra pensiero e azione, fra teoria e prassi, ma in ultima istanza è l'agire, l'*actio*, che manifesta l'essere e il grado di verità raggiunto. La vita morale è, insomma, la perfezione della vita. In tal senso acquistano un preciso significato l'icastica espressione: *philosophia non in verbis sed in rebus est*, "la filosofia non consiste nelle parole, ma nei fatti" (*Ad Luc.* 16, 3), e le molte altre analoghe di cui si serve il Nostro<sup>71</sup>.

Filosofia è parola di origine greca che significa "amore della sapienza", da *philéo*, amo, e *sophía*, sapienza. Dunque la filosofia muove in cerca di sapienza e pertanto non è la sapienza; tuttavia se la cerca, è perché l'ama e amare qualcosa è già in certa misura cominciare ad averla con sé, anche se la strada da percorrere per giungere alla pienezza del possesso è ancora lunga. Di qui l'affermazione di Seneca: "La filosofia non può esistere senza la virtù, né la virtù senza filosofia. La filosofia è ricerca di virtù, ma attraverso la virtù stessa; e la virtù non può esistere senza la ricerca di sé, né la ricerca della virtù senza la virtù. Qui non siamo nella situazione di chi cerca di colpire un bersaglio lontano... Alla virtù si giunge per vie che non sono fuori della virtù... Filosofia e virtù sono intimamente congiunte" (*Ad Luc.* 89, 8).

Nella mitologia tutto è dato in un colpo solo e Minerva esce tutta armata dal cervello di Giove; nella realtà, invece, ogni conquista ha un suo percorso e una sua storia. Il percorso della filosofia è la storia della filosofia. Per Seneca essa non è la storia della verità né dell'errore, bensì della ricerca e della conquista umana della verità, ed è una storia ricca di luci e di ombre. Ma è storia affascinante, in cui "da nessun'epoca siamo esclusi e a tutte abbiamo accesso" (*Brev.* 15, 5), potendo in ogni momento conversare con i grandi spiriti di tutti i tempi e "riunire così tutti i tempi in uno" (*Brev.*). Seneca ha raggiunto su quell'argomento un punto di vista di straordinaria ampiezza, espresso più volte con vigore in pagine che sono tra le più belle della letteratura filosofica di tutti i tempi. Qui vogliamo solo sottolineare che l'indipendenza di giudizio rivendicata anche di fronte alla propria scuola e l'esemplare rivisitazione del pensiero di Epicuro, l'avversario tradizionale della Stoa, sono due segni rivelatori della "visione ecumenica" che il filosofo romano aveva della ricerca della verità e della verità stessa, i cui semi sono dappertutto e che è per tutti, quale che sia la via attraverso la quale ci è proposta e disvelata. La verità, infatti, deve essere sempre al di sopra del dogma della scuola e chiunque ce la faccia conoscere è, sotto questo aspetto, nostro amico e maestro. "I genitori del corpo non possiamo sceglierli noi, ma quelli dello spirito sì" (*Brev.* 15, 3), scrive Seneca con animo commosso e riconoscente verso coloro che gli avevano insegnato a vivere e non a disputare. I maestri, però, anche i migliori, non sono un termine, un confine a cui arrestarsi:

---

<sup>71</sup> Non va confusa la filosofia con la *cultura*. La filosofia dev'essere costitutivamente, *de iure*, orientata al *bonum*; la cultura, invece, è come la ricchezza e la salute, qualcosa di cui è possibile fare un uso buono o cattivo. È condannabile, però, quando soffoca la vita interiore, storna la nostra attenzione verso oggetti che non ne sono degni e si pone al servizio dei falsi valori che sviliscono l'esistenza (*Brev.* 13, 3; *Tranq.* 9, 4; *Ad Luc.* 5, 1 e ss.). La filosofia non si identifica neppure con le *arti liberales*, che nella cultura hanno un posto di rilievo. Esse non sono sue parti - come la logica, la fisica e la morale - ma le offrono non pochi vantaggi: richiamano, infatti, l'attenzione su tanta parte dell'esperienza umana e possono preparare alla sapienza se diventano discipline ausiliarie della filosofia, "la più liberale di tutte le arti" (*Ad Luc.* 88, 20). L'utilizzazione morale dei poeti da parte di Seneca - Virgilio è citato più di cento volte - ne è un esempio (*Ad Luc.* 108, 8-10). Le arti liberali, inoltre, offrono alla filosofia molte "conoscenze tecniche". La filosofia non si identificherà con le conoscenze tecniche, pur servendosene, così come l'uomo si serve del nutrimento per vivere, ma la vita non è il nutrimento (*Ad Luc.* 88, 21-28).

“anch’essi, infatti, ci hanno lasciato verità che non sono state trovate e perciò devono essere ancora cercate” (*Ad Luc.* 45, 4)<sup>72</sup>.

Tra le etichette che sono state appiccate a Seneca la più ricorrente è quella di “eclettismo”; ma se per eclettismo si intende la pratica del compromesso in filosofia e, dunque, la commistione di principi fra loro in contraddizione, ebbene nulla c’è di più estraneo al nostro autore. È, infatti, impossibile designare con quel termine il metodo e la *forma mentis* con cui il filosofo romano dialoga a tutto campo con maestri e avversari, la sua gioiosa apertura a ciò che di vero e di giusto scopre in essi, il suo radicale desiderio di oggettività. Seneca odia il settarismo esclusivista in tutte le sue forme, ma questo non significa affatto che difetti di coerenza logica e di coraggio speculativo. Non c’è “contaminazione” alcuna del pensiero di Seneca con quello di altre scuole, né tanto meno passaggio da un campo all’altro, come pure si è fantasticato; c’è, però, il rifiuto di quell’assurda pretesa, generatrice di infausti integralismi, secondo la quale la scelta è sempre fra il tutto e il nulla, così che l’intero della verità è sempre da una sola parte, che è ovviamente la propria. Si capisce allora la predilezione di Seneca per una procedura che si praticava nelle votazioni in senato: “Qualcuno avanza una proposta che in parte condivido? Lo invito a suddividere la sua mozione in punti distinti; io appoggerò solo quei punti che approvo” (*Ad Luc.* 21, 9).

Per Seneca, dunque, ci possono essere, e la storia della filosofia è lì ad attestarlo, concordanze precise su punti precisi anche tra pensatori di diverso orientamento. Questo è un fatto molto importante, ma c’è di più: si può rifiutare l’insieme del pensiero di un autore e trarre da lui luminosi insegnamenti sull’uno o l’altro problema, sull’uno o l’altro aspetto della vita. Seneca non si stancò mai di polemizzare con la filosofia del Giardino e di criticarne il fondamento utilitaristico. Nulla concesse il filosofo neostoico alla dottrina di Epicuro, di cui rifiutò le tesi più tipiche: il sensismo in gnoseologia; l’edonismo nella vita morale; in politica la negazione del diritto naturale e l’estraneità alla vita sociale. La cosmologia, poi, gli appariva pura *dementia* (*Nat. quaest.* 1, 15; *Ben.* 2, 29 e altrove); e non parliamo della teologia epicurea, del tutto inutile rispetto al casualismo atomistico. Ma ciò non impedisce affatto a Seneca di far suo l’accorato appello di Epicuro alla vita semplice (*Ad Luc.* 2, 5; 4, 10; 25, 4; 110, 18), come effettiva via di liberazione, e di adoperarsi a riscattare il nome stesso di Epicuro da una cattiva fama del tutto immeritata, non essendo imputabile né a lui, né

<sup>72</sup> A taluni è parso che la *Lettera 90* introduca riserve alla teoria senecana del progresso, ma le cose non stanno così. In essa il filosofo romano, in aperta polemica con Posidonio, si rifiuta di identificare l’*homo faber* e l’*homo sapiens*, lo sviluppo tecnico e quello della saggezza, trattandosi di aspetti distinti, e talora contrastanti, della vita umana. Non per questo egli idealizzò la “vita incolta” dei primitivi, “innocenti per ignoranza” e non certo per virtù; riconobbe, però, in essi “qualcosa di simile alla virtù”: la semplicità di una vita conforme alla natura, non ancora asservita alla frenetica moltiplicazione di bisogni né naturali, né necessari. Ebbene, uno dei compiti della filosofia, intesa come educazione del genere umano, è proprio quello di far riscoprire - soprattutto in una società complicata dall’incessante produzione di bisogni artificiali e dall’asservimento ai falsi valori - il gusto della verità, la passione della libertà interiore, l’autentica gioia di vivere: ma tutte queste cose implicano una vita semplice, una vera e propria conversione, cioè un mutamento di mentalità. Per Seneca è proprio nei due campi della conoscenza e del perfezionamento morale che all’umanità è aperto un orizzonte che nessuno potrà mai chiudere, un cammino che non avrà fine. Nell’esplorazione delle leggi della natura e nella ricerca filosofica, la consapevolezza del patrimonio ereditato deve trasformarsi in consapevolezza di ciò che ancora ignoriamo. Guai a sospendere lo sforzo e il lavoro necessari a progredire: in questo modo non solo si ritardano, o s’impediscono del tutto le ulteriori conquiste, ma si rischia di perdere anche quelle già realizzate (*Nat. quaest.* 7, 31-32). Il progresso nella verità e nell’attuazione del bene è aperto a tutti e a ogni generazione spetta fare la sua parte nella grande opera di progresso a cui l’umanità è chiamata. L’uomo, sia come individuo che come specie, si realizza pienamente solo attraverso uno sforzo di superamento continuo e ciò attesta il significato spirituale della vita. Chi ha posto nel dovuto rilievo la concezione del progresso spirituale che Seneca ebbe per primo nell’antichità classica è stato R. Mondolfo nel bel libro *La comprensione del soggetto umano nell’antichità classica*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1967<sup>2</sup>, pp. 721-734.

alla sua dottrina - che è pur sempre la severa teorizzazione di una vita ascetica - lo sfrenato edonismo dei cosiddetti “epicurei”. Seneca deplora, però, che l’idealismo morale epicureo proceda da premesse radicalmente false.

Una breve annotazione, infine, sul discusso rapporto tra Seneca e quelli che egli chiama “i nostri”, cioè gli stoici. Seneca rivendica con energia, come si è detto, il diritto a pensare con la sua testa e a dissentire anche dai suoi; ma insiste del pari, particolarmente nelle ultime *Lettere*, nel richiamarsi ai maestri dello stoicismo e alle loro dottrine. Non si avverte in lui la tensione romantica del *nec tecum nec sine te* nei confronti dello stoicismo, e la spiegazione di quel rapporto va cercata pertanto altrove. Seneca ha reinserito i problemi dottrinali in una prospettiva di progresso morale e spirituale; tale prospettiva, però, sopravanza felicemente in più punti gli assetti sistematici che dovrebbero offrirle il quadro di riferimento. In altri termini, Seneca supera quello stoicismo, al cui sistema ha inteso affidare la giustificazione della sua dottrina morale. Il *cordubensis* è uno stoico e tale si professa, ma il movimento del suo pensiero lo porta ben oltre lo stoicismo.

### 3. IL VALORE MORALE

Lo stoicismo è uno dei più grandi movimenti spirituali di tutti i tempi per almeno tre ragioni: 1. ha incentrato il suo messaggio sulla rigorosa determinazione di ciò che è bene e di ciò che è male, di ciò che non dipende da noi e di ciò che è in nostro potere qualificare in modo positivo o negativo; 2. ha avanzato in campo morale la proposta più rivoluzionaria dell’antichità, ponendo tutto il valore dell’agire umano nell’interiorità della coscienza; 3. ha spazzato via dall’orizzonte speculativo tutto ciò che, non costituendo l’autentico valore dell’uomo, non può neppure essere il suo fine e, dunque, la sua felicità. Lo stoicismo ha battuto in breccia ogni concezione utilitaristica della vita morale e della felicità e questa sua profonda intuizione sarà ripresa più volte nel corso dei secoli. Seneca, pensatore neostoico, a questa eredità spirituale dello stoicismo antico e medio apportò un suo personalissimo contributo. Egli ha espresso ripetutamente il suo disprezzo per le disquisizioni interminabili e per quella sorta di “ebbrezza” del ragionamento logico astratto in cui si erano cacciati i suoi predecessori, riportando con energia la filosofia al problema suo centrale: filosofare non vuol dir altro che affrontare il problema della vita e solo in quanto mi preoccupo della vita io, filosofo, mi occupo degli altri problemi. Il problema della vita, cioè del mio fine ultimo e della forma che devo dare alla mia esistenza, è il principio unificatore e il limite differenziale della ricerca filosofica. Ma chiedermi qual è il senso della vita significa nello stesso momento interrogarmi sul mio proprio valore. Su questo punto Seneca opera un esplicito ritorno a Socrate, al maestro che più direttamente parla attraverso l’*Apologia* e i dialoghi del primo periodo della produzione platonica: l’uomo è la sua anima e vale quanto vale la sua anima, per cui occorre che noi impariamo a guardar noi stessi e gli altri “nudi” di tutto, nella nostra interiorità (*Carmide* 154 d-e). Seneca ripete con Socrate: “se vuoi giungere a un giudizio esatto su un uomo e sapere com’è veramente, guardalo nudo” (*Ad Luc.* 76, 32), cioè spogliato di ciò che ha, dei suoi averi e della sua posizione sociale, e valutato per quello che realmente è come persona, come soggetto pensante e volente che attraverso l’agire morale può portare nel contingente qualcosa di eterno, di profondamente omogeneo al Sommo Bene.

Seneca giovinetto aveva imparato alla scuola di Quinto Sestio a *interrogare animum* (*Ira* 3, 36, 1), ma l’opera del maestro era scritta in greco e a noi non è pervenuta. Toccò quindi a Seneca “foggiare il linguaggio latino dell’interiorità” (A. Traína, *op. cit.*, p. 11) ed egli, grande avvocato, lo fece attingendo a una delle più ricche riserve lessicali del latino: la lingua giuridica. Alla base di

questa impresa sta, però, un'intuizione geniale: l'interiorità è autocoscienza ed autopossesso, atto di rivendicazione del possesso legale di qualcosa togliendola al proprietario illegittimo. Vita interiore vuol dire, dunque, moto di riappropriazione dell'io, strappo dell'io da ciò che è altro ed estraneo, *alienum*, perché possa finalmente, restituirsi a se stesso, *suum esse*. *Inaestimabile bonum est suum fieri*: “è un bene che non ha prezzo l'entrare in possesso di se stessi” (*Ad Luc.* 75, 18). Tuttavia il concetto di possesso muta radicalmente nel passare dal piano giuridico a quello morale; per la prima volta, infatti, esclude del tutto i beni esteriori, sì che l'io si insedia in sé e trova la sua effettiva consistenza nella misura in cui si sottrae al fascino e al dominio delle *adventiciae res*.

Strettamente congiunta all'idea di interiorità è la distinzione fra ciò che non dipende e ciò che dipende da noi, fra l'eteronomia della fortuna e delle passioni e l'autonomia della volontà buona. L'autonomia morale di colui che agisce rettamente consiste nel riconoscere come propriamente suo ciò che viene dal di dentro, dal segreto del suo cuore, dalla sua intenzione. Mai prima era stato così decisamente proclamato il primato dell'intenzione, che ha la sua espressione più alta nel Discorso della Montagna riportato da Matteo e Luca e, in campo filosofico, nella morale kantiana. Le formulazioni altére ed esasperate dell'autonomia morale spesso ne hanno offuscato il concetto, ma essa ha una sua permanente validità e la riflessione sul problema morale perviene qui ad una delle conquiste più luminose della sua storia.

Possiamo essenzializzare il discorso di Seneca in due proposizioni: 1. “per l'uomo è buono solo ciò che lo fa buono” (*Ben.* 5, 13, 2); 2. “io non voglio far nulla per l'opinione altrui, io voglio far tutto per la mia coscienza” (*nihil opinionis causa, omnia conscientiae faciam*, *Vita* 20, 4). Dal punto di vista morale non è il darsi da fare molto per un qualche scopo, non è l'impegno in quanto tale che conta, ma la bontà dello scopo. “Non importa ciò che si fa o si dà, ma con quale intenzione: importa l'animo di chi lo fa o lo dà”: *non quid fiat aut quid detur refert, sed qua mente, quia beneficium non in eo, quod fit aut datur, consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo* (*Ben.* 1, 6, 1). Un'azione provvida nel soccorrere persone che sono nel bisogno può essere voluta per promuovere vendite o per farsi propaganda politica; il risultato è socialmente positivo, e tuttavia essa rimane interamente al di qua e al di fuori dell'ambito propriamente morale. “È la disposizione d'animo, infatti, che rende grandi le piccole cose e nobilita le meschine, così come rende misere le cose considerate importanti e pregiate... Ciò che conta è dove orienta le cose che noi desideriamo, ma che di per sé hanno una natura indifferente, colui che le governa e che dà loro forma” (*Ben.* 1, 6, 2). Insomma, il bene consiste soltanto nella volontà stessa di fare il bene, *in ipsa bene faciendi voluntate* (*Ben.* 1, 7, 1). Le conclusioni che se ne devono trarre si impongono per la loro evidenza: non vi è cosa che sia per sé incondizionatamente buona all'infuori della buona volontà. I cosiddetti beni - ingegno, abilità, prestanza fisica, salute, ecc. - in certe situazioni possono dar luogo al male, la buona volontà mai. Essa non è buona neppure per i risultati che raggiunge, ma per se stessa; non è qualcosa che serva come mezzo per conseguire un'altra, ma un bene in se stesso. Kant farà sue queste idee di Seneca quando, nelle osservazioni iniziali della *Fondazione della metafisica dei costumi*, scriverà: “Può darsi che questa volontà non sia l'unico bene e il bene totale, ma essa è tuttavia necessariamente il bene supremo, la condizione dalla quale dipendono tutti gli altri beni...” (*Kant's Gesammelte Schriften*, Berlin 1902-1966, vol. 4, p. 396)<sup>73</sup>.

<sup>73</sup> Le due conquiste più alte del pensiero di Seneca sono la rivendicazione dell'autonomia morale e il primato dell'intenzione. Kant profuse un grandioso sforzo speculativo per garantire la loro fondazione, ma ravvisò nella tesi dell'identità presupposta di virtù e felicità, ossia nel concetto del sommo bene, un'ambiguità di fondo insostenibile. Per il filosofo di Königsberg l'esperienza vissuta nella sua concretezza attesta che l'uomo, per virtuoso che sia, non può padroneggiare tutte le forze e le tragedie della natura, della storia e della società in cui vive: di fronte al male che c'è

La nostra natura è quella di esseri dotati di ragione e “vivere secondo natura” per noi significa sviluppare i germi, le potenzialità attive della nostra *ratio* individuale, piccola e preziosa parte della *Ratio* divina. Come in Dio, anche in noi vi è identità tra ragione e bene; con la sola differenza che in Dio quell’identità costituisce il suo stesso statuto ontologico, la sua natura, mentre per l’uomo essa è un ideale, una conquista, un dover essere. Il valore reale e profondo di una persona sta nell’adempimento di quel compito. Nell’atto di tendere al suo fine, nel cammino perfettivo verso la meta e nel pervenire ad essa consiste la virtù; e la virtù è la nostra sola, vera felicità<sup>74</sup>. Ma se il solo bene è il bene morale, come giudicare tutti gli altri beni, che noi designiamo con il termine *felicitas*? La risposta di Seneca è: tutto ciò che non è propriamente il *bonum*, rientra nella sfera degli *adiáfora*, cioè delle cose indifferenti, che di per sé non sono né beni, né mali. I beni che secondo il linguaggio comune e il modo di pensare presso che generale costituiscono la cosiddetta felicità, così come l’insieme di quelle condizioni sfavorevoli che ad essa si oppongono, dal punto di vista morale sono indifferenti. La vita umana è intessuta effettivamente di *commoda* e di *incommoda*, ma gli uni e gli altri acquistano valore positivo o negativo secondo il fine a cui vengono indirizzati. Le modalità della saggezza sono qualcosa di contingente, avendo a che fare con le situazioni e i casi della vita; per questo possono variare secondo l’età, lo stato di salute, le circostanze esteriori. L’essenziale è che esse siano situate sempre e soltanto nella prospettiva della ragione. I vantaggi esteriori che talora possono venire a noi da certe situazioni di per sé non devono farci paura, così come i danni, che bisogna mettere in conto e a cui bisogna andare incontro con serenità, e anzi volentieri se sono il prezzo da pagare per fare quello che si deve.

La teoria degli *adiáfora*, però, va intesa correttamente. Tra le cose indifferenti è, infatti, naturale e ragionevole preferire le une piuttosto che le altre: chi sarà così insensato, infatti, da preferire la malattia alla salute, o l’inimicizia ai doni altissimi che l’amicizia reca con sé? Ma ciò non toglie che della salute e persino dell’amicizia, o di un beneficio ricevuto, l’uomo possa realmente fare un uso perverso. Lo stesso Seneca, l’abbiamo visto tracciando la sua vita, fu violentemente attaccato, a più riprese, dai senatori invidiosi della sua posizione presso Nerone e

---

intorno a lui il saggio non può credersi “felice” e “invulnerabile”. La sofferenza dei suoi simili non può non pesare anche sul suo cuore. “Un uomo giusto nella più grande sventura, che avrebbe potuto evitare purché non si fosse curato del dovere, non è ancora sorretto dalla coscienza che egli ha conservato la sua dignità e ha onorato l’umanità nella propria persona, e che non ha motivo di vergognarsi dinanzi a se stesso e di temere lo sguardo interno dell’esame di coscienza? Questo conforto però non è felicità, neanche la minima parte di essa, tanto vero che nessuno desidererà l’occasione di provarlo e forse neppure desidererà una vita in tali condizioni” (*Kritik der praktischen Vernunft*, vol. 5, p. 88).

<sup>74</sup> Tra i cosiddetti *paradoxa stoicorum*, a cui Cicerone dedicò il saggio omonimo, due in particolare suonano sfida ai dati dell’esperienza comune: si è saggi o si è folli, e fra l’uno e l’altro non c’è via di mezzo; la virtù è unica e indivisibile, sì che chi ne ha una, le ha tutte; allo stesso modo chi ha un vizio, li ha tutti. Seneca, proseguendo la correzione del sistema avviata da Panezio e Posidonio, li riformula così: i vizi per definizione stanno di casa presso lo stolto, ma non tutti sono in atto; la virtù idealmente sono tutte presso il saggio, ma alcune di esse lo sono soltanto in potenza. La virtù, quindi, non è più concepita come un blocco rigido che si accoglie o si respinge *in toto*, ma comporta reali gradazioni e differenze, ha un inizio e un perfezionamento e si perde così come si acquista; la formazione morale inoltre non è uniforme, ma segue vie e tappe diverse in rapporto ai diversi individui. Seneca, pur tenendo ferma l’opposizione paradigmatica fra l’insipiente e il sapiente, intende quelle due categorie come concetti-limite, uno *verso il basso* e l’altro *verso l’alto*; nella sua opera il modello non è quello dell’uomo già perfetto, ma la stragrande maggioranza dell’umanità che non è totalmente folle, né inalterabilmente perfetta. In realtà la forza di Seneca sta nel fatto che il suo pensiero nasce su un terreno suo proprio, l’esperienza dell’umano e l’esplorazione dell’*humana condicio*, e si caratterizza in modo essenziale per il suo “realismo morale”, come ha ben visto Pier Vincenzo Cova (*Lo stoico imperfetto*, Società Editrice Napoletana, Napoli 1978, pp. 28-58).

della sua immensa ricchezza; egli rispose con estrema energia nel *De vita beata* e altrove che l'onestà della provenienza delle sue ricchezze era tale da poter essere difesa pubblicamente da qualsiasi accusa, almeno in uno Stato di diritto. La condizione primaria e permanente per l'uso illuminato del potere come del denaro è comunque quella di essere spiritualmente distaccati nel nostro intimo e allenati a non cedere alla suggestione dei falsi valori: solo chi sia arrivato a farsi veramente "povero in spirito" può usare bene ricchezze, potere e qualsiasi altra cosa la sorte gli abbia riservato.

L'età ellenistico-romana si estende per quasi un millennio, dal IV secolo a. C. al VI dopo d.C.; non è quindi una parentesi, come la manualistica ci induce a ritenere, ma una delle componenti fondamentali della nostra civiltà accanto alla Grecia classica e al cristianesimo. Nel mezzo di quell'età, tra l'eredità greca e la novità dell'annuncio cristiano, sta la figura di Seneca. Anch'egli è un "dottore della vita felice", secondo l'arguta definizione di Jacques Maritain (*La filosofia morale*, Morcelliana, Brescia 1971, p. 71), e potremmo anche sottoscrivere l'appellativo di "direttore di coscienza" soprattutto per la sua vivissima passione educativa<sup>75</sup>, se si restituisse a quel termine la sua ricchezza spirituale. Seneca in realtà fa da raccordo tra due periodi: quello in cui predomina il problema etico, tra la fine del IV secolo a. C. e l'inizio dell'era volgare, e il successivo, che vede il predominio del problema religioso, con lo spostamento dell'interesse spirituale dai rapporti dell'uomo col mondo e con gli altri uomini al rapporto con Dio. Nel filosofo romano, però, la connessione tra l'etico e il religioso si realizza in modo coerente e spontaneo. Egli occupa un posto di rilievo nella storia del pensiero e per molte ragioni: riprende vigorosamente il messaggio socratico, ci dà un'analisi profonda della vita interiore e dell'atteggiamento dell'uomo di fronte al tempo e alla morte, ci dà la prima fenomenologia dell'esistenza alienata. Pochi come lui hanno fatto risplendere la bellezza del bene e l'universalità della legge morale, scandagliando nello stesso tempo le sue maschere e gli intrecci col male nel cuore umano. Seneca elabora la teoria di una società nuova, indicando nello stato di diritto e nel diritto mite i criteri ispiratori di ogni politica autenticamente liberale. Condivide la diffidenza del suo tempo verso il progresso tecnico, ma ha il merito di non entrare a far parte della "famiglia euforica" di quegli spiriti per i quali lo sviluppo dei lumi e delle scienze si confonde col vero progresso. Il filosofo romano crede profondamente nel progresso come collaborazione degli spiriti nella ricerca della verità e nello sforzo di preparare un'umanità più fraterna. Egli è appassionatamente convinto che occorra portare nella vita sociale, in cui gli uomini rischiano l'omologazione più degradante, la vita interiore e l'ascesi morale, non certo imponendo l'*honestum* per decreto legge, ma attraverso un'opera di instancabile risveglio, il più intenso e diffuso possibile, delle coscienze. Per questo i suoi scritti, così ricchi di sfumature e di realismo psicologico, sono anche libri di "psicagogia", di persuasione al bene, di vera e propria pedagogia morale.

Il difensore appassionato della dignità umana degli schiavi ci dà l'epigrafe di ogni filosofia autenticamente umanistica: *homo res sacra homini* (*Ad Luc.* 95, 33). In un altro passo dice anche qualcosa di più: *res sacra miser* (*Epigr.* 4, 9).

---

<sup>75</sup> "Io desidero - scrive Seneca al suo corrispondente - trasfondere in te tutte le mie conquiste: nessuna cosa mi diletterebbe, ancorché eccellente e proficua, se dovessi conoscerla esclusivamente per me solo. Provo gioia nell'apprendere qualche cosa solo in quanto possa comunicarla. Se mi fosse concessa la sapienza a patto di tenerla chiusa in me stesso e di non renderne partecipi gli altri, la rifiuterei. Non c'è bene che faccia piacere possedere da soli" (*Ad Luc.* 6, 4).

## Testi di Seneca - Capitolo IV

### 1. Il mondo, l'uomo, Dio

#### a. Il cosmo, tempio di Dio - Il Bene indefettibile e il volere umano

*I massimi problemi.* Per parte mia, rendo grazie alla natura quando, non contento di quello che tutti vedono, mi addentro in quello che ha di più misterioso, quando apprendo gli elementi che la compongono, chi ne sia il loro autore e custode, o chi è Dio: se egli è tutto concentrato in se stesso, oppure rivolge a noi talora il suo sguardo; se ogni giorno crea qualche cosa, oppure se ha creato tutto in una volta; se fa parte dell'universo, o è l'universo stesso; se può ancora adesso prendere nuove decisioni e fare qualche eccezione alla legge del fato, o se l'aver fatto qualcosa che dovrà essere modificato significhi diminuire la sua maestà, o riconoscersi fallibile. Egli non può amare se non ciò che è ottimo, e, dunque, amerà sempre le stesse cose; non per questo, però, diminuisce il suo potere e la sua libertà. Infatti, egli stesso è la sua propria necessità.

Se non mi fosse concesso indagare questi misteri, non sarebbe valsa la pena di venire al mondo (*nisi ad haec admitterer, non tanti fuerat nasci*). Perché rallegrarmi di essere entrato a far parte del numero dei viventi? Forse per servire da filtro a cibi e bevande? Oppure per ingozzare questo corpo debole e malandato, che immediatamente verrebbe meno, se non pensassi a rimpinzarlo? Dovrei rallegrarmi di passare la vita a servire questo malato, e a temere la morte che è il nostro solo destino fin dalla nascita? Toglimi questo bene inestimabile della conoscenza, e la vita non merita il sudore e la pena che mi costa. *Nat. quaest. 1, praef. 3-4*

L'anima, attraverso l'esplorazione del creato, impara finalmente ciò che a lungo ha cercato e comincia a conoscere Dio. Ma Dio che cosa è? È la mente dell'universo (*Quid est Deus? Mens universi*). È tutto quello che vedi e tutto quello che non vedi. A lui, di cui non si può pensare nulla di più grande, non riconosciamo tutta la grandezza che gli compete, se non comprendiamo che nella sua unità v'è la totalità, che è tutto nell'opera sua e la trascende (*opus suum et intra et extra tenet*). *Nat. quaest. 1, praef. 5, 12, 13 passim*

Ti rendi conto dell'importanza che ha per l'uomo indagare sui problemi di fondo e stabilire i limiti delle cose? Come non chiederci fin dove arriva la potenza divina, se Dio crea la materia, o lavora su una materia preesistente? Vi è prima la materia e poi l'idea, oppure prima l'idea e quindi la materia? Può Dio tutto ciò che vuole, o la materia in molte cose non risponde all'intenzione dell'artista, e non perché a questi manchi l'abilità, ma perché la materia è sorda?

Osservare attentamente, apprendere, studiare con assiduità queste cose non è già per l'uomo affrancarsi dalla sua mortalità e ascendere a un destino migliore (*transilire mortalitatem suam et in meliorem transcribi sortem*)? «Qual profitto», tu mi chiedi, «verrà a te da tutto ciò?». Se non altro, questo: dopo aver misurato la grandezza di Dio, mi renderò conto che [al suo confronto] tutto è angusto, limitato. *Nat. quaest. 1, praef. 16-17*

*Critica della teologia di Epicuro e rifiuto dell'idolatria.* Nessun uomo che abbia senno teme gli Dei: è follia, infatti, temere le cose che ci fanno del bene e nessuno ama quelli che teme. Tu, poi, Epicuro, Dio lo hai disarmato, gli hai tolto ogni potere, e perché non facesse paura a nessuno lo hai gettato al di fuori di ogni nostra paura.

Certo non c'è più motivo di temere questo Dio recinto da un muro alto e insuperabile e fuori dal contatto e dalla vita dei mortali: è un Dio che non ha modo di fare né il bene né il male. Abbandonato nello spazio fra questo mondo e quell'altro, senza esseri viventi, senza uomini, senza nulla, egli evita la rovina dei mondi che crollano sopra e attorno a lui, senza udire le nostre preghiere e senza curarsi di quanto ci accade.

Eppure ci tieni ad apparire uno che lo venera come si venera un padre, penso con gratitudine; se, invece, tieni a non apparire grato perché da lui non ricevi alcun beneficio, ma sei il prodotto cieco e casuale degli atomi e di quelle particelle di cui vai insegnando, perché gli presti culto?

«Per la sua maestà», mi rispondi, «e per la sua natura unica e incomparabile». Prendiamo atto che tu lo fai senza esservi indotto da alcun guadagno e da alcuna speranza. C'è, dunque, qualcosa che è desiderabile per sé, qualcosa che ti attira per la sua intrinseca dignità, e questo è il bene. Ma nulla è più conforme al bene della riconoscenza, una virtù che per esercitarsi ha un campo vasto quanto la vita. *Ben.* 4, 19, 1-4

Il primo vero culto sta nel credere negli Dei; poi nel riconoscerne la maestà, e insieme la bontà, che dalla maestà è indissolubile; sapere che gli Dei governano il mondo, che con la loro potenza danno ordine a tutte le cose, che proteggono il genere umano, interessandosi talora dei singoli. Essi non infliggono mali, e ne sono esenti; per altro puniscono alcuni, raffrenano, comminano pene, e talora danno punizioni sotto l'apparenza di benefizi. Vuoi propiziarti gli Dei? Sii buono. Chi li imita, rende loro il debito culto (*Vis Deos propitiare? Bonus esto. Satis coluit quisquis imitatus est*). *Ad Luc.* 95, 50

Grazie alla iniziazione [della sapienza] ci viene aperto non il santuario di un luogo, ma lo stesso immenso tempio di tutti gli Dei, il cosmo. La sapienza ha offerto le vere immagini del cosmo e il suo vero volto alla vista della mente, perché la vista degli occhi è troppo debole per spettacoli così grandi<sup>76</sup>. *Ad Luc.* 90,28

Gli Dei - esseri sacri, immortali, inviolabili - sono relegati in una materia vilissima e inerti. Ad essi arrivano ad attribuire l'aspetto di uomini, di bestie e di pesci, talora unendo addirittura insieme sessi e corpi diversi. Se esseri di tal fatta si animassero d'un tratto e ci comparissero davanti, noi li prenderemmo per mostri; loro, però, vi riconoscono la divinità stessa. [Il passo di Seneca, tratto dal *De superstitione*, è attestato da Agostino nel *De civitate Dei* 6, 10]

Il mondo intero è tempio degli Dei immortali, l'unico degno della loro grandezza e della loro magnificenza. *Ben.* 7, 7, 3

Non vanno costruiti per Dio templi di pietra che si elevano in altezza: è nell'intimità del cuore che ci si deve consacrare a lui. [Fr. 123 Haase, tratto da Lattanzio, *Instit.* 6, 25, 3]

---

<sup>76</sup> Il rifiuto dei *simulacra* era diffuso tra i filosofi, ma era altresì una peculiarità della religione ebraica, i cui seguaci furono su questo punto sempre di un'assoluta intransigenza. Tacito, che pure riporta calunnie e inesattezze sul conto degli ebrei, coglie con precisione la ragione del loro ostracismo nei riguardi del culto idolatrico: "Gli ebrei pensano che vi sia un unico Dio e se lo raffigurano solo con la mente; ritengono, pertanto, profanatori coloro che con materiali caduchi si costruiscono immagini di Dio in forme umane. Il loro Dio è supremo ed eterno, non si può raffigurare, né è destinato a perire. Perciò non collocano statue nelle loro città, tanto meno nei loro templi; non tributano ai re questa forma di venerazione, non riservano ai Cesari questo onore" (*Hist.* 5, 5, 4). Seneca nel lungo soggiorno egiziano aveva conosciuto gli ebrei, se non altro da un punto di vista sociale e culturale, e "almeno in un punto il loro culto deve aver trovato la sua approvazione: nella condanna delle statue" (G. Scarpata, *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Brescia 1983<sup>2</sup>, p. 105).

*Nel decreto eterno di Dio sono conciliati fato e libertà.* I fati esplicano il loro potere in modo del tutto diverso [da come crediamo]: non deviano dal loro corso per compassione e non fanno eccezioni di sorta... Le cose seguono un irreversibile corso: sono come torrenti impetuosi che non possono scorrere a ritroso e neppure rallentare la loro corsa, perché le loro acque, sopraggiungendo alle altre e accavallandosi ad esse, le travolgono e le sospingono innanzi. Così si snoda, in una concatenazione eterna, l'ordine del fato e le cose hanno come prima legge quella di conformarsi ad esso.

Che cos'è, dunque, il fato? È la necessità ferrea, assoluta con cui si svolgono tutte le cose e tutte le azioni: una necessità che nessuna forza può infrangere. Se tu pensi di scongiurarla con sacrifici, immolando una candida agnella, non conosci le cose divine. Voi dite che il giudizio del saggio non conosce mutamenti; tanto meno quello di Dio. Il saggio sa che cosa è meglio nel momento presente, mentre a Dio ogni momento è presente.

Tuttavia, anche noi [stoici] riteniamo che le preghiere giovino, senza per questo sminuire la forza del destino. Vi sono cose, infatti, che gli Dei immortali hanno lasciato in sospeso affinché potessero volgere in bene per coloro che li invocano e presentano ad essi i loro voti. E questo non va contro il fato, ma è parte esso stesso del fato.

C'è chi muove questa obiezione: "Una cosa deve essere o non essere. Se deve essere, sarà, anche se ci si astiene dal pregare. Se non deve essere, non sarà, anche se avrai pregato". Questo, però, è un falso dilemma perché trascura l'alternativa media tra le due tesi opposte: la cosa sarà, a patto che sia stata innalzata la preghiera [a Dio perché ci sia].

Ragionamenti del genere ci vengono di solito offerti per provare che niente è stato lasciato alla nostra volontà e che ogni nostro diritto di agire [liberamente] è consegnato [al fato]. Quando tratterò questo argomento dirò in che modo, senza nulla togliere al fato, qualcosa rimanga al libero arbitrio dell'uomo... *Nat. quaest.* 2, 35, 2; 36; 37, 2-3; 38, 3

*I nomi di Dio.* I nomi di Dio possono essere tanto numerosi quanti sono i suoi doni (*tot appellationes eius possunt quot numerata*). *Ben* 4, 7, 2

*Dio, il cosmo, l'uomo.* Ovunque volgerai il tuo sguardo, vedrai Dio che ti viene incontro. Niente è privo di lui ed egli riempie con la sua presenza la sua opera. Non ha, dunque, senso alcuno che, dandoti l'aria del più ingrato tra gli uomini, tu dica: «Io non sono debitore a Dio, ma alla natura». La natura, infatti, non può essere senza Dio... *Ben.* 4, 8, 2

*L'uomo e lo spettacolo del cosmo.* Forte e spontaneo [come un istinto] è in noi il bisogno di conoscere. Ce lo ha dato la natura, conscia della propria arte e della propria bellezza. Essa ci ha generati spettatori di spettacoli incommensurabili [e non a caso]: infatti, le sue fatiche non avrebbero senso, se le sue produzioni - tanto grandi e splendenti, mirabilmente plasmate, così evidentemente belle e belle di nobile bellezza - facessero mostra di sé in un deserto. *Otio* 5, 3

#### *b. Il fine della creazione e l'imitazione di Dio*

*In Dio non c'è invidia.* Mi chiedi quale sia per Dio il fine [della creazione]? È la bontà (*Quaeris, quod sit propositum Deo? Bonitas*). Così certo ci dice Platone: «Quale motivo ebbe Dio

per creare il mondo? Egli è buono e il buono non ha invidia alcuna di qualsiasi bene. Lo credò, pertanto, quanto più potè ottimo»<sup>77</sup>. *Ad Luc.* 75, 10

*In Dio non c'è volontà di dominio.* Giove possiede tutti i beni, ma ha voluto trasferirli agli uomini. A lui, pertanto, spetta solo questo: far sì che gli altri ne entrino in possesso e li usino. *Ad Luc.* 73, 13

Dio non possiede nulla, Dio è nudo (*Deus nihil habet, Deus nudus est*). *Ad Luc.* 33, 10

Dio non chiede servitori. Perché mai? Perché è egli stesso al servizio del genere umano, a nostra disposizione in ogni luogo e per tutti (*Non quaerit ministros Deus. Quidni? Ipse humano generi ministrat, ubique et omnibus praesto est*). *Ad Luc.* 95, 47

*Dio abita in noi.* Non occorre levare le mani al cielo, né supplicare il sagrestano di lasciarci avvicinare all'orecchio della statua, come se in quel modo la nostra voce potesse essere udita meglio. Dio è vicino a te, è con te, è dentro di te (*prope est a te Deus, tecum est, intus est*).

Un sacro spirito alita in noi (*sacer intra nos spiritus sedet*), custode o vigile del nostro bene e del nostro male, e ci tratta così come noi lo trattiamo. Nessuno, in verità, può essere virtuoso senza Dio (*bonus vero vir sine Deo nemo est*). *Ad Luc.* 41, 1-2 *passim*

Gli Dei non sono superbi, né invidiosi. Ci lasciano andare verso di loro e tendono la mano a chi a loro s'innalza...

Ti meravigli che l'uomo vada verso Dio? È Dio stesso che scende verso gli uomini; anzi, ed è cosa che ben più profonda, viene negli uomini. Non c'è anima virtuosa senza l'aiuto di Dio. (*Miraris hominem ad Deos ire? Deus ad homines venit; immo, quod est propius, in homines venit. Nulla sine Deo mens bona est*). *Ad Luc.* 73, 15-16 *passim*

*Dio fa splendere il sole sui buoni e sui cattivi.* Gli Dei, ottimi autori di tutte le cose, fanno del bene anche a quelli che non se ne accorgono nemmeno e continuano a farlo persino agli ingrati.

Uno li accusa di non aver cura di noi, un altro di ingiustizia; e c'è chi li caccia dal nostro mondo e se li rappresenta totalmente sprofondati nell'inerzia e nell'ignavia...

Ciò nonostante loro si comportano con noi come quei genitori troppo buoni, che sorridono alle parole offensive dei loro bambini [ignari di quello che esse significano]. Gli Dei non smettono di accumulare benefici su coloro che mettono in dubbio l'esistenza stessa del benefattore, ma

<sup>77</sup> Nel suo radicale antropomorfismo la religione greca proiettò nell'Assoluto la logica mondana della volontà di dominio, che tutto produce, ma per asservirlo e distruggerlo. Per reazione a questa immagine ripugnante di Giove, nacque il mito antagonista di Prométeo, il lottatore audace e infelice che si ribella a un cieco, smisurato potere. A partire da Senofane l'indagine filosofica criticò a fondo l'antropomorfismo della mitologia, a cui oppose l'indagine razionale sulla causa incausata del reale e sul fondamento primo dell'etica: fu per designare questa parte della filosofia - per Seneca "la più elevata e ardita" (*Nat. quaest., praef.* 1, 1) - che Platone coniò il termine di *theologia* nel secondo libro della *Repubblica*, 379a. Orbene, alla domanda sul perché dell'esistenza del mondo, Platone risponde nel famoso passo del *Timeo*, 20-30b. Eccone il testo: «L'artefice era buono e in uno buono nessuna invidia nasce mai per nessuna cosa. Immune da invidia, volle che tutte le cose divenissero simili a lui quanto potevano. Né ora né mai è lecito, infatti, a chi è sommamente buono di far altro se non la cosa più bella secondo la natura e la più buona che si potesse». Sull'argomento si può leggere il saggio *In Dio non c'è violenza*, incluso nel volume di M. Perrini, *A Diogneto - Alle sorgenti dell'esistenza cristiana*, Brescia 1997<sup>4</sup>.

distribuiscono in egual misura i loro benefici tra le genti e i popoli, perché per loro natura hanno solo il potere di fare il bene. *Ben. 7, 31, 2-4 passim*

*Consentire a Dio.* In tutte le vicende che mi sembrano disgraziate e dure a sopportarsi, ecco il criterio a cui mi attengo: io non obbedisco a Dio, ma consento a lui, assecondando la sua volontà col mio cuore, non per forza (*non pareo Deo, sed assentior: ex animo illum, non quia necesse est, sequor*). Nulla mai mi accadrà che sia accolto da me con animo triste, nulla a cui io non faccia buon viso. Mi assoggetterò sempre volentieri al tributo da pagare. Ora, tutte le cose che provocano in noi gemiti e spaventi sono tributi alla vita. Tu non sperare e non chiedere alcuna esenzione. *Ad Luc. 96, 2*

Da nulla sono costretto, nulla subisco contro il mio volere né sono schiavo di Dio, ma accolgo in me la sua volontà (*nihil cogor, nihil patior invitus, nec servio Deo, sed assentior*). *Prov. 5, 6 passim*

*Il punto d'incontro tra Dio e l'uomo.* Tra gli uomini buoni e la divinità, c'è un'amicizia il cui punto d'incontro è la virtù. Ma che dico, amicizia? È un vincolo, una quasi parità: l'uomo buono differisce da Dio soltanto perché si trova nel tempo, ma è suo discepolo, suo emulo, suo vero figlio; e Dio, padre meraviglioso, esigente in fatto di virtù, lo educa con durezza, come usano i padri severi...

Dio non blandisce l'uomo buono: lo mette alla prova, lo irrobustisce, lo rende degno di sé. *Prov. 1, 5-6 passim*

*Nessuno è giusto con Dio.* Ho incontrato molti uomini giusti nei confronti dei propri simili, nessuno con Dio. *Ad Luc. 93, 1*

*Che cosa chiedere a Dio.* Alle parole adegua la vita (*sic loquere, sic vive*) e bada a non lasciarti deprimere da nulla. Anche a costo di dispensare gli Dei dall'accogliere i tuoi desideri di un tempo, formulane di nuovi. Chiedi la saggezza, la salute dell'anima e poi quella del corpo (*roga bonam mentem, bonam valetudinem animi, tunc corporis*). Perché non dovresti rinnovare spesso questi voti? Abbi il coraggio di pregare Dio con audacia e non chiedergli nulla che non sia conforme al suo volere (*audacter Deum roga: nihil illum de alieno rogaturus es*). *Ad Luc. 10, 4*

## 2. La filosofia, amore di sapienza

### a. La vita come ricerca

#### I

##### *La Lettera 45: ampio il campo della verità ancora da cercare*

Ti lamenti che lì a Siracusa ti mancano i libri. Non importa, però, che tu ne abbia molti, ma che siano buoni: la lettura di opere di sicuro valore giova, quella di libri vari diverte soltanto (*lectio certa prodest, varia delectat*). Chi vuol giungere a una meta determinata segua una sola strada, non vaghi per molte: aggirarsi di qua e di là non è camminare.

Tu mi scrivi: «Da te vorrei più libri che consigli». Io sono pronto, in verità, a inviarti tutti quelli che ho e a svuotare completamente la mia libreria. Anzi, se potessi, trasferirei me stesso da te e, se non sperassi che presto ti sarà consentito lasciare il posto che occupi, mi sarei già imposto questa spedizione. Malgrado la mia vecchiaia, attraverserei a nuoto il mitico stretto di Scilla e Cariddi pur di poterti abbracciare e di accertare personalmente di quanto è cresciuto [spiritualmente] il tuo animo.

Ma quale che sia il valore dei miei libri, tu leggili come se io cercassi ancora la verità e, non conoscendola, dovessi continuare a cercarla con ostinazione contumace. Io non mi sono messo al servizio di nessuno e, pur avendo grande stima del giudizio dei più insigni pensatori, rivendico un qualche diritto anche al mio (*multum magnorum virorum iudicio credo, aliquid et meo vindico*). Anch'essi, infatti, ci hanno lasciato verità che non sono state ancora trovate e devono essere cercate (*nam illi quoque non inventa sed quaerenda nobis relinquerunt*); e forse avrebbero progredito di più nella conoscenza del necessario, se non avessero cercato anche il superfluo.

Perdettero, infatti, molto tempo in cavilli di parole (*verborum cavillatio*) e in discussioni capziose (*captiosae disputationes*) su cui inutilmente si esercitano gli ingegni. Attribuendo alle parole significati ambigui, noi ci divertiamo a stringere nodi per poi mostrare di saperli sciogliere. Ma abbiamo proprio tanto tempo da perdere e abbiamo già appreso l'arte di vivere e morire? *Ad Luc. 45, 1-2 e 4-5*

#### II

##### *I grandi maestri, contemporanei di ogni epoca*

I soli che raggiungono la vita serena, disponendo del loro tempo, sono quelli che si consacrano alla sapienza: essi sono i soli, infatti, a vivere, perché non si limitano a usare bene i loro anni, ma aggiungono ad essi quelli delle età precedenti, essendo entrati a far parte della loro esperienza gli anni trascorsi prima della loro nascita. Se non vogliamo sembrare i più ingrati di tutti, bisogna riconoscere che i gloriosi fondatori delle grandi dottrine [filosofiche] sono nati per noi e a noi hanno preparato la via della vita. Così, grazie alle fatiche degli altri, siamo guidati a contemplare le bellissime verità strappate alle tenebre e portate alla luce: da nessun'epoca siamo esclusi, a tutte abbiamo accesso (*nullo nobis saeculo interdictum est, in omnia admittimur*) e, se riusciamo a superare con la grandezza d'animo le miserie dell'umana debolezza, ampio è l'arco di tempo in cui possiamo spaziare.

Ci è consentito dialogare con Socrate, dubitare con Carneade, trovar pace con Epicuro, vincere con gli stoici la natura umana, oltrepassarla con i cinici. La natura ci permette di entrare in

comunione con ogni età: perché, allora, non ci volgiamo con tutto l'animo da questo nostro tempo, esiguo e caduco, nel suo [inarrestabile] passare, a ciò che è infinito ed eterno, a quella realtà alla quale noi partecipiamo con chi è migliore di noi? *Brev.* 14, 1-2

Nessuno [tra i maestri del pensiero] si farà persuasore di morte, ma tutti ti insegneranno ad affrontare la morte; nessuno di loro ha sciupato i suoi anni, ma ciascuno aggiungerà i suoi ai tuoi; con nessuno di loro la conversazione sarà pericolosa, l'amicizia un rischio mortale, l'atto di omaggio qualcosa che può costar caro. Da essi otterrai tutto ciò che vorrai: spetterà soltanto a te attingere da essi quanto più desideri.

Quanta felicità, quale serena vecchiaia attende colui che ricorre alla loro protezione! Avrà in essi persone con cui consigliarsi in ogni decisione, dalla più piccola alla più importante: [maestri e amici] che potrà consultare ogni giorno su tutto quanto lo riguarda. Da essi apprende la verità senza essere offeso, è lodato senza essere adulato, ed è a somiglianza di essi che dovrebbe plasmare se stesso.

Si suol dire che non ci è permesso scegliere i genitori, che ci sono assegnati dal caso; a quanti, però, aspirano ad essere saggi è consentito nascere secondo il proprio volere. Ci sono famiglie [=scuole] a cui appartengono i più nobili spiriti: scegli tu quella in cui vuoi essere accolto. Sarai così reso partecipe non solo del nome, ma degli stessi suoi beni, che non sarai costretto a custodire con animo sordido e diffidente: [quei beni] si accresceranno tanto più quanto più numerosi saranno quelli con cui li dividerai.

[I maestri del pensiero] ti apriranno la via verso l'eternità e ti innalzeranno a un'altezza da cui nessuno è precipitato. Questo è l'unico modo per prolungare la vita mortale e, anzi, per trasformarla in immortalità. Onori, monumenti, tutto quanto l'ambizione ha imposto con decreti o costruisce, ben presto scompare. Non vi è nulla che, col passare degli anni, non vada distrutto o non cada in rovina; nulla, invece, nuoce a quelli che la sapienza ha consacrato [a sé]. Nessun'epoca potrà abolirne il ricordo, o sminuirne la gloria; anzi, l'età seguente e quelle che poi verranno recheranno sempre un qualche contributo ad accrescere la venerazione per loro.

Dunque la vita del filosofo ha [a sua disposizione] uno spazio molto vasto, non è ristretta negli stessi confini degli altri ed è libera, perciò, da quelle leggi a cui quelli sottostanno. Tutte le epoche sono ai suoi ordini come a quelli di Dio. Il passato egli l'abbraccia con il ricordo, del presente ne fa uso, del futuro pregusta le gioie: [questa capacità di] riunire tutti i tempi in uno solo gli rende più lunga la vita. *Brev.* 15, 1-5

*La ricerca non abbia fine.* Nulla mai si scoprirà, se saremo soddisfatti di quanto è già scoperto (*numquam autem inveniatur, si contenti fuerimus inventis*). *Ad Luc.* 33, 10

*Ciò che è vero, è di tutti.* Può darsi che tu mi chiedi perché io riferisca tante belle sentenze di Epicuro piuttosto che degli stoici. Ma hai una ragione per credere che queste massime siano di Epicuro piuttosto che di tutti? *Ad Luc.* 8, 8

Io adduco l'argomento di Platone: che male c'è ad usare pensieri altrui nella misura in cui sono nostri? *Ira I,* 6, 5

Dirai: «Hai fatto tuo un detto di Epicuro. Come mai citi uno che appartiene ad altra scuola?». Tutto ciò che è vero, è mio (*quod verum est, meum est*). Quanti giurano *in verba magistri* e non badano alla verità delle cose dette, ma a chi le pronuncia, sappiano che ciò che è ottimo è patrimonio di tutti. *Ad Luc.* 12, 11

«Qual è l'autore? Chi l'ha detto?», tu mi chiedi. Io sono deciso a mettere in valore, con animo liberale, ciò che gli altri hanno trovato di vero. E tuttavia che t'importa chi ha detto una verità dal momento che l'ha detta per tutti (*Et quid interest, quis dixerit? Omnibus dixit*). *Ad Luc.* 14, 17-18 *passim*

La procedura che si applica in senato è, secondo me, valida anche per filosofare. Qualcuno avanza una proposta che in parte condivido? Lo invito a suddividere la sua mozione in punti distinti; io appoggerò solo quei punti che approvo. *Ad Luc.* 21, 9

*Le cose come sono.* Poni bene attenzione a considerare le cose come sono e non come vengono chiamate. *Ad Luc.* 110, 3

*Vero - falso.* La verità resta sempre quella; ciò che è falso, invece, non dura (*vero tenor permanet, falsa non durant*). *Ad Luc.* 120, 19

*In profondità.* Dobbiamo impegnare ogni nostra energia a indagare dove è stata riposta quella verità che noi ora cerchiamo in superficie e con leggerezza. *Nat. quaest.* 7, 32 4

*Il tempo dischiude la verità.* Ci son delle cose false che hanno l'apparenza del vero e bisogna conceder sempre a noi stessi un lasso di tempo: il tempo dischiude la verità. *Ira* 2, 22, 2-3

*Tenerla tra le mani.* La verità viene meglio in luce se la si tiene più spesso tra le mani (*magis veritas elucet quo sepius ad manum venit*). *Ira* 2, 29, 3

#### *b. Filosofia e vita*

*Le promesse della filosofia.* Che tu, abbandonata ogni altra cosa, ti impegni a renderti ogni giorno migliore, mi fa piacere, l'approvo e non solo ti esorto alla perseveranza, ma la pretendo da te. Ti avverto, però, di non assumere atteggiamenti stravaganti nel tuo modo di pensare e di vivere, come fanno coloro che non desiderano progredire, ma farsi notare.

Evita gli abiti grossolani, i capelli lunghi, la barba incolta; non è poi il caso di odiare l'argenteria e di dormire sulla nuda terra. Astieniti, insomma, da tutte le stranezze che, per vie traverse, sono originate dal desiderio di attirare l'attenzione. «Filosofia» è già di per sé un nome abbastanza impopolare, anche quando è professata con dignità; figuriamoci poi se cominceremo a separarci dai comportamenti che sono comuni ai più. Nel nostro animo tutto sia dissimile, ma il nostro aspetto esteriore si accordi con quello dei più.

Comportiamoci in modo che la nostra vita sia migliore di quella del volgo, non contraria; altrimenti allontaniamo da noi e ci rendiamo estranei proprio quelli che vorremmo veder migliorare. Il risultato in tal caso non sarebbe quello sperato: coloro che temono di doverci imitare in tutto, non vorranno somigliare a noi in nulla.

La filosofia promette soprattutto buon senso, umanità, socialità (*hoc primum philosophia promittit, sensum communem, humanitatem et congregationem*). Badiamo che i mezzi con i quali vogliamo suscitare ammirazione non siano ridicoli e scostanti. Senza dubbio il nostro fine è vivere secondo natura: ma è contro natura martoriare il proprio corpo, aborreire la pulizia personale (cosa non certo difficile), ricercare una squallida trascuratezza, e persino nutrirsi di cibi disgustosi. Come è segno di corruzione la ricerca raffinata di ciò che è superfluo, così è da pazzi rifuggire dalle cose d'uso comune che si possono acquistare con poco. La filosofia esige la frugalità, non la sofferenza; e la frugalità, d'altra parte, può essere non priva di decoro (*frugalitatem exigit philosophia, non poenam: potest autem esse non incompta frugalitas*). *Ad Luc.* 5, 1-5

*Solo la verità può condurci a una vita felice. Nessuno può dirsi felice se è al di fuori della verità (beatus dici nemo potest extra veritatem proiectus).* *Vita* 5, 2

Che ti darà la filosofia che tu lodi, giudicandola superiore ad ogni altra disciplina e ad ogni altra cosa? Senz'altro ti metterà in grado di preferire l'attestazione interiore della coscienza a quella esteriore della gente, e a pesare il valore dei consensi invece che a contarli; ti insegnerà a vivere senza paura degli Dei e degli uomini. *Ad Luc.* 29, 12

«Per ottenere la vera libertà», scrive Epicuro, «devi farti schiavo della filosofia». Chi ad essa si affida completamente non ha da aspettare neppure un giorno per essere affrancato. Questo stesso servire la filosofia è libertà. *Ad Luc.* 8, 7

Ricorriamo alla filosofia (*ad philosophiam ergo confugiendum est*). Essa conferisce dignità e sicurezza non solo ai buoni, ma anche a quelli che sono ancora per metà cattivi... Non è pensabile che la depravazione cresca a tal punto e la congiura contro la virtù diventi così potente da far scomparire il nome venerabile e santo della filosofia. Della filosofia, peraltro, si deve fare uso con spirito di oggettività e di discrezione. *Ad Luc.* 14, 11

La vita non può essere felice e neppure tollerabile senza l'amore della sapienza. Bisogna accrescere vigore alle nostre forze spirituali, con un continuo impegno e con la meditazione quotidiana, affinché la buona volontà diventi condotta di vita. *Ad Luc.* 16, 1

Se ti dedichi alla filosofia, fai bene, perché, in fin dei conti, questo significa star bene. Senza filosofia l'anima è malata e il vigore stesso del corpo, per quanto grande, è sregolato, come la forza dei furiosi e dei deliranti.

Cerca, dunque, innanzi tutto la salute dell'anima e poi, senza affaticarti molto e senza sprecare troppo tempo, anche quella del corpo, se vorrai star bene nel vero senso della parola. *Ad Luc.* 15, 1-2 *passim*

Non è la filosofia un'arte popolare o qualcosa da ostentare, non risiede nelle parole, ma nelle cose. Non è un diversivo per far passare il tempo, per vincere la nausea che nasce dal non far nulla. Essa forma e forgia l'anima, dà ordine all'esistenza, ispira le azioni, mostra quel che si deve e non si deve fare, regge il timone e tiene la rotta attraverso i pericoli. Senza di essa nessuno può vivere con animo intrepido, nessuno in serenità... In ogni momento i più vari eventi richiedono consigli che essa soltanto può darci. *Ad Luc.* 16, 3

Rigetta da te ogni futilità, se sei saggio; anzi, per essere saggio. Tendi con lena e con tutte le tue forze a formarti una retta coscienza. Se qualche nodo ti trattiene, scioglilo o taglialo. Non basta essere convinti che, in complesso, la filosofia possa tornare utile.

Se parli così, dai l'impressione di non conoscere ancora l'importanza e la forza di quel bene a cui aspiri. Tu non sai di quanto sia di aiuto la filosofia in ogni circostanza: essa ci soccorre, per dirla con Cicerone, nelle più grandi crisi, ma ci viene incontro anche nei più piccoli problemi. Credimi, ricorri al suo consiglio e non indugerai più, per darti ad essa, in calcoli sbagliati. *Ad Luc.* 17, 1 *passim* e 2

*L'imperativo della coerenza.* Lascia che la filosofia penetri nella profondità della tua anima. Misura il profitto che ne trai non tanto da quello che dici o che scrivi, ma dalla fermezza dell'anima e dalla diminuzione delle passioni. Dimostra la bontà delle parole con i fatti (*verba rebus proba*).

È ben lontano da questo impegno lo scopo di coloro che, con le loro declamazioni, vanno in cerca degli applausi della folla o riempiono, con discorsi vari e incoerenti, le orecchie dei giovani e degli sfaccendati. La filosofia insegna ad agire, non a parlare; essa esige che ognuno viva secondo l'imperativo della coscienza (*facere docet philosophia, non dicere; et hoc exigit ut ad legem suam quisque vivat*). Il vivere non dev'essere discorde dal parlare e neppure con se stesso, dal momento che quanto uno fa promana da uno stesso io: una stessa tonalità di colore può ben unire, dunque, le azioni di una stessa persona. È questo il segno distintivo della saggezza, il suo principale compito: che le parole siano all'unisono con i fatti, che l'uomo sia sempre se stesso. Chi ci mostrerà un esempio vivente di tale coerenza? Pochi, soltanto alcuni, perché è difficile. Io non dico che il saggio debba procedere sempre con lo stesso passo, ma per una stessa strada. *Ad Luc.* 20, 1 *passim* e 2

Sia questa la sostanza del nostro impegno: diciamo quel che pensiamo, pensiamo quel che diciamo. E non soltanto pensiamolo, ma amiamolo. *Ad Luc.* 75, 4

Il vero filosofo non è chi professa, ma chi testimonia la verità (*non praeceptor, sed testis est*). *Ad Luc.* 20, 9

La verità bisogna dirla solo a chi è disposto ad intenderla. È lecito, perciò, dubitare se sia opportuno praticare il metodo di Diogene e di altri cinici, i quali, usando di un'eccessiva libertà, dispensavano consigli a tutti quelli che incontravano...

Tu potresti ribattermi: «Non posso sapere se sarò utile a colui che ascolta un mio consiglio; ma se darò consigli a molti, a qualcuno gioverò. Bisogna seminare in abbondanza. Moltiplicando i tentativi, una volta o l'altra si avrà successo». Io, però, non penso che un uomo di valore debba procedere così: un metodo del genere svilirebbe la sua autorità ed egli non avrebbe più il prestigio necessario presso coloro a cui avrebbe potuto giovare. L'arciere non deve far centro una volta ogni tanto; se mai sbagliare una volta ogni tanto. Non è per nulla un'arte quella che arriva per caso a conseguire il suo effetto; e la saggezza è un'arte. Il saggio cerchi, dunque, di centrare l'obiettivo e punti su coloro che sono disposti a progredire [nella vita spirituale], non inseguendo quelli su cui ha perso ogni speranza. Tuttavia, non abbandoni neppure loro e, senza attendersi nulla, non esiti a ricorrere a rimedi anche estremi nei loro confronti. *Ad Luc.* 29, 1 *passim* e 2-3

*Senza pompa, con simpatia.* Per quanto ti è possibile, rifugiati nella filosofia. Essa ti accoglierà nel suo grembo, sarai sicuro o almeno meno insicuro nel suo santuario.... Della filosofia, però, non dovrai menar vanto: essa, infatti, fu per molti causa di pericolo perché esercitata con insolenza contumace. La filosofia ti insegni a ridurre i tuoi vizi e a non rinfacciare agli altri i loro. Essa deve servirti a non rompere con i costumi e gli usi correnti, a non darti mai l'aria di disprezzare tutto quello che non sei tu a fare. Si può essere saggi senza pompa e senza attirarsi antipatie (*licet sapere sine pompa, sine invidia*). *Ad Luc.* 103, 4-5

*Seneca confida nei posteri.* Mi sono ritirato non tanto dagli uomini, quanto piuttosto dalle cose, e soprattutto dalle mie cose. Ormai curo gli affari dei posteri (*posterorum negotium ago*). Per loro annoto qualche massima che possa tornar utile. Affido ai miei scritti consigli salutari, quasi fossero ricette di medicine efficaci, da me già sperimentate sulle mie piaghe, che, sebbene non siano del tutto guarite, pure hanno cessato di estendersi.

La strada giusta, che io ho scoperto tardi, ormai sfinito dal vagabondare, la mostro ora agli altri (*rectum iter, quod sero cognovi et lassus errando, aliis monstro*). *Ad Luc.* 8, 2 e 3 *passim*

Lucilio, io troverò accoglienza presso i posteri (*habebo apud posteros gratiam*) e con me posso condurre fuori dall'oblio nomi che dureranno. *Ad Luc.* 21, 5

Mai la verità resta nascosta: e, comunque, il restare nascosta non è per lei stessa un danno. Verrà giorno che disveli quella virtù che rimase nascosta e soffocata dalla malignità dei tempi. È nato per pochi chi pensa solo ai suoi contemporanei. Molte migliaia di anni, molte migliaia di popoli verranno ancora, in futuro: rivolgiti ad essi il tuo pensiero. Anche se il livore avrà imposto a tutti i tuoi contemporanei il silenzio [sui tuoi meriti], verranno, un giorno, quelli che sapranno giudicare senza volerti né offendere né lusingare. Se un qualche premio viene alla virtù dalla fama, neppure esso andrà perduto. *Ad Luc.* 79, 17

### 3. Il valore morale: il bonum honestum e il primato della coscienza

#### a. Due testi esemplari

##### I

##### *Che cos'è importante nella vita dell'uomo?*

Che cos'è importante [nella vita dell'uomo]? Innalzare l'anima sopra minacce e lusinghe della fortuna...Nulla ha, infatti, la fortuna che meriti di essere voluto per sé.

Che cos'è importante? Sopportare le avversità con animo sereno; qualunque cosa accada, sopportala come se fossi tu a volere che accadesse...

Che cos'è importante? Un animo forte e saldo contro le disgrazie; un animo non solo lontano, ma anche nemico del lusso; un animo che non vada in cerca dei pericoli, ma non li rifugga; che sappia non attendere, ma generare la propria fortuna, avanzando contro la buona e la cattiva sorte senza paura e senza turbamento; un animo non colpito dall'attacco di questa, né dallo splendore di quella.

Che cos'è importante? Non fare posto nell'animo a cattivi pensieri e levare al cielo mani pure. Non mirare ad un bene che, per passare a te, qualcuno deve perdere e che si può desiderare senza sollevare contestazioni: quel bene è la saggezza.

Che cos'è importante? Innalzare lo spirito al di sopra delle cose che dipendono dalla fortuna e ricordarsi della propria condizione umana: così, se sarai fortunato, saprai che non durerà a lungo, e se sarai sfortunato, saprai che non per questo devi considerarti infelice.

Che cos'è importante? Tenere la propria vita a fior di labbra: questo rende liberi non in virtù del diritto romano, ma in virtù del diritto di natura. È libero chi si è sottratto alla schiavitù di se stesso: questa, continua e ineluttabile, opprime giorno e notte senza intervallo e senza pausa.

Essere schiavi di se stessi è la schiavitù più dura: scrollartela di dosso, però, è agevole, se smetterai di pretendere da te molto più di quanto consentano le tue forze e se non cercherai il tuo tornaconto. *Nat. quaest. 3, praef. 11-17 passim*

## II

### *L'ultimo messaggio: la conclusione della Lettera 124*

Fino a quando ti sforzerai di ottenere cose che non appartengono al tuo volere, è inevitabile che tu sia sconfitto; ma una volta che tu le abbia messe da parte, torna al tuo vero bene. In che cosa consiste questo bene? È certamente un animo purificato e senza macchia, emulo di Dio, capace di innalzarsi al di sopra dei limiti umani, un animo che non ripone fuori di sé nulla di ciò che è intimamente suo. Sei un animale dotato di ragione e, dunque, il bene tuo proprio è il compimento perfettivo della ragione.

Richiama, perciò, la tua ragione al suo stesso dover essere e fa che progredisca il più possibile. Considerati un uomo felice quando ogni gioia scaturirà per te da te stesso (*tunc beatum esse te iudica cum tibi ex te gaudium omne nascetur*) e quando - avendo passato in rassegna quelle cose che gli uomini si sottraggono e bramano e custodiscono gelosamente - nulla troverai [in esse] che tu debba preferire e neppure desiderare. Ti darò una regola breve per valutare te stesso, una regola che ti faccia sentire se hai raggiunto la perfezione: allora sarai pienamente padrone di te stesso, quando capirai che gli uomini [fortunati che si credono o sono creduti] felici, sono i più infelici. *Ad Luc. 24, 23-24*

#### *b. L'intenzione, forma interiore dell'agire*

*Spiritualità e interiorità del bene.* Non possono essere i sensi i giudici del bene e del male. È evidente che a queste distinzioni presiede la ragione. Della felicità, della virtù, dell'onesto e dunque anche del bene e del male, decide la ragione. Puoi vedere da te quando grande sia l'ignoranza della verità e come siano stati gettati in basso quei valori, che sono di una elevatezza divina, da coloro che pretendono visualizzare o tattilizzare il giudizio del sommo bene e del massimo dei mali. Non esiste il bene se non dove c'è la ragione (*nisi ubi rationi locus est, bonum non est*). Ciò che ha valore assoluto è prerogativa dei soli esseri razionali: ad essi soltanto è dato sapere perché, fino a qual punto, in qual modo bisogna agire. Il bene non può ritrovarsi se non in colui che è dotato di ragione. *Ad Luc. 124, 4-5, 13, 20 passim*

Qual è la facoltà propria dell'uomo? La ragione. Se è ben usata, se cioè tende alla perfezione che le è propria, essa colma l'uomo di felicità. La virtù è la ragione che porta a perfezione il bene suo specifico. *Ad Luc.* 76, 10

Niente è bene se non ciò che è onesto; ciò che è onesto è sempre un bene (*nihil est bonum nisi quod honestum est; quod honestum, est utique bonum*). *Ad Luc.* 120, 3

Si può essere colpevoli senza aver fatto del male agli altri. Se, ad esempio, uno sta con sua moglie, pensando di essere con la moglie di un altro, commette adulterio... Così se uno mi dà il veleno, e questo, mescolandosi con il cibo, non produce l'effetto voluto, egli si è reso lo stesso colpevole di delitto, anche se non mi ha recato alcun danno. Non è meno assassino chi ha tentato di uccidermi, solo perché il suo colpo è andato a vuoto. Dal punto di vista della colpa, tutti i delitti sono compiutamente tali anche prima della loro esecuzione materiale. *Const.* 7, 4-5

Che uno assista un amico infermo, è certo cosa buona. Se, però, lo fa in vista dell'eredità, è un avvoltoio in attesa del cadavere. Che la stessa azione sia buona o cattiva dipende dalla ragione per cui viene compiuta e secondo quale intenzione. *Ad Luc.* 95, 43

Tu dici: «Che cos'altro potevo fare? Finora ce l'ho messa tutta». Il punto principale è proprio questo. È l'intenzione che conta (*res animo constat*): la bontà, in gran parte, consiste nel voler essere buoni (*pars magna bonitatis est velle fieri bonum*). *Ad Luc.* 34, 3

Che cosa ti è necessario per essere buono? Volerlo (*Quid tibi opus est ut bonus sit? Velle*). *Ad Luc.* 80, 4

*Virtù e felicità.* Non è detto che, se la virtù arriva a darci gioia, la si ricerchi per questo: essa, infatti, non ci dà la gioia, ma anche la gioia. Non si dà da fare per essa, ma la sua fatica, pur diretta ad altro scopo, otterrà anche questo risultato. *Vita* 9, 1

Mi chiedi: «Che cosa otterrò compiendo il mio dovere con fermezza e volentieri?». Ti rispondo: «La coscienza di averlo fatto». Non ti si promette nulla al di fuori di ciò. Se, per caso, ne traessi qualche vantaggio, dovresti considerarlo un di più. La ricompensa delle buone azioni consiste nelle azioni stesse (*rerum honestarum pretium in ipsis est*). *Ben.* 4, 1, 3

Non ha alcuna importanza quanti siano coloro che conoscono la tua rettitudine. Infatti, chi vuole che la sua virtù sia resa nota a tutti, non s'affatica per la virtù, ma per la gloria. *Ad Luc.* 113, 32

La sobrietà è una buona premessa per avere una buona salute; ma chi può garantire a una persona sobria che starà bene? In ogni azione chi è saggio guarda l'intenzione, non il risultato (*consilium, non exitum spectat*). Il momento in cui essa ha inizio dipende da noi, mentre del seguito dispone la fortuna. *Ad Luc.* 14, 15 - 16

*I quattro cardini.* Sono quattro i cardini su cui gira la vita morale: frenare la cupidigia, dominare la paura, prendere decisioni sagge, dare a ciascuno il suo. Questi sono gli elementi di ogni

vita onesta e l'uomo che li assume su di sé ha riconosciuto la virtù dai segni che la rivelano. La virtù ce la mostrano l'ordine stesso che è in lei, la sua bellezza, la costanza dei suoi principi, l'armonia che regna tra le sue azioni e quella grandezza che su tutto la innalza. *Ad Luc.* 110, 11

*Mi metto sotto processo ogni giorno.* L'animo deve essere convocato ogni giorno alla resa dei conti (*animus cotidie ad rationem reddenda vocandus est*). Era un'abitudine di Sestio: alla fine della giornata, non appena si era ritirato per il riposo notturno, interrogava la sua coscienza: «Di quale male sei guarito oggi? A quale vizio hai opposto resistenza? In che cosa sei diventato migliore?». L'uomo ha bisogno di presentarsi ogni giorno a un giudice. C'è consuetudine più bella di questa, di esaminare un'intera giornata? Il sonno che segue questa inchiesta su se stessi è tranquillo, profondo e libero, dopo che l'animo è stato lodato o ammonito e, da osservatore e censore privato di se stesso, ha concluso l'esame della sua condotta.

Io faccio uso di questa facoltà, e mi metto sotto processo ogni giorno. Una volta portato via il lume, e mia moglie si è messa a tacere perché sa qual è la mia abitudine, io esamino attentamente l'intera mia giornata e passo in rassegna le mie azioni e le mie parole: non mi nascondo nulla, non passo sopra a nulla. Non devo temere nessuno dei miei errori, se posso dire: «Questo vedi di non farlo più. In quella discussione sei stato troppo polemico; impara a non contendere più con gl'incompetenti, che non vogliono imparare, perché non hanno mai imparato. Hai rimproverato quello là con eccessiva franchezza, quindi non lo hai corretto, ma offeso; d'ora in poi, non guardare soltanto se è vero quello che dici, ma anche se la persona, alla quale parli, è in grado di accettare la verità». *Ira* 3, 36, 1-3

### c. Oltre il rigorismo stoico: umanità del saggio

*Anche il saggio tremerà...* Io non metto il saggio fuori dal resto degli uomini, né lo considero insensibile come una pietra<sup>78</sup>. So bene che anch'egli è composto di due parti: l'una è irrazionale, e con essa sente il morso del dolore in ogni sua forma; l'altra è razionale, intrepida e indomabile, dotata di convinzioni che non si lasciano scuotere. È qui, nella parte razionale, che è posto il sommo bene dell'uomo. Prima che questo bene pervenga alla pienezza, l'anima è incerta e volubile, quando, però, giunge a compimento, entra in uno stato di inalterabile serenità.

Pertanto chi ha intrapreso il cammino e procede verso le cose più alte, coltiva la virtù e si avvicina al bene perfetto, ma non ha ancora dato l'ultima mano alla sua opera: non ha ancora superato, infatti, le incertezze e si muove su un terreno scivoloso, per cui talvolta retrocederà e allenterà la tensione del suo animo [verso la meta]. Felice, invece, chi ha raggiunto il punto più alto della virtù ed è pienamente contento di sé per aver superato le prove più dure. Le disgrazie che agli altri appaiono terribili egli non solo le sopporta, ma le abbraccia con amore se sono il prezzo da pagare per compiere qualcosa di nobile e degno (*metuenda ceteris, si alicuius honesti officii pretia sunt, non tantum fert, sed amplexatur*). Preferisce di gran lunga sentirsi dire: «È assai migliore di noi», piuttosto che: «Ma quanto è fortunato!».

<sup>78</sup> Nei primi tre paragrafi della *Lettera 9* Seneca precisa che non si deve confondere l'insensibilità a qualsiasi male e la capacità di sopportarlo a cui il saggio perviene attraverso l'ascesi. E aggiunge: usare per l'una o l'altra cosa una stessa parola - *apátheia*, in greco, e *impatientia*, in latino - serve solo a rendere ambiguo il discorso. La *Lettera 9* è riportata a p. 116.

Non si pensi che la virtù come la concepiamo noi sia campata in aria, qualcosa al di fuori della condizione umana<sup>79</sup>. No, anche il saggio tremerà, conoscerà la sofferenza e il pallore sbiancherà il suo viso: ciò fa parte della sensibilità fisica. Dov'è allora la disgrazia, dove il vero male? Sta certamente in queste affezioni, se esse avviliscono l'animo, se lo inducono a dichiararsi loro schiavo e a compiangere se stesso. *Ad Luc. 71, 27-29*

Certuni, la cui filosofia è più dura che coraggiosa, vietano il dolore al sapiente. Costoro non devono mai essersi trovati in certe disgraziate circostanze: in tal caso, la sciagura gli avrebbe scrollato di dosso una sapienza fatta di superbia, costringendoli a confessare la verità, sia pure contro voglia. *Pol. 18, 5*

Al di sotto del saggio non c'è nessun gradino? Appena sotto la saggezza si apre l'abisso? Credo di no, perché chi sta facendo progressi [solo in astratto] può essere messo nel numero degli stolti; in realtà, da questi lo separa una grande distanza. *Ad Luc. 75, 8*

Io non la penso come quelli che avanzano tra i flutti e che, puntando tutto su una vita tormentata, si fanno carico con grande coraggio delle difficoltà di ogni giorno. Il saggio sopporterà questo modo di vivere, ma non lo sceglierà; vorrà vivere in pace piuttosto che in uno stato di guerra continua. *Ad Luc. 28, 7*

*Inno alla gioia.* Prima di tutto, impara a gioire (*hoc ante amnia fac: disce gaudere*)! Credi che io voglia negarti molte cose belle e amabili, solo perché rimuovo dal tuo orizzonte i beni fortuiti e penso che debbano essere messe da parte le illusioni con le loro lusinghe? Al contrario, io voglio che la gioia non ti venga meno. Voglio che essa nasca in casa tua: potrà nascere, infatti, solamente se la sua dimora è dentro di te. Altre forme di allegria non riempiono l'anima; possono spianare la fronte aggrottata, ma solo per brevi istanti. È lo spirito che deve essere alacre e fiducioso, al di sopra degli eventi.

Credimi, la vera gioia è austera (*mihi crede, verum gaudium res severa est*)! Nell'intimo la gioia è grande e non certo blanda. Io vorrei che tu possedessi questa gioia: essa non verrà mai meno una volta che tu ne abbia trovato la sorgente.

I metalli di minor pregio si trovano in superficie; la vena di quelli preziosi si nasconde nelle viscere della terra e si lascia trovare solo da chi più assiduamente scava. I piaceri di cui si diletta la gente sono effimeri ed epidermici: un godimento che ci venga dal di fuori, quale che sia, è senza

---

<sup>79</sup> Seneca giustamente invita a tener alta la guardia contro il cedimento a deteriori sentimentalismi e ad eccessi nel manifestare dolore e compassione; confessa, però, che anch'egli si è lasciato andare in più occasioni ad un pianto irrefrenabile. Tuttavia il filosofo romano, almeno in teoria, continua, in conformità ai presupposti della sua scuola, a escludere dalla vita dell'anima il sentimento in quanto tale e persino la pietà. In tutto ciò pesa la presenza della "tipologia del saggio stoico" - quest'essere di mostruosa perfezione superiore addirittura a Dio, sempre impeccabile, infallibile, irremovibile nei suoi giudizi e nelle sue decisioni - e si deve dire che essa nuoce moltissimo alla corretta intelligenza della morale stoica. Seneca qua e là fa ricorso a quel mito, ma riconosce che esso si pone del tutto fuori dal raggio dell'esperienza storica e personale; quanto, invece, fecondo e degno di essere assunto da ogni generazione a immagine esemplare, quel saggio umile e problematico chiamato Socrate, la cui vita e la cui morte illuminano ancora il cammino dell'umanità! Bisogna, però, ribadire che ancora una volta la schietta umanità di Seneca ha la meglio sul sistema di riferimento, perché la sua attenzione va tutta a uomini in carne ed ossa, bisognosi come lui di riflettere e di pentirsi, peccatori e *sanabiles*, imperfetti e perfettibili, sempre esposti allo scacco e tuttavia "contumaci" nell'emendare se stessi e nel giovare agli altri.

fondamento. La gioia, di cui ti parlo e a cui cerco di condurti, è solida, tale da manifestarsi di più nell'interiorità della coscienza. *Ad Luc. 23, 3-5 passim*

Delle gioie di tutti rallegrati, delle tristezze di tutti sii partecipe. *Ad Luc. 103, 3*

## INDICE DEI NOMI

- Abelardo, P.  
 Agostino (santo)  
 Agrippina Maggiore  
 Agrippina Minore  
 Alano di Lilla  
 Alberto, Magno  
 Alcidamante  
 Alessandro di Afrodizia  
 Anassagora  
 Anchise  
 André, J.-M.  
 Aniceto  
 Ánito  
 Anneo, v. Lucano, Mela,  
     Novato, Seneca, Sereno  
 Antifonte  
 Antistene  
 Antonio, v. Marc'Antonio  
 Antonio, Natale  
 Arato  
 Aristotele  
 Atenodoro di Tarso  
 Attalo  
 Atte, Claudia  
 Aubenque, P.  
 Augusto, Ottaviano
- Bachiller, R. A.  
 Bacone, R.  
 Balbillo, T. Claudio  
 Baudelaire, Ch.  
 Bellincioni, M.  
 Bergson, H.  
 Bobbio, N.  
 Boezio  
 Botta, G.  
 Britannico (figlio di Claudio)  
 Bruto, Marco Giunio  
 Budicca (regina degli Icenii)  
 Burro, Afranio  
 Busiride
- Caligola, Gaio Cesare  
 Calpurnio, Gaio  
 Calvino (riformatore religioso)  
 Camus, A.  
 Carneade  
 Cassio, C. Longino  
 Cassiodoro  
 Cato  
 Catone il Censore  
 Catone l'Uticense  
 Cesare, Giulio  
 Cheremone  
 Cicerone, M. Tullio  
 Cinna, L. Cornelio  
 Claudio (imperatore)  
 Cleante  
 Cleopatra  
 Corbulone, Gneo Domizio  
 Corneille, P.  
 Cossunziano, Capitone  
 Costantino (imperatore)  
 Cova, P. V.  
 Crasso, M. Licinio  
 Cremuzio, Aulo Cordo  
 Creonte  
 Creso  
 Crisippo  
 Crizia
- Dante  
 Dario  
 Demetrio il Cinico  
 Demetrio Poliorcete  
 Democrito  
 Dentato, M. Curio  
 Diderot, D.  
 Diogene, Laerzio  
 Dione, Cassio  
 Domizio Enobarbo, v. Nerone  
 Donini, P. L.  
 Dostoevskij, F.  
 Drusilla, Giulia  
 Druso (figlio di Germanico)

Callicle	Ecatone di Rodi
Ecuba	
Eforo	Jaspers, K.
Elio (il lenone)	
Eliot, Th. S.	Kant, I.
Elorduy, E.	Kennedy, J.
Elvia (madre di Seneca)	Kierkegaard, S.
Empirico, Sesto	
Enobarbo, v. Nerone	Lana, I
Epicuro	Lattanzio, C. Firmiano
Epitteto	Lelio, Gaio
Eraclito	Leopardi, G.
Erasmus da Rotterdam	Lepido, M. Emilio
Ercole	Levi, M. A.
Erodoto	Lipsio, G.
Eschilo	Livia (moglie di Augusto)
Euclide	Livilla, Giulia
	Locusta
Felice, M. Antonio	Lucano (nipote di Seneca)
Festa, N.	Lucilio Junior
Festo, Porcio	Lucilio Senior
Fidia	Lucrezio
Filone l'Ebreo (o di Alessandria)	
Firpo, L.	Manilio, Marco
	Marc' Antonio, v. Antonio
Galerio, Gaio	Marchesi, C.
Gallione, Giunio	Marcia (figlia di Cremuzio C.)
Gallione, Novato (fratello di Seneca filosofo)	Maritain, J.
Gellio, Aulo	Martin, R.
Germanico, G. Cesare	Mathieu, V.
Gerolamo (santo)	Meinecke, Fr.
Gesù Cristo	Mela, Anneo
Geticulo, C. Lentulo	Meléto
Giove	Metillo, figlio di Marcia
Giovenale, D. Giunio	Melville, H.
Goethe, J. W.	Menandro
Griffin, M. T.	Messalina, Valeria
Grilli, A.	Metronace
Grimal, P.	Mitridate (re d'Armenia)
Guglielmo di Conches	Momigliano, A.
	Mondolfo, R.
Heidegger, M.	Montaigne, M. (de)
Hoven, R.	Moro, Tommaso
	Mounier, E.
	Musonio, Rufo

Ippia di Elide	Narciso (liberto)
Ippocrate	Natali, M.
Nerone (imperatore), v. Enobarbo	Rousseau, J-J.
Nigro, v. Sestio	Roux, G.
Novato, Anneo	Rubellio, Plauto
	Rutilio, Rufo
Omero	Sartre, J-P.
Onorio (imperatore)	Scarpat, G.
Orazio, Flacco	Scevola (il Pontefice)
Ottavia (figlia di Claudio)	Schlegel, A. W.
Ottone, M. Silvio	Scipione, P. Cornelio
Ovidio, P. Nasone	Seiano, L. Elio
	Seleuco I (re di Cilicia e Siria)
Panezio	Seneca, L. Anneo (il Retore - padre)
Paolina (moglie di Seneca)	Seneca, L. Anneo (il filosofo - figlio)
Paolino, Pompeo	Seneca, Novato, v. Galliano (fratello maggiore del filosofo)
Paolo di Tarso	Seneca, Mela (fratello minore)
Papirio, Fabiano	Senofane
Parmenide	Sereno, L. Anneo
Pascal, B.	Sestio, Nigro
Pedanio, Secondo	Sestio, Quinto
Pericle	Shakespeare, W.
Perrini, M.	Silla, L. Cornelio
Petronio, Arbitro	Silvano, Gaio
Pisone, Calpurnio	Snell, B.
Platone	Socrate
Plinio il Giovane	Soerensen, V.
Plinio il Vecchio	Spanneut, M.
Plutarco	Spinoza, B.
Pohlenz, M.	Stilpone
Polibio (storico)	Suillio, P. Rufo
Polibio (liberto di Claudio)	Svetonio, G. Tranquillo
Pollone, Vedio	Syme, R.
Pompea Paolina, v. Paolina	
Pompeo, Gneo	Tacito, P. Cornelio
Poppea, Sabina	Teofrasto
Posidonio	Terenzio, P. T. Afro
Préhac, Fr.	Tertulliano, Q. Settimio
Prométeo	Thomann, Th.
Quintiliano	
Racine, J.	

Reale, G.  
Richter, W.  
Riesco, J.  
Robin, L.  
Rosmini, A.  
Trasea, Peto  
Trasillo di Alessandria  
Tuberone, Elio

Varo, P. Quintilio  
Veranio, Quinto  
Vincenzo di Beauvais  
Virgilio, P. Marone

Tiberio (imperatore)  
Tigellino, Ofonio  
Tito Livio  
Traiano (imperatore)  
Traína, A.  
Vogt, J.  
Vossler, K.

Waismann, Fr.  
Waltz, R.

Zenone di Cipro  
Zenone di Elea