

SENECA

1 La vita

Origini spagnole

Sappiamo poco della giovinezza di Lucio Anneo Seneca, nato a Cordova (in Spagna) da una famiglia di rango equestre, fra il 4 e l'1 a.C. Il padre Seneca (per distinguerlo dal più celebre figlio è d'uso indicarlo come Seneca Retore) lo condusse con sé, quando ancora era molto giovane, a Roma, dove poté frequentare Sozione il Giovane (filosofo neopitagorico), Attalo (stoico) e Papirio Fabiano (retore e filosofo), attraverso il quale venne in contatto con la scuola dei Sestii, che combinava uno stoicismo caratterizzato da un rigido ascetismo, con interessi neopitagorici per la natura e la scienza. Trasferitosi intorno al 26 in Egitto da uno zio per curare la salute cagionevole, intraprese la carriera oratoria e politica intorno al 31 d.C. e, nel giro di qualche anno, divenne senatore.

L'esilio in Corsica

I primi attriti con il potere risalgono al 39, quando rischiò la condanna a morte – apparentemente – per un capriccio dell'invidioso Caligola, in presenza del quale aveva brillantemente difeso una causa, ma più probabilmente perché era legato all'ambiente vicino a Germanico e ostile all'imperatore. Nel 41 Seneca fu vittima di una trama di palazzo e, accusato di adulterio con la sorella di Caligola, Giulia Livilla, fu esiliato in Corsica dal nuovo imperatore, Claudio. L'esilio – si trattò, in effetti, di una *relegatio* – durò dal 41 al 49.

La protezione di Agrippina

Il suo ritorno a Roma fu promosso da Agrippina, moglie di Claudio dopo la morte di Messalina: costei infatti preparava la successione al trono per il figlio Domizio (il futuro Nerone) e riteneva Seneca – ostile a Claudio per la relegazione subita – il consigliere ideale per lui. Pochi anni più tardi Claudio morì per avvelenamento (54) e gli succedette appunto il sedicenne Nerone, affiancato da Seneca e dal prefetto del pretorio Afranio Burro.

Consigliere di Nerone

Ma la loro positiva influenza ebbe breve durata, e Nerone cominciò presto a rendersi protagonista di azioni terribili: fece uccidere il figlio di Claudio Britannico (55), e pochi anni dopo la stessa madre Agrippina (59), in seguito a forti contrasti. Seneca, peraltro, rimase al suo posto al fianco dell'imperatore fino al 62, quando, dopo la morte di Burro (forse avvelenato), si fecero sempre più forti i contrasti con lo stile di vita e la politica di Nerone e di Tigellino, nuovo prefetto del pretorio. Seneca chiese dunque all'imperatore di potersi ritirare dalla vita politica, e, nonostante il suo rifiuto, si appartò progressivamente nelle sue ville di campagna, dedicandosi agli studi. In questo periodo compose infatti alcune delle opere maggiori: le *Naturales quaestiones*, il *De providentia* e le *Lettere a Lucilio*.

Il ritiro a vita privata e il suicidio

Nel 65 fu sventata una congiura senatoria ai danni di Nerone, guidata da Caio Calpurnio Pisone (detta appunto "congiura dei Pisoni"); Seneca non riuscì a sfuggire al sospetto di avervi preso parte e, condannato a morte da Nerone, non ebbe altra scelta che il suicidio. Morì con coraggio e dignità, tagliandosi le vene, imitato nel suo gesto dalla moglie Paolina.

DAL TESTO ALLA LETTERATURA

Il filosofo che per lungo tempo è stato accusato di non vivere in accordo con i propri precetti, di avere accumulato ricchezze e praticato l'usura, di essersi compromesso con il potere e di avere avallato le uccisioni di Britannico e di Agrippina, con la sua teatrale morte socratica mette infine pace tra la sua vita e le sue opere. L'intensa e drammatica pagina tacitiana (*Annali* 15, 62-64, trad. Arici) – cui peraltro si è ispirata la tradizione iconografica moderna, da Rubens a David – è per noi, assieme alla *Storia romana* di Cassio Dione (164-230 ca. d.C.) la fonte principale per la ricostruzione del suicidio di Seneca.

IL SUICIDIO SOCRATICO

62. [1] *Ille interritus poscit testamenti tabulas; ac denegante centurione conversus ad amicos, quando meritis eorum referre gratiam prohiberetur, quod unum iam et tamen pulcherrimum habeat, imaginem vitae suae relinquere testatur, cuius si memores essent, bonarum artium famam fructum constantis amicitiae laturus.* [2] *Simul lacrimas eorum modo sermone, modo intentior in modum coercentis ad firmitudinem revocat, rogitans ubi praecepta sapientiae, ubi tot per annos meditata ratio adversum imminetia? cui enim ignaram fuisse saevitiam Neronis? Neque aliud superesse post matrem fratremque interfectos quam ut educatoris praeceptorisque necem adiceret.*

63. [1] *Ubi haec atque talia velut in commune disseruit, complectitur uxorem et paululum adversus praesentem fortitudinem mollitus rogat oratque temperaret dolori neu aeternum susciperet, sed in contemplatione vitae per virtutem actae desiderium mariti solaciis honestis toleraret. Illa contra sibi quoque destinata mortem adseverat manumque percussoris exposcit.* [2] *Tum Seneca gloriae eius non adversus, simul amore, ne sibi unice dilectam ad iniurias relinqueret, «vitae» inquit «delenimenta monstraveram tibi, tu mortis decus mavis: non invidebo exemplo. sit huius tam fortis exitus constantia penes utrosque par, claritudinis plus in tuo fine».* Post quae eodem ictu brachia ferro exolvunt. [3] *Seneca, quoniam senile corpus et parco victu tenuatum lenta effugia sanguini praebebat, crurum quoque et poplitum venas abrumpit; saevisque cruciatibus defessus, ne dolore suo animum uxoris infringeret atque ipse visendo eius tormenta ad impatientiam delaberetur, suadet in aliud cubiculum abscedere. et novissimo quoque momento suppeditante eloquentia advocatis scriptoribus pleraque tradidit, quae in vulgus edita eius verbis invertere supersedeo.*

64. [1] *At Nero nullo in Paulinam proprio odio, ac ne glisceret invidia crudelitatis, <iubet> inhiberi mortem. Hortantibus militibus servi libertique obligant brachia, premunt sanguinem, incertum an ignarae.* [2] *Nam ut est vulgus ad deteriora promptum, non defuere qui crederent, donec implacabilem Neronem timuerit, famam sociatae cum marito mortis petivisse, deinde oblata mitiore spe blandimentis vitae evictam; cui addidit paucos postea annos, laudabili in maritum memoria et ore ac membris in eum pallorem albensibus ut ostentui esset multum vitalis spiritus egestum.*

[3] *Seneca interim, durante tractu et lenitudine mortis, Staium Annaeum, diu sibi amicitiae fide et arte medicinae probatum, orat provisum pridem venenum quo damnati publico Atheniensium iudicio extinguerentur promeret; adlatumque hausit frustra, frigidus iam artus et cluso corpore adversum vim veneni. postremo stagnum calidae aquae introiit, respergens proximos servorum addita voce libare se liquorem illum Iovi liberatori. Exim balneo inlatus et vapore eius exanimatus sine ullo funeris sollempni crematur. ita codicillis praescripserat, cum etiam tum praedives et praepotens supremis suis consuleret.*

62. [1] Quegli, imperturbabile, chiede che gli si portino le tavolette del testamento: e poiché il centurione gliela ricusa, voltosi agli amici dichiara che, essendogli negato il mezzo di ricompensare i loro meriti, lasciava loro in eredità l'unica cosa rimastagli, ch'era però la più bella: l'immagine della propria vita. Se non l'avessero dimenticata, avrebbero avuto, in premio di una così costante amicizia, la gloria di una esistenza immacolata. [2] Pone quindi freno alle loro lacrime, ora col ragionamento, ora in tono più severo, e quasi a forza li richiama alla fermezza, chiedendo loro dove mai se ne fossero andati gli insegnamenti della saggezza, dove la norma per tanti anni meditata contro le incombenti avversità. Chi di loro non conosceva la ferocia di Nerone? E dopo l'uccisione della madre e del fratello, non gli restava altro se non aggiungervi l'assassinio di colui che gli era stato educatore e maestro.

63. [1] Com'ebbe detto tali cose e altre simili, rivolto a tutti i presenti, abbracciò la moglie, e inteneritosi alquanto, in contrasto colla forza d'animo fino allora dimostrata, la pregò e scongiurò che moderasse la sua angoscia e non vi si abbandonasse per sempre, ma cercasse degno conforto al rimpianto del marito ricompensandone la vita virtuosamente trascorsa. Ma Paolina risponde che anche lei deve morire, e invoca la mano del carnefice. [2] Allora Seneca, non volendole precludere la gloria e spinto nel tempo stesso dall'amore a non lasciare esposta agli insulti la donna che unicamente amava, disse: «Io ti avevo additato le consolazioni della vita, ma tu preferisci il vanto della morte, né io metterò ostacolo a che tu dia un tale esempio. In questo così crudele trapasso sia pari tra noi la fermezza, ma di più chiara lode risplenda la fine tua». Dopo ciò, si tagliano d'un colpo le vene del braccio. [3] Seneca, poiché il suo corpo di vecchio, indebolito dal poco sostentamento, non consentiva il rapido defluire del sangue, si fa aprire anche le vene delle gambe e delle ginocchia; prostrato dalle atroci sofferenze, per non togliere coraggio alla moglie col proprio patire e per non perdersi d'animo egli stesso al vedere le sofferenze di lei, la persuase a ritirarsi in un'altra camera. E non venendogli meno l'eloquenza neppure in quell'estremo momento, chiamò a

sé gli scrivani e dettò loro pensieri che io mi astengo dal rivestire d'altra forma, perché si sono divulgati colle sue stesse parole.

64. [1] Ma Nerone, che non nutriva odio particolare contro Paolina e non desiderava accrescere il malcontento contro la propria ferocia, comanda che le si impedisca di morire. Servi e liberti, per esortazione dei soldati, le chiudono le vene ed arrestano il sangue; se ella ne avesse coscienza o no, è incerto. [2] Qualcuno infatti (incline com'è la gente alle interpretazioni meno buone) pensò ch'ella avesse sollecitato la gloria di morire insieme col marito fintantoché credette Nerone implacabile, ma che poi, essendole apparsa una migliore speranza, fu vinta dalle lusinghe della vita. A questa aggiunse però pochi anni, encomiabile per fedeltà al ricordo del marito, e tanto pallida in volto e nelle membra, da rivelare come già avesse esalato molta parte del suo soffio vitale.

[5] Seneca intanto, poiché l'attesa si prolungava e la morte era lenta a venire, pregò Stazio Anneo, della cui lunga amicizia e della cui arte medica aveva fatto esperimento, di versargli il veleno preparato da tempo, quello stesso con cui si estinguevano in Atene i condannati per sentenza popolare. Gli fu recato, ma lo bevve inutilmente; ché aveva gli arti già freddi e precluso il corpo all'azione del veleno. [4] Da ultimo, si fece mettere in una vasca d'acqua calda, e spruzzandone i servi più vicini disse ancora ch'egli offriva quella libagione a Giove liberatore. Messo infine in un bagno a vapore, fu soffocato dal caldo, e venne cremato senza alcuna cerimonia funebre. Così aveva disposto per testamento quando, ancora ricchissimo e al colmo della potenza, pur già pensava alla sua fine.

L'eredità di Seneca (62): costretto al suicidio da Nerone, Seneca scelse per sé la morte stoica cui si era preparato per tutta la vita, la morte di Catone, e quella di Socrate. Se infatti è vero che la narrazione tacitiana risente dell'influsso della tradizione apologetica degli *exitus illustrium virorum*, e quindi propone continuamente il confronto con Socrate (e con Catone, che non a caso volle rileggere il *Fedone* prima del suicidio), tuttavia sembra che Seneca abbia realmente voluto mettere in atto quello che per lui era il modello per eccellenza di buona morte. Bisognerà almeno ricordare il lungo passo che il filosofo dedica ai loro suicidi in *De providentia* 13,12-4, per sottolineare che la natura mette alla prova solo chi ne è degno: «Pensi che Socrate sia stato trattato male, perché quella bevanda che fu lo Stato a mescergli egli la mandò giù come se fosse un filtro di immortalità, e disputò sulla morte fin proprio al momento di essa? Ci si comportò male con lui, perché il sangue gli si gelò, e a poco a poco, con il freddo che vi fu prodotto dentro, la forza vitale delle vene si fermò? ... Di Catone si è detto a sufficienza, e concordemente si ammetterà che gli è toccato il più alto grado di felicità, a lui che la natura si è scelta per provocargli contro l'urto di prove terribili. "Dura da sopportare è l'inimicizia dei potenti: lo si ponga contro Pompeo, Cesare, Crasso contemporaneamente. ... Duro è uccidersi di propria mano: lo faccia. Che otterrò con queste cose? Che tutti sappiano che non sono mali queste cose di cui io ho ritenuto degno Catone». Dunque una morte modellata su quella di Socrate e Catone, con una sola differenza: la morte di Catone fu rapida e quella di Socrate dolce come il torpore del sonno, Seneca, che pure aveva tante volte affermato che che la vita è posta su un piano inclinato e le vie della morte sono tante e rapide, affrontò un'agonia lunga e dolorosa con animo sereno, *interritus*, come è precisato subito all'inizio della narrazione.

Poiché non gli viene concesso di fare testamento, allora si rivolge agli amici presenti e dichiara di lasciare loro in eredità il ricordo della propria vita, e dunque la capacità di dedicarsi alle *bonae artes*, alla filosofia: evidente già qui, nella presenza attorno al suicida di amici che parlano di filosofia, il ricordo di Socrate, che lasciò agli amici come ultime volontà la richiesta di vivere secondo quella filosofia che avevano assieme discusso ed elaborato (*Fedone*, 115b). Così pure il richiamare i presenti piangenti alla fermezza si ritrova nel *Fedone* (117d) e nelle fonti relative alla morte di Catone (Plutarco, *Catone*, 68). È significativo che Seneca, dopo aver ricordato che gran parte della sua filosofia era incentrata sulla *praemeditatio mortis*, menzioni le stragi compiute da Nerone, ed in particolare le uccisioni di Britannico ed Agrippina, di cui era stato in qualche modo complice: egli – nell'interpretazione di Tacito – non si vuole quindi tirare indietro neppure in questo momento,

anzi sembra voler indicare di avere compreso a pieno il rischio, inevitabile e necessario, della partecipazione del saggio alla vita politica, di cui la sua morte è coerente conseguenza.

Il suicidio di Paolina (63): è interessante confrontare innanzi tutto il suo racconto tacitano – favorevole a Seneca – con quello di Cassio Dione (*Storia romana*, LXII, 25,1-3, trad. Stroppa), evidentemente influenzato da fonti a lui avverse, in particolare per quanto riguarda il tentato suicidio di Paolina, non scelto spontaneamente, come indica Tacito, ma per suggerimento del marito: «Ci vorrebbe un lungo resoconto per parlare delle diverse persone che perirono [nella congiura pisoniana], ma sul caso di Seneca ci soffermeremo. Egli volle far morire anche sua moglie Paolina, sostenendo di averla indotta al disprezzo della morte e al desiderio di morire con lui. Così incise anche le vene di lei, ma egli, dopo una lunga agonia che venne resa più rapida dall'intervento dei soldati presenti, morì prima di Paolina, che, in questo modo, riuscì a sopravvivere. Seneca, tuttavia, non si svenò finché non ebbe apportato delle correzioni al libro che stava scrivendo e non ebbe affidato ad alcuni conoscenti le altre opere (che, una volta cadute nelle mani di Nerone, temeva andassero distrutte). Così morì Seneca, nonostante avesse abbandonato, avanzando la scusa della salute malferma, il suo connubio con l'imperatore e gli avesse donato il suo intero patrimonio, gesto che si giustificava in qualità di contributo per le spese edilizie che Nerone stava affrontando. Successivamente persero la vita anche i fratelli di Seneca».

Tacito e Cassio Dione fanno qui riferimento dunque a un estremo scritto di Seneca, che non ci è giunto: anche qui si può pensare ad un parallelo con Socrate, le cui riflessioni in punto di morte sono raccolte nel *Fedone*, e Seneca stesso ricorda che *de morte disputavit usque ad ipsam* (*De providentia*, 3,12).

La morte di Seneca (64): dopo avere narrato l'intervento di Nerone per impedire la morte di Paolina, che comunque non sopravvisse a lungo al marito, Tacito prosegue nella descrizione della faticosa morte del Cordovese. Non essendo sufficiente il taglio delle vene, delle braccia e delle gambe, Seneca ricorre alla cicuta, *quo damnati publico Atheniensium iudicio exstinguerentur*: è probabile che anche questo dettaglio non sia un'aggiunta letteraria, ma che Seneca abbia voluto proprio morire al modo di Socrate, se si tiene conto dell'insistenza su questo particolare nelle sue opere (la cicuta nel ricordato passo del *De providentia* è detto *medicamentum immortalitatis*, nell'*Epistola* 13,14 *cicuta magnum Socratem fecit*). E pure sul modello socratico egli liba l'acqua della vasca, già mescolato al suo sangue, a Giove Liberatore: Socrate avrebbe voluto offrire una libagione della cicuta agli dèi (*Fedone* 117b-c), e non essendocene a sufficienza, si limita ad una preghiera, ma con le ultime parole raccomanda a Critone di offrire un gallo ad Asclepio. Se ne sarebbe ricordato anche lo stoico Trasea Peto che aggiunge ai canonici modelli di Socrate e Catone quello di Seneca (Tacito, *Annales*, 16,35 *porrectis ... utriusque brachii venis, postquam cruorem effudit ... propius vocato quaestore «libamus» inquit «Iovi liberatori»*). Ma alla fine solo le esalazioni del *Laconicum*, il bagno a vapore lo uccidono soffocandolo.

Quel Seneca che un tempo *praedives* e *praepotens* era stato oggetto di veementi critiche, esce infine in silenzio, e con estrema sobrietà (*sine ullo funeris sollemni crematur*).

2 Le opere in prosa

Le opere filosofiche

Gli scritti in prosa di Seneca hanno per lo più carattere filosofico. Noi possediamo i trattati *De clementia* (3 libri), *De beneficiis* (7 libri), *Naturales quaestiones* (7 libri), la raccolta delle *Epistulae morales ad Lucilium* (20 libri), e i *Dialogi*. Con questo titolo si indica tradizionalmente il gruppo di dieci opere (12 libri in totale) comprendente i libri *De providentia*, *De constantia sapientis*, *De ira* (3 libri), *Consolatio ad Marciam*, *De vita beata*, *De otio*, *De tranquillitate animi*, *De brevitae vitae*, *Consolatio ad Polybium*, *Consolatio ad Helviam matrem*, la cui datazione è spesso controversa.

In realtà non si tratta di «dialoghi» veri e propri, dal momento che – a parte il caso del *De tranquillitate animi*, dove Seneca immagina di conversare con l'amico Sereno – non si tratta di testi dialogici, ma di trattazioni in cui l'autore si rivolge a quello che è, di volta in volta, il suo interlocutore, il destinatario primo, e il lettore, o un generico “tu”, interlocutore fittizio, tipico della tradizione colloquiale diatribica.

Gli scritti perduti e spuri

Altre opere di carattere filosofico (ad esempio, *De immatura morte*, *De superstitione*), naturalistico (*De terrae motu*) o etnografico (*De situ et sacris Aegyptiorum*) non ci sono conservate. Inoltre, nella

cosiddetta *Anthologia Latina* (costituita da varie raccolte di poesia, di cui la principale, contenuta nel Codice Parigino Salmasiano, dal nome dell'umanista Claude de Saumaise, risale all'età vandolica) sono esplicitamente ascritti a Seneca tre componimenti, sul tempo rapace, e sull'esilio, manel XVII secolo gli erano già attribuiti nove epigrammi, divenuti una settantina nella attuali raccolte, non sempre con motivi fondati: è oggi generalmente accettata la conclusione che «si può parlare fondatamente di Seneca soltanto per alcuni carmi, per altri conviene rassegnarsi ad un semplice vaglio di probabilità, e meglio per tutti si parlerà di ambiente degli Annei» (Tandoi). Nonostante non manchino voci di disaccordo – è da considerare un falso (del III-IV secolo) il carteggio epistolare fra Seneca e san Paolo.

3 Le Consolazioni

Anche se le prime *Consolazioni* giunte fino a noi sono appunto le tre di Seneca, all'epoca il genere della *consolatio* era già definito, collocato all'incrocio tra filosofia e retorica e subordinato a precise convenzioni tematiche e strutturali. Nonostante non siano certo le opere più originali di Seneca, esse tuttavia mostrano alcune delle tematiche-guida del pensiero senecano, come la meditazione intorno alla morte e alla natura dell'universo.

La "Consolatio ad Marciam"

La *Consolatio ad Marciam* si rivolge alla figlia dello storico Cremuzio Cordo, fiero oppositore del potere imperiale, addolorata per la morte del figlio. Venne composta intorno al 37, quando Caligola, appena salito al trono, volle richiamare gli esuli e consentì la pubblicazione dell'opera di Cremuzio Cordo (impedita dal precedente regime), di cui Seneca esalta la libertà di spirito e di espressione. Dal momento che il figlio di Marcia era scomparso tre anni prima, è verisimile credere che la motivazione profonda dell'opera di Seneca sia politica: salutare i tempi nuovi – di cui si parla all'inizio della *Consolazione* – e onorare la figura di Cremuzio Cordo, che campeggia al principio dell'opera e alla fine, dove, dalla sua sede fra i Beati, rivela al nipote i segreti del cosmo.

La "Consolatio ad Helviam matrem"

Le altre due *Consolazioni* vennero composte da Seneca durante il periodo dell'esilio ed è percepibile l'intensa partecipazione emotiva di chi, pur proponendosi di consolare, si trova a sua volta nella situazione psicologicamente difficile dell'esiliato. Nella *Consolatio ad Helviam matrem* Seneca ricorda la dolcezza degli affetti lontani con un coinvolgimento autobiografico insolito negli antichi: gli incontri con la madre, in cui poteva trovare la serenità dell'infanzia, le tenerezze del nipotino Marco, l'amore quasi paterno per la nipote Novatilla e l'amore quasi filiale per la zia. Di fronte alla sventura dell'esilio egli si comporta da saggio stoico, convinto della necessità di bastare a se stesso, cercando di mantenere la propria serenità interiore (20, 1): «Ecco come devi pensarmi: lieto ed euforico come se le cose andassero bene. E vanno bene davvero, perché l'animo sciolto da ogni occupazione si dedica alle proprie funzioni e ora indulge a studi più lievi, ora, avido di verità, s'innalza a contemplare la natura sua e dell'universo».

La "Consolatio ad Polybium"

La *Consolatio ad Polybium* si rivolge invece a un potente e odiato liberto di Claudio: al quale era morto un fratello. È un testo profondamente diverso dal precedente: abbiamo qui un'implorazione di grazia rivolta all'imperatore per tramite del suo liberto. Si tratta certo di un episodio spiacevole, ma, in certo modo, obbligato, nella biografia di Seneca, che qui abbandona i panni del filosofo per vestire quelli del cortigiano, assicurando argomenti ai suoi detrattori.

4 Le altre opere appartenenti ai Dialogi

Il "De constantia sapientis"

Ad Anneo Sereno, uomo di corte e funzionario di stato, che abbandonò la filosofia epicurea per aderire – sull'esempio di Seneca – allo stoicismo, si rivolge il *De constantia sapientis* (50-55 d.C. circa). In quest'opera Seneca tratta della saldezza interiore (*constantia*) che appartiene al saggio (*sapiens*): le sue doti morali, la virtù, che nessuno può sottrargli, lo pongono al riparo da qualsiasi manifestazione di ostilità (*iniuria*) venga a lui rivolta.

"De tranquillitate animi"

La proposta operativa di alternare impegno politico attivo all'*otium* sulla base delle contingenze esterne è delineata nel dialogo (l'unico realmente tale dei *Dialogi*) sulla «serenità dell'anima» (*De tranquillitate animi*). In esso Seneca dà poi spazio a considerazioni sulla ricchezza come fonte di inquietudine per l'umanità, e a consigli per il conseguimento della *tranquillitas* (coltivare l'amicizia, essere tollerante), uno stato d'animo di placida, imperturbabile serenità che consegue dalla consapevolezza di aver intrapreso la via della virtù e di possedere la forza morale per procedere su di essa.

Anche il *De otio* (databile intorno al 62) era probabilmente dedicato a Sereno: la perdita di alcuni fogli nella tradizione manoscritta ci ha infatti privato proprio della parte iniziale (secondo alcuni anche di quella conclusiva), in cui era nominato il destinatario, che comunque doveva essere uno stoico, come dimostra l'accusa a Seneca di avere tradito la scuola, e di essere passato dalla parte degli epicurei: dopo la professione epicurea nel *De constantia sapientis* e il catecumenato stoico nel *De tranquillitate animi*, dunque questo dialogo concluderebbe l'evoluzione filosofica di Sereno. In esso Seneca individua una serie di cause che possono impedire al *sapiens* stoico di dedicarsi ai *negotia* (secondo lo stoicismo il sapiente doveva impegnarsi nella vita pubblica), cercando su questo punto un incontro con il pensiero epicureo, che suggeriva invece il ritiro dalla politica: nel complesso si assiste a una rivalutazione dell'*otium*, della vita contemplativa, che consente di dedicarsi alla ricerca della verità e di venire incontro a quel desiderio di sapere che è insito nella natura umana al pari dell'impulso ad agire. Punto di partenza è dunque la teoria stoica degli *impedimenta* (v. il testo analizzato più sotto, p.), ma indubbio è un salto teorico per cui Seneca estende l'*otium* non solo al *senex*, ma anche all'*adulescens* e lo riconduce non a ripiego momentaneo, ma a scelta positiva (8,2 *non dico ut otium patiatur, sed ut eligat*), non limitata e specifica, ma necessaria e generalizzata (8,3 *incipit omnibus esse otium necessarium, quia quod unum praeferrere potest otio nusquam est*). Dall'*otium* occasionale e fortuito del *De tranquillitate animi* si passa così ad uno normativo, che unisce l'opzione per la *res publica maior* (l'universo, v. più sotto, p.) e la scelta di vita contemplativa.

DAL TESTO ALLA LETTERATURA

Il rapporto fra il filosofo, o, più in generale, l'intellettuale e la vita politica era da secoli oggetto di riflessione, e – com'è facile immaginarsi – cresceva d'interesse nel momento in cui si riducevano gli spazi per una partecipazione diretta ed efficace alla vita pubblica. Già Cicerone era stato costretto a ritagliare una propria risposta al problema – non troppo dissimile da quella di Seneca –, ma si possono trarre spunti interessanti anche dalla lettura del *De otio* (3, 2-5; trad. Dionigi):

IL SAGGIO FRA IMPEGNO E DISIMPEGNO

Duae maxime et in hac re dissident sectae, Epicureorum et Stoicorum, sed utraque ad otium diversa via mittit. Epicurus ait: «non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid intervenerit»; Zeno ait: «accedet ad rem publicam, nisi si quid impeditur». Alter otium ex proposito petit, alter ex causa; causa autem illa late patet. Si res publica corruptior est quam ut adiuvari possit, si occupata est malis, non nitetur sapiens in supervacuum nec se nihil profuturus impendit; si parum habebit auctoritatis aut virium nec illum erit admissura res publica, si valetudo illum impedit, quomodo navem quassam non deduceret in mare, quomodo nomen in militiam non daret debilis, sic ad iter quod inhabile sciet non accedet. Potest ergo et ille cui omnia adhuc in integro sunt, antequam ullas experiatur tempestates, in tuto subsistere et protinus commendare se bonis artibus et illibatum otium exigere, virtutum cultor, quae exerceri etiam quietissimis possunt. Hoc nempe ab homine exigitur, ut prosit hominibus, si fieri potest, multis, si minus, paucis, si minus, proximis, si minus, sibi. Nam cum se utilem ceteris efficit, commune agit negotium. Quomodo qui se deteriore facit non sibi tantummodo nocet sed etiam omnibus eis quibus melior factus prodesse potuisset, sic quisquis bene de se meretur hoc ipso aliis prodest quod illis profuturum parat.

Due scuole filosofiche, quella degli Epicurei e quella degli Stoici, divergono al massimo grado anche a questo riguardo, ma l'una e l'altra conducono, per strade opposte, alla vita ritirata. Epicuro afferma: «Il saggio non parteciperà alla vita politica, a meno che non intervengano circostanze eccezionali»; Zenone afferma: «Il saggio vi parteciperà, a meno che circostanze avverse glielo impediscano». Il primo guadagna il ritiro per principio, il secondo per un motivo particolare; ma quel motivo particolare ha un vasto campo di applicazione.

Se lo stato è corrotto oltre ogni rimedio, se è nelle mani dei malvagi, il saggio si risparmierà sforzi inutili e non si sacrificherà nella previsione di non conseguire alcun risultato; se godrà di troppo poco prestigio o poche forze e lo stato non sarà disposto ad accordargli l'accesso,

se la salute glielo impedirà, come non metterebbe in mare una nave sconnessa, come non si arruolerebbe se invalido, così non intraprenderà un cammino che saprà essere impraticabile. Dunque anche colui per il quale tutto è ancora impregiudicato, prima che sperimenti alcuna tempesta, può rimanere al sicuro e darsi subito alla vita morale e vivere un ritiro assoluto, curando quelle virtù che possono essere messe in pratica anche da chi vive nella quiete più completa.

È questo che si richiede all'uomo, di giovare agli uomini; se è possibile, a molti, se no a pochi, se no ai più vicini, se no a se stesso. Infatti quando si rende utile agli altri, svolge un servizio pubblico. Come chi peggiora se stesso nuoce non solo a sé ma anche a tutti quelli cui avrebbe potuto giovare se si fosse reso migliore, così chiunque tiene una buona condotta verso se stesso giova agli altri proprio perché prepara chi gioverà loro.

ANALISI DEL TESTO

Le *sententiae* dei due capiscuola dello stoicismo (Zenone) e dell'epicureismo trovano qui una formulazione omogenea dal punto di vista lessicale e sintattico, in modo tale da evidenziarne nello stesso tempo la sostanziale equivalenza (*utraque ad otium diversa via mittit*): se gli Stoici, pur raccomandando l'impegno civile del *sapiens*, ammettono il ritiro nei casi di forza maggiore (*accedet ad rem publicam, nisi si quid impedit*), gli Epicurei rifiutano la partecipazione alla vita politica, salvo tuttavia i casi in cui possa rendersi opportuna (*non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid intervenerit*).

La prima delle cause di rinuncia (gli *impedimenta*) – introdotte dal *si*, in anafora (*si res publica... si occupata... si parum... si valetudo*) – è individuata nel degrado delle istituzioni dello stato, giunto a un punto tale da rendere vana e inefficace ogni azione politica (*si res publica corruptior est quam ut adiuvari possit*): la scelta di *corruptior*, che indirettamente rimanda al linguaggio medico (al pari del successivo *occupata est malis*), rende bene l'idea di uno stato "malato". L'osservazione è presentata come generale, ma nel frangente doveva risultare di inquietante attualità; una valenza autobiografica si può attribuire anche alla seconda delle cause elencate, il difetto di autorità o di forze (*si parum habebit auctoritatis aut virium*), se è vero che il ruolo politico effettivo di Seneca andava facendosi via via più debole. La terza possibile causa di allontanamento dalla vita politica è indicata nella salute malferma (*si valetudo... impedit*), spesso assunta dallo stesso Seneca a copertura del suo *otium*. Al *sapiens* privato di autorevolezza e buona salute sono così applicate le similitudini della *navis quassa* («nave sconnessa») e del soldato invalido (*quomodo nomen in militiam non daret debilis*).

Poste tali premesse, la scelta di una vita appartata, dedicata all'*otium* e all'esercizio della virtù (*12: bonae artes*), è lecita anche prima di far prova sulla propria pelle dei rivolgimenti di fortuna (*tempestates*). Lo scopo ultimo di «giovare agli uomini» (*prodesse hominibus*) può essere raggiunto anche con il perfezionamento di sé (nella riflessione dell'*otium*), che si rivela potenzialmente benefico anche verso la comunità (*quisquis bene de se meretur hoc ipso aliis prodest quod illis profuturum parat*). Si noti la climax decrescente (rr. 14-15: *multis... paucis... proximis... sibi*) che culmina in *sibi*, a marcare l'importanza dell'individualità nell'azione di ogni uomo.

"De ira"

Al fratello maggiore Lucio Anneo Novato è dedicato il *De ira*, in 3 libri. Il tema dell'*iniuria*, che Seneca affronta anche nel *De constantia sapientis* appare qui all'interno di una visione più realistica della società umana, dilaniata dall'odio e dalla violenza: è l'*iniuria* che genera l'ira, dando inizio, così, ad una lunga catena di offese e vendette. Seneca rivolge in modo particolare a quanti detengono il potere le sue esortazioni a non lasciarsi prendere dall'ira: il tiranno assume in quest'opera la fisionomia, piuttosto riconoscibile, dell'iracondo e crudele Caligola.

"De vita beata"

Anche il *De vita beata* è dedicato al fratello, chiamato qui Gallione dal nome del padre adottivo (dopo il 52), il retore Lucio Giunio Gallione. Confrontandosi con l'epicureismo, Seneca affronta qui il problema di cosa sia la vera felicità e lo risolve indicando nella virtù – secondo la concezione stoica – e non nel piacere degli epicurei l'unico bene da perseguire al fine del raggiungimento della felicità. Essa per Seneca è armonia interiore, accordo dell'uomo con se stesso, con le cose del mondo e con il divino che le permea: l'uomo virtuoso e felice è artefice della propria vita e pronto ad accettarne le conseguenze. La seconda parte del dialogo in particolare è caratterizzata da un tono

polemico con cui Seneca cerca di rispondere alle accuse di comportarsi in maniera diversa dai suoi scritti (17,1 *Quare ergo tu fortius loqueris quam vivis?*; 18,1 *Aliter ... loqueris, aliter vivis*, 20,1 *Non praestant philosophi quae loquuntur*), di possedere ricchezze, di ricercare la fama, di lasciarsi toccare dal dolore per la perdita di amici e parenti, accuse che in effetti gli furono rivolte, a quanto ricorda Tacito (*Annali* 13,42 e 14,52): egli risponde che in realtà egli è solo un *proficiens* sulla via della saggezza, non è un *sapiens*, né lo sarà. Né d'altra parte il saggio rifiuta le ricchezze: per il saggio «si devono disprezzare codeste cose, non al fine di non averle, ma al fine di averle senza farsene un'angoscia; non le scaccia via da sé, ma quando sono esse ad andarsene via le congeda senza alcun turbamento» (*ista debere contemni, non ne habeat, sed ne sollicitus habeat; non abigit illa a se, sed abeuntia securus prosequitur*); egli non ama la ricchezza, ma la preferisce; la riceve non nel suo animo, ma nella sua casa, servendosi per ricavarne maggiore occasione per la propria virtù.

"De providentia"

Nel *De providentia*, dedicato a Lucilio, il discorso sulla provvidenza divina prende quasi subito forma di una riflessione sul dolore: perché le sventure toccano sempre agli uomini migliori? Le sofferenze possono essere considerate tali solo in apparenza, poiché servono ad accrescere le capacità spirituali dell'individuo: di conseguenza il fato divino – che determina le sventure per gli uomini – fa soffrire chi è valente, perché possa mettere alla prova la sua virtù.

"De brevitate vitae"

Nel *De brevitate vitae* (composto intorno al 49, e dedicato a Paolino, prefetto dell'annona), Seneca riflette sul rapporto dell'uomo con il tempo. L'esistenza umana – afferma – non è affatto breve, bensì siamo noi che la rendiamo tale, perché sprechiamo la maggior parte del tempo in attività inutili e viviamo nella costante aspettativa del futuro dimenticando il presente. Ma il saggio sa trarre il miglior frutto da ogni attimo della sua vita (14, 1; trad. Ramondetti): «I soli fra tutti ad avere il tempo a loro disposizione sono coloro che lo dedicano alla saggezza, i soli a vivere; perché non si limitano a conservare bene il tempo della loro vita: al loro aggiungono quello di ogni età; tutti gli anni che sono trascorsi prima di loro, sono un loro guadagno acquisito». Alla fine, prende corpo l'esortazione a Paolino a non insistere oltre il necessario nella propria carriera e a optare per una vita contemplativa (19, 1: *recipe te ad... tranquilliora, tutiora, maiora*).

DAL TESTO ALLA LETTERATURA

Già il primo capitolo dell'opera preannuncia il tema che sarà svolto in seguito. Gli uomini si lamentano che la vita è troppo breve: perfino uomini stimati universalmente per la loro sapienza sono caduti in questo equivoco. La colpa è soltanto nostra, perché sprechiamo malamente la maggior parte del tempo che la natura ci concede (*De brevitate vitae*, 1-2,2: trad. Ramondetti).

UNA CONCEZIONE QUALITATIVA, NON QUANTITATIVA DEL TEMPO

1. [1] *Maior pars mortalium, Pauline, de naturae malignitate conqueritur, quod in exiguum aevi gignimur, quod haec tam velociter, tam rapide dati nobis temporis spatia decurrant, adeo ut exceptis admodum paucis ceteros in ipso vitae apparatu vita destituit. Nec huic publico, ut opinantur, malo turba tantum et imprudens vulgus ingemuit: clarorum quoque virorum hic adfectus querellas evocavit.* [2] *Inde illa maximi medicorum exclamatio est, «vitam brevem esse, longam artem»; inde Aristotelis cum rerum natura exigentis minime conveniens sapienti viro lis est: «aetatis illam animalibus tantum indulsisse ut quina aut dena saecula educerent, homini in tam multa ac magna genito tanto ceteriore terminum stare».* [3] *Non exiguum temporis habemus, sed multum perdidimus. Satis longa vita et in maximarum rerum consummationem large data est, si tota bene conlocaretur; sed ubi per luxum ac negligentiam diffluit, ubi nulli bonae rei impenditur, ultima demum necessitate cogente quam ire non intelleximus transisse sentimus.* [4] *Ita est: non accipimus breuem vitam sed facimus nec inopes eius sed prodigi sumus. Sicut amplae et regiae opes, ubi ad malum dominum pervenerunt, momento dissipantur, at quamvis modicae, si bono custodi traditae sunt, usu crescunt, ita aetas nostra bene disponenti multum patet.*

2. [1] *Quid de rerum natura querimus? Illa se benigne gessit: vita, si uti scias, longa est. Alium insatiabilis tenet avaritia, alium in supervacuis laboribus operosa sedulitas; alium uino madet, alium inertia torpet; alium defetigat ex alienis iudiciis suspensa semper ambitio, alium mercandi praeceps cupiditas circa omnis terras, omnia maria spe lucri ducit;*

quosdam torquet cupido militiae, numquam non aut alienis periculis intentos aut suis anxios; sunt quos ingratus superiorum cultus voluntaria servitute consumat; [2] multos aut adfectatio alienae fortunae aut suae querella detinuit; plerosque nihil certum sequentis vaga et inconstans et sibi displicens levitas per nova consilia iactavit; quibusdam nihil quo cursum derigant placet, sed marcentis oscitantisque fata deprendunt, adeo ut quod apud maximum poetarum more oraculi dictum est verum esse non dubitem: «exigua pars est vitae qua vivimus». Ceterum quidem omne spatium non vita sed tempus est. [3] Urgent et circumstant vitia undique nec resurgere aut in dispectum veri attollere oculos sinunt, sed mersos et in cupiditatem infixos premunt. Numquam illis recurrere ad se licet; si quando aliqua fortuito quies contigit, velut profundum mare, in quo post ventum quoque uolutatio est, fluctuantur, nec umquam illis a cupiditatibus suis otium est. [4] De istis me putas dicere quorum in confesso mala sunt? Aspice illos ad quorum felicitatem concurritur: bonis suis offocantur. Quam multis divitiae graues sunt! Quam multorum eloquentia et cotidiana ostentandi ingenii occupatio sanguinem educit! Quam multi continuis voluptatibus pallent! quam multis nihil liberi relinquit circumfusus clientium populus! Omnis denique istos ab infimis usque ad summos pererra: hic advocat, hic adest, ille periclitatur, ille defendit, ille iudicat, nemo se sibi vindicat, alius in alium consumitur. Interroga de istis quorum nomina ediscuntur, his illos dinosci videbis notis: ille illius cultor est, hic illius; suus nemo est. [5] Deinde dementissima quorundam indignatio est: queruntur de superiorum fastidio, quod ipsi adire volentibus non vacauerint! Audet quisquam de alterius superbia queri qui sibi ipse numquam uacat? Ille tamen te, quisquis es, insolenti quidem vultu sed aliquando respexit, ille aures suas ad tua verba demisit, ille te ad latus suum recepit: tu non inspicere te umquam, non audire dignatus es. Non est itaque quod ista officia cuiquam inputes, quoniam quidem, cum illa faceres, non esse cum alio volebas sed tecum esse non poteras.

1. [1] La maggior parte dei mortali, Paolino, si lamenta dell'avarizia della natura, del fatto che siamo generati a vivere per qualche istante, del fatto che, si dice, questi spazi del tempo concessoci scorrono con velocità talmente violenta nel trascinarci via, che eccettuati pochissimi, tutti gli altri sono lasciati in asso dalla vita proprio mentre si preparano a vivere. E questo presunto male a tutti non ha strappato gemiti soltanto alla massa e al volgo stolto: questo sentimento ha provocato le lagnanze anche di uomini illustri. Di qui proviene la famosa esclamazione del più grande dei medici, che «la vita è breve, lunga l'arte»; [2] di qui la questione, per nulla degna di un sapiente, sollevata da Aristotele nel suo processo alla natura: essa avrebbe «concesso agli animali di vivere tanto da trascorrere cinque o dieci generazioni ciascuno, mentre per l'uomo, generato a compiere tante e tanto grandi cose, la pietra di confine è infissa tanto più al di qua». [3] Non è che abbiamo poco tempo: ne abbiamo perso molto. La vita ci è stata data lunga a sufficienza, ed anzi in abbondanza per la realizzazione delle cose più grandi, se fosse tutta investita bene, ma quando si disperde nello spreco che se ne fa o nella noncuranza che se ne ha, quando non la si spende per nessuna cosa buona, soltanto sotto la stretta della necessità finale ci accorgiamo che è passata oltre, quella vita di cui non ci siamo resi conto che stava passando. [4] Sì: non è breve, la vita che riceviamo, ma breve l'abbiamo resa, e di essa non siamo poveri, ma prodighi. Come ricchezze grandi e regali, giunte nelle mani di un cattivo padrone, in un attimo vengono dilapidate, e invece ricchezze quanto si voglia modeste, se affidate a un buon amministratore, crescono con l'impiego, così la durata della nostra vita per chi sa programmarla bene ha una grande estensione.

2. [1] Perché ci lamentiamo della natura? Essa si è comportata con generosità: la vita, se solo tu sappia impiegarla, è lunga. Uno è dominato da un'avidità insaziabile, un altro da uno zelo instancabile a faticare inutilmente, uno è fradicio di vino, un altro è paralizzato dall'inerzia, uno, lo esaurisce un'ambizione che sempre dipende dai giudizi altrui, un altro, una smania precipitosa di commerciare lo conduce, con la speranza del guadagno, per ogni dove, terra o mare che sia; certuni sono torturati dalla voglia di far la guerra, e non c'è istante in cui non siano o tesi ai pericoli altrui o angosciati per i propri; c'è chi si lascia

logorare in una volontaria schiavitù, da un ingrato ossequio tributato ai superiori; [2] molti sono tenuti occupati dal cercar di raggiungere la bellezza altrui o dall'aver cura della propria; moltissimi, senza punti fermi da cui lasciarsi guidare, sono sbalottati in mezzo a (sempre) nuove decisioni da una volubilità ondeggiante e instabile e scontenta di sé; a certuni non piace nulla a cui dirigere la rotta, ma la morte li sorprende a marcire tra uno sbadiglio e l'altro, al punto che non ho dubbi sulla verità di ciò che è detto, in forma di sentenza solenne nel (verso del) più grande dei poeti: «piccola è la parte della vita nella quale viviamo». Effettivamente tutto lo spazio rimanente non è vita, ma tempo. Non danno tregua e incalzano da ogni parte, i vizi, e non permettono di rialzarsi né di levar su gli occhi a veder chiaramente il vero, ma tengono schiacciati già e conficcati nella brama Non è possibile mai, a quelle persone, ritornare a se stesse, se mai capita loro un momento, per caso di pace, come in alto mare, dove c'è agitazione anche dopo il vento, ondeggiando e non hanno mai stabile tregua dalle loro brame. [4] Pensi che io parli di questi qui, i cui mali sono indubitati? Guarda quegli altri, alla cui buona fortuna in massa si accorre: i loro beni li soffocano. Per quanti la ricchezza è un peso! A quanti sprema sangue l'eloquenza e (il darsi da fare) tutti giorni a mettere in mostra il (proprio) ingegno! Quanti sono smorti per i continui piaceri! A quanti non lascia un istante di libertà la folla di clienti che si serra loro addosso! Tutti costoro, insomma, passali in rassegna, dai più in basso ai più in alto: questo chiede assistenza legale, quest'altro fornisce la sua, quello è imputato, quell'altro è difensore, quell'altro ancora giudice, nessuno rivendica a sé il possesso di se stesso, ci si spende l'uno per l'altro. Chiedi di costoro i cui nomi s'imparano a memoria, vedrai che i loro segni di riconoscimento sono questi: il tale è al servizio del tal altro, questo di quell'altro: nessuno appartiene a se stesso. [5] È quindi quanto mai insensato lo sdegno di certuni: si lagnano che i loro superiori facciano i difficili, che non abbiano avuto tempo per loro quando volevano averne udienza! Ha il coraggio di lagnarsi dell'altrui alterigia, uno che non ha mai tempo, lui, per se stesso? Per lo meno quello, con un'espressione d'arroganza sul volto, è vero, ma s'è pur voltato una buona volta a guardare te, chiunque tu sia, quello ha abbassato le sue orecchie alle tue parole, quello ti ha ammesso al suo fianco: tu non ti sei mai degnato di guardar dentro te stesso, di ascoltare te stesso. Non c'è dunque motivo per cui tu ti faccia merito presso alcuno di codesti servizi, dal momento che, appunto, mentre li rendevi, non già volevi stare con un altro, bensì non potevi stare con te stesso.

L'accusa e difesa (1): Il *De brevitae vitae* è, come si è visto, un discorso protrettrico (da *προτρέπω*, “spingo innanzi”), una esortazione a Paolino perché lasci gli incarichi pubblici e si dedichi a se stesso, scritto in modo analogo ad una *causa iudicialis*, ad un processo in cui compito del filosofo è confutare l'accusa: la brevità della vita, un'accusa mossa non solo dagli sciocchi, ma anche dai saggi, da Ippocrate (*vitam brevem esse, longam artem*, che traduce l'aforisma ὁ μὲν βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρὴ) ed Aristotele (*homini in tam multa ac magno genito tanto ceteriore terminum stare*). In altri dialoghi questa struttura retorico-argomentativa è assai più evidente, ed è possibile distinguere con una certa chiarezza una *proemio*, e una *narratio*, in cui sono posti i termini della questione, una *propositio*, in cui Seneca indica genericamente il modo in cui intende rispondere, una *argumentatio* articolata in una serie di prove, e una *conclusio*, che può assumere la forma di perorazione: nel *de otio*, ad esempio, ci troviamo di fronte ad una sorta di *excusatio* in cui il filosofo cordovese cerca di rispondere all'accusa di avere tradito la scuola stoica, proclamando – con gli epicurei – la necessità dell'*otium*; il *de providentia* è una causa in favore degli dèi, in risposta alla domanda di Lucilio, *quaesisti a me Lucili, quid ita, si providentia mundus ageretur, multa viris mala acciderent*, «mi hai chiesto, o Lucilio, per quali motivi, se la provvidenza manda avanti il mondo, molti mali capitino alle persone dabbene». Nel *De brevitae*, invece, la materia procede con un intrecciarsi e un ripetersi di temi, per cui cercare di delineare una rigida griglia argomentativa è

praticamente impossibile: come nella sintassi, anche nel ragionamento Seneca adotta una sorta di tecnica dell'accumulo, per associazione di idee. Questo non vuole dire che non ci sia una logica, anzi, tutto è disposto in funzione dell'esortazione finale.

Dopo la parola dell'accusa (1,1-2), alla difesa il compito di dimostrare dunque la bontà della natura, a partire dal principio stoico della vita secondo natura: «non è che abbiamo poco tempo: ne abbiamo perso molto» (*non exiguum temporis habemus, sed multum perdidimus*), afferma con una delle sue tipiche strutture dicoliche correttive in cui al parallelismo sintattico-strutturale risponde l'antitesi concettuale (*non / sed; exiguum / multum; habemus / perdidimus*), un concetto che viene ripreso dall'affermazione sinonimica *non accipimus brevem vita, sed fecimus*, a martellare l'idea. Il problema non è il tempo, ma l'uso che se ne fa: la vita sarebbe abbastanza lunga, *si tota bene collocaretur*, «se fosse tutta investita bene». Non è colpa quindi della natura, ma del suo custode, del suo amministratore, è un problema non di quantità, ma di qualità del tempo, espresso tramite una metafora, di ambito finanziario, ossessivamente ripetuta in tutto l'ultimo paragrafo (*bonae rei inpenditur; inopes eius sed prodigi, regiae opes, dissipantur*). È questo un altro aspetto tipico della lingua senecana, il ricorso frequente a metafore concrete prese a prestito dal linguaggio economico (come qui), o anche da quello giuridico, religioso, medico, agricolo, per risolvere il problema – già lucreziano – della povertà della lingua filosofica latina (*Epistola 58,1 quanta verborum nobis paupertas, immo egestas ...*).

Le prove, gli ideali degli occupati (2,1-2): il secondo capitolo riprende e rovescia l'accusa: «Perché ci lamentiamo della natura? Essa si è comportata con generosità: la vita, se solo tu sappia impiegarla, è lunga». Ecco dunque la necessità di illustrare una «fenomenologia della nostra vita e dei vari ideali di vita (βίος) degli occupati ("affaccendati"; "alienati" si dirà dopo Seneca), antitetici all'unico vero βίος (quello del *sapiens*)» (Dionigi). Segue perciò una galleria di ritratti presi prima dalla vita quotidiana e nei capitoli seguenti anche dalla storia (Augusto, Cicerone, Livio Druso).

L'anafora e il poliptoto scandiscono l'elenco degli alienati: dopo la sestupla ripetizione di *alius*, (*Alium ... alium ... alius ... alius ... alium ... alium ...*), Seneca ricorre alla variazione *quosdam ... sunt quos ... multos ... plerosque ... quibusdam ...*, in cui l'ultimo membro riprende in poliptoto il primo, ma risulta particolarmente amplificato (*quibusdam nihil placet quo cursu derigant sed marcentis oscitantisque fata deprendunt*). Tutto gravita verso la paradossale conclusione *Exigua pars est vitae qua vivimus. Ceterum quidem omne spatium non vita sed tempus est*. Il tempo non sfruttato non è vita, è solo tempo.

Appello all'interiorità (3-4): continua qui (e pure in 3,2-3) l'elenco degli occupati, ma si aggiunge inoltre un appello martellante, al dedicatario, Paolino, ma soprattutto al destinatario-lettore, perché consideri il tempo, che spreca in favore degli altri, e se ne riappropri. Di qui il ricorso alla funzione conativa, agli imperativi: *aspice, pererra, interroga* (e nel capitolo 3 *agedum, revoca, duc, adice, adice, repete memoria tecum ...*): sono soprattutto verbi visivi, giacché come è stato osservato, il sapiente è *contemplator admiratorque mundi*, sia che lo sguardo si sprofondi dal cielo nell'abisso cosmico, a cercarvi in fondo la terra, sia che dalla terra si innalzi alla patria celeste, infatti la natura ci ha posto un capo elevato (*caput sublime*) su un collo flessibile per la *contemplatio*, per *circumferre* lo sguardo assieme al cosmo, come scrive Seneca nel *de otio*. Sono poi verbi del fare il conto, perché ciascuno deve essere buon banchiere della propria vita, e i verbi della riflessione intellettuale. Attorno a questi richiami al destinatario si condensano nuovamente le sentenze, con le loro insistite anafore: è la funzione poetica, l'abbellimento retorico, per Seneca mai disgiunto dalla funzione pratica, quella psicagogica-educativa. Si consideri ad esempio l'ulteriore struttura per esempi paralleli, segnata da anafora e poliptoto, nella rassegna di coloro che vivono occupati (2,4): all'elenco *Quam multis ... Quam multorum ... Quam multi ... Quam multis* segue la conclusione con l'invito a considerare (*Omnis denique ... pererra*) il caso particolare di accusati, avvocati e giudici espresso tramite un primo dicolon anaforico e allitterante (*hic advocat, hic adest*) e un sinonimico tricolon anaforico (*ille periclitatur, ille defendit, ille iudicat*). Nessuno rivendica il possesso di se stesso (*nemo se sibi vindicat*), tutti si affaticano per gli altri (*alius in alium consumitur*); in altre parole *suus nemo est*, la negazione dell'autopossesso, della padronanza di sé che è caratteristica del *sapiens*.

Siamo all'interiorità, ed ecco l'accumulazione pronominale, che ne è la marca distintiva: *Ille tamen te, quisquis es, insolenti quidem vultu sed aliquando respexit, ille aures suas ad tua verba*

demisit, ille te ad latus suum recepit: tu non inspicere te umquam, non audire dignatus es. L'occupato è in fuga da se stesso, per potere dominare il tempo dovrà imparare a stare con se stesso: Di qui gli inviti, che negli ultimi capitoli si fanno diretti al destinatario Paolino a ritirarsi in un porto tranquillo e a prendere per sé una parte del suo tempo (18,1): *Excerpe itaque te vulgo, Pauline carissime, et in tranquilliore portum non pro aetatis spatio iactatus tandem recede. Cogita quot fluctus subieris, quot tempestates partim privatas sustinueris, partim publicas in te converteris; satis iam per laboriosa et inquieta documenta exhibita uirtus est: experire quid in otio faciat. Maior pars aetatis, certe melior, rei publicae data sit: aliquid temporis tui sume etiam tibi*, «Staccati perciò dal volgo, Paolino carissimo, e ritirati finalmente, dopo essere stato sballottato qua e là fin troppo per lo spazio di tempo che hai vissuto, in un porto più tranquillo. Pensa quanti flutti tu abbia attraversato, quante tempeste tu abbia, da un lato, sopportato nella vita privata, e dall'altro richiamato su di te, nella vita pubblica: abbastanza, ormai, la tua virtù è stata dimostrata, tramite prove faticose e burrascose: sperimenta che cosa essa sappia fare in un tempo tutto tuo. La maggior parte, o almeno la migliore del tempo della vita sia pure stata data allo Stato: un po' del tuo tempo, prendilo anche per te».

5 Il trattato *Sulla clemenza*

Un trattato politico per il principe

I 3 libri *De clementia* (ma a noi rimangono solo il primo e l'inizio del secondo), composti fra il 55 e il 56 d.C. si rivolgono al nuovo sovrano, l'allora diciottenne Nerone, esortandolo a usare con moderazione il suo potere illimitato e ad astenersi da vendette pubbliche e private. Nel libro I Seneca insiste sul valore della clemenza, posta a contraltro con la crudeltà "tirannica", mentre nel libro II l'autore procedeva alla definizione della *clementia* come ideale filosofico. La virtù della *clementia* è mostrata nella *temperantia animi* propria di chi, pur potendo ricorrere alla vendetta, sceglie di soprassedere; il vizio opposto è invece la *crudelitas* propria del tiranno. Il trattato investe due piani, uno teorico e uno pratico-utilitaristico: da una parte Seneca intende fornire una giustificazione al dominio di Nerone, l'unico in grado – in quel frangente storico – di offrire benessere ai cittadini; dall'altra si premura di mostrare come la pratica della clemenza sia nell'interesse del principe, dal momento che «Non c'è bisogno di costruire rocche altissime né di fortificare colli difficili da scalare, né di tagliare a picco i fianchi dei monti, né di circondarsi di molteplici mura e torri: la clemenza garantirà l'incolumità anche all'aperto. L'unico baluardo inespugnabile è l'amore dei cittadini» (III, 17, 6; trad. Natali).

Il filosofo a fianco del principe

Emerge chiara da questo trattato la concezione politica di Seneca, che mostra di accettare il principato, purché detenuto da un "saggio", o da chi si sforzi comunque di essere tale; e se le circostanze non ammettono un "filosofo" alla guida del regno, questi potrà svolgere la sua opera a fianco del monarca. Il mondo della Roma repubblicana è scomparso per sempre, lasciando il posto a valori nuovi, o riformulati in nuovi termini (*pietas; integritas; modestia; fides* verso l'imperatore) e a nuove aspirazioni (*securitas alta*, «profonda serenità», *ius supra omnem iniuriam positum*, «diritto al riparo da ogni offesa»), che solo un'effettiva collaborazione fra il principe e i sudditi – nell'interesse dello stato – può garantire.

6 Il trattato *Sui benefici*

Appartiene forse agli anni dell'abbandono della politica attiva, senz'altro al periodo successivo alla morte di Claudio (54), il *De beneficiis*, dedicato all'amico Ebuzio Liberale e articolato in 7 libri.

■ Seneca analizza la natura del beneficio, della gratitudine e le modalità in cui devono idealmente esplicarsi (libri I-III), e sostiene l'idea che il beneficio non vada offerto in considerazione dell'utile che può venirne (libro IV). Vengono quindi affrontate alcune problematiche specifiche, che formano una piccola casistica della beneficenza e della gratitudine: ad esempio, il beneficio, per essere tale, deve essere consapevole? possono bastare le buone intenzioni a saldare un debito di riconoscenza? (libri V-VII).

Anche in quest'opera il momento teorico e quello pratico sono fittamente intrecciati e il discorso sulle leggi "universali", afferenti a un modello di comportamento umano, che regolano il dare e il ricevere, si accompagna a frequenti richiami alla vita contemporanea, ad aneddoti e giudizi sugli imperatori, sulla corte, sul costume dominante: possiamo così osservare, in tutta la sua drammaticità, la distanza che separa la società storica da quella ideale, e proprio questo conferisce all'intera opera un tono sconcolato e deluso. L'analisi, peraltro, viene a toccare la stessa persona di Seneca, che ha accolto i benefici di Claudio, non ha disdegnato l'usura, ha ricevuto da Nerone ricchezze e onori immensi, è rimasto al fianco del principe anche dopo che questi si era rivelato crudele e malvagio: Seneca non vuole cancellare i propri errori, ma viene anche qui ribadito che ci sono frangenti in cui non è possibile esercitare una scelta, sicché è giocoforza agire in un certo modo.

7 Le Questioni naturali

Opera della vecchiaia – *senex* dice di sé nella "prefazione" – le *Naturales quaestiones* in 7 libri (ma il libro IV è a sua volta diviso in due parti dagli editori moderni) sono dedicate all'amico Lucilio. L'opera ha un contenuto naturalistico e carattere "scientifico", ma l'interesse morale del filosofo Seneca, l'attenzione costante per l'uomo non sono assenti neppure in questo caso, tant'è che uno degli scopi dell'opera consiste nel liberare l'uomo dalle irrazionali paure riguardo ai fenomeni naturali, lungo una via già tracciata da Lucrezio.

■ Dopo un proemio introduttivo – tradizionale nella letteratura tecnica e scientifica a partire da Catone – la trattazione comincia dai fuochi celesti e comprende l'arcobaleno, le meteore (libro I), tuoni, fulmini, lampi e ipotesi terrificanti sulla loro natura e origine (libro II); le acque terrestri (libro III), e le piene del Nilo, fenomeno sul quale da secoli si interrogavano gli antichi (libro IVa). Prosegue con le nubi e le precipitazioni (libro IVb), i venti e la loro identificazione (libro V) e con i terremoti, a partire dal caso concreto del sisma che colpì la Campania nel 62 (libro VI); alla fine, l'esame della natura e del moto delle comete (libro VII).

Seneca si propone l'obiettivo scientifico di fornire una visione complessiva delle conoscenze raggiunte nel campo della meteorologia – nel senso antico del termine, ovvero dello studio dei fenomeni naturali che hanno luogo fra cielo e terra –, ponendo a confronto le opinioni di filosofi e studiosi più o meno antichi, che Seneca trovava in gran parte già raccolte nelle sue fonti (Posidonio di Apamea [II-I secolo a.C.], Ario Didimo di Alessandria [I a.C.]). La definizione di trattato scientifico è comunque riduttiva: Seneca prende spunto dalla materia per considerazioni di carattere moralistico – sull'uso voluttuoso degli specchi o della neve (considerata una raffinatezza per la tavola), sulla cupidigia che guida gli uomini sotto terra alla ricerca di metalli preziosi, sul degrado morale che li tiene lontani dalla scienza e dalla filosofia –, e nelle sue riflessioni viene a toccare i punti più cari alla sua filosofia, come la natura di dio e dell'uomo, la paura della morte, il destino dell'anima, il rapporto fra vita attiva e vita contemplativa, l'essenza della libertà, il fine ultimo della vita.

Allontanatosi dal potere, di cui si era profondamente disgustato, Seneca, superata la sessantina, si dedica con fervore ansioso allo studio della natura: «O Lucilio» – scrive nella prefazione del terzo libro (1-2) – «non mi sfugge di che imponente opera io, ormai vecchio, getti le fondamenta, dal momento che mi sono proposto di abbracciare il mondo intero, di sviscerarne le cause e portarne alla luce i segreti, di rendere pubblici i risultati delle mie ricerche perché altri li possano conoscere: come trovare il tempo per tener dietro a tanti problemi, per raccogliere conoscenze così sparse, per penetrare realtà così arcane? Alle spalle incalza la vecchiaia e rinfaccia gli anni sprecati in futili occupazioni. Tanto più dobbiamo impegnarci a fondo e senza indugio per riparare con un'intensa attività i danni provocati da una vita impiegata malamente, si aggiunga la notte al giorno, si riducano drasticamente le occupazioni, ci si liberi dalla cura di un patrimonio che giace lontano dal padrone: l'animo badi tutto e solo a sé e, almeno ora che è vicina la fine, si volga indietro a contemplare se medesimo (*sibi totus animus vacet et ad contemplationem sui saltem in ipso fine respiciat*)». Scopo della sua opera, dunque, non è solo quello scientifico di informare il lettore sulle conoscenze meteorologiche, rimuovendo alcune false credenze "umane", ma soprattutto quello morale, di

liberare dalle paure e dalle superstizioni sui fenomeni naturali e dalla paura della morte, innalzando l'uomo alla realtà divine (*Questioni Naturali*, I, *Prefazione*, 3-11):

UNA VISIONE "ASTRONAUTICA" DEL COSMO

[3] *Equidem tunc rerum naturae gratias ago cum illam non ab hac parte video qua publica est, sed cum secretiora eius intravi, cum disco quae universi materia sit, quis auctor aut custos, quid sit deus, totus in se tendat an et ad nos aliquando respiciat, faciat cotidie aliquid an semel fecerit, pars mundi sit an mundus, liceat illi hodieque decernere et ex lege factorum aliquid derogare an maiestatis deminutio sit et confessio erroris mutanda fecisse (<sed> necesse est eadem placere ei cui nisi optima placere non possunt; nec ob hoc minus liber est ac potens; ipse est enim necessitas sua).* [4] *Nisi ad haec admitterer, non <tanti> fuerat nasci. Quid enim erat cur in numero viventium me positum esse gauderem? An ut cibos et potiones percolarem? ut hoc corpus causarium ac fluidum, periturumque nisi subinde impletur, farcirem et viverem aegri minister? ut mortem timerem, cui uni nascimur? Detrahe hoc inaestimabile bonum, non est vita tanti ut sudem, ut aestuem.* [5] *O quam contempta res est homo, nisi supra humana surrexerit! Quamdiu cum affectibus colluctamur, quid magnifici facimus? Etiamsi superiores sumus, portenta vincimus. Quid est cur suspiciamus nosmet ipsi quia dissimiles deterrimis sumus? Non video quare sibi placeat qui robustior est in valetudinario.* [6] *Multum interest inter vires et bonam valetudinem. Effugisti vitia animi; non est tibi frons ficta, nec in alienam voluntatem sermo compositus, nec cor involutum, nec avaritia quae, quicquid omnibus abstulit, sibi ipsi neget, nec luxuria pecuniam turpiter perdens quam turpius reparaet, nec ambitio quae te ad dignitatem nisi per indigna non ducet: nihil adhuc consecutus es; multa effugisti, te nondum. Virtus enim ista quam affectamus magnifica est, non quia per se beatum est malo caruisse, sed quia animum laxat et praeparat ad cognitionem caelestium dignumque efficit qui in consortium deo veniat.* [7] *Tunc consummatum habet plenumque bonum sortis humanae cum calcato omni malo petit altum et in interiorum naturae sinum venit. Tunc iuvat inter ipsa sidera vagantem divitum pavimenta ridere et totam cum auro suo terram, non illo tantum dico quod egressit et signandum monetae dedit, sed et illo quod in occulto servat posterorum avaritiae.* [8] *Non potest ante contemnere porticus et lacunaria ebore fulgentia et tonsiles silvas et derivata in domos flumina quam totum circumit mundum et, terrarum orbem superne despiciens angustum et magna ex parte opertum mari, etiam ea qua extat late squalidum et aut ustum aut rigentem, sibi ipse dixit: «Hoc est illud punctum quod inter tot gentes ferro et igne diuiditur?»* [9] *O quam ridiculi sunt mortalium termini! Ultra Istrum Dacos <nostrum> <arc>eat imperium, Haemo Thraces includat; Parthis obstet Euphrates; Danuvius Sarmatica ac Romana distermine; Rhenus Germaniae modum faciat; Pyrenaeus medium inter Gallias et Hispanias iugum extollat; inter Aegyptum et Aethiopas harenarum inculta uastitas iaceat.* [10] *Si quis formicis det intellectum hominis, nonne et illae unam aream in multas provincias dividunt? Cum te in illa uere magna sustuleris, quotiens uidebis exercitus subrectis ire uexillis et, quasi magnum aliquid agatur, equitem modo ulteriora explorantem, modo a lateribus affusum, libebit dicere: «it nigrum campis agmen».* *Formicarum iste discursus est in angusto laborantium. Quid illis et nobis interest nisi exigui mensura corpusculi?* [11] *Punctum est istud in quo navigatis, in quo bellatis, in quo regnatis. Ponitis minima, etiam cum illis utrimque oceanus occurrit. Sursum ingentia spatia sunt, in quorum possessionem animus admittitur, et ita si secum minimum ex corpore tulit, si sordidum omne deterisit et expeditus levisque ac contentus modico emicuit.*

[3] Pertanto rendo grazie alla natura quando ho la possibilità di contemplarla non da quella parte per la quale si mostra a tutti, ma quando sono entrato nei suoi recessi più reconditi, quando imparo a conoscere quale sia la sostanza dell'universo, chi ne sia l'autore o il custode, che cosa sia Dio, se sia rivolto tutto quanto in se stesso o talvolta guardi anche verso di noi, se continui ad agire un poco ogni giorno o abbia agito una volta per tutte, se sia

parte del mondo o si identifichi con esso, se gli sia possibile prendere decisioni ancor oggi ed agire, entro certi limiti, in deroga alla legge del fato, o invece l'aver fatto cose suscettibili di modifiche corrisponda ad una diminuzione della sua maestà e ad una confessione di avere sbagliato (<ma> devono necessariamente piacere sempre le medesime cose a colui cui non possono piacere se non le cose migliori; né per questo egli si vede diminuita la libertà, la sua possibilità di disporre <di sé>, poiché la legge cui è vincolato emana da lui stesso). [4] Se non fossi ammesso a queste realtà, non valeva <la pena> di nascere. Infatti che motivo c'era che io mi rallegrassi per essere stato posto nel numero dei viventi? Forse per far da filtro a cibi e bevande? Per rimpinzare questo corpo cagionevole e languido, lì lì per venir meno se non è di volta in volta riempito, e per vivere da infermiere di me stesso? Per temere la morte, per la quale soltanto noi veniamo al mondo? Togli questo bene inestimabile, e non vale la pena vivere per sudare ed affannarsi. [5] Oh, che essere spregevole è l'uomo, se non si sarà innalzato al di sopra delle cose umane! Fino a quando scendiamo in lotta con le passioni, non facciamo nulla di straordinario, anche se ne usciamo vincitori, la vittoria è riportata su abitudini mostruose: che motivo abbiamo d'inorgogliarci per essere diversi dai peggiori? Non vedo perché dovrebbe compiacersi chi, in un ospedale, è più resistente alla malattia: [6] c'è una gran differenza tra l'esser robusti e lo star bene. Ammettiamo che tu abbia sfuggito i difetti morali: non hai due facce, il tuo parlare non si conforma alla volontà altrui, le tue intenzioni sono chiare, non sei toccato a tal punto dall'avidità che nega a se stessa ciò che ha sottratto a tutti gli altri, né dall'amor del lusso che vergognosamente sperpera il denaro per poterlo più vergognosamente ricuperare, né dall'ambizione che ti condurrà a posizioni onorifiche solo attraverso azioni disonorevoli; fin qui non hai conseguito ancora nulla: ti sei sottratto a molte insidie, non ancora a te stesso. Infatti codesta virtù cui aneliamo è eccellente, non perché l'essersi liberati dai mali basti a renderci felici, ma perché dà riposo all'anima, la prepara a conoscere le realtà celesti e la rende degna di entrare a far parte della vita divina. [7] L'anima raggiunge la perfezione e la pienezza del bene che è proprio della condizione umana allorquando, avendo calpestato ogni forma di male, si volge verso l'alto e penetra profondamente nel seno della natura. Allora, quando si aggira libera là in mezzo agli astri, gioisce nel deridere i pavimenti dei ricchi e tutta quanta la terra con il suo oro; e mi riferisco non soltanto a quello che è stato estratto e consegnato alla zecca per essere coniato, ma anche a quello che si nasconde nelle sue viscere per l'avidità dei posteri. [8] Essa non può disdegnare portici, soffitti a cassettoni candenti d'avorio, boschetti artificiali sapientemente sfrondate e acque deviate dal loro corso per introdurle nei palazzi, prima di aver percorso tutt'intorno l'intero universo e aver detto a se stessa (guardando dall'alto in basso l'orbe terraqueo angusto e coperto per gran parte dai mari, con vaste regioni incolte pur nelle terre emerse e con zone o torride o glaciali): «È tutto qui quel punto che vien diviso fra tanti popoli col ferro e col fuoco? [9] Oh, quanto sono ridicoli i confini posti dagli uomini!» Sia pure: il nostro impero tiene lontani i Daci al di là dell'Istro, rinserra i Traci colla catena dell'Emo, l'Eufrate ostacola i Parti, il Danubio segna il confine fra territori sarmati e romani, il Reno fissa un limite invalicabile per i Germani, i Pirenei innalzano le loro gioaie a mezzo fra le Gallie e le Spagne, fra Egitto ed Etiopi si estende una landa desertica e sabbiosa. [10] Se qualcuno desse alle formiche intelletto umano, non dividerebbero anch'esse in molte province una sola aia? Ma quando ti sarai innalzato a quelle realtà veramente grandi, ogni volta che vedrai eserciti marciare a vessilli spiegati, e i cavalieri, come se facessero qualcosa d'importante, ora precederli in avanscoperta, ora spingersi ai lati per coprirne le ali, ti compiacerai di esclamare «va il nero stuolo per i campi»: codesto è un andirivieni di formiche che si affaticano in breve spazio. Che differenza c'è fra di noi e loro se non le dimensioni di un esiguo corpicciuolo? [11] Un punto è codesto su cui navigate, su cui gareggiate, su cui fondate regni, di pochissima importanza anche quando l'oceano li lambisce da sinistra e da destra: in alto si trovano spazi immensi e l'anima è ammessa a possederli, ma a patto che porti con sé il meno possibile di elementi corporei, che si sia mondata da ogni impurità e si sia innalzata libera e leggera e contenta del poco.

Ansia di contemplazione (1-6): è un vero e proprio elogio del βίος θεωρητικός, un desiderio ansioso di contemplazione che caratterizza la pagina iniziale dell'opera, che trova la sua radice nelle recenti vicende biografiche. Come ha scritto Marchesi, «Seneca ritorna allo studio delle cose naturali in un momento di sconforto e di esaltazione: quando, deluso sulla sorte della umana filosofia, di fronte alla viltà di una gente che aveva invano richiamato a decoro di libertà, di fronte alla ferocia di un principe che invano aveva educato a clemenza, sente il fastidio della vita terrena, della caligine e delle tenebre che lo circondano, e cerca la luce nella vastità della materia universale, nella natura enorme delle cose che gli disciuderanno la conoscenza di Dio. Oltre le cose umane smaniava di salire il filosofo della umanità».

Topico invece l'elenco dei problemi filosofici da affrontare – problemi strettamente connessi ai principi della scienza –: quale sia la materia che ha dato origine all'universo, chi ne sia l'*artifex*, il *custos*, che cosa sia Dio, se si occupi o meno delle cose umane, una volta che ha dato origine all'universo (e qui viene presentata la teoria stoica in opposizione a quella epicurea), quale sia dunque la natura di questo dio che per la seconda la dottrina stoica è immanente nell'universo sensibile, ragione germinale del mondo e principio informatore della materia. Si confronti l'analoga serie di domande nel contemporaneo nel *de otio*, 5,5: «Il nostro pensiero si apre con forza un varco attraverso i baluardi del cielo (i *caeli munimenta* allusivi ai *moenia mundi* di Lucrezio I, 73, che la ragione di Epicuro ha oltrepassato) e non si accontenta di sapere ciò che gli viene mostrato: “Cerco di penetrare – dice – ciò che giace al di là del mondo, se sia un immenso abisso o se anch'esso sia chiuso da propri confini; quale modo di essere abbiano le cose chiuse fuori (dal nostro mondo), se siano un caos informe, se in ogni direzione occupino la stessa quantità di spazio, o se siano anch'esse distribuite a formare un qualche cosmo; se siano unite a questo nostro mondo, o se siano da questo ritirate lontano, e turbinino qui nel vuoto; se siano atomi gli elementi strutturali di ogni cosa che sia nata e destinata a nascere, o se la loro materia sia un tutto unico e possibile di cambiamenti nella sua totalità; se gli elementi siano tra loro contrari, o se non siano in contrasto ma tendano al medesimo fine pur per vie opposte”. Un essere nato per cercare di sondare questi misteri, calcola tu quanto poco tempo abbia ricevuto, anche se lo rivendica tutt'intero per sé (*ad haec quaerenda natus, aestima quam non multum acceperit temporis, etiam si illud totum sibi vindicat*)».

Nella prospettiva della contemplazione universale cambia anche il senso del tempo, Seneca sembra qui far sue le proteste di Ippocrate ed Aristotele contro la natura noverca: l'eclettico Seneca ricorre ora ad un'altra idea del tempo, quella della tradizione protrettico-aristotelica, quella stessa per cui *curiosus* e *curiositas*, di segno negativo nelle *Epistulae*, divengono positive nelle *Naturales quaestiones* e nel *de otio*, «dove il modello aristotelico-protrettico spinge l'uomo fuori di sé e del suo ambito psichico e etico, verso la conoscenza delle cose naturali» (Dionigi).

L'aiuola che ci fa tanto feroci (7-11): cosmopolitismo stoico e senso di vertigine di fronte al cosmo si uniscono in questo brano: la terra, vista dall'alto risulta un piccolo misero punto su cui gli uomini si affaticano e lottano per difendere dei confini ridicoli, simili a formiche in lotta nella loro aiuola. Un analogo senso di sbigottimento di fronte alla visione della terra dall'alto (una visione “astronomica”, come l'ha definita Contini), presenta Dante, quando nel cielo delle stelle fisse viene invitato da Beatrice a guardare il cammino percorso, e il mondo sotto i suoi piedi: «Col viso ritornai per tutte quante / le sette spere, e vidi questo globo / tal, ch'io sorrisi del suo vil sembiante; / e quel consiglio per migliore approbo / che l'ha per meno; e chi ad altro pensa / chiamar si puote veramente probo. L'aiuola che ci fa tanto feroci, / volgendom'io con li eterni Gemelli, / tutta m'apparve da' colli a le foci; / poscia rivolsi li occhi a li occhi belli» (*Paradiso*, XXII, 133-138; 151-154), un passo esemplato sulle visioni di Scipione nel *Somnium Scipionis*, al quale la terra apparve misera tra gli astri (*ipsa terra ita mihi parva est, ut me imperii nostri, quo quasi punctum eius attingimus, paeniteret*, «la terra mi apparve anzi così piccola che mi venne una stretta al cuore nel vedere che il nostro impero non occupa che un piccolo punto di essa», *De republica* VI, 20, trad. Stok), tanto che l'Africano lo ammonisce a usare quella visione come metro per giudicare delle cose terrestri: *si tibi [sedes hominum] parva, ut est, ita videtur, haec caelestia semper spectato, illa humana contemnito* («[la sede degli uomini] ti appare piccola, come in effetti è, e allora tieni sempre lo sguardo fisso sulle cose celesti, e non dare importanza a quelle umane», *De republica* VI, 20).

In Seneca troviamo l'immagine delle formiche di derivazione platonica (nel *Fedone*, 109b, gli uomini che abitano il Mediterraneo sono paragonati a rane e formiche), ma soprattutto per la prima volta quella dell'aia, dell'*area*, all'interno del paragone delle formiche, paradossalmente degradate ad esseri razionali (*Si quis formicis det intellectum hominis, nonne et illae unam aream in multas provincias dividunt?*), ed intente a dividere l'aia in tante province. Boezio, eliminato il paragone con le formiche, parlerà della terra come *angustissima area* (*De consolatione philosophiae*, II *praef.* 7; e qui il significato è di "spazio angusto", non più di "aia"): a lungo si è pensato che proprio Boezio fosse stato per Dante il mediatore dell'immagine senecana (un'immagine che ricorre ancora in *Paradiso*, 27,85-86 e *più mi fora scoperto il sito / di questa aiuola* e in *Monarchia*, III, 16, 11 in *areola ista mortalium*). Oggi la critica dantesca ritiene che l'Alighieri disponesse di un manoscritto delle *Naturales quaestiones*, forse anche antologico, e la derivazione acquista più consistenza se si considerano altri elementi comuni come il sorriso (io sorrisi del suo vil sembiante ~ *iuvat ... divitum pavimenta ridere et tatam ... terram*), lo sguardo dall'alto (rimira in giù, e vedi quanto mondo / sotto li piedi già esser ti fei ~ *superne despiciens*), la curiosità astronomica. Non è escluso che ne abbia tratto ispirazione anche la poesia cosmica di Pascoli, che definiva la terra un «atomo» nell'universo («E tu, Cielo, dall'alto dei mondi / sereni, infinito, immortale, / d'un pianto di stelle lo inondi / quest'atomo opaco del Male!»: *Myricae*, X *Agosto*, 21-24)

8 Le Lettere a Lucilio

Il capolavoro artistico

La raccolta delle *Epistulae morales ad Lucilium* è costituita da 124 lettere ordinate in 20 libri: composte durante il ritiro dalla vita pubblica (62-65), sono considerate il capolavoro artistico di Seneca e l'espressione più matura della sua riflessione filosofica. Lucilio, dedicatario anche delle *Naturales quaestiones*, era nato in Campania da una famiglia di umili origini, ma la sua laboriosità e il suo ingegno gli avevano consentito di raggiungere il rango equestre; i suoi interessi culturali – a quanto risulta dalla testimonianza senecana – dovevano spaziare dalla filosofia, alle scienze della natura, alla poesia. Non sappiamo con certezza se queste lettere siano state effettivamente inviate, ma è fuori di dubbio che Seneca nella loro stesura abbia considerato, accanto al destinatario reale, anche le generazioni future come destinatario ideale del suo insegnamento.

Precetti morali e questioni dottrinali

La forma epistolare dava modo a Seneca di affrontare problematiche filosofiche di vario genere e di svilupparle nei modi e nell'estensione ritenuti più opportuni, senza i vincoli di una trattazione organica e sistematica imposti dalla forma del trattato filosofico. Il risultato è un'opera in cui si intrecciano spunti e temi diversi (spesso già affrontati nei *Dialogi* e nei trattati) che compongono un insieme di riflessioni giustapposte – quali possono scaturire, ad esempio, da episodi della vita quotidiana –, espresse in uno stile incisivo, caratterizzato da frasi brevi e incalzanti. Ora Seneca esprime il desiderio di fornire *praecepta* morali, norme pratiche di comportamento, consigli; ora invece affronta questioni dottrinali, introducendo anche analisi dettagliate. L'obiettivo è la crescita morale dell'umanità in generale, non soltanto di Lucilio: gli uomini devono essere condotti alla conoscenza di sé, al riconoscimento del fine ultimo della propria vita e della strada che conduce alla felicità.

9 Il messaggio filosofico delle Lettere a Lucilio

Elogio dell'"otium"

La tematica che più frequentemente affiora, e che, in qualche modo, caratterizza l'intero epistolario è quella della vita ritirata; su questo aspetto delle *Lettere* ha senz'altro pesato l'esperienza personale dell'autore, che, dopo anni di intensa vita pubblica, aveva dovuto per necessità dedicarsi all'*otium* nella sua casa di campagna. Tuttavia in quest'isolamento forzato Seneca intravede la possibilità di recuperare il tempo perduto, di prendersi cura della propria spiritualità, di coltivare la filosofia e far progressi lungo la via della saggezza. Il motto senecano *recede in te ipsum* («ritirati in te stesso») è un invito a pervenire, attraverso un'accurata introspezione, alla scoperta della coscienza: un'idea che, espressa con questa chiarezza, non ha veri riscontri nella filosofia precedente, greca o romana.

DAL TESTO ALLA LETTERATURA

La vita del saggio è sempre in armonia con l'universo e con tutto ciò che avviene in esso, sia che partecipi attivamente alla politica sia che viva ritirato e che rifletta con se stesso sulle leggi che

governano il mondo. In quel momento egli si ritrova in sintonia con il principio della ragione universale che è immanente a tutto ciò che esiste nel mondo e nel mondo stesso nella sua totalità (*Epistole a Lucilio*, 68,1-5: trad. Boella)

LA VITA RITIRATA

Seneca Lucilio suo salutem

[1] *Consilio tuo accedo: absconde te in otio, sed et ipsum otium absconde. Hoc te facturum Stoicorum etiam si non praecepto, at exemplo licet scias; sed ex praecepto quoque facies: et tibi et cui voles adprobabis.* [2] *Nec ad omnem rem publicam mittimus nec semper nec sine ullo fine; praeterea, cum sapienti rem publicam ipso dignam dedimus, id est mundum, non est extra rem publicam etiam si recesserit, immo fortasse relicto uno angulo in maiora atque ampliora transit et caelo inpositus intellegit, cum sellam aut tribunal ascenderet, quam humili loco sederit. Depone hoc apud te, numquam plus agere sapientem quam cum in conspectum eius divina atque humana venerunt.*

[3] *Nunc ad illud revertor quod suadere tibi coeperam, ut otium tuum ignotum sit. Non est quod inscribas tibi philosophiam ac quietem: aliud proposito tuo nomen inpone, valetudinem et inbecillitatem vocato et desidiam. Gloriari otio iners ambitio est.* [4] *Animalia quaedam, ne inveniri possint, vestigia sua circa ipsum cubile confundunt: idem tibi faciendum est, alioqui non deerunt qui persequantur. Multi aperta transeunt, condita et abstrusa rimantur; furem signata sollicitant. Vile videtur quidquid patet; aperta effractarius praeterit. Hos mores habet populus, hos inperitissimus quisque: in secreta intrumpere cupit.* [5] *Optimum itaque est non iactare otium suum; iactandi autem genus est nimis latere et a conspectu hominum secedere. Ille Tarentum se abdidit, ille Neapoli inclusus est, ille multis annis non transit domus suae limen: convocat turbam quisquis otio suo aliquam fabulam inposuit.*

[6] *Cum secesseris, non est hoc agendum, ut de te homines loquantur, sed ut ipse tecum loquaris. Quid autem loqueris? Quod homines de aliis libentissime faciunt, de te apud te male existima: adsuesces et dicere verum et audire. Id autem maxime tracta quod in te esse infirmissimum senties.*

Seneca saluta il suo Lucilio

[1] Son del tuo avviso: nasconditi pure nella solitudine, ma tieni nascosta anche la solitudine. Saprai di far ciò seguendo se non l'insegnamento, almeno l'esempio degli Stoici; ma lo farai seguendo anche l'insegnamento: e lo dimostrerai a te ed a chi vorrai [2] E noi non permettiamo che l'uomo partecipi al governo di uno Stato sempre e senza alcun limite: inoltre dal momento che abbiamo assegnato al saggio una repubblica degna di lui, cioè il mondo, egli non è fuori della vita politica, anche se si è ritirato; anzi, forse, lasciato un cantuccio, passa in un campo di attività più grande e vasto e dall'alto del cielo s'avvede della bassezza del luogo in cui si trovava, quando saliva sulla sedia curule o sulla tribuna. Imprimiti ben nella mente che il saggio non svolge mai attività più intensa di quando a lui si è rivelata tutta la realtà divina e umana.

[3] Ora ritorno al consiglio che avevo cominciato a darti, di tener celata la tua solitudine. Non devi attribuire la causa del tuo ritiro al desiderio di attendere alla filosofia o di vivere in quiete: giustifica diversamente la tua intenzione, parla di salute malferma, di debolezza e peggio ancora di pigrizia. Vantarsi della solitudine non è che una forma di sterile ambizione.

[4] Certi animali per non essere scoperti, confondono le tracce proprie attorno al covile: tu dovresti fare la stessa cosa, altrimenti non mancheranno quelli che si terranno sempre sulle tue orme. Molti trascurano ciò che è allo scoperto, ricercano ciò che è rinchiuso e nascosto; gli oggetti sigillati eccitano il desiderio del ladro. Quanto è facilmente accessibile, sembra di scarso valore: chi commette furti scassando non degna neppur di uno sguardo le cose a portata di mano. Questo è il costume del volgo, questo è il costume delle persone ignoranti: bramano di penetrare nei luoghi più riposti. [5] Pertanto il migliore è l'atteggiamento di chi non ostenta la sua solitudine: ed una forma di ostentazione è appunto quella di tenersi troppo

nascosto e di allontanarsi dal cospetto degli uomini. Uno si è ritirato a Taranto, l'altro è rinchiuso in Napoli, un altro ancora per molti anni non ha oltrepassato la soglia della sua casa: raccoglie molta gente attorno a sé chi fa parlare della sua solitudine.

[6] Quando ti sarai ritirato, non dovrai cercare che gli uomini si intrattengano sul tuo conto, ma di intrattenerti con te stesso. E di cosa parlerai? Gli uomini assai volentieri pronunciano giudizi sfavorevoli sugli altri: tu fa la stessa cosa a tuo riguardo e ti abituerai a dire e ad ascoltare la verità. Esamina poi con particolare attenzione i punti più deboli della tua anima.

Elogio del nascondimento (1-2): Lucilio ha deciso di ritirarsi dalle attività e Seneca loda la sua scelta. Non c'è alcun momento in cui il saggio sia più presente al mondo di quello in cui si ritira dalle attività che lo distraggono e riflette con serenità sulle cose divine e umane. Con argomentazioni analoghe a quelle sviluppate più ampiamente nel *de otio*, Seneca vuole mostrare che il ritiro non è in contraddizione con la dottrina stoica: innanzi tutto perché anche se non ne seguisse i *praecepta*, ne segue comunque gli *exempla* (*Stoicorum etiam si non praecepto, at exemplo ~ de otio 2,1 etiam si non praecepta illorum sequer sed exempla*), ma anche perché essi hanno indicato delle eccezioni all'impegno politico del *sapiens*: non si dovrà impegnare in ogni stato, sempre, e senza alcun limite. E qui il rinvio ovvio è alla serie di impedimenti di natura esterna (come lo stato corrotto), o interna (la salute malferma) che si sono visti nel *De otio* (3, 2-5, esaminato sopra, p. ???). Così pure l'idea che il *sapiens* possa essere utile anche nel ritiro, anzi soprattutto nel ritiro, giovando non a uno stato ristretto, ma all'intero universo (la teoria delle due *res publicae*, una *maior* e una *minor*), si ritrova sempre nel *De otio*, 4,1-2: «Abbracciamo con la mente due repubbliche, l'una grande e veramente pubblica, nella quale sono compresi gli dèi e gli uomini, nella quale non ci volgiamo a guardare verso questo o quel cantuccio, ma commisuriamo al sole i confini dello Stato di cui siamo cittadini; l'altra, alla quale ci ha assegnati la condizione della nascita: essa sarà degli Ateniesi o dei Cartaginesi o di qualche altra città che non riguardi tutti gli uomini, ma un gruppo preciso di essi. ... A questa repubblica maggiore possiamo dedicare noi stessi anche vivendo ritirati, anzi, non so se addirittura meglio vivendo ritirati», e dedicandosi alla contemplazione. Si tratta tuttavia di un principio codificata nella *Repubblica* del maestro Zenone e comune nella scuola stoica: basti vedere come l'immagine del cantuccio, dell'angolo della repubblica minore sia contrapposto con l'universo nelle *Diatrube* di *Epitteto* (scrittore stoico del I-II sec. d.C.): «è chiaro che derivi da un principio superiore, che abbraccia non solo quell'angolo di terra, ma anche l'intera tua casa, e in una parola, il paese dove si è perpetuata fino a te la stirpe dei tuoi antenati, e di qui, se mai, ti chiami ateniese o corinzio» (I, 9, 4: trad. Laurenti).

Nascondimento del ritiro (3-5): riprendendo l'assunto iniziale, per cui non è sufficiente ritirarsi, ma bisogna tenere nascosta anche la solitudine, Seneca ammonisce Lucilio che per essere tranquillo Lucilio farà bene a non dire a nessuno né dove si trova né che cosa fa: è preferibile che dica di essere ammalato o magari che faccia la figura del pigro. Gli animali, per non essere scoperti dai predatori, cancellano le orme intorno alla tana dove si sono nascosti: così dovrà fare anche Lucilio. La gente ignorante si compiace di divulgare i segreti: con tanta maggior cura l'amico di Seneca dovrà custodire il suo.

Il filosofo Seneca dà importanza alla *conscientia*, da intendere come consapevolezza del bene e del male connaturata in ciascun individuo e giudice di ogni azione o pensiero. Chi commette cattive azioni, dunque, anche se sfugge alla legge, non può in alcun modo sfuggire alla propria coscienza, che gli infligge la grande pena del rimorso e della paura (97, 15-16): «Dissentiamo pure da Epicuro quando egli dice che nulla per natura è giusto e che i delitti si devono evitare perché non si può evitare il timore: ma ammettiamo con lui che le cattive azioni sono torturate dalla coscienza (*conscientia*) e che questa è sottoposta ai più gravi tormenti, perché un'incessante inquietudine la opprime e la molesta e non può fidarsi di quelli che le garantiscono la sicurezza. Infatti, o Epicuro, proprio questa è la prova evidente che noi per natura rifuggiamo dal delitto: nessuno si sottrae al timore, anche quando è lontano da lui ogni pericolo. La fortuna rende molti esenti dalla pena, nessuno dal timore. E per qual ragione, se non perché è in noi profondamente radicata l'avversione verso ciò che la natura ha condannato? Pertanto anche quelli che stanno nascosti non hanno mai la

certezza di stare nascosti, perché la coscienza li rimprovera e li denuncia ad essi stessi (*coargunt illos conscientia et ipsos sibi ostendit*). Inoltre è proprio dei colpevoli vivere in continua trepidazione».

Nel suo ripiegamento in se stesso, nella profonda analisi cui sottopone la propria personalità, egli scopre l'elemento divino che risiede nell'animo dell'uomo, una presenza divina che lo stoico Seneca descrive con toni destinati a esercitare una certa suggestione sui suoi lettori cristiani (41, 1-2): «Non dobbiamo innalzare le mani al cielo né pregare il guardiano del tempio, che ci permetta di avvicinarci all'orecchio della statua del dio, quasi che così potessimo più facilmente essere ascoltati: la divinità ti sta vicino, è con te, è dentro di te. Eccoti la mia opinione, o Lucilio: in noi dimora uno spirito divino, che osserva e spia i nostri vizi e le nostre virtù: esso si comporta con noi, come noi ci siamo comportati con lui. In verità, nessun uomo è virtuoso se privo di un dio (*bonus vero vir sine deo nemo est*): forse che qualcuno può essere superiore ai capricci della fortuna senza essere aiutato da lui? Egli dà consigli nobili ed elevati»

Nelle profondità dell'animo, quindi, Seneca scopre un Dio vicino agli uomini, che presenta i tratti di un buon padre – «Tutto ciò che doveva riuscirci utile, Dio nostro padre (*deus et parens noster*) ce l'ha posto davanti agli occhi» (110, 10) – e che si prende cura dell'uomo (95, 47): «Si vuole insegnare come devono essere venerati gli dèi... Vietiamo il saluto mattutino e il mettersi a sedere alle porte dei templi: l'ambizione umana si commuove a questi atti d'omaggio; venera Dio chi lo conosce (*deum colit qui novit*) Vietiamo che si portino a Giove pannolini e striglie e che si regga lo specchio a Giunone: la divinità non abbisogna di servitori (*ministros*). E perché mai? Essa ha cura degli uomini (*humano generi ministrat*), dappertutto interviene e tutto sorregge».

Anche il messaggio del filosofo circa il trattamento da riservare agli schiavi mostra una sensibilità che può ricordare da vicino la dottrina cristiana della fratellanza universale (47, 11-12): «Comportati con gli inferiori, come vorresti che i superiori si comportassero con te. Ogniquale volta ti verrà in mente quanto grande sia il potere che tu hai sul tuo schiavo, ti venga pure in mente che altrettanto è il potere del tuo padrone su di te. "Ma io" tu dici "non ho alcun padrone". Sei ancora in giovane età: forse ne avrai». Il sentimento di *humanitas* del filosofo Seneca è pronto a concedere allo schiavo tutta la dignità di uomo che l'etica comune gli nega, mostrando come la distanza che lo separa dal padrone sia solo l'esito di una situazione contingente (47, 1): « "Sono schiavi". Sì, ma anche uomini. "Sono schiavi". Sì, ma anche compagni di abitazione. "Sono schiavi". Sì, ma anche umili amici. "Sono schiavi". Sì, ma anche compagni di schiavitù, se rifletterai che gli uni e gli altri sono soggetti ai capricci della fortuna».

Le similarità con il cristianesimo sono tuttavia spesso generiche e poco sostanziali, come ha ben osservato Marchesi: «tra la filosofia di Seneca e la religione di San Paolo è un abisso: per Seneca l'uomo redime se stesso con l'opera della ragione, per S. Paolo si lascia redimere da Dio nell'abbandono della fede; nel cristianesimo Dio è il salvatore degli uomini; nella dottrina di Seneca l'uomo è il salvatore di se stesso; là il miracolo scende dal cielo verso la umanità, qua sale dall'anima umana verso il cielo; da una parte Dio si congiunge in atto di suprema bontà con le sue creature assumendo la carne peccatrice per liberarla dal peccato: dall'altra parte l'uomo nel supremo godimento del massimo bene riporta la vittoria spirituale sulla propria carne e giunge fino a Dio; e lo supera: perché il saggio conosce la sofferenza e Dio la ignora. Seneca crede nella virtù umana, per Paolo le virtù umane sono tutte follie ...»

«Ogni re discende da schiavi ed ogni schiavo da re»: Il senso della uguaglianza fra gli uomini e quindi tra liberi e schiavi si fonda nell'origine comune di tutti gli uomini, dal principio divino: tutti gli uomini partecipano, pur in gradi diversi alla ragione, al logos: sulla base di questo principio, allo stesso modo non si dovrà fare distinzione di nobiltà, l'unica nobiltà che esiste è quella dell'animo, provata nell'esercizio della virtù (*Epistola 44,1-7*: trad. Boella).

LA VERA NOBILITÀ

Seneca Lucilio suo salutem

[1] *Iterum tu mihi te pusillum facis et dicis malignius tecum egisse naturam prius, deinde fortunam, cum possis eximere te vulgo et ad felicitatem hominum maximam emergere. Si*

quid est aliud in philosophia boni, hoc est, quod stemma non inspicit; omnes, si ad originem primam revocantur, a dis sunt. [2] Eques Romanus es, et ad hunc ordinem tua te perduxit industria; at mehercules multis quattuordecim clausa sunt, non omnes curia admittit, castra quoque quos ad laborem et periculum recipiant fastidiose legunt: bona mens omnibus patet, omnes ad hoc sumus nobiles. Nec reicit quemquam philosophia nec eligit: omnibus lucet. [3] Patricius Socrates non fuit; Cleanthes aquam traxit et rigando horto locavit manus; Platonem non accepit nobilem philosophia sed fecit: quid est quare desperes his te posse fieri parem? Omnes hi maiores tui sunt, si te illis geris dignum; geres autem, si hoc protinus tibi ipse persuaseris, a nullo te nobilitate superari. [4] Omnibus nobis totidem ante nos sunt; nullius non origo ultra memoriam iacet. Platon ait neminem regem non ex servis esse oriundum, neminem non servum ex regibus. Omnia ista longa varietas miscuit et sursum deorsum fortuna versavit. [5] Quis est generosus? ad virtutem bene a natura compositus. Hoc unum intuendum est: alioquin si ad vetera revocas, nemo non inde est ante quod nihil est. A primo mundi ortu usque in hoc tempus perduxit nos ex splendidis sordidisque alternata series. Non facit nobilem atrium plenum fumosis imaginibus; nemo in nostram gloriam vixit nec quod ante nos fuit nostrum est: animus facit nobilem, cui ex qua) cumque condicione supra fortunam licet surgere. [6] Puta itaque te non equitem Romanum esse sed libertinum: potes hoc consequi, ut solus sis liber inter ingenuos. «Quomodo?» inquis. Si mala bonaque non populo auctore distinxeris. Intuendum est non unde veniant, sed quo eant. Si quid est quod vitam beatam potest facere, id bonum est suo iure; depravari enim in malum non potest. [7] Quid est ergo in quo erratur, cum omnes beatam vitam optent? quod instrumenta eius pro ipsa habent et illam dum petunt fugiunt. Nam cum summa vitae beatae sit solida securitas et eius inconcussa fiducia, sollicitudinis colligunt causas et per insidiosum iter vitae non tantum ferunt sarcinas sed trahunt; ita longius ab effectu eius quod petunt semper abscedunt et quo plus operae impenderunt, hoc se magis impediunt et feruntur retro. Quod evenit in labyrintho properantibus: ipsa illos velocitas implicat. Vale.

Seneca saluta il suo Lucilio

[1] Di nuovo ti fai piccino piccino dinanzi a me ed affermi che prima la natura, poi la fortuna ti ha trattato con scarsa benevolenza; mentre tu potresti sottrarti al volgo e salire al più alto grado di felicità che sia concesso agli uomini. Uno dei vantaggi che presenta la filosofia è appunto questo, che essa non si cura dei titoli nobiliari: tutti gli uomini, se sono ricondotti alla loro prima origine, discendono dagli dèi. [2] Sei cavaliere romano, e la tua attività ti permise di entrare in quest'ordine: ma, per Ercole, a molti è vietato l'accesso ai primi quattordici sedili del teatro; non tutti sono ammessi al Senato; anche nell'esercito vengono arruolati con difficoltà coloro che vi sono accolti per affrontare fatiche e pericoli; la saggezza è accessibile a tutti, rispetto ad essa siamo tutti nobili. La filosofia non respinge né sceglie alcuno: splende per tutti. [3] Socrate non fu un nobile: Cleante attinse acqua e prestò la propria opera per irrigare i giardini: la filosofia non accolse Platone già nobile, ma lo rese tale. Perché tu disperdi di diventare uguale a costoro? Tutti questi sono tuoi antenati, se ti mostri degno di loro: e ti mostrerai tale, se tosto ti convincerai che nessuno ti supera in nobiltà. [4] In numero uguale per tutti sono quelli che ci han preceduti: l'origine di ciascuno risale di là dal tempo. Platone afferma «che ogni re discende da schiavi ed ogni schiavo da re». Il continuo variare delle sorti ha mescolato tutto e la fortuna ha rigirato in su e in giù ogni cosa. [5] Chi è nobile? Chi dalla natura è stato ben disposto alla virtù. A questa sola si deve badare per altro se ti riporti al passato, l'origine di ogni uomo risale al tempo prima del quale niente esiste. Un succedersi alterno di splendori e di miserie ci ha condotti dall'inizio del mondo fino alla presente età. L'atrio pieno di ritratti degli antenati anneriti dal fumo non rende l'uomo nobile; nessuno è vissuto per la nostra gloria e ciò che è esistito prima di noi non ci appartiene: l'animo rende l'uomo nobile, ad esso da qualunque condicione è possibile levarsi al di sopra della fortuna. [6] Pertanto immagina di essere non un cavaliere romano, ma un liberto: puoi fare in modo di essere tu solo veramente libero fra uomini liberi per nascita. «Come?» mi chiedi. Se saprai distinguere i mali ed i beni no nattenendoti al criterio

del volgo. Bisogna considerare non donde essi provengano, ma dove vadano. Se vi è qualcosa che può rendere la vita felice, essa è un bene in virtù d'un proprio diritto: infatti non può corrompersi e diventare un male. [7] Qual è dunque l'errore che si compie, dacché tutti desiderano la felicità? Scambiano i mezzi per conseguire la felicità con la felicità stessa e mentre la ricercano se ne allontanano. Infatti mentre la suprema felicità consiste in una piena sicurezza ed in una ferma fiducia in essa, si tirano addosso motivi di inquietudine e per l'insidioso cammino della vita non solo portano il fardello, ma lo trascinano: così si allontanano sempre più dalla mèta a cui mirano e quanto più si adoprano tanto più si mettono in imbarazzo e indietreggiano. La stessa cosa succede a chi si affretta in un labirinto: proprio la rapidità lo impiglia. Addio.

La filosofia non fa distinzioni sociali (1-5): Lucilio si lamenta della sua modesta origine; Seneca gli obietta che la filosofia non guarda all'albero genealogico, non fa distinzioni sociali (1-4). L'argomento – come spesso nei trattati e nelle lettere senecane, organizzati retoricamente come brevi *causae iudiciales* – è suffragato tramite alcuni *exempla*, quelli di Socrate, Cleante, e Platone (3).

Il τόπος della 'vera nobiltà' era comune nella retorica e nella filosofia: si potrà ricordare ad esempio – a parte il discorso di Mario, che si difende dagli attacchi degli aristocratici nel *Bellum Iugurthinum* (85, in particolare 13 ss.) – la *Controversia* I, 6, 3 di Seneca padre, in cui Giulio Bassio, parlando a favore di un figlio che non voleva ripudiare la moglie figlia di un pirata per una ereditiera, sostiene che la nobiltà dipende dalle azioni: «vi sono uomini nobili che hanno offuscato con azioni vergognose le immagini avite e paterne (*quidam avitas paternasque flagitiis obruerunt imagines*), altri di origine oscura hanno lasciato un nome illustre ai loro discendenti. Se gli uomini nascendo potessero scegliere la loro sorte, non vi sarebbero né umili né poveri; ognuno entrerebbe in una casa protetta dalla fortuna. Ma poiché non possiamo sceglierla, è la natura che ci governa e pone ciascuno nella condizione che le piace. Dobbiamo quindi essere valutati per quanto riusciamo a fare da noi». Valerio Massimo (nella sua raccolta di *Factorum et dictorum memorabilium libri*, datata intorno al 31 d.C.) ha due capitoli, 3,4 e 3,5 dedicati rispettivamente «a coloro che nati da umile famiglia, divennero illustri (*de his qui humili loco nati clari evaserunt*)» – tra i quali viene menzionato Socrate – e «a coloro che, nati da nobile casato, ne degenerarono (*qui a parentibus claris degeneraverunt*)». La svalutazione della nobiltà è d'altronde un tema diatribico, trattato nell'ottava satira di Giovenale, che per dimostrare l'assunto per cui *nobilitas sola est atque unica virtus*, «sola e unica nobiltà è la virtù» (v. 20) ricorre ad una serie di esempi di nobili degeneri (tra cui Nerone, che ha disonorato la *gens Domitia*) e di uomini umili che si sono conquistati la fama (tra cui Mario, i Deci, Servio Tullio, che compaiono anche in Valerio Massimo), e finisce per concludere risalendo quanto più indietro possibile a ricercare le origini dei romani, i primi antenati furono o briganti o ladri o pastori. Notevoli i punti di contatto con Seneca, talora così precisi da fare pensare non solo ad una fonte comune, ma a un rapporto diretto. Seneca stesso si sofferma a più riprese sul tema in particolare nel *De beneficiis* III, 18, 2 (a proposito del tema se uno schiavo può essere benefattore del suo padrone), e III, 28, 1-3 (liberi e schiavi abbiamo la stessa origine).

Punto di partenza teorica della uguaglianza degli uomini è la loro origine divina (*a dis sunt*), un tema ricorrente in Seneca, ancora nel ricordato passo del *De beneficiis*. III, 28, 2 «L'unico padre, comune a tutti, è il cielo: a esso attraverso strade splendide od oscure riconduce la prima origine di ciascuno» (*Unus omnium parens mundus est, sive per splendidos sive per sordidos gradus ad hunc prima cuiusque origo perducitur*), e già trattato nell'inno a Zeus dello stoico Cleante (*SVF* I 537, 1ss. von Arnim), Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν, / χαίρει· σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσαυδᾶν. / ἐκ σοῦ γὰρ γένος εἶσ' ἤχου μίμημα λαχόντες / μοῦνοι, ὅσα ζῶει τε καὶ ἔρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν, «O Zeus, il più nobile degli immortali, dai molti nomi, sempre onnipotente, / signore della natura, che governi ogni essere secondo la legge, / salve! È un diritto di tutti i mortali rivolgersi a te. / Derivano da te per stirpe ed hanno in sorte un'immagine del suono, / noi soli fra tutti i viventi che si muovono sulla terra»

Nobile è chi esercita la virtù (5-7): vero nobile, conclude Seneca, è colui che si solleva al di sopra della fortuna ed è disposto dalla natura all'esercizio della virtù (5). In questo modo, distinguendo tra bene e male, tra la felicità e i mezzi per ottenerla sarà il solo libero (*omnes sapientes liberos esse et*

stultos omnes servos, è uno dei paradossi stoici) e solo raggiungerà la felicità. Negli ultimi due paragrafi il tema si sposta quindi da quello della ‘vera nobiltà’ al rapporto tra vero bene e felicità, un nodo centrale del *De vita beata*, con cui si osservano anche consonanze testuali. Si confronti l’immagine del labirinto in cui la velocità stessa fa da ostacolo, allontanando dallo scopo cui si tende, con l’esordio del settimo dialogo: «Gallione, fratello mio, tutti vogliono vivere felici, ma sono confusi nel distinguere con chiarezza cos’è che rende felice la vita; ed è così difficile raggiungere la felicità che ciascuno se ne allontana tanto più, quanto più affannosamente si affretta ad essa, se appena ha deviato dalla strada giusta. E se questa ci porta nella direzione opposta, la velocità stessa pone in mezzo una distanza maggiore».

Volontà al servizio della virtù

Eccezionale, in Seneca, è anche il rilievo dato alla volontà per il raggiungimento della virtù (80, 3-4): «Tutto ciò che può renderti buono è dentro di te. Che cosa ti è d’uopo per diventare buono? La volontà (*Quid tibi opus est ut sis bonus? velle*)»; essa è indipendente dalla conoscenza ed è irriducibile a un meccanismo razionale, perché «la volontà non si impara» (81, 13: *velle non discitur*). Ma lo stesso Seneca non può sapere come abbia origine la volontà (37, 5): «Non mi potrai indicare un uomo, il quale sappia come cominciò a volere ciò che vuole (*quomodo quod vult coeperit velle*): non è stato condotto a quel punto dalla riflessione (*consilio*), ma vi è stato spinto dal cieco slancio (*impulsu*)».

DAL TESTO ALLA LETTERATURA

Il motivo della fugacità del tempo, già affrontato nel dialogo *De brevitae vitae*, ritorna quasi ossessivamente nelle *Lettere*: la necessità di far buon uso del tempo, ad esempio, è espressa con grande chiarezza nella prima lettera della raccolta (I, 1-2; trad. Scarpat):

TORNA PADRONE DEL TUO TEMPO

Ita fac, mi Lucili: vindica te tibi, et tempus quod adhuc aut auferebatur aut subripiabatur aut excidebat collige et serva. Persuade tibi hoc sic esse ut scribo: quaedam tempora eripiuntur nobis, quaedam subducuntur, quaedam effluunt. Turpissima tamen est iactura quae per neglegentiam fit.

Et si volueris attendere, magna pars vitae elabatur male agentibus, maxima nihil agentibus, tota vita aliud agentibus. Quem mihi dabis qui aliquod pretium tempori ponat, qui diem aestimet, qui intellegat se cotidie mori? In hoc enim fallimur, quod mortem prospicimus: magna pars eius iam praeterit; quidquid aetatis retro est mors tenet. Fac ergo, mi Lucili, quod facere te scribis, omnes horas complectere; sic fiet ut minus ex crastino pendeas, si hodierno manum inieceris.

Fa’ come ti dico, caro Lucilio, rivendica finalmente te a te stesso e il tempo che finora ti veniva tolto o sottratto o ti sfuggiva, tienilo in serbo e custodiscilo. Persuaditi che è proprio come ti dico: del tempo parte ci viene strappata, parte trafugata, parte va dispersa. Tuttavia lo sperpero più vergognoso è quello che si fa per negligenza. E se bene osservi, buona parte della vita la perdiamo a far male, la massima parte a non far niente, tutta a far dell’altro. Trovami uno che attribuisca qualche valore al tempo, che apprezzi il giorno e capisca che quotidianamente si muore. Perché in questo ci inganniamo, nel vedere la morte davanti a noi, mentre già l’abbiamo oltrepassata per gran parte: tutto ciò che della nostra vita ci siamo lasciati dietro appartiene alla morte. Fa’, quindi, mio Lucilio, come già stai facendo: abbi cara ogni ora. Potrai dipendere meno dal domani, se diventerai padrone dell’oggi. Mentre differisci la vita, essa passa.

ANALISI DEL TESTO

Con *vindica te tibi*, in apertura, Seneca esorta Lucilio alla vita contemplativa, alla ricerca di ciò che è immortale e non passeggero; poiché tale conoscenza è tanto vasta che l’uomo non può certo esaurirla nel corso della sua vita, il tempo che è possibile dedicare ad essa acquista grande valore e non può andare sprecato. L’idea dello sperpero (*iactura*) del tempo è resa con tre verbi disposti in *climax* ascendente (*aut auferebatur aut subripiabatur aut excidebat*). *Auferre* indica il prendere, con o senza

diritto, comunque in forma palese, anche con una certa violenza: è il tempo che ci sottraggono gli obblighi della convivenza civile. *Subripere* suggerisce (mediante il prefisso *sub-*) una sottrazione che avviene all'insaputa di chi la subisce: e il tempo che gli altri, senza averne alcun diritto, ci portano via. *Excidere* si riferisce invece al tempo che ci sfugge di mano, che passa per nostra disattenzione. Nel timore che la sua lezione d'esperienza non venga messa a profitto (*Persuade tibi... ut scribo*), Seneca torna subito dopo sul medesimo concetto (*quaedam tempore eripiuntur, quaedam subducuntur, quaedam effluunt*): *eripere* corrisponde al precedente *auferre*, *subducere* a *subripere* (ancora il prefisso *sub-*), ed *effluere* esprime un'idea alquanto simile a *excidere*, con la stessa connotazione negativa di "perdita".

A *tempus* si alterna *vita* (r. 6), senza una sostanziale differenza di significato, dal momento che Seneca non si riferisce a una nozione astratta di tempo, bensì al nostro concreto vivere e agire. All'idea di impiegare bene la propria vita, egli lega costantemente quella della morte: non sprecare il tempo, infatti, equivale a non sprecare la vita, che la morte ogni giorno ci sottrae («Trovami uno che... capisca che quotidianamente si muore») avvicinandosi. Gli uomini vedono erroneamente (*fallimur*) la morte come qualcosa che li attende in futuro, ma in realtà essa accompagna ogni momento della nostra vita e per questo occorre vivere guardando al presente, avere «cara ogni ora» (*omnes horas complectere* [imperat.]), dove il verbo *complecti* suggerisce l'immagine di «avvinghiare», «tenere stretto». La frase *dum differtur vita transcurrit* presenta movenze analoghe all'oraziano *dum loquimur fugerit invida aetas* (*Odi*, I, 11, 7-8: «mentre parliamo, sarà fuggito il tempo invidioso»), ma proprio questo richiamo al *carpe diem* segna la diversità di fondo dell'approccio senecano: «L'invida *aetas* (è l'età dell'uomo) se ne va tutto portando via con sé e invitando, quindi, a cogliere il giorno; Seneca, invece parla dell'uomo che anela alla *vita* dello spirito» (Scarpato).

La vita come preparazione alla morte

In Seneca la morte fa da costante contrappunto alle manifestazioni di vitalità. È legge di natura che, chi è nato, muoia, sicché è vano cercare di sottrarvisi (99, 7-8): «Ora, dovendo compiere lo stesso viaggio, c'è forse assurdità maggiore che quella di piangere colui che ti è andato innanzi? Forse uno si duole che sia accaduto, ciò che sapeva che sarebbe accaduto? Oppure, se pensò che la morte non riguardasse l'uomo, si è ingannato. Qualcuno piange perché è avvenuto quello che egli sapeva che non poteva non avvenire? Chiunque si lamenta che uno sia morto, si lamenta che egli sia stato un uomo. Tutti sono soggetti alla medesima sorte: a chi è nato, tocca morire».

Compito dell'uomo, dunque, e prepararsi alla morte mediante una riflessione su di essa, per poterla affrontare con serenità, come fecero Socrate e Catone l'Uticense. Un aiuto può offrirlo la filosofia, capace di rendere l'uomo sereno, padrone di sé, libero dai timori, prossimo alla divinità. Le questioni poste in astratto sono, in definitiva, inutili, perché, se stimolano l'intelligenza, non contribuiscono a rendere la vita migliore; allo stesso modo l'erudizione fine a se stessa e l'eloquenza troppo elaborata non rappresentano ai suoi occhi un alimento per lo spirito (106, 12): «Non è necessario avere tanta erudizione per pensare rettamente, ma noi, come delle altre cose, così anche della filosofia abusiamo. Come in tutto il resto, così anche nel sapere soffriamo per mancanza di moderazione: non per la vita, ma per la scuola impariamo».

DAL TESTO ALLA LETTERATURA

Seneca è ritornato a Pompei dopo molto tempo: la città è profondamente trasformata dal tempo della sua giovinezza, e il filosofo riflette sulla trasformazione naturale di tutto ciò che esiste, che naturalmente procede verso la distruzione e la morte. Non dobbiamo temere questo termine naturale della nostra esistenza: ciò che importa non è vivere, ma vivere bene, e per questo il saggio non deve esitare nemmeno a decidere di por fine alla propria esistenza, quando sia convinto che questa è la scelta più giusta (70. 1-5, trad. Boella)

LA MORTE È UN TERMINE NATURALE PER I VIVENTI

Seneca Lucilio suo salutem

[1] *Post longum intervallum Pompeios tuos vidi. In conspectum adolescentiae meae*

reductus sum; quidquid illic iuvenis feceram videbar mihi facere adhuc posse et paulo ante fecisse. [2] Praenavigavimus, Lucili, vitam et quemadmodum in mari, ut ait Vergilius noster, «terraeque urbesque recedunt» sic in hoc cursu rapidissimi temporis primum pueritiam abscondimus, deinde adulescentiam, deinde quidquid est illud inter iuvenem et senem medium, in utriusque confinio positum, deinde ipsius senectutis optimos annos; novissime incipit ostendi publicus finis generis humani. [3] Scopulum esse illum putamus dementissimi: portus est, aliquando petendus, numquam recusandus, in quem si quis intra primos annos delatus est, non magis queri debet quam qui cito navigavit. Alium enim, ut scis, venti segnes ludunt ac detinent et tranquillitatis lentissimae taedio lassant, alium pertinax flatus celerrime perfert. [4] Idem evenire nobis puta: alios vita velocissime adduxit quo veniendum erat etiam cunctantibus, alios maceravit et coxit. Quae, ut scis, non semper retinenda est; non enim vivere bonum est, sed bene vivere.

Itaque sapiens vivet quantum debet, non quantum potest. Videbit ubi victurus sit, cum quibus, quomodo, quid acturus. [5] Cogitat semper qualis vita, non quanta sit. [sit] Si multa occurrunt molesta et tranquillitatem turbantia, emittit se; nec hoc tantum in necessitate ultima facit, sed cum primum illi coepit suspecta esse fortuna, diligenter circumspicit numquid illic desinendum sit. Nihil existimat sua referre, faciat finem an accipiat, tardius fiat an citius: non tamquam de magno detrimento timet; nemo multum ex stilicidio potest perdere.

Seneca saluto il suo Lucilio.

[1] Dopo molto tempo rividi la tua Pompei: mi parve di rivivere gli anni della mia adolescenza. Quanto là da giovane avevo fatto, mi sembrava di poterlo ancora fare e di averlo fatto poco prima. [2] Rapidamente, o mio Lucilio, abbiamo compiuto la traversata della vita e, come in mare, secondo quanto dice il nostro Virgilio, «le regioni e le città si allontanano» così in questa fuga vertiginosa del tempo dapprima abbiamo perduto di vista la fanciullezza, poi l'adolescenza, poi l'età intermedia tra la giovinezza e la vecchiezza, posta sul confine di entrambe, infine gli anni migliori della stessa vecchiezza: di recente comincia a profilarsi sull'orizzonte la fine comune a tutti gli uomini [3] Noi, nella nostra profonda dissennatezza, crediamo che essa sia uno scoglio, mentre è un porto, cui talvolta dobbiamo tendere, da cui non dobbiamo mai rifuggire; se uno vi è entrato nei primi anni della vita, non deve lamentarsi più di chi ha compiuto una rapida navigazione. Infatti, ben sai, c'è chi è trattenuto come per beffa dal fiacco spirar dei venti e stancato dal fastidio della calma eccessivamente lenta, c'è chi è portato alla meta molto velocemente da un vento continuo. [4] La stessa cosa, credi, accade a noi: la vita conduce certuni molto celermente alla vita, a cui si deve giungere anche indugiando, altri li consuma e li distrugge a poco a poco. Essa, e tu l'ignori, non la si deve sempre conservare: giacché ciò che conta non è vivere, ma vivere bene.

Pertanto il saggio vivrà quanto deve, non quanto può: osserverà dove gli tocca vivere, con quali persone, in che modo, che cosa dovrà fare. [5] Egli di continuo pensa al valore, non alla lunghezza della vita: se gli capitano molte molestie e disgrazie che turbinino la sua tranquillità, sa andarsene spontaneamente. E non prende questa decisione solo in caso di estrema necessità, ma, non appena ha cominciato a dubitare del favore della fortuna, considera attentamente se deve farla finita. Ritiene che per lui sia di nessuna importanza por fine alla vita o accettarne la fine, che la morte venga più tardi o più presto: non la teme come se si trattasse di un grave danno. L'acqua che cade goccia a goccia non può cagionare ad alcuno gravi perdite.

La vita è come un viaggio (1-3): l'occasione delle visita a Pompei fornisce a Seneca l'occasione per riflettere sulla vita degli uomini e di tutti gli esseri che esistono, animati e inanimati: assomiglia a un viaggio, nel quale si vedono allontanarsi progressivamente le terre e le città, come dice Virgilio

(*Eneide* 3, 72): al termine di esso sta la morte. Essa tuttavia non deve però essere sentita da noi come uno scoglio su cui si urti e si faccia naufragio, ma come il porto naturale cui siamo destinati. Anzi ci sono occasioni in cui dobbiamo cercarlo: come fanno i naviganti, che talvolta procedono rapidamente verso di esso, talvolta sono tratti da venti insufficienti ma non per questo debbono pensare di non dovervi arrivare.

Questi paragrafi iniziali sono tutti giocati intorno alla metafora marina della vita come navigazione (*praenavigavimus ... vitam, quemadmodum in mari, navigavit, venti, pertinax flatus,*) e della morte come porto definitivo di quiete (*portus ... petendus*, opposto alla concezione di coloro che la considerano uno scoglio, *scopulum*). Questa una metafora, per cui la vita è una traversata, in cui spesso non si è padroni della navigazione, è frequentissima in Seneca: *non ... multum navigavit, sed multum iactatus est*, scrive nel *De brevitate vitae* (7,10); *vixi et quem dederat cursum fortuna peregi* scrive – citando Virgilio, *Eneide* IV, 633 – nel *De vita beata* (191,1; ma anche nel *De beneficiis* V, 17,5 e nell'*Epistola* 12,9): le tempeste e il naufragio sono rappresentative di una vita lontana dai precetti della filosofia, mentre la *tranquillitas* del mare pacificato è specchio della vita ideale. Analogamente il porto (che può essere la filosofia, rifugio dalle occupazioni della vita, come nel *De brevitate vitae*, 19, 1, *Excerpe itaque te volgo, Pauline carissime, et in tranquillio portum non pro aetatis spatio iactatus tandem recede, v. sopra, p. ...*) indica qui la morte: *nullus portus nisi mortis est* scrive in un passo della *Consolatio ad Polybium* (9,6) che merita di essere riportato per l'analogia concentrazione di metafore marine: «Se tu volessi credere a chi ben a fondo vede dentro alla verità, tutta la vita è un supplizio. Scagliati in questo mare profondo e agitato, che fluisce e rifluisce nell'alternare dei flutti e ora ci solleva crescendo improvvisamente ora calando ancor più ci precipita in basso e ci sbatte qua e là incessantemente, non riusciamo a tenerci fermi da nessuna parte, ma stiamo sospesi e ondeggiamo e andiamo a sbattere l'uno contro l'altro e talvolta facciamo naufragio, sempre temiamo di farlo; per chi naviga in questo mare così tempestoso ed esposto a ogni bufera, non c'è nessun porto se non la morte». Il saggio, o l'incamminato sulla strada della saggezza, quale Seneca si definisce, può guardare con maggiore serenità al mare della vita, e aspirare al porto estremo, anzi può decidere lui stesso quale è il momento per entrare in quel porto.

Non importa vivere, ma vivere bene (4-5): per questo il saggio non deve preoccuparsi della durata della vita, ma della sua qualità, e non esitare a cercare la fine volontaria, se questa gli consentisse di evitare sofferenze eccessive.

Ritorna qui, dunque quella concezione “qualitativa” del tempo che si è vista nel *De brevitate vitae*, che ritorna del *De vita beata* (21,1 *inter brevius et longius tempus nihil interesse iudicat*, «[il saggio] ritiene che non c'è differenza tra un tempo più breve e uno più lungo») e che nelle *Epistole* è ripetuto come un ritornello: 49,10 *non esse positum bonum vitae in spatio eius, sed in usu*, «il bene della vita non è posto nella sua durata, ma nell'uso»; 61,4 *ut satis vixerimus, nec anni nec dies faciunt, sed animus* «non sono né gli anni, né i giorni a farci vivere a lungo, ma l'animo»; 101,9 *stabilita mens scit nihil interesse inter diem et saeculum*, «la mente salda sa che non c'è differenza tra un giorno e un secolo»; 101, 15 *quam bene vivas refert, non quam diu* «importa quanto bene vivi, non quanto a lungo». Concentrato a vivere nel presente (*protinus vive*, recita il *carpe diem* stoico), giacché solo il presente esiste; senza ricercare nessuna aggiunta, né alcuna dilazione (che sono i modi peggiori di usare il tempo) il saggio vive ogni giorno come fosse l'ultimo, e tutta la vita in preparazione alla morte: *vivere tota vita descendum est et, quod magis fortasse miraberis, tota vita descendum est mori* («a imparare a vivere è necessaria la vita intera, e, ciò di cui forse ti stupirai di più, è necessaria la vita intera a imparare a morire», *De breevitate vitae*, 7,3). Non sarà perciò per lui difficile allontanarsene con passo sicuro (*non cunctabitur sapiens ire ad mortem certo gradu, De breevitate vitae*, 11,2) anche anzi tempo e volontariamente: un'affermazione che Seneca ha dimostrato coi fatti.

Nel suo cammino verso la saggezza Seneca non volle vincolarsi troppo rigidamente a una “scuola” filosofica: possiamo considerarlo uno stoico, ma egli si accostò anche alla dottrina platonica e pitagorica, attinse largamente persino all'insegnamento di Epicuro, fieramente avversato dallo stoicismo più rigoroso. Seneca giustifica così questa sua scelta di ecllettismo (21, 9): «Non c'è ragione perché tu ritenga che, questi pensieri appartengano ad Epicuro: sono di dominio pubblico. Ciò che suol farsi in Senato, credo che si debba anche fare nel campo della filosofia: allorché qualcuno ha fatto una

proposta, che mi soddisfa solo in parte, voglio che essa sia posta in votazione divisa nei suoi singoli punti e poi do il mio assenso nel punto che approvo».

D'altra parte, secondo Seneca il cammino che porta alla verità non è stato ancora percorso fino in fondo e c'è spazio per un contributo personale, autonomo (33, 11): «Coloro che prima di noi meditarono su questi argomenti non sono nostri padroni, ma guide. La verità è accessibile a tutti, essa non è possesso esclusivo di alcuno: molto ne rimane da scoprire anche a quelli che verranno» E il contributo di Seneca alla filosofia si rivela proprio nella capacità di moderare le posizioni troppo rigorose dello stoicismo, dimostrando, nello stesso tempo, la grande vitalità e fecondità dei principi non solo stoici, ma anche epicurei e platonici.

10 La satira in morte di Claudio (*Apokolokyntosis*)

Significato del titolo

Alla ricca produzione senecana appartiene un'opera originale e mordace, un'acre invettiva dal titolo *Apokolokyntosis* (o, in latino, *Ludus de morte Claudii*), composta poco dopo la morte di Claudio (54), e che ha per obiettivo proprio il defunto imperatore, vittima dei funghi velenosi che la moglie Agrippina gli aveva fatto imbandire. Lo strano titolo *Apokolokyntosis* è generalmente fatto derivare dai termini *κολοκύντη* (*kolokynte*, «zucca») e *ἀποθέωσις* (*apotheosis*, «apoteosi», «deificazione») uniti in un composto scherzoso che potrebbe significare «zucchificazione» di Claudio: la trasformazione in zucca (o, meglio, in «zuccone») mette in parodia la deificazione (apoteosi) dell'imperatore, divinizzato *post mortem*.

Una satira menippea

L'operetta senecana rappresenta probabilmente l'unico esempio di satira menippea conservatici per intero. Questo particolare genere letterario era stato inaugurato dal cinico Menippo di Gadara (III secolo a.C.), di cui non possediamo nulla; già Varrone, però, lo aveva importato a Roma (vedi Volume I, p. 214), con le sue *Satire menippee* di cui conserviamo un certo numero di frammenti. In effetti l'*Apokolokyntosis* presenta alcune caratteristiche ascrivibili, pur nella povertà di informazioni in nostro possesso, alla menippea: dal punto di vista stilistico, l'alternanza di prosa e versi, e una lingua che mostra tratti ora solenni, ora volgari; per quanto riguarda invece i contenuti, alcune scene tipiche come la parodia del concilio divino, della discesa agli Inferi e dell'esibizione poetica.

La trama – se di trama si può parlare, dal momento che l'opera vive della comicità immediata di episodi staccati – è estremamente semplice: l'imperatore Claudio, spietato, stupido, balbuziente e, naturalmente, claudicante, giunge sull'Olimpo, ma il concilio degli dèi lo manda giù negli Inferi, dove il suo destino è diventare schiavo di un liberto (si ricordi l'importanza assunta dai liberti durante il suo principato).

DAL TESTO ALLA LETTERATURA

L'arrivo dell'imperatore alla sede degli dèi, sull'Olimpo, è descritto in questi termini (*Apokolokyntosis*, 4, 2-5; trad. Roncali):

ERCOLE E CLAUDIO

Nuntiatur Iovi venisse quendam bonae staturae, bene canum; nescio quid illum minari, assidue enim caput movere; pedem dextrum trahere. quaesisse se cuius nationis esset: respondisse nescio quid perturbato sono et voce confusa; non intellegere se linguam eius: nec Graecum esse nec Romanum nec ullius gentis notae. tum Iuppiter Herculem, qui totum orbem terrarum pererraverat et nosse videbatur omnes nationes, iubet ire et explorare quorum hominum esset. tum Hercules primo aspectu sane perturbatus est, ut qui etiam non omnia monstra timuerit. ut vidit novi generis faciem, insolitum incessum, vocem nullius terrestris animalis sed qualis esse marinis beluis solet, raucam et implicatam, putavit sibi tertium decimum laborem venisse. Diligentius intuenti visus est quasi homo. accessit itaque et quod facillimum fuit Graeculo, ait: τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν, ποίη πόλις ἡδὲ τοκῆς; Claudius gaudet esse illic philologos homines: sperat futurum aliquem historiis suis locum. itaque et ipse Homericò versu Caesarem se esse significans ait: Ἰλιόθεν με φέρων ἄνεμος Κικόνεσσι πέλασσεν

Viene annunciato a Giove che è arrivato un tale, alto di statura, assai canuto, minaccia non so che, muove infatti continuamente la testa, trascina il piede destro... A questo punto Giove comanda ad Ercole, che aveva percorso in lungo e in largo tutto il mondo e pareva che conoscesse tutte le genti, di andare ad esplorare che uomo fosse. Ercole a prima vista rimase veramente sconcertato, come uno che non tutte le mostruosità abbia ancora provato. Come vide quella figura di nuovo genere, l'andatura insolita, la voce di nessun animale terrestre, ma quale di solito hanno gli animali del mare, roca e ingarbugliata, credette che fosse arrivata la sua tredicesima fatica. Guardando poi con più attenzione gli parve in certo senso un uomo. E così gli si avvicinò e – cosa facilissima per un Greco – gli disse: «Chi sei, e di che paese? Qual è la tua città e i tuoi parenti?». Si rallegra Claudio che ci siano lì persone dotte: spera che ci sarà un posto per le sue *Storie*. E così anche lui, con un verso omerico, facendo capire di essere un Cesare, dice: «Da Ilio spingendomi il vento presso i Ciconi mi condusse».

ANALISI DEL TESTO

All'arrivo in cielo non è Claudio a rimanere esterrefatto, bensì la divinità, alla notizia di quello strano essere. Al di là della deformazione comica il ritratto di Claudio non doveva essere infedele, se è vero che, secondo il biografo Svetonio (*Vita di Claudio*, 30), l'imperatore «aveva un corpo alto e non gracile (*prolixo nec exili corpore*), quando camminava non lo reggevano bene le ginocchia (*poplites minus firmi*), era balzubiente e la testa gli tremava sempre» (Roncali). Interviene allora Ercole, che, nel corso delle sue dodici fatiche, ha acquisito grande esperienza di esseri straordinari. Il semidio si rivolge a Claudio con un verso di Omero [*Odissea*, I, 170] e Claudio replica anch'egli con un verso omerico, che mette in evidenza le origini troiane della sua *gens* («Da Ilio...»), di cui andava fiero: la sottile ironia dell'autore sta nel fatto che, nell'*Odissea* [IX, 39], a pronunciare quel verso era il greco Ulisse, nemico di Troia.

Da Svetonio sappiamo che l'imperatore amava ricordare versi omerici, perfino in tribunale; ma anche la menzione delle *Storie* corrisponde a un dato reale: Claudio compose in greco venti libri di storia etrusca e otto sui Cartaginesi.

La destinazione dell'operetta

L'azione serrata degli episodi, le pause recitative inframmezzate ad essi, il dialogo vivo lasciano aperta l'ipotesi che l'*Apokolokyntosis* fosse destinata a essere messa in scena nell'ambiente della corte – secondo il costume di allietare i banchetti con recitazioni (mimi e spettacoli di vario tipo) – qualche tempo dopo la scomparsa dell'odiato Claudio.

11 Le tragedie

Seneca compose anche 9 tragedie, che ci sono state tramandate in quest'ordine: *Hercules furens*, *Troades*, *Phoenissae*, *Medea*, *Phaedra*, *Oedipus*, *Agamemnon*, *Thyestes*, *Hercules Oetaeus*. Per una decima tragedia, dal titolo *Octavia*, l'attribuzione a Seneca non è sostenibile, e molto discussa oggi anche quella dell'*Hercules Oetaeus*.

■ *Hercules furens* («La follia di Ercole»). Mentre Ercole è negli Inferi, dove è asceso per riportare sulla terra l'amico Teseo, il suo regno sulla città greca di Tebe viene usurpato da Lico. Il nuovo tiranno cerca perfino di sposare la moglie dell'eroe, Megara, che tuttavia non si piega di fronte alle sue lusinghe e minacce. A questo punto appare Ercole, accompagnato da Teseo, che uccide Lico. L'eroe prepara un sacrificio espiatorio per il sangue versato, quando l'ostile Giunone – Ercole e figlio della relazione adulterina del suo compagno Giove con la mortale Alcmena, moglie di Anfitrone – lo fa uscire da sé: nel raptus della follia Ercole uccide moglie e figli, quindi cade in un sonno profondo. Al risveglio, prende coscienza dell'accaduto e vorrebbe uccidersi, ma le preghiere di Teseo e di Anfitrone lo convincono ad accettare la propria vulnerabilità di fronte a forze superiori e a restare in vita.

■ *Troades* («Le Troiane»). Dopo la caduta della città le donne di Troia hanno perduto i loro uomini, la patria, la libertà e ora attendono di seguire, come schiave, i vincitori che stanno per fare ritorno in Grecia. Gli dèi, però, sono irati, e per placarli i Greci dovranno sacrificare la giovane figlia di Priamo, Polissena, e il piccolo Astianatte, figlio di Ettore. La tragedia ha il suo momento più toccante nel confronto fra Ulisse e Andromaca, la madre di Astianatte, che cerca, invano, di salvare la vita al piccolo.

■ *Phoenissae* («Le Fenicie»). Il titolo è ispirato all'omonima tragedia di Euripide, dove il coro è composto da schiave della Fenicia. Questa tragedia quasi sicuramente incompiuta, appartiene al ciclo mitico di Tebe ed è costruita intorno a tre scene principali: prima Antigone dissuade il padre Edipo, colpevole di involontario parricidio e incesto, dal suicidio; quindi Giocasta, madre e moglie di Edipo, si disperava per la disputa fra i figli Eteocle e Polinice, che si contendono il potere sulla città; infine, la donna cerca di convincere i figli a evitare lo scontro fratricida.

■ *Medea*. Ripudiata da Giasone, che sta per sposare Creusa (figlia del re di Corinto, Creonte), Medea medita un'atroce vendetta. Prepara dunque un filtro magico che farà morire la giovane sposa fra atroci sofferenze, e – pur dilaniata da un aspro conflitto interiore fra l'amore materno e l'odio per l'uomo che l'ha tradita – uccide freddamente i figli suoi e di Giasone, sotto gli occhi di quest'ultimo, fuggendo poi su un carro alato.

■ *Phaedra*. Fedra è sconvolta da un'irresistibile ma illecita passione per Ippolito, figlio di precedenti nozze del marito, Teseo. Quando infine si decide a confessare a Ippolito il suo amore, il giovane respinge con sdegno le profferte della matrigna. Frustrata nel suo amore e sdegnata dal rifiuto, Fedra racconta a Teseo che Ippolito le ha usato violenza: il marito le crede e invoca la vendetta divina, che non tarda a colpire. Fedra, tormentata dalla sua coscienza, rivela la verità e si uccide.

■ *Oedipus*. Il re Edipo si rivolge all'oracolo per comprendere le cause della peste che infuria su Tebe: il contagio cesserà quando sarà stato punito l'assassino del precedente re, Laio. Dopo una lunga, tormentata indagine, Edipo scopre che Laio era suo padre, che è stato lui a ucciderlo, senza conoscerne l'identità, e che le sue nozze con la moglie di Laio, Giocasta, sono dunque incestuose. Sconvolto dalle terribili rivelazioni Edipo si acceca, mentre Giocasta, madre e moglie allo stesso tempo, si dà la morte.

■ *Agamemnon*. A conclusione della guerra di Troia Agamennone torna a Micene portando con sé come concubina Cassandra, accolto con grandi onori dalla moglie Clitemnestra. Nel corso di due visioni Cassandra – profetessa veridica, ma destinata a non essere creduta – preannuncia la propria morte e quella di Agamennone, quindi descrive l'assassinio del re per mano di Clitemnestra e del suo amante Egisto. Il figlio di Agamennone, Oreste, è portato in salvo dalla sorella Elettra, mentre Cassandra viene condannata a morte.

■ *Thyestes*. Atreo intende vendicarsi del fratello Tieste, che ne ha insidiato la moglie e il regno. Simula dunque una riconciliazione, ma al ritorno in patria di Tieste ne uccide i figli, e li fa servire in tavola al padre. Di fronte a quell'empia mostruosità, il sole inverte il suo cammino e il cielo si oscura a mezzogiorno: alla fine Atreo rivela a Tieste quanto è avvenuto.

■ *Hercules Oetaeus* («Ercole sul monte Eta»). La sposa di Ercole, Deianira, è gelosa della sua concubina Iole; per questa ragione invia a Ercole, di ritorno da una spedizione, una tunica intrisa del sangue del centauro Nesso, che ella ritiene un filtro d'amore, ma in realtà è un potente veleno. Alla notizia che Ercole è in preda a spasimi atroci, Deianira si suicida. Ercole, consolato dalla madre Alcmena, va a morire sul monte Eta, dove ha luogo la sua assunzione in cielo fra gli dèi.

■ *Octavia*. Nerone ripudia Ottavia – la figlia di Claudio, sposata in ossequio alla volontà della madre Agrippina – per amore di Poppea. Nonostante i tumulti popolari in favore di Ottavia, Nerone è irremovibile nel farla deportare e uccidere; il sonno di Poppea, intanto, viene turbato da orribili presagi e immagini di morte. *L'Octavia* è l'unico dramma di argomento romano (una *praetexta*) giunto integro fino a noi; non è opera di Seneca e va datata, verisimilmente, dopo la morte di Nerone (69).

Testi per la lettura

Le tragedie senecane presentano la struttura tipica del dramma “classico” (con un prologo e “atti” separati da intermezzi corali), ma più che al palcoscenico erano probabilmente destinate alla lettura in occasione di quelle *recitationes* di moda in età imperiale. Seneca si è ispirato per i suoi drammi a modelli della tragedia greca e del dramma latino arcaico. Ma, se temi e personaggi non mutano, egli prosegue in quel processo di “umanizzazione” delle figure tragiche già intrapreso da Euripide. Per delineare i suoi personaggi Seneca «non si sofferma molto sulla loro dimensione esteriore, pubblica, politica e sociale... Agamennone, Tieste, Ercole, Medea, Fedra ed ancora Alcmena sono soprattutto individui, rappresentati nella loro interiorità, con il loro portato di passioni contrastanti e di irrisolte contraddizioni. Perciò, più che re e regine, eroi e semidei, ci appaiono uomini e donne nel pieno della loro carica di sentimenti e di affetti» (Borgo).

DAL TESTO ALLA LETTERATURA

Tieste, dopo essersi riappacificato col fratello Atreo, ancora ignaro di essersi cibato dei figli, in preda al vino eleva un canto che vorrebbe essere festoso, ma che si rivela tutto pieno di angosciosi presentimenti dei mali che incombono (*Tieste*, vv. 920-969, trad. Giardina):

TIESTE E LA VOCE DELL'INCONSCIO

- 920 THYESTES: *Pectora longis hebetata malis,
iam sollicitas ponite curas.
Fugiat maeror fugiatque pavor,
fugiat trepidi comes exilii
tristis egestas, rebusque gravis*
- 925 *pudor afflictis: magis unde cadas
quam quo refert. Magnum, ex alto
culmine lapsum stabilem in plano
figere gressum; magnum, ingenti
strage malorum pressum fracti*
- 930 *pondera regni non inflexa
cervice pati, nec degenerem
victumque malis rectum impositas
ferre ruinas. Sed iam saevi
nubila fati pelle, ac miseri*
- 935 *temporis omnes dimitte notas;
redeant vultus ad laeta boni,
veterem ex animo mitte Thyesten. –
Proprium hoc miseris sequitur vitium,
numquam rebus credere laetis:*
- 940 *redeat felix fortuna licet,
tamen afflictos gaudere piget.
Quid me revocas festumque vetas
celebrare diem, quid flere iubes,
nulla surgens dolor ex causa?*
- 945 *Quis me prohibet flore decenti
vincere comam, prohibet, prohibet?
Vernae capiti fluxere rosae,
pingui madidus crinis amomo
inter subitos stetit horrores,*
- 950 *imber vultu nolente cadit,*

*venit in medias voces gemitus.
 Maeror lacrimas amat assuetas,
 flendi miseris dira cupido est.
 libet infaustos mittere questus,
 955 libet et Tyrio saturas ostro
 rumpere vestes, ululare libet.
 Mittit luctus signa futuri
 mens ante sui praesaga mali:
 instat nautis fera tempestas,
 960 cum sine vento tranquilla tument.
 Quos tibi luctus quosve tumultus
 fingis, demens? credula praesta
 pectora fratri: iam, quidquid id est,
 vel sine causa vel sero times.
 965 Nolo infelix, sed vagus intra
 terror oberrat, subitos fundunt
 oculi fletus, nec causa subest.
 dolor an metus est? An habet lacrimas
 magna voluptas?*

TIESTE (*fra sé*): Cuore fiaccato così a lungo dalle sventure, ora lascia turbamenti e affanni via il dolore e la paura, via la triste povertà, compagna del tremante esilio, e la vergogna, penosa nell'afflizione: importa piuttosto da dove si cade, che verso dove. È una grande fortuna, per chi è precipitato da un'alta sommità, posare il piede sicura sulla pianura; è una grande fortuna, per chi è stato oppresso da un'immane rovescio di sciagure, sostenere il peso del proprio regno in pezzi senza piegare il capo, e sopportare senza viltà e senza lasciarsi vincere dalle disgrazie, restando ben eretto, le macerie che l'opprimono. Ma ora scaccia le nubi del crudele destino e cancella ogni traccia del tempo della miseria. Torni alla letizia il volto disteso; togliti dall'anima il vecchio Tieste. È difetto comune degli infelici non avere mai fiducia in uno stato di nuova serenità: anche se ritorna la fortuna propizia, pure gli afflitti sono restii a rallegrarsi.

– Perché mi richiami e mi proibisci di celebrare questo giorno di festa? Perché mi fai piangere, dolore che sorgi senza causa? Chi mi impedisce di cingermi i capelli con graziosi fiori? Me lo impedisce, me lo impedisce! Le rose di primavera sono cadute giù dal mio capo: i capelli, intrisi di grasso amomo, si sono drizzati improvvisamente; da un volto che non vorrebbe piangere cade una pioggia di lacrime; in mezzo alle mie parole si leva un gemito. Il mio dolore ama le usate lacrime: gl'infelici hanno una amara brama di piangere. Vorrei lanciare lugubri lamenti e vorrei lacerrami le vesti sature di propora Fenicia, vorrei urlare. La mente, presaga della propria infelicità, offre segni chiari di un'imminente disgrazia; una selvaggia tempesta incombe sui marinai quando il mare tranquillo si gonfia senza vento.

– Che lutti e che turbamenti ti prefigurati, pazzo? Offri a tuo fratello un cuore fiducioso; ormai, di qualsiasi cosa si tratti, temi o senza ragione o troppo tardi. Non lo vorrei, io infelice, ma un diffuso terrore mi serpeggia dentro, gli occhi spargono improvvise lacrime, e non c'è un motivo. È dolore o paura? O forse ha lacrime anche la grande gioia?

Atreo e Tieste: tragedia di due fratelli, il *Tieste* mette in scena il *furor* di Atreo, senza limiti nel vendicarsi («Occorre un limite nel delitto quando si commette un delitto, non quando lo si restituisce. Anche tutto questo è poca cosa. Avrei dovuto versare nella tua bocca il sangue ancor caldo estratto dalle loro ferite, sì che tu bevessi sangue di viventi; – nella fretta la mia ira si è ingannata», dice nella

scena finale al fratello, non pago della vendetta vv. 1052-1057), levatosi al di sopra di tutto, persino degli dei («Ora mi levo alla stessa altezza degli astri e al di sopra di tutti, toccando con il capo superbo la sommità del cielo.... Congedo gli dèi», vv. 885-888). Dall'altra parte sta Tieste, un tempo empio e colpevole per avere sedotto la moglie del fratello, si è guadagnato la saggezza con un cammino opposto a quello di Atreo, rinunciando al potere e al regno. Protagonisti dunque *furor* e *sapientia*, ma pure la violenza del potere quando è disgiunta dalla *virtus*, una lezione che Seneca aveva appreso dalla vita.

La voce dell'inconscio: *Ecce, iam cantus ciet / festasque voces, nec satis menti imperat*, «Ecco, ora intona canti e frasi allegre e non domina più la propria mente» (vv. 918-919). Spiando il fratello che senza saperlo beve «misto al vino il sangue dei propri figli», così, come il canto di un folle in preda al vino, Atreo interpreta la dolorosa monodia in cui il fratello esprime un'angoscia che non sa decifrare, ma che il lettore sa bene essere «epifania – irrazionale – del delitto subito» (Biondi). La stessa struttura del discorso, «nell'assimmetrico alternarsi di volizioni e constatazioni, inframmezzate da intermezzi gnomici, riflette lo sconvolgimento di una mente turbata da opposte pulsioni» (Traina) esprime il contrasto tra l'io conscio e l'io inconscio del protagonista *Tieste*.

Dopo l'allocuzione al cuore inebetito dalle sventure (*Pectora longis hebetata malis, / iam sollicitas ponite curas*, «Cuore fiaccato così a lungo dalle sventure, ora lascia turbamenti e affanni»), ecco la triplice anafora di *fugiat* a sottolineare l'urgenza di liberarsi del dolore e della paura, *maeror* e *pavor*, i due stati psichici che lo accompagnano in tutta la monodia, mentre riemergono i fantasmi della povertà e della vergogna che lo avevano accompagnato nell'esilio (un accenno autobiografico da parte di Seneca che nella *consolatio ad Helviam* 1,6; 10,1 parla della *paupertas* come uno degli *incommoda* dell'esilio). Poi l'appello a se stesso, a rimuovere con la forza della volontà le nubi del crudele destino, ogni traccia del tempo della miseria. Ma non ci riesce: il dolore lo richiama al passato e gli impedisce di celebrare la festa: alla triplice anafora del *fugiat* risponde così questa angosciante di *prohibet*. Presagi infausti gli accrescono il timore: gli cadono dal capo le rose, i capelli si drizzano per l'orrore, gli occhi si riempiono di lacrime, quelle lacrime così consuete che per l'assuefazione si è ormai affezionato alla sofferenza (*maeror lacrimas amat assuetas*, un'altra patologia di cui Seneca filosofo si occupa nella *Consolatio ad Marciam*, 1,7). E allora ecco la triplice anafora di *libet*, il desiderio di lanciare lugubri lamenti, di lacerarsi le vesti e di urlare. Per un attimo la voce dell'inconscio si fa più forte *Mittit luctus signa futuri / mens ante sui praesaga mali*, «La mente, presaga della propria infelicità, offre segni chiari di un'imminente disgrazia».

Ma ancora una volta, con tragica ironia definendosi pazzo, si ammonisce a scacciare quei lutti e quei turbamenti e a offrire «al fratello un cuore illuso», *credula praesta / pectora fratri*: nel momento stesso in cui la voce della volontà lo esorta a credere al fratello, la voce dell'inconscio gli fa uscire un aggettivo semanticamente compromesso, l'aggettivo della credulità illusoria (come quella degli amanti: *Fedra* 634 *spes amantum credula, o fallax amor*). Il dolore lo vince, e sopraffatto si interroga: *dolor an metus?*, riprendendo la coppia del v. 922, ma trasformandola in una opposizione e in una interrogazione. «Non è un caso se la monodia si chiude con un punto interrogativo, simbolo dello stato d'animo di Tieste. Ma un po' tutti i personaggi senecani sono un problema a se stessi, e a se stessi potrebbero applicare il v. 403 del *Tieste*: *ignotus sibi*» (Traina).

In scena i drammi familiari

Il mondo degli eroi senecani, devastato dagli odi e dagli inganni, e quello della famiglia; non è il fato a spingerli all'azione, ma sentimenti e pulsioni che scaturiscono da rapporti interpersonali, come la rivalità tra fratelli per il regno, o il risentimento per il vincolo matrimoniale tradito. Così, anche nei drammi incentrati su una lotta per il potere (*Agamemnon*, *Thyestes*, *Phoenissae*), le conseguenze negative non riguardano tanto una comunità, quanto singoli ambiti familiari. *Frater*, *pater*, *genitor*, *natus*, *noverca* sono parole-chiave nel lessico di Seneca tragico: nella sua colpa Fedra è «matrigna» (*noverca*), Medea è in bilico fra i suoi sentimenti di madre e di moglie offesa, Elettra deve scegliere fra la memoria del padre Agamennone e la madre Clitemnestra. Un aspetto importante dei drammi di Seneca è il loro mettere a nudo le difficoltà di preservare il nucleo familiare e, insieme, la forza socialmente distruttiva che la sua disgregazione comporta.

Possibili riferimenti autobiografici

Su questa cupa rappresentazione di drammi familiari può avere pesato il momento autobiografico: alla corte imperiale, con cui Seneca fu a lungo a stretto contatto, era facile trovare risentimenti e an-

tagonismi fra parenti, con i loro risvolti più sanguinosi (matricidio, ad esempio, o uxoricidio); e il clima opprimente del potere assoluto trova riflesso nelle molteplici figure di tiranni che popolano i suoi drammi. Riversando nelle tragedie la sua cultura, il suo pensiero e le sue esperienze, Seneca scava nell'animo dei suoi personaggi per mettere in luce quelle forze che possono condurre ad azioni tanto efferate: le passioni estreme, il *furor* che lacerava l'animo nella sua lotta – alla fine, vincente – con la razionalità, sono mostrati in tutto il loro potenziale negativo e distruttivo. È su questo piano “educativo”, di ammaestramento morale, che le tragedie continuano il discorso delle opere filosofiche.

L'elemento macabro

Peraltro, c'è un'indubbia perpensione a enfatizzare l'aspetto truce e macabro – non assente del tutto neppure dalle prose – al fine di amplificarne la natura perverse: la morte della moglie e dei figli di Ercole, ad esempio, è accompagnata dalla descrizione del cervello che schizza fuori dal cranio per spappolarsi sul muro, e altrettanto raccapricciante è la scena del sacrificio del piccolo Astianatte (nelle *Troades*), che si sfraccella gettato dall'alto delle mura di Troia.

DAL TESTO ALLA LETTERATURA

Nell'*Edipo* senecano, la trama ripete con minime variazioni strutturali il modello dell'*Edipo re* di Sofocle: come in quello, la tragedia si apre con dialogo tra Edipo e Creonte reduce da Delfi e prosegue con uno tra Edipo e Tiresia: in esso però viene ampliata sensibilmente la parte descrittiva, che racconta a colori foschi i presagi dei sacrifici. Seneca approfitta della cecità dell'indovino per far descrivere a sua figlia Manto i segni infausti e contraddittori che risultano dalle viscere degli animali sacrificati (vv. 353-83). Di fronte a queste oscurità Tiresia decide di ricorrere alla necromanzia, evocando lo spettro di Laio: da questi viene pronunciata l'accusa contro Edipo; Creonte, riluttante, riferisce al re l'esito della consultazione (vv. 548-641, trad. Giardina)

:

INCUBI INFERNALI

*Huc ut sacerdos intulit senior gradum,
haut est moratus: praestitit noctem locus.*

550 *Tum effossa tellus, et super rapti rogis
iaciuntur ignes. ipse funesto integit
uates amictu corpus et frondem quatit;
squalente cultu maestus ingreditur senex,
lugubris imos palla perfundit pedes,
555 mortifera canam taxus adstringit comam.
nigro bidentes vellere atque atrae boues
antro trahuntur. flamma praedatur dapes
vivumque trepidat igne ferali pecus.*

*Vocat inde manes teque qui manes regis
560 et obsidentem claustra Lethaei lacus,
carmenque magicum voluit et rabido minax
decantat ore quidquid aut placat leves
aut cogit umbras; sanguinem libat focis
solidasque pecudes urit et multo specum
565 saturat cruore; libat et niuevm insuper
lactis liquorem, fundit et Bacchum manu
laeua canitque rursus ac terram intuens
graviore manes uoce et attonita citat.
Latravit Hecates turba; ter valles cavae
570 Sonuere maestum, tota succusso solo
Pulsata tellus. «audior» vates ait,
'rata uerba fudi: rumpitur caecum chaos
iterque populis Ditis ad superos datur.'
Subsedit omnis silua et erexit comas,
575 duxere rimas robora et totum nemus
concussit horror, terra se retro dedit*

gemuitque penitus: siue temptari abditum
 Acheron profundum mente non aequa tulit,
 siue ipsa tellus, ut daret functis viam,
 580 compage rupta sonuit, aut ira furens
 triceps catenas Cerberus movit graues.
 Subito dehiscit terra et immenso sinu
 laxata patuit – ipse pallentes deos
 vidi inter umbras, ipse torpentes lacus
 585 noctemque veram; gelidus in venis stetit
 haesitque sanguis. Saeva prosiluit cohors
 et stetit in armis omne vipereum genus,
 fratrum catervae dente Dircaeo satae,
 avidumque populi Pestis Ogygii malum,
 590 Tum torua Erinys sonuit et caecus Furor
 Horrorque et una quidquid aeternae creant
 Celantque tenebrae: Luctus auellens comam
 Aegreque lassum sustinens Morbus caput,
 gravis Senectus sibimet et pendens Metus
 595 nos liquit animus; ipsa quae ritus senis
 artesque norat stupuit. Intrepidus parens
 audaxque damno conuocat Ditis feri
 exsanguie vulgus: ilico, ut nebulae leues,
 volitant et auras libero caelo trahunt.
 600 Non tot caducas educat frondes Eryx
 Nec uere flores Hybla tot medio creat,
 cum examen arto nectitur densum globo,
 fluctusque non tot frangit Ionium mare,
 nec tanta gelidi Strymonis fugiens minas
 605 permutat hiemes ales et caelum secans
 tepente Nilo pensat Arctoas nives,
 quot ille populos vatis eduxit sonus.
 Pavide latebras nemoris umbrosi petunt
 animae trementes: primus emergit solo,
 610 dextra ferocem cornibus taurum premens,
 Zethus, manuque sustinet laeua chelyn
 qui saxa dulci traxit Amphion sono,
 interque natos Tantalus tandem suos
 tuto superba fert caput fastu grave
 615 et numerat umbras. Peior hac genetrix adest
 furibunda Agaue, tota quam sequitur manus
 partita regem: sequitur et Bacchas lacer
 Pentheus tenetque saevus etiamnunc minas.
 Tandem vocatus saepe pudibundum extulit
 620 caput atque ab omni dissidet turba procul
 celatque semet (instat et Stygias preces
 geminat sacerdos, donec in apertum efferat
 uultus opertos) Laius – fari horreo:
 stetit per artus sanguine effuso horridus,
 625 paedore foedo squalidam obtentus comam,
 et ore rabido fatur: «O Cadmi effera,
 cruore semper laeta cognato domus,
 uibrate thyrsos, enthea gnatos manu
 lacerate potius – maximum Thebis scelus
 630 maternus amor est. patria, non ira deum,

*sed scelere raperis: non gravi flatu tibi
 luctificus Auster nec parum pluvio aethere
 satiata tellus halitu sicco nocet,
 sed rex cruentus, pretia qui saevae necis
 635 sceptrum et nefandos occupat thalamos patris
 [invisa proles: sed tamen peior parens
 quam gnatus, utero rursus infausto grauis]
 egitque in ortus semet et matri impios
 fetus regessit, quique vix mos est feris,
 640 fratres sibi ipse genuit – implicitum malum
 magisque monstrum Sphinge perplexum sua».*

Il sacerdote, appena ebbe introdotto qui il suo piede, non dovette indugiare: il luogo gli offriva già un buio notturno. Allora gli scava la terra e sopra vi si gettano i fuochi sottratti ai roghi. Il sacerdote stesso avvolge il suo corpo in un mantello mortuario e scuote un ramoscello forndoso. Il lugubre mantello ricopre, in basso, i piedi, il triste sacerdote in sinistra pompa s' inoltra, il mortifero tasso gli cinge la bianca chioma. Pecore con la doppia fila di denti completa e con il vello nero e scure giovenche vengono trascinate indietro. La fiamma divora le vittime sacrificali, il bestiame ancor vivo si dibatte sul fuoco mortale. Di là il sacerdote invoca i Mani e te, pultone, che governi i Mani, e colui che tiene in suo possesso i chiavistelli della laguna dei morti; dispiega il canto magico e cupamente con bocca invasata intona tutti i canti che sanno placare o tenere insieme le ombre leggere dei morti; liba snague sui fuochi, brucia interamente gli animali, satura di sangue la spelonca; in più, liba il niveo liquore del latte, diffonde con la mano sinistra il vino e di nuovo cantae osservando la terra chiama i Mani con vove più profonda e perduta. La folla di Ecate latra, tre volte le concave valli eccheggiano di un triste suono, tutta la terra viene percossa e il suolo si sommuove. Il sacerdote esclama: «Mi hanno udito, ho pronunciato le parole dovute: il cieco caos si apre e al popolo di Dite viene dato accesso al mondo superiore». La foresta tutta prima si affonda poi solleva irta le chiome, la quercia si fende e tutto il bosco è scosso dall'orrore, la terra si ritira e mugghia dal profondo: sia che l'Acheronte non permetta che si frughino le sue occulte profondità, sia che la terra stessa nell'offrire un passaggio ai morti, rimbombi per lo spezzarsi della struttura, sia che, folle di rabbia, Cerbero dalle tre teste smuova le pesanti catene. All'improvviso la terra si squarcia e, spaccata da un'enorme voragine, rimane aperta – io stesso vidi le torpide lagune in mezzo alle ombre dei morti, io stesso vidi i pallidi dei e la vera notte; il sangue gelido mi si fermò nelle vene e rimase immobile. Balzò avanti una selvaggia coorte e si drizzò in armi tutta la stirpe dei draghi, le schiere dei fratelli generati dal dente Dirceo, e l'avidità malattia del popolo Ogigio, la Peste. Allora emise un boato la torva Erinni e la cieca Follia e l'Orrore e insieme con loro tutto quel che le eterne tenebre creano e nascondono: il Lutto che si strappa i capelli, la Malattia che sostiene a mala pena lo stanco capo, la Vecchiaia pesante a se stessa e il Timore irresoluto. Ci viene meno il coraggio. La stessa Manto, che pur conosceva le usanze rituali e le arti del vecchio, restò attonita. Suo padre, intrepido e temerario per la sua cecità, convoca l'esangue volgo del feroce Dite. Subito, come lievi nebbie, volano e aspirano l'aria del libero cielo. Non fa spuntare altrettante fronde Erice, né altrettanti fiori nel pieno della primavera crea l'Ibla, quando un denso sciame d'api si avvolge in un fitto globo, né altrettanti flutti porte a frangersi il mare Ionio, né altrettanti uccelli, fuggendo lontano dal rigore del gelido Strimone, mutano soggiorno d'inverno e abbandonano le nevi Artoe per il caldo del Nilo, quante genti fece uscire dall'inferno la voce del sacerdote. Le anime tremanti vanno verso il recesso offerto dal bosco ombroso. Primo emerge dal suolo, tenendo giù per le corna il feroce toro con la mano destra, Zeto, e, sostenendo con la mano sinistra la lira, colui che con il dolce suono si trascinò dietro le pietre, Anfione; e finalmente, in mezzo ai suoi figli, Niobe, la figlia di Tantalo, leva superba il capo piena di arroganza e conta le loro ombre. C'è poi una madre peggiore di questa, la folle Agave, seguita da tutta la schiera che

fece a pezzi il re; e viene dietro alle Baccanti anche Penteo dilacerato, che conserva ancora un volto crudele e minaccioso. Infine, ripetutamente chiamato, solleva il capo pieno di vergogna e si separa da tutta la folla e si nasconde (ma lo incalza il sacerdote raddoppiando le evocazioni infernali fino a che quello non mostri apertamente il volto coperto) – Laio: rabbrivisco nel dirlo: si ferma, orribile di sangue sparso per le membra, con la sordida chioma coperta di sudiciume, e parla con voce folle: «O feroce casata di Cadmo, sempre contenta del sangue dei tuoi parenti, brandisci tirsi, e con mano simile a quella che sbranò Penteo, lacera piuttosto i tuoi figli – il massimo delitto a Tebe è l'amore paterno. Patria, tu sei trascinata alla morte non dall'ira degli dèi, ma da un delitto. Non nuoce a te il vento del sud che reca lutti col suo pesante soffio, né colla sua secca esalazione la terra, non abbastanza saziata dal cielo piovoso, ma un re sporco di sangue, che, come premio di una crudele strage, si è preso lo scettro e il peccaminoso talamo del padre; ha una prole odiosa, ma tuttavia è peggiore la madre del figlio, lei di nuovo gravida con il ventre nefasto; ed è rientrato là da dove era nato, alla madre fece generare empî feti e – costume che non seguono neppure gli animali selvaggi – ha generato a se stesso dei fratelli: o tortuosa nefandezza, o mostruosità più intricata degli enigmi della sua Sfinge...».

ANALISI DEL TESTO

Espressivismo e interiorizzazione senecana: Il resto della vicenda segue ancora da vicino Sofocle, abbreviando sensibilmente le scene decisive del colloquio di Edipo e Giocasta, dal quale egli apprende per la prima volta il modo della morte di Laio, e quindi dell'arrivo del messo di Corinto, che gli annuncia la morte di Polibo e gli spiega che egli non è figlio di quello, ma gli è stato affidato da un pastore di Laio; anche quest'ultimo intervento avviene secondo il modello dell'*Edipo re*. L'originalità di questo Edipo consiste soprattutto nel clima complessivo che anima la tragedia. L'espressivismo senecano, che si rileva soprattutto nelle scene del sacrificio anomalo e nella spaventosa evocazione del fantasma di Laio, che esce dall'Ade per accusare Edipo, nasce dalla sensibilità tormentata di un grande intellettuale in un'età di grandi tensioni, in cui il sistema politico romano si evolve dal principato augusteo verso un più forte accentramento autocratico del potere. Il problema dell'intellettuale Seneca non sta tanto nella ricerca della verità empirica o trascendente, ma nella difficile conciliazione di libertà e dispotismo (ancora una volta espresso nel contrasto psichico tra *bona mens* e *furor* immoderato): il suo dramma personale viene indirettamente espresso nell'*Edipo*.

12 Lingua e stile

La sententia, il linguaggio della predicazione

«Poco attento in materia di filosofia, fu, nondimeno, egregio flagellatore dei vizi. Molti e chiari sono i suoi pensieri e molte le letture di suoi brani consigliabili a scopo moraleggiante, ma per il riguardo stilistico egli è di solito corrotto e tanto più pericoloso, in quanto pieno di allettanti vizi. Avresti voluto che egli si fosse espresso col suo temperamento, ma col gusto di un altro se non avesse sminuzzato con pensieri resi frammentariamente argomenti ponderosi, egli sarebbe criticato con favore da tutte le persone colte piuttosto che prediletto dai giovani». Così si esprime Quintiliano, riguardo a Seneca, nel 10 libro della *Institutio oratoria* (X,1,128-130), condannandone lo stile nuovo, anticiceroniano, frantumato in *minutissimae sententiae* che spezzano l'argomentare. Questa è indubbiamente la prima caratteristica dello stile senecano: una destrutturazione della frase che si frammenta in una serie di brevi e concentrate proposizioni, di brevi *cola*, spesso ritmati dall'anafora o da altre figure di suono (allitterazione, assonanza, omeoteleuto), o variati, con una frustrazione dell'attesa, a livello di suono o di lessico, a sottolineare le antitesi concettuali (tra la vita privata e la vita pubblica, *Epistulae*, 120,18 *non vitae sed scholae discimus*, tra l'*otium* come mezzo e l'*otium* come fine, *De Otio* 7,4 *nobis haec [contemplatio] statio non portus est*, tra il dio epicureo contemplativo e il dio stoico attivo, *De Otio* 4,2 *deus opus suum spectet an tractet*, tra l'estraneità del dio e la superiorità del *sapiens*, *De Providentia* 6,6 *ille [deus] extra patientiam malorum est, vos supra patientiam*). Questa concentrazione del pensiero nell'ambito della *sententia*, che per lo più conclude un ragionamento, e che perciò tende ad addensarsi alla fine di ogni capitolo, dà forza al pensiero: Seneca se ne rendeva conto anche a livello teorico, quando, rivolgendosi a Lucilio

(*Epistola* 108,10) scriveva: «Gli stessi concetti si ascoltano più distrattamente e colpiscono meno se detti in prosa: quando si aggiunge il ritmo e versi ben determinati esprimono in forma concisa un pensiero significativo, quella stessa massima è come scagliata da un braccio più vigoroso». Al suo stile – ispirato alla *brevitas*, alla συντομία, virtù che gli stoici avevano affiancato all'espressione corretta e pura (l'ἑλλητισμός), alla chiarezza (la σαφήνεια), alla convenienza (il πρέπον), e alla veste artistica ottenuta tramite una adeguata scelta lessicale (la κατασκευή).– bene si adatta il giudizio che egli dava di Lucilio: *plus significas quam loqueris* (*Epistola* 59,5), in cui viene colta la profondità di un linguaggio condensato, e il plusvalore di significato determinato dalla forma esteriore, dal significante. Egli, partendo dalla tradizione della brevità proverbiale, dà uno stile allo stoicismo – come ha scritto Traina –, tramite la formulazione epigrammatica, che trasforma la frase in aforisma, e ne favorisce la memorizzazione tramite il martellamento delle anafore, il cozzo delle antitesi e delle figure etimologiche. E in questo Seneca non si dimostra solo erede dell'insegnamento paterno – Seneca il vecchio fu maestro di declamazione –, ma perfettamente integrato nel suo tempo. Il passaggio in età imperiale dall'oratoria civile – propria dell'età repubblicana, in cui concreta era la partecipazione alla vita pubblica – alla declamazione, alla retorica dimostrativa, di intrattenimento, ha portato infatti come conseguenza sul piano stilistico, alla ricerca dell'effetto (ad un certo barocchismo), e a frequenti pause durante la recitazione per consentire l'applauso del pubblico.

Ma per Seneca tutto questo ha una giustificazione filosofica: se la filosofia è la medicina dell'animo, lo scritto filosofico non deve solo portare alla conoscenza della verità, come affermavano i maestri stoici, secondo i quali “parlare bene” coincide con “parlare dicendo la verità”. È necessario convincere, con la potenza psicagogica della parola: «non basta insegnare (*docere*) coi principi dottrinari (*decreta philosophiae*), le dimostrazioni teoriche (*probationes*), le sottigliezze dialettiche (*cavillationes*), occorre svegliare l'attenzione (*advertere*), far leva sull'emotività (*excitare, adfectus tangere*) mediante i precetti (*praecepta, admonitiones*) foggiate in forma di massime o di versi» (Traina). E dunque il linguaggio senecano si fa innanzi tutto linguaggio della predicazione, volto all'esterno: non per niente Seneca non scrive trattati, ma *Dialogi, Epistulae*, indirizzati, secondo una costante della diatriba, ad “tu”, un destinatario cui rivolgere l'ammaestramento.

Il linguaggio dell'interiorità

L'altro polo, opposto, del linguaggio osenecano, è “il linguaggio dell'interiorità”, rivolto verso il sé, che si coniuga con una tensione “drammatica” alla forma espressiva della predicazione: «È nota a tutti l'ampiezza assunta, in Seneca, dal tema dell'applicazione a se stessi; ed è per consacrarsi che bisogna, secondo lui, rinunciare alle altre occupazioni: ci si potrà così rendere liberi per se stessi (*sibi vacare*). Ma questa *vacatio* assume la forma di un'intensa attività che esige la maggiore sollecitudine e l'impegno di tutte le proprie forze per ‘farsi da sé’, ‘trasformarsi’, ‘tornare a se stessi’. ... *Se formare, sibi vindicare, se facere, se ad studia revocare, sibi applicare, suum fieri, in se recedere, ad se recurrere, secum morari*, Seneca dispone di tutto un vocabolario per indicare le diverse forme che devono assumere la cura di sé e la sollecitudine con la quale si cerca di avvicinarsi a se stessi». Così scrive Foucault nel suo noto saggio sulla *Cura di sé*, cogliendo nel ricorso al riflessivo lo strumento privilegiato per esprimere il raccogliersi dell'anima in se stessa, riappropriandosi di sé nell'autopossesso, l'epicureo ἑαυτῷ γένεσθαι, che Seneca rende appunto con una serie di variazioni, dal *suum esse*, opposto all'*alienum esse*, alla metafora giuridica del *se sibi vindicare*. Questo uso del riflessivo a sottolineare la interiorità si incontra tanto con i verbi di osservazione e di esame, *me deprehendo, me excutio* che con quelli di stato, *secum esse, secum vivere* (già risalenti alla diatriba antisteneica e stoico-cinica (ἑαυτῷ ὀμιλεῖν, e ripresi da Cicerone): Seneca vi aggiunge il *secum morari*. Vi sono poi verbi del ritorno in sé, con la metafora del moto dell'anima dal mondo come fuga, *in se reverti, in se colligi, in se recondi, in se recedere*. Al di fuori dell'uomo è il regno della fortuna: l'animo quindi si arrocca dentro di sé e finisce per trovare dentro l'uomo Dio, il *logos*, la Necessità. Il linguaggio dell'interiorità senecano – che prima di lui mancava a Roma, come mancava del resto il senso dell'interiorità riflessiva – diventerà poi, soprattutto con Agostino, quello cristiano, aperto tuttavia verso l'alto, verso Dio.

Lungo le stesse direttrici procede anche lo stile delle tragedie, che pure mostra talora una certa tendenza all'enfasi, a una magniloquenza tipicamente “declamatoria”: basti una verifica ancora sul piano dei riflessivi, non così numerosi come nella prosa, ma ugualmente significativi, basti pensare che quasi il 60 % di essi, sono presumibilmente innovazioni senecane (9 comuni alla prosa). Se ne si considera poi la semantica, «troveremo che più della metà di esse afferiscono alla sfera della

psiche nei suoi vari aspetti, per lo più negativi, l'autocoscienza, l'ansia, la perplessità e l'incertezza, la conflittualità, l'incoercibile passionalità, l'alienazione e la follia. *Ignotus sibi*: il protagonista del teatro senecano è un dannato che si china, con tremore ed orrore, sull'abisso della propria anima» (Traina.).

Diverso il discorso per l'*Apokolokyntosis*, con la sua libera mistione di prosa e poesia, latino e greco, solenne (in parodia) e volgare, rappresenta naturalmente un caso a sé, da valutare in considerazione del particolare genere letterario cui l'opera fa riferimento.

13 La fortuna

L'interesse degli autori cristiani

Scrittore e personaggio e multiforme, Seneca ha inciso variamente sulla cultura europea, con il suo messaggio morale, fondato sul volontarismo e sul rifugio in se stessi, con la sua tragedia "di sangue", con i suoi studi naturalistici e soprattutto con il suo stile sentenzioso, così ammirato e insieme criticato fin dagli antichi, come ci mostra il giudizio di Quintiliano sopra ricordato. A Seneca si deve poi, come si è visto, la scoperta della interiorità, così che Tertulliano poteva parlarne come di un cristiano, *Seneca saepe noster*, Lattanzio ne sottolineava gli elementi vicini al moralismo cristiano, mentre nel IV secolo fu composta una corrispondenza tra il filosofo e S. Paolo. Agostino, pur profondamente influenzato dalla forma sentenziosa senecana, e dal suo lessico dell'interiorità, ne dà un giudizio drastico di incoerenza tra scritti e vita (*colebat quod reprehendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat adorabat*), in cui paradossalmente si serve delle stesse parole di Seneca. Determinante poi l'influsso sulla *Consolazione della filosofia* di Boezio, non solo dei cori tragici sui carmi, ma anche, e più profondamente, sul linguaggio filosofico: per fare solo un esempio, sulla sua concezione della speranza, intesa come passione negativa e non cristianamente proiettata in un futuro escatologico.

Dall'Umanesimo all'Illuminismo

È con l'epoca carolingia che i testi senecani, ricominciano a circolare e ad essere letti integralmente. Per ricordare solo un paio di esempi, Eloisa si rivolge ad Abelardo (*Ep.* 1) citando un brano di Seneca contro il matrimonio. Dante menziona "Seneca morale" tra gli spiriti magni del Limbo, assieme a Democrito, Platone, Aristotele, Zenone e Socrate, definizione che non implica necessariamente una distinzione tra il tragediografo e il filosofo. Tra 400 e 500 le tragedie senecane vengono tradotte in spagnolo, catalano, italiano e francese, e portate in scena. Esercitano un profondo influsso su autori come Corneille e Racine, in particolare nelle rispettive *Medea* e *Fedra*. In Petrarca è più profondo l'interesse per le opere filosofiche, citate di continuo e prese come modello di stile nelle *Familiari*, ove una lettera è dedicata, anche al cordovese, invero di aspra critica morale. Erasmo ne pubblicò la prima edizione completa (1515), mentre Calvino commentò il *De clementia*, difendendolo dai suoi detrattori: e quest'opera divenne in seguito un classico, attraverso Giraldo Cinzio, Corneille, per arrivare alla *Clemenza di Tito* di Mozart. Poco più tardi Montaigne, per i suoi *Essais*, accanto a Plutarco, prese a modello la sua opera filosofica, ed in particolare le lettere, mostrando una consonanza spesso sostanziale. Ma influssi sono chiari anche in Francesco Bacone, La Rochefoucauld e Pascal.

Shakespeare doveva essere influenzato dal teatro senecano nelle rappresentazioni dei tiranni come Riccardo III, nelle scene di stregoneria e di follia, e più in generale per il suo gusto del macabro, che influenzerà anche l'Alfieri. Così pure gli illuministi da Rousseau, che nell'*Emile* risente direttamente del moralismo senecano, con la sua ricerca della virtù, a Diderot, che gli dedicò un *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur les écrits et sur les règnes de Claude et de Néron*, una difesa appassionata del suo autore.

Il Novecento

All'epoca del romanticismo, invece, lo stile sentenzioso, e il suo razionalismo interiore, dovevano risultare estranei, con qualche eccezione, si pensi al giudizio positivo di Goethe. Col Novecento si ha la rivalutazione più completa di Seneca, sia da parte della critica, che ne sottolinea capacità compositiva e autonomia rispetto alle fonti, che della filosofia, proprio in nome della sua filosofia pratica, morale, incentrata sull'individuo (una filosofia consolatoria, che può fungere da anestetico per l'anima, come si legge nel romanzo *Anestesia locale* di Günter Grass). Notevole l'influsso anche del teatro, in particolare su Eliot e sul teatro della crudeltà, da Artaud ad Anouilh, fino al recente teatro postmoderno dell'olandese Hugo Claus, ma non manca anche Seneca personaggio nei romanzi o nei drammi storici di ambientazione neroniana (di Graves e Waltari, per citare solo i più noti).

14 Lo stoicismo antagonista

Il rimpianto della liberta repubblicana ebbe terreno fertile in molti esponenti della classe dirigente, che avevano trovato nello stoicismo la giustificazione filosofica di un'etica improntata all'impegno politico attivo, vissuto talora con estrema abnegazione. La prima età imperiale è così segnata da ripetuti episodi di persecuzione nei confronti di filosofi: Attalo, Musonio Rufo, Anneo Cornuto, Trasea Peto, lo stesso Seneca patirono gravi conseguenze per la loro opposizione.

Il personaggio più significativo, a parte Seneca, è Anneo Cornuto, liberto della *gens* degli Annei, stoico, maestro di Lucano e Persio; esiliato da Nerone nel 66, poté far ritorno a Roma soltanto dopo la sua morte. Si occupò anche di questioni grammaticali, in opere perdute (*De figuris sententiarum*; *De enuntiatione vel ortographa*); di lui è rimasto il *Sommario di teologia ellenica*, in greco, dove il mito è sottoposto a un'interpretazione di tipo allegorico, nella tradizione stoica.

Bibliografia

EDIZIONI: Complessiva la edizione F. Haase, Lipsia 1881-6², per le edizioni Teubner, solo parzialmente sostituita dai volumi di E. Hermes, 1905 (*Dialogi*), C. Hosius, 1914² (*De beneficiis, De clementia*) O. Hense, 19142 (*Epistulae*), H.M. Hine, 1996 (*Naturales quaestiones*), R. Roncali, 1990 (*Apokolokyntosis*). Nella collana di Oxford sono stati pubblicati solo *Dialogi* (L.D. Reynolds,); *Epistulae* (L.D. Reynolds, 1965) e *Tragoediae* (O. Zwielerlein, Oxford 1972). Parziale anche l'edizione per la collana «Loeb Classical Library», Cambridge [Massachusetts]-Londra: J.W. Basore, 1928-35 (*Dialogi, De beneficiis, De clementia*), R.M. Gummere, 1917-25 (*Epistulae*), T.H. Corcoran, 1971-1972 (*Naturales quaestiones*), F.J. Miller, 1917 (*Tragoediae*), W.H.D. Rouse, 19692 (*Apokolokyntosis*). Gran parte delle opere senecane sono pubblicate, con traduzione francese per le edizioni «Les Belles Lettres», Parigi, a cura di vari studiosi.

COMMENTI: tra le numerose edizioni commentate di opere singole segnaliamo: P. Grimal, Parigi 1953 (*De constantia sapientis*); Parigi 1959 (*De brevitate vitae*); I. Dionigi, Brescia 1983 (*De otio*); A. Traina, Torino 1993⁷ (*De brevitate vitae*) De G. Scarpat, Brescia 1975 (*Epistulae*, libro I); Brescia 1970² (*Lettera* 65); M. Bellincioni, Brescia 1979 (*Lettere* 94-95); E. Malaspina, Torino 2001 (*De clementia*); C.F. Russo, Firenze 1985⁶ (*Apokolokyntosis*, con commento); C. Prato, Roma 1964² (*Epigrammi*); C. De Meo, Bologna 1990 (*Phaedra*); F. Giancotti, Torino, 1988-1989 (*Thyestes*); G. Ballaira, Torino 1974 (*Octavia pseudosenecana*); D. Vottero, Bologna 1998 (frammenti).

TRADUZIONI: tutte le opere in prose: G. Reale (trad. di A. Marastoni e M. Natali), Milano 1994 (da cui sono tratte le traduzioni delle *Epistulae*). Opere singole o gruppi di opere: nella collana dei classici della UTET (da cui di regola si cita), Torino: U. Boella, 1969² (*Epistulae*); D. Vottero, 1989 (*Naturales quaestiones*, con ampie note); G.C. Giardina, R. Melloni, Torino 1987 (*Tragedie*); P. Ramondetti, 1999 (*Dialogi*). Riccamente annotate anche le traduzioni dei *Dialogi* e delle *Tragoediae* di G. Viansino (Mondadori, Torino 1992 e 1993). Si segnalano ancora: A. Traina, Milano 1987 (*Consolazioni*, da cui sono tratte le traduzioni nel testo); Milano 1993 (*De brevitate vitae*); I. Dionigi-A. Traina, Milano 1997 (*De providentia*); A. Barchiesi, Venezia 1988 (*Phoenissae*); G.G. Biondi - A. Traina, Milano 1989 (*Medea, Phaedra*); R. Roncali, Venezia 1989 (*Apokolokyntosis*).

STUDI: C. Marchesi, *Seneca*, Milano-Messina, 1944³; F. Giancotti, *Saggio sulle tragedie di Seneca*, Roma-Napoli-Città di Castello, 1953; I. Lana, *Lucio Anneo Seneca*, Torino, 1955; F. Giancotti, *Cronologia dei Dialoghi di Seneca*, Torino, 1957; I. Lana, *L. Anneo Seneca e la posizione degli intellettuali romani di fronte al principato*, Torino, 1964; I. Lana, *Seneca e la politica*, Torino, 1970; G. Mazzoli, *Seneca e la poesia*, Milano, 1970; P. Frassinetti, *La pretesta "Ottavia"*, Genova, 1973; G. Cupainolo, *Introduzione al "De ira" di Seneca*, Napoli, 1975; M. Bellincioni, *Educazione alla "sapientia" in Seneca*, Brescia, 1978; G. Scarpat, *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Brescia, 19832; I. Lana, *I principi del buon governo secondo Cicerone e Seneca*, Torino 1981; G. Cipriani, *Seneca*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino 1982, pp. 821-826; M. Bellincioni, *Potere ed etica in Seneca "Clementia" e "voluptas amica"*, Brescia, 1984; M. Scarpat Bellincioni, *Studi senecani ed altri scritti*, Brescia, 1986; A. Traina, *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna 1987; A. Setaioli, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna 1988; I. Lana, *Analisi delle lettere a Lucilio di Seneca*, Torino 1988; C. Monteleone, *Il "Thyestes" di Seneca. Sentieri ermeneutici*,

Fasano 1991; P. Grimal, *Seneca*, trad it., Milano 1992; A. Borgo, *Lessico parentale in Seneca tragico*, Napoli 1993; *Protinus vive. Colloquio sul 'De brevitae vitae' di Seneca*, a cura di I. Dionigi, Pàtron, Bologna 1995; C. Torre, *La concezione senecana del "sapiens": le metamorfosi animali*, «Maia» (1995), pp. 349-369; L. Castagna (a cura di), *Nove studi sui cori tragici di Seneca*, Milano 1996; G. Garbarino, *Secum peregrinari: il tema del viaggio in Seneca*, in "De tuo tibi". *Miscellanea per Italo Lana...*, Bologna 1996, pp. 263-285; I. Lana (a cura di), *Seneca e i giovani*, Venosa 1997; I. Ramelli, *L'epistolario apocrifo Seneca - san Paolo: alcune osservazioni*, «Vetera Christianorum» (1997), 299-310; Rita Degl'Innocenti Pierini, *Tra filosofia e poesia. Studi su Seneca e dintorni*, Bologna 1999; A. Setaioli, *Facundus Seneca. Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*, Bologna.2000; (2000²), A.Traina, *Seneca. Letture critiche*, a c. di, Milano 2000²; Id., *Forme riflessive nelle tragedie di Seneca*, «Eikasmós» (2000), 277-295; Id., *La voce dell'inconscio (Sen. Thy. 920-969)*, «Aufidus» 2000, 59-76. Numerosi i volumi miscelanei usciti in occasione del bimillenario della nascita: le annate LI-LII, 1997-1998 di «Paideia»; *Seneca nel bimillenario della nascita*, a c. di S Audano, Pisa.1998; *Seneca nella coscienza dell'Europa*, a c. di I.Dionigi, Milano 1999; *Seneca e i cristiani*. = «Aevum Antiquum», 2000; *Morale in Seneca*, a c. di P. Fedeli, Bari 2001; *Seneca e il suo tempo.*, a c. di P.G. Parroni, Roma. 2001; *Seneca. Mostra bibliografica e iconografica*, a c. di F. Niutta e C. Santucci, Roma 1999