

INTRODUZIONE

1. La vita di Seneca

Lucio Anneo Seneca nacque in Spagna, a Cordova, tra il 4 e il 1 a. C., figlio di un agiato cavaliere, che noi chiamiamo Seneca il Vecchio o Seneca il retore, uomo colto e appassionato di storia e di retorica, che si trasferì a Roma per studiare con maggiore agio e ascoltare gli oratori più famosi, e perché i suoi tre figli potessero ricevere un'adeguata educazione. Per loro Seneca il Vecchio compose una sorta di guida all'eloquenza, il trattato oggi comunemente noto come *Controversiae et Suasoriae*, in cui aveva raccolto i motivi più significativi che ricordava dalle molte declamazioni dei retori del suo tempo.

Seneca frequentò allora i filosofi stoici Attalo, Sozione di Alessandria e Papirio Fabiano, e attraverso essi conobbe le dottrine di Quinto Sestio, che aveva predicato un ideale di vita ascetico, ispirato in parte anche al neopitagorismo, cui egli rimase sempre fedele: sobrietà nel vitto, rigorosamente vegetariano, letto duro e bagni freddi, esame di coscienza praticato ogni sera. Entrò presto anche in politica, ed ottenne notevoli successi come oratore: non sappiamo se l'odio dell'imperatore Caligola, che nel 39 stava per condannarlo a morte, nascesse da invidia per questi successi o dal fatto che Seneca aveva amicizie nella casa di Germanico, figlio di Druso e a lui ostile. Quella volta egli fu salvato da un'amante di Caligola che gli fece osservare che non valeva la pena di ammazzare quell'intellettuale malaticcio, che certamente sarebbe morto in breve tempo, ma con l'avvento di Claudio si trovò nuovamente in pericolo. Messalina, la prima moglie dell'imperatore, temeva l'antico clan di Germanico, rappresentato dalle sorelle di Caligola, e per questo fece accusare Seneca di adulterio con la minore di esse, Giulia Livilla, ed esiliare in Corsica, dove rimase per otto lunghi anni, dal 41 al 49 d. C., in un luogo selvaggio che era tutto l'opposto dello splendido ambiente romano dove si era affermato come una personalità brillante; anche Livilla fu esiliata e quindi messa a morte. Dopo il ripudio e l'uccisione di Messalina, Claudio sposò un'altra sorella di Caligola, Agrippina, e questa fece richiamare il filosofo e gli affidò l'educazione di Domizio Nerone, il figlio che aveva avuto da un precedente matrimonio e che destinava al trono imperiale a scapito del più giovane Britannico, nato da Claudio e da Messalina. Nel 54 Claudio morì, forse avvelenato da Agrippina: a sedici anni Nerone divenne imperatore, e Seneca fu il suo principale consigliere, insieme ad Afranio Burro, prefetto del pretorio. Seneca concepì allora un disegno ambizioso, di guidare il giovane allievo verso un esercizio illuminato del potere, cercando di realizzare una mediazione tra il potere imperiale e quello che pur rimaneva al senato e suggerendo a Nerone una politica di rispetto per le prerogative dell'aristocrazia. Fu un periodo difficile per il filosofo, non solo per l'impegno che questa politica gli richiedeva, ma soprattutto per i molti compromessi che dovette accettare, dato il carattere di Nerone, insofferente della tutela, e le trame di Agrippina, che avrebbe voluto controllare il figlio attraverso Seneca e Burro, per gestire in questo modo il potere. Dopo un anno di questo equilibrio difficile e costoso dal punto di vista dei principi, Seneca fu costretto ad avallare l'assassinio di Britannico, che Nerone fece avvelenare nel 55, e a sforzarsi di tener testa agli intrighi sempre più arroganti di Agrippina, che non esitò a ricorrere a qualsiasi mezzo, non escluso un tentativo di seduzione, per recuperare l'influenza sul figlio. Nerone nel 59 decise di liberarsi della madre facendola ammazzare, e ci si chiede se Seneca abbia avuto parte in questa decisione: in ogni modo l'odiosità di essa mise in difficoltà crescente i consiglieri diretti del principe, e questi, dopo la morte di Burro (forse eliminato) e la successione di Tigellino come prefetto del pretorio, si orientò sempre più verso una politica assolutamente autocratica. Allora Seneca avrebbe voluto ritirarsi dalla vita pubblica, per dedicarsi esclusivamente alla filosofia, e ne chiese il consenso a Nerone. Questi non acconsentì ad un congedo formale, ma il filosofo cominciò a frequentare di fatto sempre meno il palazzo imperiale, soprattutto dopo l'incendio di Roma nel 64 (cf. Tacito, *Annales* 14, 52-56).

Questo atteggiamento di progressivo distacco dalle scelte politiche di Nerone fece sì che Seneca apparve agli occhi di molti un oppositore del regime: così, quando nel 65 si formò una congiura di aristocratici intorno a un senatore di grande prestigio, Gaio Calpurnio Pisone, proprio lui, l'antico consigliere del principe, costituì un punto di riferimento per i congiurati: Pisone era suo amico, e tra gli aderenti alla congiura c'era anche il figlio di uno dei suoi fratelli, il poeta Anneo Lucano; anche se forse Seneca non vi partecipò direttamente, è verosimile che ne sia stato al corrente. Quando essa fu scoperta, anch'egli come molti altri, fra i quali i suoi fratelli e il nipote, ricevette l'ordine di uccidersi.

La morte di Seneca ci è riferita da Tacito (*Annales* 15, 60-4 e da Cassio Dione, 62, 25, 1-3),

secondo il modello letterario, ormai ben definito nella tradizione storiografica, delle morti degli uomini illustri, anzitutto di Socrate e di Catone Uticense: questo racconto ci mostra in ogni caso l'immagine che della persona morale del filosofo si era fatta l'aristocrazia romana, dei cui sentimenti lo storico fu costantemente partecipe.

2. Il contesto filosofico

Dopo la fondazione della scuola stoica in Atene ad opera di Zenone di Cizio (335-262 a. C.), l'insegnamento di Zenone nella logica, la fisica e l'etica fu perfezionato dai suoi successori, soprattutto da Crisippo di Soli (280-207 a. C.), che diede allo stoicismo la formulazione di un sistema organico, basato sul riconoscimento dell'esistenza di una mente divina (*logos*) immanente all'universo, che lo governava secondo un disegno provvidenziale. L'ideale di vita dell'uomo, e il sommo bene, era vivere secondo la propria natura razionale, il che significava vivere in armonia con la ragione universale che quella rifletteva. Così il sapiente stoico, che realizza in sé la razionalità universale, può raggiungere egli solo la virtù, che costituisce il bene unico e supremo, e in questo modo anche la felicità. Di fatto è estremamente raro che si realizzi questo essere unico e perfetto: così i maestri della media Stoa, Panezio di Rodi (185-110 a. C.) e Posidonio di Apamea (135-50 a. C.), introducono una figura temperata di *sapiens*, un uomo che si sforza di progredire verso la perfezione dell'ideale morale, ma non lo ha ancora raggiunto. Da questo concetto di Panezio e Posidonio Seneca trasse la propria idea di filosofia come modo di vivere.

La tradizione filosofica romana aveva avuto le sue origini con Marco Tullio Cicerone: per il grande oratore e uomo politico la filosofia era stata una scelta forzata, imposta dalla dittatura di Cesare che lo aveva allontanato dal Foro e dal Senato, mentre per Seneca in apparenza era stata un obbligo prioritario che aveva ritardato la sua entrata in politica. Di fatto per i Romani del primo secolo d. C. essa era un'alternativa reale alla politica, e una tesi favorita nelle scuole di retorica era da tempo *sitne sapientis ad rem publicam accedere*, se è proprio del saggio dedicarsi alla vita politica. Questa domanda aveva acquisito un senso particolare a partire dal principato augusteo.

Di fronte all'autoritarismo imperiale, come alla corruzione della politica di corte, lo stoicismo fornì alla classe dirigente romana una ragione di vita, anche se probabilmente non è vera l'ipotesi di un'opposizione stoica a Nerone. L'espulsione ad opera di questi di Trasea Peto dal Senato e le accuse rivolte a Rubellio Plauto, che avrebbe mostrato «l'arroganza degli stoici» (Tac. *ann.* 14, 57, 3) hanno accreditato questo mito. Così il ritiro di Seneca dalla politica nel 62 non può essere considerato mera conseguenza delle scelte autocratiche di Nerone, ma si giustifica anche sul piano filosofico con l'illustrazione della necessità di prendere le distanze dalla vita quotidiana, come esposto nel *de otio*.

3. Le opera

L'opera di Seneca a noi giunta comprende numerosi scritti in prosa di carattere filosofico, comprendendo in questa definizione sia la filosofia morale sia le indagini sulla natura, che per gli antichi facevano parte della filosofia, una satira sulla morte di Claudio, *Apokolokyntosis* o *Ludus de morte Claudii*, nove tragedie e alcuni epigrammi attribuiti a lui nell'*Anthologia Latina*. Abbiamo notizia di altre opere che non ci sono giunte, e che trattavano di filosofia morale, *De immatura morte*, *De superstitione*, di scienza naturale, *De terrae motu* e di etnografia, *De situ et sacris Aegyptiorum*.

3. 1. L'opera in prosa

Un gruppo di brevi saggi filosofici, che comprende dieci titoli in dodici libri, *de providentia*, *de constantia sapientis*, *de ira* (tre libri), *ad Marciam de consolatione*, *de vita beata*, *de otio*, *de tranquillitate animi*, *de brevitae vitae*, *ad Polybium de consolatione*, *ad Helviam matrem de consolatione*, è tramandato sotto il titolo comprensivo di *Dialogi*, nonostante che la forma dialogica in essi sia per lo più semplicemente abbozzata, con l'uso del 'tu' per il dedicatario o per un destinatario fittizio, secondo la tradizione colloquiale della diatriba. La sola eccezione è costituita dal *de tranquillitate animi*, dove Seneca si rivolge all'amico Sereno e discute con lui.

La *consolatio ad Marciam*, come è chiamata comunemente, è il più antico tra gli scritti conservati di Seneca, ed è rivolta alla figlia di Cremuzio Cordo, che era stato perseguitato da Seiano e indotto al suicidio per aver composto un'opera storica ispirata ad ideali repubblicani. Ricordandole le virtù del padre, Seneca la conforta per la morte di un figlio e la incoraggia a sopportare con forza la sventura.

Quest'opera è anche il più antico esempio che noi possediamo della letteratura consolatoria, un genere che nella tradizione filosofica e retorica era tuttavia ormai consolidato: sappiamo di una consolazione che Cicerone aveva indirizzato a se stesso per la morte della figlia Tullia, e, posteriori a Seneca, abbiamo due scritti di questo genere nel *corpus* plutarco. Seneca si ispira alla filosofia stoica e alla filosofia popolare largamente corrente a partire dall'età ellenistica, riflettendo che il dolore è inevitabile e che la morte non può essere considerata un male, giacché fa parte necessariamente della vita umana.

Oltre a questa, Seneca scrisse altre due *consolationes*, anch'esse comprese nei *dialogorum libri*, *ad Helviam matrem* e *ad Polybium*. La prima, indirizzata alla madre dal suo esilio in Corsica, vuole confortare lei che si doleva per le sue proprie sofferenze, come egli stesso sottolinea nell'introduzione, non senza un certo autocompiacimento per la novità di questa situazione. Lo scritto si fonda idealmente sul principio dell'autosufficienza stoica del saggio, che si sente sempre in casa propria, in qualsiasi parte del mondo sia, perché ovunque regna il *logos* universale che informa di sé il mondo: così l'uomo virtuoso, per essere felice, ha soltanto bisogno di essere consapevole a se stesso della propria virtù.

La terza *consolatio* è rivolta a Polibio, un liberto che nell'amministrazione imperiale sovrintendeva alla cancelleria *a studiis*, da cui dipendevano archivi e biblioteche, e a quella *a libellis*, cui erano indirizzate le domande di grazia o di favori imperiali. Polibio aveva perduto un fratello, e Seneca gli rivolge il consueto repertorio di argomenti consolatori, insieme a smaccate adulazioni per le sue alte doti morali ed intellettuali e a una entusiastica esaltazione del sovrano, dal quale si aspetta, come prova di generosità, il permesso di ritornare a Roma.

I tre libri *de ira* sono dedicati al fratello maggiore Anneo Novato e furono composti poco dopo la morte di Caligola, ricordato in essi come uno dei tristi esempi di coloro che furono vittime di questa passione. Dopo un'analisi dell'ira e dei suoi effetti, Seneca conclude con una serie di consigli sul controllo di essa.

L'opuscolo *de brevitate vitae* può essere collocato nel 49, subito dopo il ritorno dall'esilio. È dedicato a Paolino, un alto funzionario imperiale, probabilmente padre di Paolina, seconda moglie di Seneca. Inizia osservando che la maggior parte degli uomini si lamenta dell'ostilità della natura, che ha concesso una lunghissima vita ad alcuni animali, mentre ha imposto un termine assai più breve all'uomo, destinato a compiti ben più nobili ed eccellenti. Questa lamentela non è giustificata: non è vero che riceviamo una vita breve, ma ne sprechiamo la maggior parte in attività inutili. Gli uomini infatti dedicano gran parte della loro giornata a futili impegni sociali, come visite di cortesia, cerimonie insignificanti o che non li riguardano, oppure dedicandosi a divertimenti spesso dannosi per la loro salute.

Ad Anneo Sereno, un funzionario imperiale, amico carissimo del filosofo, è dedicata l'operetta *Sull'imperturbabilità del saggio (de constantia sapientis)* scritta certamente dopo il ritorno dalla Corsica, ma non sappiamo esattamente quando. Il tema è uno fra quelli più cari alla riflessione stoica, la saldezza interiore (*constantia*) che il saggio possiede stabilmente in quanto detentore della virtù, che non può essergli strappata in nessun modo, né dai capricci della sorte né dalla malvagità degli uomini.

Anche il *de tranquillitate animi* è dedicato ad Anneo Sereno: l'amico espone a Seneca i suoi dubbi sulla possibilità di realizzare pienamente il severo ideale etico dello stoicismo, e il filosofo gli risponde mostrandogli come si può giungere ad esso attraverso un cammino graduale, il cui procedere gli assicurerà comunque la serenità. In relazione alle circostanze il *sapiens* potrà scegliere tra l'impegno politico attivo e l'accettazione dell'*otium* come alternativa ad esso, mantenendo in ogni caso la *tranquillitas animi*, conseguente alla consapevolezza di aver accettato la via della virtù e di procedere fortemente su di essa. La forma dialogica consente a Seneca di approfondire le contraddizioni di chi intuisce l'eccellenza di un ideale di vita e pur esita ad abbracciarlo, sollecitato dalle tentazioni della vita quotidiana.

Forse ancora a Sereno era dedicato il *de otio*, giunto a noi privo dell'inizio e forse anche delle conclusioni, in cui si tratta della vita ritirata, dedicata alla riflessione e alla lettura. Difendendosi dall'accusa di aver abbandonato l'ideale stoico che assegna il primato alla vita attiva, Seneca rivendica al *sapiens* la scelta della vita ritirata anche rispetto ad altre possibilità, giacché attraverso la conoscenza dell'universo e della divinità il saggio realizza l'aspetto più profondo della sua vocazione, conforme ai principi stessi dello stoicismo. Questo scritto viene messo in relazione con la decisione del filosofo di ritirarsi dalla politica, nel 62, ma potrebbe anche essere di poco anteriore o posteriore: in ogni caso

esprime le ragioni ideali di quella decisione (ma vd. più ampiamente § 5 ⇒)

Come il *de ira*, anche il *de vita beata* è dedicato al fratello Anneo Novato, chiamato qui Gallione dal nome del padre adottivo: vi si illustra l'idea che la felicità si realizza nella pratica della virtù, armonia interiore dell'uomo con se stesso, con il mondo e lo spirito divino che in esso è immanente: salute, bellezza, ricchezza, buona reputazione sono in realtà irrilevanti ai fini della felicità, ma non per questo debbono esser rifiutati: basta non rendersene mai schiavi. A questo punto Seneca affronta il rimprovero che molti contemporanei gli rivolgevano, di vivere in contraddizione con se stesso e con le sue teorie, *aliter loqueris, aliter vivis*: egli riconosce questa contraddizione, ma afferma che le sue debolezze personali non possono inficiare la validità dei suoi ragionamenti.

Il *de providentia*, dedicato a Lucilio, si ispira a un altro punto centrale della filosofia stoica: la positività dell'ordine del mondo, governato dal *logos* divino, che non è per nulla contraddetto dalle sofferenze degli uomini migliori. Queste sono invece la prova che la ragione universale, mettendo alla prova l'uomo virtuoso, ha provveduto che egli possa esercitare in misura eroica la propria virtù, e rientrano così nell'ordine provvidenziale.

Nei libri *de clementia*, dedicati a Nerone, Seneca si rivolgeva a Nerone, diciottenne e da poco salito al trono imperiale, invitandolo a fare della clemenza il segno distintivo del suo governo. In quella virtù si manifestava la *temperantia animi*, in antitesi alla *crudelitas* propria del tiranno. In questo scritto il filosofo tentava di mediare tra i valori assoluti e intransigenti della morale stoica e i compromessi inevitabili nella gestione del potere politico, fornendo nello stesso tempo una giustificazione teorica al dominio di Nerone, l'unico che in quella situazione storica fosse in grado di garantire l'ordine e il benessere dei cittadini.

I sette libri *de beneficiis*, dedicati ad Ebulio Libero, furono composti probabilmente negli anni in cui Seneca si ritirò dalla politica attiva: essi intendono giustificare da un punto di vista filosofico questa istituzione tradizionale nella società antica, in una complessa casistica delle situazioni in cui il beneficio viene costituito e dell'eventuale riconoscenza: indipendentemente da questa il beneficio è un atto gratuito, che assimila alla divinità il saggio che lo concede.

Le *naturales quaestiones*, in sette libri dedicati a Lucilio, furono composte tra il 62 e il 64, e costituiscono un trattato di meteorologia, il cui scopo dichiarato è tuttavia di liberare l'uomo dal timore dei fenomeni naturali, secondo un'ispirazione lucreziana. Nel primo libro si parla dell'arcobaleno e delle meteore, nel secondo dei fulmini, nel terzo delle acque terrestri e delle loro origini, nel quarto delle piene del Nilo, nel quinto dei venti, nel sesto del terremoto e nel settimo delle comete. La conoscenza dei fenomeni naturali ci aiuta a distaccare il nostro animo dalle passioni della vita di ogni giorno, e dalle preoccupazioni della vita politica in cui Seneca, anche in tempi recenti, si era impegnato: l'argomento scientifico diventa così un punto di partenza, soprattutto nelle *prefazioni*, per trattare dei suoi temi più cari, dalla natura di dio e dell'uomo, alla paura della morte, al destino dell'anima, al rapporto tra vita attiva e vita contemplativa, al fine ultimo della vita.

Scritte nell'ultimo periodo della vita di Seneca, quando si era ritirato, come si è visto dalla vita pubblica, le *Epistulae ad Lucilium* raccolgono in venti libri 124 saggi filosofici di varia estensione in forma di lettere, indirizzate allo stesso amico al quale erano dedicati il *de providentia* e le *naturales quaestiones*, e sono generalmente considerate il capolavoro di Seneca. In esse egli prende spesso lo spunto da una lettura o da un aneddoto per discutere problemi di moralità, dell'uso del tempo, dell'amicizia, della fragilità della vita umana, dell'*otium* proprio del filosofo e della sua superiorità sui *negotia*. Seneca reinterpreta in questo modo il genere epistolare, che pur aveva illustri precedenti in Grecia come a Roma, facendone un momento di comunicazione profonda e affrontando temi generali a partire da occasioni di vita quotidiana. Conscio di aver concluso la propria esperienza pubblica, Seneca dialoga con se stesso attraverso la persona dell'interlocutore cui indirizza le epistole, ricordandogli che il saggio è assolutamente libero dalla sorte e dal giudizio altrui, e consapevole che questo discorso vale anzitutto per se stesso.

3.2. Le tragedie

Ispirate al teatro latino arcaico, in particolare di Ennio, ma soprattutto ad Euripide, di cui proseguono il processo di umanizzazione delle figure tragiche, sono le nove tragedie: *Hercules furens*, *Troades*, *Phoenissae*, *Medea*, *Phaedra*, *Oedipus*, *Agamemnon*, *Thyestes*, *Hercules Oetaeus*, oltre ad una

praetexta, l'*Octavia*. Quest'ultima quasi certamente non è opera di Seneca, ma seri dubbi sono stati sollevati anche sull'autenticità dell'*Hercules Oetaeus*. La loro natura filosofica e l'impasto retorico ha sollevato dubbi sulla loro effettiva recitazione in teatro: non è da escludere che fossero in effetti destinate alla lettura in occasione di *recitationes* pubbliche. Particolarmente propenso ad enfatizzare gli elementi macabri e truci, Seneca affronta, anche nelle tragedie incentrate sulle lotte per il potere (come l'*Agamemnon* o il *Thyestes*), le lotte interfamiliari, la rivalità fra fratelli per il regno, il risentimento per il vincolo matrimoniale tradito. L'indagine delle passioni, del *furor* che dilania l'animo e vince la razionalità prosegue così nelle tragedie, che continuano, probabilmente con un fine educativo, tematica e scopo dell'opera in prosa. .

Hercules Furens, *La follia di Ercole*, è esemplato sull'*Eracle* di Euripide. Mentre Ercole era agli inferi, disceso per aiutare l'amico Teseo, Lico aveva usurpato il suo potere. Eracle ritorna e lo uccide, ma, colto da un accesso improvviso di pazzia, massacra anche sua moglie e i suoi figli. Tornato in sé, si dispera ma non si uccide per le preghiere di suo padre e di Teseo.

Troades, *Le Troiane*, riprende episodi delle *Troiane* e dell'*Ecuba* di Euripide. Dopo la presa di Troia, prima di partire, i Greci sacrificano sulla tomba di Achille Polissena, figlia di Priamo, e gettano dall'alto di una torre il figlio di Ettore, Astianatte, sotto gli occhi della madre Andromaca e della vecchia Ecuba.

Anche *Medea* si ispira a Euripide: Medea e Giàsone, tornati dalla Colchide con il vello d'oro, si sono rifugiati a Corinto. Ma Giasone abbandona Medea per sposare la figlia del re del paese: Medea, mediante le sue arti magiche, fa perire Creonte e sua figlia, e infine, per compiere la sua vendetta, uccide sotto gli occhi del padre i figli avuti da Giasone.

Phaedra fonde insieme le due tragedie che Euripide dedicò al mito di Fedra ed Ippolito. Fedra, seconda moglie di Teseo, si innamora del figliastro Ippolito, che la respinge. Ella, offesa e spaventata, lo accusa presso Teseo di tentata violenza. Questi prega Nettuno di punirlo, e Ippolito muore vittima di un mostro uscito dal mare. Fedra confessa la sua colpa e si uccide.

Oedipus dipende dall'*Edipo re* di Sofocle: Edipo è diventato re di Tebe dopo aver inconsapevolmente ucciso suo padre Laio, e ne ha sposato la vedova, Giocasta, sua madre. In seguito a una pestilenza, intraprende un'indagine e scopre i delitti atroci che inconsapevolmente ha commesso. Disperato, si acceca, mentre Giocasta si uccide.

Phoenissae assume dall'*Edipo a Colono* di Sofocle l'episodio di Antigone che assiste il padre Edipo cieco ed esule, dalle *Fenicie* di Euripide quello di Giocasta che tenta invano di trattenere Eteocle e Polinice dal duello in cui si uccideranno reciprocamente. Sembra che questa tragedia sia incompiuta.

Agamemnon mette in scena il ritorno di Agamennone da Troia e la sua uccisione ad opera della moglie Clitemestra e del suo amante Egisto. Cassandra, figlia di Priamo, che Agamennone si era portato da Troia come concubina, è condannata a morte.

Thyestes ha per modello diretto una tragedia di Ennio. Tieste ha sedotto la moglie di suo fratello Atreo, re di Micene; questi simula una riconciliazione, lo invita a banchetto e gli fa servire in tavola la carne dei suoi figli, poi gli fa portare davanti le loro teste e le loro mani.

Hercules Oetaeus rappresenta la morte di Ercole, come le *Trachinie* di Sofocle. Ercole ritorna dopo aver distrutto Ecalia, portando con sé Iole, che è divenuta la sua concubina. La moglie legittima, Deianira, gelosa della rivale, gli invia una veste intrisa nel sangue del centauro Nesso, che dovrebbe restituirle l'amore di Ercole: invece il sangue avvelenato gli strazia la carne. Ercole si fa preparare un rogo sull'Eta, da dove salirà tra gli dèi.

3.3. L'*Apocolocintosi*

Composta poco dopo la morte di Claudio, nel 54, è la satira in forma di prosimetro (versi e prosa), dal titolo *Apokolokyntosis* (che forse allude all'apoteosi di una zucca, *kolokynte*, con allusione a un difetto fisico dell'imperatore) o *Ludus de morte Claudii*, uno spietato rovesciamento della divinizzazione ormai divenuta tradizionale per gli imperatori. Nel proemio si rappresenta l'agonia di Claudio, con le Parche che spezzano il filo della sua vita e l'imperatore che muore per una scarica di diarrea. In cielo viene annunciato a Giove che c'è un nuovo arrivato, uno strano essere tremolante e balbuziente al punto che non si capisce quello che vorrebbe dire, e Giove incarica Ercole, esperto di paesi e di mostri, di andare a vedere. Dapprima Ercole si spaventa, perché gli pare un nuovo mostro da affrontare, poi si accorge che è

un uomo. Gli dèi si riuniscono in concilio per decidere se accoglierlo tra loro o che altro farne: dopo una lunga discussione decidono di cacciarlo, perché Augusto divinizzato lo ha accusato per gli omicidi commessi entro la sua stessa famiglia. Così Claudio ritorna in terra, dove assiste ai propri funerali, quindi viene spedito negli Inferi, dove saluta gioialmente Messalina e molte altre sue vittime, finché Eaco, il giudice infernale, lo condanna a giocare in eterno a dadi con un bossolo forato, e a fare l'aiutante del liberto che lo assiste come cancelliere nei suoi giudizi.

4. Il *De otio*: un dialogo frammentario

Il *De otio* è giunto fino a noi, come si è visto (§ 3.1 ⇒), in una raccolta antologica di dieci *Dialogi*, il cui più antico testimone è un manoscritto, oggi alla Biblioteca Ambrosiana di Milano (*Ambrosianus C 90 inf.*), prodotto nell'abbazia benedettina di Montecassino nell'XI secolo, e più volte ricorretto fino al XV secolo. Oltre un centinaio sono poi i codici più recenti, a partire dal XIII secolo. In tutti questi manoscritti il dialogo è mutilo, manca cioè della parte iniziale, in cui fra l'altro doveva essere menzionato il destinatario (vd. § 5 ⇒) e, forse, della conclusione. Non solo: manca anche la parte finale del *De vita beata*, che precede immediatamente, tanto che il *De otio* fino al 1600 è stato considerato parte integrante di quel dialogo (di cui costituiva i capitoli 28-32). È probabile che la lacuna testuale sia dovuta alla caduta, nel codice a cui risale tutta la tradizione manoscritta dei *Dialogi*, di un foglio che conteneva conclusione del *De vita beata* ed inizio del *De otio*, e di uno con la sua conclusione.

I critici sono concordi nel ritenere che la lacuna iniziale non sia molto estesa, dal momento che il primo capitolo contiene elementi dell'*exordium* (1, 2 s.) e una sorta di *status quaestionis* (1, 4 s.). Più complessa la questione del finale: in una sorta di *propositio*, nel capitolo 2, 1 s. Seneca afferma: «Dividerò quanto che sto dicendo in due parti: innanzi tutto come possa uno, anche dalla prima giovinezza, dedicarsi interamente alla contemplazione della realtà, ricercare una norma di vita e metterla in pratica nel ritiro. In secondo luogo, come possa farlo con pieno diritto uno quando abbia già ultimato il servizio militare, e sia giunto in età avanzata e come possa rivolgere †agli altri l'attività dell'animo†, come fanno le vergini Vestali, che, ripartite le età in compiti diversi, imparano a compiere i riti sacri e, dopo averli imparati, li insegnano». Questo secondo argomento non è tuttavia sviluppato autonomamente nel dialogo, e, per di più, manca la *subscriptio* che nel codice Ambrosiano segnala per lo più la fine dei dialoghi (ma non nella *consolatio ad Helviam*). Seneca, tuttavia, procede spesso per associazione di idee, e in maniera non del tutto coerente, anche in quei dialoghi in cui traccia una precisa divisione della materia; e il *De otio*, in particolare, non presenta una struttura sistematica. La trattazione della legittimità del ritiro per chi «sia giunto in età avanzata» – che pare in qualche modo alludere alla sua situazione personale – potrebbe d'altra parte essere stata tralasciata, o data per compresa nella conclusione della necessità dell'*otium* per tutti, indistintamente (8, 3). Difficile dunque determinare con sicurezza presenza ed entità della lacuna finale: per quanto l'argomentazione abbia una sua completezza, tuttavia il dialogo sembra concludersi in maniera brusca.

5. Data e destinatario del *De otio*

Del dialogo sono state proposte due datazioni, una alta (58 d. C.), e una bassa, dopo il ritiro del 62 d. C. Due sono i motivi che portano a preferire la seconda: anzitutto la vicinanza tematica con numerose epistole. In secondo luogo, nonostante la cautela necessaria nel formulare ipotesi di carattere biografico, si possono indicare probabili riferimenti alla situazione personale di Seneca, a partire dall'accusa iniziale del suo interlocutore in 1, 4 *quid agis, Seneca? deseris partes?* «Che fai, Seneca? Abbandoni il tuo partito?», cui fa da contraltare la difesa della propria condotta personale (2,1 *probabo tibi non desciscere me a praeceptis Stoicorum*; 3, 1 *hoc Stoicis quoque placere ostendam*). Le motivazioni del ritiro, cioè la corruzione dello stato, la presenza dei malvagi, la mancanza di forza e autorevolezza, nonché la cattiva salute sembrano avere un riscontro nelle motivazioni ricordate da Tacito (*Annali* 14, 53 ss.) per il ritiro del 62.

L'interlocutore di Seneca non appare nominato in quanto ci rimane del dialogo: solitamente si identifica in Anneo Sereno, cui sono dedicati *De constantia sapientis* e *De tranquillitate animi*. Indubbiamente era uno stoico, come dimostra l'accusa di aver tradito lo stoicismo e l'invito a passare piuttosto dalla parte di Epicuro (1,4 *deseris partes? ... Quid nobis Epicuri praecepta in ipsis Zenonis principiis loqueris? Quin tu bene <a>c naviter, si partium piget, transfugis potius quam prodis?*), la cui

scuola è giudicata negativamente (7, 2: *de quo male existimare consensimus*): qualcuno ha pensato che perciò il dialogo concludesse l'evoluzione filosofica di Sereno, ancora epicureo nel *De constantia sapientis* e quindi avviato allo stoicismo nel *De tranquillitate animi*. Comunque, a parte la difformità tematica dei tre dialoghi – per cui qualcuno ha pensato che il destinatario fosse Lucilio (cui sono dedicati *De providentia*, *Naturales quaestiones* ed *Epistulae*) – gli elementi per una certa identificazione del destinatario sono troppo pochi: al di là della certa appartenenza alla scuola stoica, è probabile fosse un parente o un amico, come gli altri destinatari dei *Dialoghi*.

6. Il tema e la struttura

I trattati filosofici senecani si presentano per lo più, in conseguenza della loro forma dialogica (anche se solo il *De tranquillitate animi* è un dialogo in senso stretto), come un discorso in cui l'autore cerca di convincere l'interlocutore – sia esso il dedicatario o una seconda persona generica – a seguirlo sulla via dello stoicismo. Sono cioè, da un certo punto di vista, dei protrettici, degli inviti alla filosofia: così ad esempio il *De brevitate vitae* è un invito a lasciare gli incarichi pubblici, superata ormai la cinquantina, e a dedicarsi a se stesso, il cui destinatario, come si è visto, è Paolino, ricco borghese proveniente da Arles, e padre di Paolina che Seneca sposò nel 49. Ed anche le *Consolazioni*, a Marcia (per la perdita di un figlio), alla madre Elvia (per tranquillizzarla sulla propria salute e condizione di esule), a Polibio (per la perdita di un fratello), non hanno nulla a che vedere con le nostre lettere di condoglianze, in cui ci si sforza di assicurare la nostra partecipazione al dolore di chi è stato colpito da un lutto. L'elemento essenziale è infatti un appello alla ragione, al *lógos*, «rimedio sovrano contro il dolore», come dice l'autore di una *consolatio ad Apollonium*, giunta tra le opere di Plutarco. La ragione è infatti l'elemento proprio dell'uomo, con cui si distingue dagli animali nel controllo delle passioni, ed è in grado di garantire all'uomo una felicità completa (come affermato nell'epistola 76, 10). Allo stesso modo poi il *De otio*, come si vedrà poi in dettaglio, è un invito al *secedere*, al ritirarsi dall'attività politica, quando ormai non è più possibile giovare allo stato.

Poiché spesso è presupposta e confutata un'opinione o un'accusa dell'interlocutore, il dialogo si può considerare anche come una vera e propria *causa iudicialis*, un processo in cui compito del filosofo è confutare l'accusa. Riprendendo l'esempio del *De brevitate vitae*, Seneca per convincere Paolino deve controbattere l'assunto che la vita è breve: un'accusa mossa non solo dagli sciocchi, ma anche dai saggi, da Ippocrate ed Aristotele, ad esempio. Anche il *De providentia* è una causa che il filosofo si assume in favore degli dèi, per sottolineare la presenza di una provvidenzialità divina, nonostante i mali e i disagi che l'uomo e in particolare il saggio deve affrontare. L'accusa, in questo caso, è presentata in forma di 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». Allo stesso modo il *de otio* è una sorta di *excusatio* in cui Seneca cerca di rispondere all'accusa di avere tradito la scuola stoica, proclamando – con gli epicurei – la necessità dell'*otium*.

Non sempre, tuttavia, è possibile distinguere con una certa chiarezza un *proemio*, e una *narratio*, in cui sono posti i termini della questione, una *propositio*, in cui è indicato genericamente il modo in cui si intende rispondere, una *argumentatio* articolata in una serie di prove, e una *conclusio*, che può assumere la forma di perorazione: spesso gli elementi sono solamente accennati, e poi i collegamenti tra un punto e un altro del ragionamento sono affidati più ad associazioni di idee che a connessioni logiche di tipo argomentativo.

Veniamo dunque ad un esame del contenuto del *De otio*:

1. Il primo capitolo ha la funzione di preambolo: nell'*exordium* (1, 1-3), lacunoso (a causa della tradizione del testo, vd. sopra, § 3.1 ⇒), è esaltato in generale il *secedere*, il ritiro. Viene infatti contrapposto l'influsso negativo della folla che con la sua mutevolezza e leggerezza, sballotta e trascina con sé anche chi non ha ancora raggiunto una piena fermezza, quella *constantia* che è propria del saggio. Segue quindi (1,4-5) lo *status quaestionis*: mediante la figura retorica della *sermocinatio* (*dices mihi*, «tu mi dirai»), tipica della diatriba, Seneca introduce un dialogo con il suo interlocutore, che gli si rivolge direttamente (*quid agis, Seneca?*), accusandolo di avere tradito l'ortodossia stoica. In risposta Seneca riafferma la sua piena conformità all'insegnamento e in particolare all'esempio dei suoi maestri.
2. Il secondo capitolo riprende l'argomento – con una sorta di *probatio* – sottolineando come, malgrado

l'apparenza, questa astensione sia conforme ai precetti dello stoicismo che in alcuni casi raccomanda il riposo. È chiara qui l'articolazione l'accento ad una *propositio* e quindi alla *partitio*: Seneca infatti si impegna a dimostrare la sua perfetta ortodossia stoica, con verbo tecnico (*probare*): *nunc probabo tibi non desciscere me a praeceptis Stoicorum*; «Ora ti proverò che non mi allontanano dai precetti degli Stoici»: anch'essi infatti non si sono dedicati sempre alla vita attiva, e quindi sarebbe pienamente giustificato, anche se non seguisse i loro precetti, ma gli esempi. Segue la divisione (*partitio*) in due parti dell'argomentazione: verrà prima dimostrato che è legittimo dedicarsi all'*otium* sin dalla prima età (*vel a prima aetate*), quindi anche in età avanzata (*profligatae aetatis*):

I capitoli 3-7 contengono una serie di *argumentationes*, di prove:

3. L'*otium* è legittimo secondo il principio stoico della *exceptio* (*accedet ad rem publicam sapiens nisi si quid impeditur*, la cosiddetta legge di Crisippo): per l'epicureo l'*otium* è una scelta, cui tuttavia in alcuni casi si può venire meno (*non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid intervenerit*): dunque entrambe le scuole mirano al ritiro, anche se con motivazioni differenti (*sed utraque ad otium diversa via mittit*, «ma l'una e l'altra indirizzano al ritiro, pur per strade opposte»). Per lo stoico il ritiro è determinato dagli *impedimenta*, vere e proprie cause oggettive e soggettive che distolgono dai *negotia*: lo stato corrotto, la presenza dei malvagi, l'inefficacia dell'azione del saggio, il cattivo stato di salute. Laddove non è possibile dedicarsi alla politica, il ritiro ha comunque una giustificazione sociale: migliorare se stessi significa poter comunque giovare agli altri.

4. Quest'ultima affermazione, pienamente coerente con le massime fondamentali della morale stoica, viene dimostrata tramite il ricorso all'esempio dei due stati: la *res publica minor*, lo stato cui si è assegnati e in cui si vive nella condizione contingente, la *res publica maior*, l'universo, cui il saggio, vero cosmopolita, appartiene per natura. Il servizio a questo stato si attua interamente solo nell'*otium* (*et in otio deservire possumus, immo vero nescio an in otio melius*), che consente di dedicarsi pienamente alla filosofia.

5. Si passa poi, secondo un processo di associazione di idee, a dimostrare che la vocazione teoretica dell'uomo è determinata dalla *cupido noscendi*, la *curiositas*, che si realizza diversamente in ogni uomo, ma che è innata e naturale. Di qui la posizione stessa dell'uomo al centro dell'universo e la sua costituzione fisica, con il capo eretto per la contemplazione del cosmo; ed inoltre la capacità di scrutare, che non si accontenta di ciò che si mostra ai suoi occhi. Ne deriva la necessità della vita contemplativa, associata tuttavia a quella attiva.

6. Differenti sono tuttavia i fini perseguiti da epicurei e da stoici nella vita contemplativa, ma anche in quella attiva: per i primi il fine è la ricerca del piacere; per i secondi il conseguimento della virtù, cui può anche accompagnarsi come elemento accessorio il piacere. Il ritiro stoico poi non può essere fiacca inazione (6, 2): così i maestri stoici Zenone e Crisippo, nel loro ritiro furono più utili all'umanità che se si fossero impegnati come comandanti militari o come politici. Essi infatti hanno giovato a tutti gli uomini di tutti i popoli, alle generazioni presenti e a quelle future, e dunque risultano perfettamente coerenti con i loro principi (6, 3-5).

7. Si ribadisce quindi la volontà di dimostrare che tutte le scuole, pur avendo come scopo ora il piacere, ora la contemplazione, ora l'azione, in realtà considerano sempre necessaria la mescolanza dei vari tipi di vita. Dunque tutte condividono la contemplazione, anche se mentre per alcuni essa rappresenta una meta, per gli stoici essa è una sosta (*alii petunt illam, nobis haec statio*).

8. Il capitolo 8 – se pure anch'esso probabilmente incompleto – contiene la *conclusio*. Partendo ancora una volta dalla legge di Crisippo (*e lege Chrysippi vivere otioso licet*, secondo la legge di Crisippo è lecito vivere ritirati), Seneca finisce per affermare la positività dell'*otium* (*non dico ut otium patiat, sed ut eligat*, «non intendo che uno la subisca, ma che la scelga»): non è più determinato da cause esterne, ma scelto di proposito, anzi, considerando la impossibilità di costruire uno stato ideale (*Si percensere singulas voluero, nullam inveniam quae sapientem aut quam sapiens pati possit*, «Se vorrò passare in rassegna gli stati uno a uno, non ne troverò nessuno che possa sopportare il sapiente o che il sapiente possa sopportare»), si giunge alla conclusione che l'*otium* è una necessità (*incipit omnibus esse otium necessarium*, «la vita ritirata comincia ad essere per tutti necessaria» 8, 3). Conclusione, se si vuole paradossale, perché Seneca, pur affermando ossessivamente di volere restare coerente con i suoi maestri, finisce per ribaltare la natura sociale e attiva dello stoicismo.

7. Vita attiva e vita contemplativa: le fonti del *de otio*

La scelta tra *otium*, vita contemplativa, e *negotium*, impegno nelle attività pubbliche, è avvertito da Seneca (e dal suo interlocutore nel dialogo) come una scelta tra i due generi di vita proposti dalle due principali scuole filosofiche dell'età ellenistica, epicureismo e stoicismo: in realtà il contrasto tra queste due scuole diventa l'icona di un dibattito che attraversa tutta la filosofia antica, a partire dai sofisti, da Platone ed Aristotele fino agli stoici, e che è spesso riecheggiato nel diffuso topos letterario del *tis aristos bios*, «quale è la forma migliore di vita» (per cui basterà qui ricordare l'ode proemiale di Orazio). A Roma, poi, come spesso per le tematiche di carattere filosofico, ne viene enfatizzato ulteriormente l'aspetto politico ed esistenziale.

Vediamo perciò di delineare in breve le principali linee di svolgimento: il problema della politica è assai vivo in Platone (429-347 a. C.) che, nella *VII Lettera* ricorda in toni accorati la fine della guerra del Peloponneso e della democrazia, il governo dei Trenta tiranni, la restaurazione della democrazia, ed infine la condanna a morte di Socrate (399 a. C.): proprio quest'episodio lo distolse dalla partecipazione attiva alla vita politica, e insieme lo convinse del fatto che «l'umanità non si sarebbe liberata dai mali finché non fossero giunti al potere i veri filosofi, oppure finché i governanti degli stati non fossero divenuti essi stessi filosofi» (326b), concetto espresso in termini assai simili anche nella *Repubblica* (V 473d). Al problema dello stato ideale, del suo fondamento nella giustizia, delle varie forme di costituzione e delle loro degenerazioni, nonché dei compiti dei singoli nello stato, sono dedicati in particolare *Repubblica*, *Politico* e *Leggi*, ma in tutti i dialoghi è evidente il forte rapporto tra etica – ed etica del singolo – e politica: lo stato è in grande ciò che è ciascun singolo, la sua corruzione o degenerazione in forme quali l'oligarchia o la tirannide, è analoga e connessa a quella di ciascun cittadino. Lo stato si regge sull'aiuto reciproco dei singoli, che devono operare solamente in modo da realizzare solo le proprie capacità peculiari, in modo che l'unità del singolo si rifletta nell'unità dello stato. Di qui l'organizzazione in tre classi, i cittadini che svolgono le attività pratiche, i guerrieri che devono custodire lo stato e i governanti che devono governare con saggezza e temperanza. La conoscenza della verità in tutte le sue parti, attraverso lo studio della scienza, ma anche attraverso la contemplazione del sole e di ciò che sta al di fuori del mondo sensibile è ciò che consente al filosofo – una volta rientrato nella società umana, che è come una caverna – di potere governare con piena giustizia quel mondo di cui ha conosciuto, nel mondo delle idee, l'esemplare perfetto (VII 514ss.). Compito della società sarà dunque indirizzare alla conoscenza massima e alla visione del bene le nature più dotate, ma pure costringerle a non limitarsi alla sola contemplazione, ma a rendersi utili alla società: solo in questo modo potrà essere veramente giusto e dunque veramente filosofo. Lo stesso Platone, comunque, nel VI libro (496 c-e), non esclude che il filosofo possa astenersi dalla vita politica, quando si verificano particolari situazioni di ingiustizia e illegalità, quali la follia dei più, cui il saggio non possa opporsi. In questo caso, non potendo essere utile né a sé, né agli altri, dovrà vivere nel ritiro, beato e tranquillo, senza prendere parte alle ingiustizie. È probabile che Seneca si sia ricordato proprio di questo passo nel trattare i vari impedimenti che giustificano il disimpegno dall'attività pubblica (⇒ *ot.* 3, 3).

Anche per Aristotele (384-322 a. C.) etica e politica sono l'una il presupposto dell'altra: il raggiungimento del sommo bene, la felicità, si realizza mediante le virtù morali, delle quali la più importante è la giustizia, intesa innanzitutto come giustizia distributiva, come principio di equità nella vita sociale; ad essa è strettamente legata l'amicizia, come fondamento della solidarietà e della vita associata. Lo stato dunque non è il risultato di un semplice contratto, come volevano i sofisti, ma è il luogo dove si realizzano la virtù, e la felicità dell'uomo, data la sua natura di «animale politico». Già nella *Politica* (1324a), ma soprattutto nell'*Etica Nicomachea*, vita contemplativa e alla vita attiva sono considerate sullo stesso piano, ugualmente adeguate al raggiungimento della virtù; si affaccia tuttavia l'idea, sviluppata nel *Protrettico* (perduto, e di cui restano solo citazioni in opere di altri autori) della superiorità del *theorein*, della contemplazione, confacente alla natura dell'uomo autonoma e autosufficiente, priva com'è di uno scopo pratico al di fuori di sé (fr. B 43 Dür.; *eth. Nic.* 1177a-b).

Ad Aristotele risale anche l'idea stessa che la contemplazione sia dettata da un innato e insaziabile desiderio di conoscere, (fr. B 72 e *app.* 42 Düring): un concetto ripreso da Cicerone, in alcuni capitoli del quinto libro del *de finibus* (5, 48 *innatus in nobis cognitionis amor et scientiae, ex discendo ... voluptatem*, 49 *discendi cupiditate*, di *cupiditatem scientiae*, 50 *discendi cupiditatem*), forse attraverso la mediazione di Antioco di Ascalona (vissuto tra l'86 e il 68 a. C., fautore di una conciliazione tra

platonismo, aristotelismo e stoicismo): ad Antioco o direttamente a Cicerone si sarebbe poi ispirato Seneca, trattando dell'innata *cupido noscendi* (cf. ad *ot.* 5, 4 ⇒)

La conquista della Grecia da parte di Filippo il Macedone, e di Alessandro Magno, e la nascita dei regni ellenistici, alla sua morte, provocarono la fine delle *poleis* e un mutamento di orizzonte che si riflette nella cultura (oltre che nella lingua, la cosiddetta *koiné*, che prevale sui singoli dialetti), e quindi anche nella filosofia post-aristotelica, in cui prevalgono individualismo e problema morale.

Fine della filosofia per Epicuro (341-270 a. C.) è il piacere, ma, come chiarisce egli stesso nell'*Epistola a Meneceo* (131-2), non quello dei dissoluti e dei gaudenti, ma il piacere inteso come l'assenza di dolore, ma anche di turbamento, un'atarassia che è placida calma. Si tratta di un bene interiore e privato, che si ottiene solamente mediante il controllo totale di se stessi, e che si può dunque godere solamente nel ritiro lontano dalla folla, che è estraniante. Nell'imperativo *λάθε βιώσας*, «vivi nascosto», si coglie così la natura impolitica dell'epicureismo, che considera la politica come un carcere, da cui tenersi lontano («Sciogliti dagli affari e dalla politica» ammonisce la *Sentenza Vaticana* 58; «non farà politica il saggio» recita il fr. 8 Usener), come dalla fama e dalla considerazione della gente, tutte «cause che conoscono un limite», e dunque incostanti, e causa di turbamento. È per questo che la cultura romana, fondata sull'impegno del *civis* nello stato, e in generale su un'etica dei doveri, non poté mostrare la sua ostilità alla filosofia epicurea, come si avverte in molte pagine di Cicerone.

Anche Epicuro, tuttavia, prevede la possibilità di eccezioni, per motivi soggettivi, psicologici (permette ad esempio a «uomini pieni di ambizione» di non restare nell'inattività, «ma seguire la loro natura prendendo parte alla vita politica, altrimenti sarebbero naturalmente turbati e infelici, non ottenendo ciò che desiderano»: fr. 555 Usener; v. commento ad *ot.* 3, 2 ⇒) o in momenti di emergenza politica, tanto che alcuni suoi seguaci si diedero alla politica durante le guerre civili per opporsi a Cesare, in favore della Repubblica.

Per gli stoici la filosofia è ricerca di una condotta di vita secondo natura (a partire già da Zenone: cf. *eth.* 179 *SVF* I 45 cit. in n. ad *ot.* 4, 2 ⇒), e quindi esercizio e progressiva acquisizione della virtù, in un cammino di liberazione dalle passioni irrazionali. Giacché l'uomo è nato per il bene comune, per quanto indifferenti in assoluto rispetto al bene e al male, alcune attività sono comunque necessarie, e si qualificano come *officia*, come doveri: tra queste le attività nella famiglia e nello stato. Caratteristica dunque del saggio è giovare (*ὠφελεῖν*, *prodesse*: cf. ad *ot.* 1, 1 ⇒): di qui l'invito a partecipare alla vita politica, più netto in Zenone, alternativo alla vita contemplativa negli autori successivi. Per Crisippo esiste un terzo tipo di vita, quello logico per cui l'uomo, a seconda della situazione, può dedicarsi sia all'azione che alla contemplazione (*eth.* 687 *SVF* III 173: cf. ad *ot.* 5, 1 ⇒); e più tardi Posidonio, che pure pone sempre in primo piano la natura sociale dell'umanità, affermerà che il sommo bene è «vivere contemplando la verità e l'ordine di tutte le cose insieme e contribuendo a stabilirli», accettando dunque un dualismo tra attività e contemplazione. Nessuno dei maestri stoici, Zenone, Cleante, Crisippo, si impegnò poi nella vita politica, e per questo non evitarono la critica di incoerenza (cf. ad es. Plutarco, *Stoic. rep.* 1033b-d, con toni assai vicini ad *ot.* 6, 4-5 ⇒): Crisippo, a quanto ricorda Stobeo, rispose a questa accusa affermando che «se avesse compiuto atti disonesti, sarebbe dispiaciuto agli dei, se ne avesse compiuto di onesti, sarebbe dispiaciuto invece ai suoi concittadini». In forma paradossale e aneddotica è in realtà qui avanzata la teoria degli impedimenti, per cui «il saggio parteciperà alla vita politica, a meno che qualcosa non lo impedisca» (*eth.* 697 *SVF* III 175, cf. il senecano *accedet ad rem publicam, nisi si quid inpedierit*, *ot.* 3, 2 ⇒).

Presupposti dottrinali e motivazioni autobiografiche si intrecciano nel dialogo senecano: nel *senex* che rivendica il diritto al ritiro sembra affacciarsi l'ombra dell'autore. Come si è visto (§ 5), alcuni degli *impedimenta* riportati a giustificazione del ritiro (la corruzione dello stato, la presenza dei malvagi, la mancanza di forza e autorevolezza del filosofo, la stanchezza), sembrano richiamare da vicino quelli che, secondo Tacito (*Annali* 14, 53 ss.), spinsero nel 62 Seneca, stanco e ormai privo dell'appoggio di Burro, a richiedere a Nerone l'autorizzazione a ritirarsi. L'idea di una mescolanza di vita attiva e contemplativa (6, 2) si riallaccia, dunque, all'insegnamento stoico, di Crisippo in particolare, ma anche – secondo un eclettismo spesso presente in Seneca – dell'accademico Antioco di Ascalona (cf. [Plut.] *liber. educ.* 7 f, cit. in n. a *ot.* 6, 2 ⇒), ed era già espressa nel *De tranquillitate animi*, ove affermava (4. 8) *longe itaque optimum est miscere otium rebus*, «dunque la cosa di gran lunga migliore è mescolare la vita con-

templativa all'attività pubblica», e considerava l'opportunità di un ozio occasionale.

Ma là dove l'*otium* è prescritto per *senex* ed *adulescens* non come un ripiego, ma come una scelta necessaria cui nulla è preferibile (8, 2-3), Seneca si allontana dall'ortodossia stoica. Il suo *otium*, ribadisce più volte Seneca, non è equivalente ad una vita inattiva, nella ricerca della pace individuale: egli mantiene come suo fine il *prodesse* non però per la ristretta comunità in cui vive, ma per l'intera umanità, considerata come repubblica maggiore cui il saggio stoico, cittadino del mondo, appartiene. Il suo *otium*, fondato sull'*agere* (cf. § 6, 4 s.) finisce così per recuperare le caratteristiche proprie del *negotium*, e può sfuggire alle critiche che al disimpegnato ritiro epicureo venivano rivolte dall'ideologia romana. E dunque, più ancora che nei maestri stoici, in autori come Sallustio troviamo consonanze con il progetto senecano: nei proemi di *Bellum Catilinae* e *Bellum Iugurthinum*, considera la violenza e la corruzione dei propri tempi un impedimento all'impegno politico, per chi non voglia asservire la propria libertà e farsi partecipe di tali follie. Dunque in questo contesto, Sallustio distingue il suo ritiro da un'inerte *apatia*, convinto di compiere un'attività utile con la narrazione di fatti storici, e che addirittura allo stato verrà maggior beneficio dal suo ozio che dall'attività di molti (*Iug.* 4, 4 *maiusque commodum ex otio meo quam ex aliorum negotiis rei publicae venturum*). Il *de otio* si presenta così, all'interno degli scritti senecani, come un ponte tra il *De tranquillitate animi*, che precede e prelude al ritiro, e le *Epistole*, che dal ritiro esprimono il senso di una solitudine, lontana dalla folla (\Rightarrow *epist.* 7), volta a *maiora agere* (*epist.* 8, 6; 68, 10), a *posterorum negotium agere* (*epist.* 8, 2).

8. Lo stile «drammatico»

Quintiliano, nel decimo libro della *Institutio oratoria*, una sorta di breve quadro delle letterature greca e latina, offre un articolato giudizio riguardo a contenuto e stile dell'opera senecana, tanto amata dal pubblico, ed in particolare dai giovani, da essere divenuto un assoluto best-seller. A lui i critici, invece, da Quintiliano a Frontone e Gellio, preferivano altri autori, come Cicerone. Questo non significa che tutto Seneca sia da rigettare, non almeno il moralista, feroce flagellatore dei vizi (*egregius vitiorum insectator*), come egli preferisce definirlo, piuttosto che filosofo. Quando però tratta dello stile, profondamente diverso da quello classico, ciceroniano, allora viene la condanna: Seneca è pericoloso per i suoi lettori, pieno di allettanti vizi (*eo perniciosissima quod abundant dulcibus vitiis*), frantumato in *minutissimae sententiae* che spezzano l'argomentare.

È questa la caratteristica più evidente dello stile senecano: una destrutturazione della frase che si frammenta in una serie di brevi e concentrate proposizioni, di brevi *cola* paralleli, spesso ritmati dall'anafora o da altre figure di suono, o variati, a sottolineare le antitesi concettuali. Così ad esempio, volendo suggerire la sostanziale identità dell'insegnamento stoico e di quello epicureo riguardo all'*otium*, si serve del parallelismo (3, 2 *Epicurus ait: «non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid intervenerit»; Zenon ait: «accedet ad rem publicam, nisi si quid impedierit»*). Altrove si serve di una coppia antitetica di verbi isosillabici per esprimere il contrasto tra il dio epicureo contemplativo e il dio stoico attivo (4, 2 *deus opus suum spectet an tractet*), o in conclusione di un capitolo tutto basato sulle opposizioni concettuali, concentra in una sentenza l'antitesi tra l'*otium* come mezzo e l'*otium* come fine (7, 4 *nobis haec [contemplatio] statio non portus est*). Numerosi anche i giochi di parole: trattando del fatto che non ci si deve lasciare influenzare dalla folla nella scelta dei beni, conclude (1, 3) con la sentenza *id optimum nobis videtur quod petitores laudatoresque multos habet, non id quod laudandum petendumque est*, «ci sembra la cosa migliore ciò che molti cercano e lodano, non ciò che si deve lodare e ricercare», fondata su due coppie sinonimiche di sostantivi e di verbi (*petitores laudatoresque ... laudandum petendumque*) opposte in chiasmo.

Si è discusso a lungo sulle motivazioni che hanno fatto subentrare al periodo articolato di Cicerone la sentenza concentrata di Seneca. Da una parte, se è vero che la sintassi rispecchia un sistema di valori, il periodare cesariano e ciceroniano, retto da pochi grandi centri sintattici, secondo un ben bilanciato equilibrio gerarchico, traduce un equilibrio di valori, per cui nel rapporto tra individuo e cosmo c'è la mediazione della società. Al contrario l'individualismo, l'isolamento del singolo – ormai estraneo alla vita politica – si riflette nella destrutturazione della prosa senecana, per cui tanti sono i centri, e tante le pause, quante sono le frasi. A questo si deve aggiungere l'influenza della declamazione, di intrattenimento – subentrata all'oratoria – che richiede frequenti pause durante la recitazione per consentire il coinvolgimento e l'applauso del pubblico. Saremmo dunque di fronte a qualcosa di analogo

alle trasformazioni del linguaggio imposte oggi dal mezzo televisivo, per cui la comunicazione deve essere semplice e veloce per forare in qualche modo il video. D'altra parte è Seneca stesso che prende la distanza rispetto allo stile ciceroniano (*epist.* 100, 7 e 114, 16) stigmatizzandone la mollezza eccessivamente modulata, il ritmo lento, senza eccessi, in poche parole monotono. Egli invece paragonava l'uso delle sentenze (*epist.* 108, 10) a un proiettile scagliato da un braccio vigoroso, capace di richiamare l'attenzione dell'ascoltare molto più della prosa tradizionale; in un'altra lettera (59, 5) definisce lo stile di Lucilio con una frase che si adatta perfettamente a definire il suo: *plus significas quam loqueris*, «esprimi di più di quello che dici». La sentenza è cioè portatrice di significato anche mediante il suo significante, la sua forma che elimina ogni parola vuota e tende a raggiungere il suo limite di possibilità espressiva. In poche parole per Seneca non è adeguata l'affermazione stoica per cui «dire bene» (*eu legein*) coincide con «dire il vero» (*alethe legein*): è necessario fare leva sugli ascoltatori con la forza psicagogica della parola, con quello che è stato definito «il linguaggio della predicazione» (Traina). Il filosofo è infatti direttore delle coscienze, non deve *delectare*, dato il contenuto, non si può limitare al *docere*, ché sarebbe troppo debole, ma deve *admonere*, fare presa sull'animo, risvegliarlo, con i suoi precetti sentenziosi, facili da memorizzare. Non per niente Seneca non scrive trattati, ma *Dialogi*, *Epistulae*, in cui, secondo una costante della filosofia popolare, la diatriba, rivolge il suo ammaestramento ad un «tu».

Se questo aspetto del linguaggio senecano è rivolto all'esterno, coerentemente con il fine del *prodesse*, del giovare agli altri, gran parte della meditazione senecana ha come oggetto la conversione filosofica, il rientro in se stessi, e quindi l'interiorità: di qui quella tensione «drammatica» (Traina) tra i due aspetti della lingua, uno rivolto dall'interno verso l'esterno, e l'altro dall'esterno verso l'interno, con un movimento doppio ed opposto. «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 *ἐαυτῷ γενέσθαι*, che Seneca rende appunto con una serie di variazioni, dal *suum esse*, opposto all'*alienum esse*, alla metafora giuridica del *se sibi vindicare* (per cui cf. *ot.* 5, 7; *epist.* 1, 1 ⇒). 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* (per cui vd. *ot.* 6, 3 ⇒), *secum vivere* (corrispondente già risalenti all'*ἐαυτῷ ὀμιλεῖν* della diatriba antistenica e stoico-cinica, e già in 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*. Ugualmente espressive e diffuse le espressioni nominali con il riflessivo indiretto *sui*, al posto del del riflessivo diretto in dipendenza dal verbo corrispondente (cf. *epist.* 7, 9 *ad intellectum tui*, «a comprenderti», in luogo di *se intelligere*): si ricordi ad esempio la *cura sui* (*epist.* 116, 3), la *displicentia sui* (*tranq.* 2,10), l'*ignoratio sui* (*vit. beat.* 5, 2), l'*observatio sui* (*tranq.* 17,1, la *recognitio sui* (*ira* 3,36,2).

Il linguaggio senecano dell'interiorità – che prima di Seneca 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 sono presumibilmente innovazioni senecane. Se ne si considera poi la semantica, anche qui si noterà che la maggior parte riguarda la 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).