

## I DIVERSI VOLTI DI SENECA

"A me perdonerà Dio l'avermi creato con due anime avverse"  
(Seneca, in G. Papini, *Giudizio universale*)

### 1. La coscienza delle antinomie

“Seneca fu, per i posteri, il rappresentante letterario del primo impero: nel Medioevo egli era noto più di Cicerone, e nei nostri tempi non lo respinsero neppure quei circoli che per il resto scagliano l’anatema contro la letteratura pagana. L’educatore di quel principe, il cui genio si tramutò in grandiosa terribilità, il consigliere e confidente dell’imperatore, e poi una delle sue vittime, l’austero filosofo i cui grandi sermoni moraleggianti risuonano fino a noi nella loro lingua folgorante, ha da sempre attirati su di sé gli sguardi degli uomini: odio e amore, giudizi aspri e benevoli non sono mai toccati, in tale misura, ad altro uomo e scrittore dell’antichità, e ancor oggi, si può dire, la sua figura ondeggia nella storia alterata dall’odio e dal favore dei due partiti”.

La complessità della figura e della fortuna di Seneca, così ben sintetizzata dal Norden<sup>1</sup> nei primi anni Trenta, corre costantemente sul duplice filo dell’eredità filosofica e dell’esperienza autobiografica, della riflessione sul mondo e dell’esistenza nel mondo, e s’innesta sulla divaricazione tra *sermo* e *vita*: una divaricazione da Seneca in parte lamentata in parte accettata, e pressoché costantemente addebitatagli dai posteri.

Erma bifronte, dunque: tale ci appare Seneca sia nelle sue riflessioni teoretiche che nelle sue scelte personali.

#### 1.1 *Otium e negotium*

"La natura ci ha generati per entrambi gli scopi, la contemplazione (*contemplatio*) e l'azione (*actio*)" dichiara Seneca (*Ot.* 5,1). Questo principio teoretico della duplice finalità - che risale ad Aristotele (*Protr.* fr. 10c W. *hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intellegendum et agendum esse natum*) e che lo Stoicismo fa proprio (*SVF* III 687 γεγονέναι ... τὸ λογικὸν ζῶον πρὸς θεωρίαν καὶ πράξιν) - viene da Seneca colto e tradotto sia nella sua variante etica, mediante l'intreccio di *virtus* e *actus* (*Ot.* 6,2 *misceri enim ista inter se et conseri debent*"), sia soprattutto nella sua versione politica mediante la combinazione di *otium* e *negotium*.

Nel *De tranquillitate animi* - scritto intorno al 58 d. C., vale a dire al culmine della sua esposizione politica (ricordiamo che fu consigliere di Nerone dal 54 al 59) - Seneca analizza realisticamente le condizioni e le possibilità dell’impegno politico del *sapiens*, mettendo in sequenza e in alternativa le seguenti scelte e opportunità: preliminarmente accertare le proprie attitudini personali alla politica e allo studio (7,2 *considerandum est, utrum natura tua agendis rebus an otioso studio contemplationique aptior*); in linea di principio collocare l’impegno politico al primo posto secondo l’insegnamento del filosofo stoico Atenodoro (3,1 *optimum erat, ut ait Athenodorus, actione rerum et rei publicae tractatione et officiis civilibus se detinere*"); eccezionalmente accettare il ritiro (4,1 *nec ego negaverim aliquando cedendum [...] parcius se inferat [studiosus virtutis] officiis*); in caso di impedimenti particolari alternare la vita privata a quella politica (4,8 *longe itaque optimum est miscere otium rebus, quotiens actiosa vita impedimentis fortuitis aut civitatis condicione prohibebitur*"); nei momenti bui per la politica riservare maggior tempo al ritiro e allo studio (5,5 *si in rei publicae tempus minus tractabile incideris, ut plus otio ac litteris vindices*). Tuttavia – concludeva Seneca – mai la situazione sarà così pregiudicata da non concedere nessuno spazio all’azione moralmente buona (4,8 *numquam enim usque eo interclusa sunt omnia ut nulli actioni locus honestae sit*).

Ma pochi anni dopo – intorno al 62 d. C. – Seneca non sarà più né così conciliante né così problematico. Infatti scriverà un dialogo, il *De otio*, nel quale esalta incondizionatamente il distacco dalla politica e l’utilità dell’*otium* (1,1 *proderit tamen per se ipsum secedere: meliores erimus*

---

<sup>1</sup> *La prosa d'arte antica dal VI secolo a. C. all'età della Rinascenza*, trad. it., Salerno Editrice, Roma 1986, vol. I, p. 317.

*singuli*): perché – incalza Seneca – con il *negotium* si giova alla *res publica minor*, vale a dire alla propria città anagrafica, invece con l'*otium* si giova alla *res publica maior*, vale a dire al mondo intero, nel quale sono accomunati uomini e dèi (4,1 *qua di atque homines continentur*). L'*otium* viene da Seneca elevato a forma superiore di *negotium*, del quale egli recupera le prerogative dell'*agere* e del *prodesse* iscrivendosi perfettamente nella struttura mentale romana, la quale fondava nel principio di azione il contenuto della virtù (Cicerone, *Resp.* 1,2 *virtus in usu sui tota posita est*) e della vita stessa (*Ot.* 1, 4 *usque ad ultimum vitae finem in actu erimus*).

Consapevole di rompere con la tradizione romana che valutava l'uomo anzitutto in quanto *civis*, con la filosofia stoica che era divenuta l'ideologia dominante prima repubblicana e poi imperiale, con il proprio passato prossimo che lo aveva visto protagonista sulla scena politica, Seneca col *De otio* e con le *Epistulae* approda ad una soluzione *naturaliter* epicurea (λάθε βιώσας, "vivi appartato", era l'imperativo categorico del Giardino). Infatti Sereno, il discepolo-interlocutore-dedicatario del dialogo non trattiene l'accusa di diserzione (4,1 *quid agis, Seneca? deseris partes?*). Ormai *negotium* non significava più, come per Cicerone, operare nelle maglie larghe della *res publica* ma in quelle strettissime del *principatus*.

Già Sallustio nel periodo della crisi politica e morale della repubblica aveva dichiarato con rassegnato pessimismo che allo stato giovava più il suo *otium* di storiografo che non il *negotium* dei politici (*Iug.* 4,4 *maiusque commodum ex otio meo quam ex aliorum negotiis rei publicae venturum*); e lo stesso Platone in un passo memorabile della *Repubblica* (496a-c) aveva elencato una serie di contingenze e motivazioni che giustificano l'astensione del filosofo dalla politica.

Ma la conclusione di Seneca è più radicale e innovativa: il suo *De otio* – incentrato sulla legittimità ed eccellenza dell'*otium* del *sapiens* (2,1 *ut possit*; 2,2 *ut possit*; 8,1 *vivere otioso [sapienti] licet: non dico ut otium patiat, sed ut eligat*) – in verità si chiude drasticamente con l'affermazione della necessità e universalità dell'*otium* (8,3 *incipit omnibus esse otium necessarium*).<sup>2</sup>

A questa parabola concettuale era sottesa una drammatica urgenza personale. Proprio negli anni in cui attendeva al *De otio*, Seneca – ci informa Tacito (*Ann.* 14, 52-56) – aveva perduto ogni spazio di manovra e di libertà politica, e non potendo essere più un attore né volendo essere più un testimone, implora da Nerone la grazia dell'*otium* (14,54 *praesidium peto*) e il permesso di uscire di scena: perché – si giustificava – ormai colmo di privilegi, perché odiato dagli avversari, perché vecchio e inadeguato alle tante incombenze.

Ma a Seneca il pensionamento non fu concesso: il Principe vuole tutti sulla scena. Quella richiesta infatti non era innocente ma avvelenata dallo stesso sospetto che colpirà Trasea Peto, la cui prolungata assenza dalla curia era giudicata prendere partito e addirittura ostilità (*Tac. Ann.* 16,22 *secessionem iam id et partes et [...] bellum esse*). E' il sospetto di sempre che colpisce l'intellettuale non subalterno al potere: si chiami Seneca, Boezio o Tommaso Moro, non fa differenza. Da quel giorno Seneca modificò le sue abitudini, diradò le sue apparizioni in città, come – insinua maliziosamente Tacito – fosse trattenuto in casa dalla salute cagionevole o dagli studi filosofici (14,57 *quasi valetudine infensa aut sapientiae studiis domi attineretur*).<sup>3</sup>

## 1.2 *Sapiens e philosophus*

La dottrina dell'antico stoicismo distingueva rigidamente gli uomini in "saggi" (*sapientes*, σοφοί) e "stolti" (*stulti*, φᾶλτοι), escludendo passaggi dai primi ai secondi; e parallelamente teorizzava l'altro dualismo tra "virtù" (*virtus*, ἀρετή) e "vizio" (*malum*, κακία), senza ammettere alcuno spazio per il perfezionamento morale, per cui dalla nascita si era o buoni o cattivi. Lo

<sup>2</sup> Vd. le mie osservazioni ai singoli passi citati in *Lucio Anneo Seneca. De otio*. Testo e apparato critico con introduzione, versione e commento di I. D., Paideia, Brescia 1983.

<sup>3</sup> A proposito del fallimento di Seneca politico, osserva L. Canfora: "dovette adattarsi a compromessi sempre più ardui, nella convinzione che la scelta sia non già tra i modelli astratti della tipologia costituzionale, ma tra persone concrete e tra valori. Seneca perse la sua partita con il principe del tempo. Ma le sue domande sono ancora le nostre" ("Corriere della Sera", 8 aprile 1999).

stoicismo di mezzo, con Panezio, abbandona questa concezione 'manichea' e paradossale (che tante ironie aveva sollevato tra gli avversari) e introduce il principio del "progresso" (*profectus*, *προκοπή*), secondo il quale l'uomo è perfettibile intellettualmente e moralmente, e da uno stato di ignoranza e miseria spirituale può giungere alla saggezza e all'eccellenza morale.<sup>4</sup>

Tale è anche il pensiero di Seneca il quale distingue nettamente tra il *sapiens* e l'*adsector sapientiae* ("aspirante alla saggezza", *Epist.* 65,18), analizza compiutamente le diverse tappe e categorie dei *proficientes* ("gli incamminati verso la saggezza", *Epist.* 75,8 ss.) e ritiene il *sapiens* una figura così rara da paragonarla all'araba fenice (*Epist.* 42,1 *fortasse tamquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur*).

Questa scala gerarchica, che tra gli estremi degli *stulti* e dei *sapientes* individua i *virii boni* ("le persone etiche") e i *philosophi* ("gli amanti della saggezza"), consente a Seneca di difendersi dall'accusa di incoerenza tra i principi professati e le scelte di vita praticate.

Tra le molte e pesanti accuse (lusso sfrenato, avidità, usura) una delle più ricorrenti - stando alle testimonianze di Tacito (*Ann.* 13,42) e Dione Cassio (*Rom. hist.* 61,3) - era quella di aver accumulato un capitale di oltre trecento milioni di sesterzi. Per scagionarsi Seneca scrisse il *De vita beata*, dove, all'interlocutore che gli obietta di predicare bene e razzolare male (18,1 "*aliter*" *inquis* "*loqueris, aliter vivis*"), risponde - tra umiltà e provocazione - che egli non è saggio e che mai lo sarà (17,3 *non sum sapiens [...] nec ero*), che si riconosce in chi aspira alla saggezza e non in chi la possiede (24,4 *aliud est studiosus sapientiae, aliud iam adeptus sapientiam*), che il suo è un pronunciamento sulla virtù in generale e non su una testimonianza personale (18,1 *de virtute non de me loquor*); e conclude rinviando la propria coerenza a quando sarà più robusto interiormente (*cum potuero, vivam quomodo oportet*).

Seneca non vedeva realizzato quello che voleva: l'accordo tra le parole e la vita (*Epist.* 75,4 *concordet sermo cum vita; Epist.* 114,2 *talīs [...] oratio qualis vita*); e viceversa paventava di realizzare quello che non voleva essere: un esempio di scienza inutile (*Epist.* 108,36 *exempla enim se ipsos inutilis disciplinae circumferunt*). Di qui la sua insistenza ossessiva a tramutare le parole in azioni (*sic ista ediscamus ut quae fuerint verba sint opera*) e a censurare coloro che seguono norme diverse da quelle che insegnano (*qui aliter vivunt quam vivendum esse praecipunt*).

Inaugurato dalle testimonianze degli storici antichi, questo processo contro Seneca, giudicato un campione di doppiezza, dura inalterato da duemila anni, affidato periodicamente all'indice di grandi accusatori: tra i più remoti basterà ricordare Agostino (*Civ. Dei* 6,10 *colebat quod reprehendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat adorabat*) e Petrarca (*Fam.* 24,5 *tu vero, venerande vir [...] errorem vite tue [...] mecum recognosce. In omnium seculorum crudelissimum principem incidisti [...] Cur autem illic hesisti, queso te? An ut in tempestate aspera magisterium approbares? [...] prima hec miseriarum tuarum radix ab animi levitate ne dicam vanitate profecta. Inanem studiorum gloriam, dure senex, nimis molliter, ne rursus dicam pueriliter, concupisti*, "riconosci con me, o uomo venerando, [...] l'errore della tua vita. Sei incappato nel principe più crudele di tutti i tempi ... Che sei rimasto a fare, penoso vecchio, per così tanto tempo in un palazzo simile, con un allievo disumano e sanguinario, con una compagnia così diversa da te? [...] La radice prima di tutte le tue miserie deriva dalla leggerezza, per non dire dalla viltà del tuo animo. Hai concupito, o duro vecchio, la vana gloria letteraria con troppa debolezza, per non dire, ancora, fanciullagine"); tra i più recenti, due scrittori, Herman Melville, l'autore di *Moby Dick* ("Nel busto di Seneca [...] vediamo un volto che somiglia molto più a quello di un corrucciato usuraio, pieno di rughe e di pensieri. E' la sua apparenza esatta, poiché è ben noto che egli era avaro ed avido, e che s'occupava volentieri d'ipoteche e di prestiti, e che conduceva affari spregiudicati anche per quei tempi. E' ferreo e inflessibile e non sarebbe disdicevole neanche a un agente di Wall Street")<sup>5</sup> e Günther Grass ("Per la massima parte della sua vita Seneca ha condotto gli affari di governo e ha scritto i suoi fioriti discorsi al sanguinario Nerone. Solo da vecchio, quando non era più capace di

<sup>4</sup> Cfr. A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1953, pp. 112 ss.; M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, trad. it., La Nuova Italia., Firenze 1967, vol. II, p. 311.

<sup>5</sup> *Diario Italiano*, trad. it., Roma 1964, p. 127.

godere, diventò savio. Non dev'essere difficile scegliere la libera morte e lasciar dissanguare la propria acquosa virtù quando si ha il pene rinsecchito")<sup>6</sup>.

### 1.3 *Discere e docere*

Il *mos maiorum* stabiliva che *otium* e filosofia fossero riservati al *senex* e che al *iuvenis* spettassero i compiti del *civis*, vale a dire il servizio della patria. Seneca infrange questo principio e, in linea con la tradizione socratica (Plat. *Apol.* 33a) e soprattutto con quella epicurea (Epicur. *Epist. Men.* 122 φιλοσοφητέον καὶ νέω καὶ γέροντι), afferma che l'*otium* è prerogativa sia del giovane (*Ot.* 2,1 *aliquis vel a prima aetate*) che del vecchio (2,2 *aliquis emeritis iam stipendiis, profligatae aetatis*); il modello - precisa Seneca - è rappresentato dalla vita delle Vestali le quali da giovani imparano (*discunt*) e da vecchie insegnano (*docent*).

Il *discere* (2,1) è da Seneca definito come "dedicarsi completamente alla contemplazione della verità, ricercare una norma di vita e praticarla in ritiro" (*contemplationi veritatis totum se tradere, rationem vivendi quaerere atque exercere secreto*); il *docere* (2,2) come "rivolgere agli altri le attività dello spirito" (*ad alios actus animi referre*).

*Discere* e *docere* appaiono convergenti e armonizzati, soprattutto nell'ultimo Seneca (*Epist.* 6,4 *in hoc gaudeo aliquid discere, ut doceam*, "mi piace imparare appunto per insegnare"); infatti sarà soprattutto il *Seneca senex* a caricarsi della tensione dottrinale verso "gli altri", paradossalmente proprio in concomitanza con il suo *secessus* dalla politica. Questo è l'assillo dichiarato sia nelle *Epistulae* (8,3 *rectum iter, quod sero cognovi et lassus errando, aliis monstro*, "indico agli altri la via giusta, che tardi ho conosciuto e quando ero ormai stanco di errare") sia nelle *Naturales quaestiones* (3 *praef.* 1 *non praeterit me [...] quam magnarum rerum fundamenta ponam senex, qui [...] constitui [...] aliis noscenda producere*, "non mi sfugge di che imponente opera io, ormai vecchio, getti le fondamenta, dal momento che mi sono proposto di rendere pubblici i risultati delle mie ricerche perché gli altri li possano conoscere").

Questa duplicità senecana del discepolato e del magistero non è affidata solamente al piano del senso, con l'individuazione di momenti particolari e temi pertinenti, ma anche al piano della lingua con l'introduzione massiccia dei linguaggi tecnici (militare, agricolo, politico, giuridico, religioso, medico, commerciale) e con l'attribuzione di significati nuovi a parole comuni<sup>7</sup>. Il miracolo linguistico di Seneca consiste nel rielaborare in maniera originale un materiale non originale. In particolare il *discere* e il *docere* trovano una immediata, originale e - aggiungerei - iconica esecuzione comunicativa in quella polarità che Traina, con un'illuminante formula ermeneutica, ha chiamato "linguaggio dell'interiorità" e "linguaggio della predicazione"<sup>8</sup>.

### 1.4 *Mors: finis o transitus?*

Nell'*Epistula* 65 alla domanda *mors quid est?*, Seneca risponde - adottando l'alternativa socratica (Plat. *Apol.* 40c) - *aut finis aut transitus*, la quale ricapitola tutto il dibattito in proposito riconducibile alle due concezioni contrapposte: da un lato quella materialistica di Democrito e di Epicuro per cui la morte era "la fine", e dall'altro quella spiritualistica, variamente declinata, di Pitagora, Platone e dello stoicismo per cui la morte era un "passaggio" (o "il ritorno") ad altra vita.

Quello della morte individuale e della sopravvivenza universale era dogma stoico condiviso da Seneca: *nos quoque et extinguimur et accendimur: medio illo tempore aliquid patimur, utrimque vero alta securitas est. In hoc enim, mi Lucili, nisi fallor, erramus, quod mortem iudicamus sequi, cum illa et praecesserit et secura sit. Quidquid ante nos fuit mors est* (*Epist.* 54,5 "anche noi ci spegniamo e ci accendiamo: nello spazio di tempo intermedio soffriamo un po', ma prima e dopo vi è tranquillità profonda. Ecco il nostro errore, Lucilio, di credere che la morte venga dopo, mentre in realtà essa è venuta prima e verrà dopo. Tutto ciò che era prima di noi è morte"). Se dunque escludiamo quell'intermezzo doloroso che chiamiamo vita, il prima e il dopo sono contrassegnati

<sup>6</sup> *Anestesia locale*, trad. it. Einadi, Torino 1971, p. 219 s.

<sup>7</sup> Cfr. C. Marchesi, *Seneca*, Principato 3<sup>a</sup> ed., Messina 1944, p. 218.

<sup>8</sup> *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, 5<sup>a</sup> ed., Pàtron, Bologna 1995, pp. 9-41.

da quiete assoluta che ci vede insieme agli dèi coinvolti nel cosmo (*Prov. 5,8 grande solacium est cum universo rapi; quidquid est quod nos sic vivere, sic mori iussit, eadem necessitate et deos alligat*) o in esso riconvertiti (*Marc. 26,7 et cum tempus advenerit quo se mundus renovaturus extinguat [...] nos quoque felices animae et aeterna sortitae [...] ipsae parva ruinae ingentis accessio in antiqua elementa vertemur*). Seneca concentra il suo pensiero in una definizione paradossale e ossimorica: la *mors* è il *dies natalis* (*Epist. 102,26 dies iste quem tamquam extremum reformidas aeterni natalis est*); e annuncia una sorta di escatologia: *aliquando naturae tibi arcana reteguntur [...] Tunc in tenebris vixisse te dices cum totam lucem et totus aspexeris, quam nunc per angustissimas oculorum vias obscure intueris [...] Quid tibi videbitur divina lux cum illam suo loco videbis?* (102,28: "un giorno finalmente ti saranno svelati i misteri della natura [...]. Allora dirai di essere vissuto nell'oscurità, quando nella pienezza del tuo essere vedrai parimenti nella sua pienezza la luce che ora scorgi confusamente attraverso le strettissime vie degli occhi ... Quale ti apparirà la luce divina, allorché la contemplerai nella sua sede?")<sup>9</sup>.

In verità lo studioso di Seneca sa bene che la posizione del filosofo sul tema della morte e dell'immortalità (o meglio della sopravvivenza) non è né certa né lineare, bensì difficile, complessa, a tratti anche contraddittoria e destinata a rimanere sostanzialmente irrisolta; e che il suo sincretismo filosofico si alimenta di metempsicosi pitagorica, misticismo platonico e palingenesi stoica.<sup>10</sup>

Le sue riflessioni a volte sono dichiaratamente convenzionali rinviando la questione della *aeternitas animarum* al *consensus omnium* (*Epist. 117,6*) e alle *opiniones magnorum virorum* in verità più gratificanti che probanti (*Epist. 102,2*); altre volte sono decisamente scettiche appaiando le due ipotesi estreme, quella materialistica della fine e quella spiritualistica del passaggio (*Prov. 6,6 contemnite mortem: quae vos aut finit aut transfert; Epist. 65,24 nec desinere timeo - idem est enim quod non coepisse -, nec transire, quia nusquam tam anguste ero*), e ostentando un dichiarato agnosticismo circa la stessa natura dell'animo (*Epist. 121, 12 quid sit animus, ubi sit, qualis sit aut unde nescimus*); altre volte, infine, le sue riflessioni in proposito sono sorprendentemente nichilistiche.

Senza rinviare all'apocalittico coro dell'*Hercules Oetaeus*, tragedia per altro di dubbia autenticità (vv. 1114-1117 *omnes pariter deos / perdet mors aliqua et chaos, / et mors fata novissima / in se constituet sibi*, "una morte e il caos distruggeranno gli déi tutti quanti insieme e la morte alla fine porterà rovina a se stessa")<sup>11</sup>, vorrei ricordare il fr. 28 Haase (= 63 Vottero) *post mortem, ait [Seneca], omnia finiuntur, etiam ipsa*, e soprattutto un celebre passo delle *Troades*:

397 *post mortem nihil est ipsaque mors nihil*

398 *velocis spatii meta novissima [...];*

400 *tempus nos avidum devorat et chaos.*

401 *Mors individua est, noxia corpori*

402 *nec parcens animae*

("dopo la morte non vi è nulla, e la stessa morte è nulla,

ultima meta di un rapido percorso [...];

il tempo avido e il caos ci divorano.

La morte è indivisibile, colpisce il corpo

e non risparmia l'anima", trad. di G. Giardina, *Tragedie di Lucio Anneo Seneca*, Utet, Torino 1993, p. 187)<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Su queste ed altre considerazioni, cfr. M. Scarpat Bellincioni, *Dio e immortalità*, in *Studi senecani e altri scritti*, Paideia, Brescia 1986, pp. 19-25

<sup>10</sup> Fondamentale a questo proposito, sia per la documentazione che per le riflessioni, è il lavoro di A. Setaioli, *Seneca e l'oltretomba*, "Paideia", LII, 1997, pp. 321-367.

<sup>11</sup> Vd. in proposito le osservazioni di M. Cacciari, pp. 00-00.

<sup>12</sup> Se di tragedia spuria si tratta, dobbiamo ammettere che l'autore dell'*Hercules Oetaeus* fu un *imitator* – anzi un *aemulator* – davvero *doctus* (cfr. *Herc. Oet. 1115 s. [...] chaos / [...] fata novissimi con Troad. 398, 400 [...] meta novissima è [...] chaos*).

Sappiamo bene che il passo di un coro non ha il peso teorico di una dichiarazione programmatica delle opere filosofiche; che complessa è l'analisi dei modelli delle *Troades* e della funzione di questo coro<sup>13</sup>; che va altresì considerato l'intento consolatorio verso gli spettatori, quello stesso intento che mirava a sollevare l'animo di Marcia dalla perdita del figlio ricordandole che la morte è la risoluzione di tutti i dolori, che essa non è né un bene né un male e non può essere misero colui che non esiste (*Cons. Marc. 19,5 mors dolorum omnium exsolutio est [...] Mors nec bonum nec malum est [...] nec potest miser esse qui nullus est*)<sup>14</sup>; che a Seneca interessava – non meno che ai seguaci di Epicuro – più vincere la morte che ammettere o negare la sopravvivenza<sup>15</sup>. D'altra parte ritengo anche che sia riduttivo accontentarsi della semplice parentela concettuale di questo passo con il dogma di Epicuro ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς (*Epist. Men. 124*) e con i *colores* del *De rerum natura* di Lucrezio (in particolare 3,434-439), anche se questa convergenza verso il maestro del Giardino non ci sorprende affatto.

Più opportuno mi sembra tenere aperto il discorso di Seneca sulla morte, perché tale era da lui sentito. Soprattutto in presenza di questi versi delle *Troades* ma anche di fronte agli altri passi sull'argomento non si può non pensare col Marchesi che sul tema della morte "vacillò la fede del filosofo, la quale si tenne pur sempre forte e diritta nell'affermare la dignità delle opere umane dentro i confini della vita".<sup>16</sup>

E' evidente che Seneca cercava una via di fuga nell'aldilà. E' egli stesso a dirci che l'attività del pensiero e la contemplazione dell'universo ci consentono di guadagnare una sorta di immortalità e in tal modo di "superare la mortalità" (*transilire mortalitatem, Nat. 1 praef. 16*).

E' questa, a mio avviso, un'altra prova del suo "stoicismo incarnato".<sup>17</sup>

## 2. Il tempo

Centrale in Seneca è il tema del tempo: disseminato in tutte le opere filosofiche, esso inaugura l'epistolario (l'intera prima lettera è un piccolo saggio sull'argomento) e impegna un intero dialogo, il *De brevitae vitae*.

Il tempo è l'altra faccia della morte (*Epist. 1,2 quem mihi dabis qui aliquod pretium tempori ponat, qui diem aestimet, qui intellegat se cotidie mori?*, "trovami uno che attribuisca qualche valore al tempo, che apprezzi il giorno e capisca che quotidianamente si muore") e l'unico vero nostro possesso (1,3 *omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est; in huius rei unius fugacis ac lubricae possessionem natura nos misit*, "nulla, Lucilio, ci appartiene; solamente il tempo è nostro; la natura ci ha posto in possesso di questa sola cosa").

Nel *De brevitae vitae* – smentendone il dettato del titolo – Seneca afferma che la vita è lunga (2,1 *vita [...] longa est*), in dichiarata polemica non solo con le opinioni del *vulgus* ma anche con la dottrina della scuola aristotelica, la quale accusava la natura di ingenerosità (*malignitas*) per averci dotati di una vita troppo breve (1,2 *aetatis illam animalibus tantum indulnisse ut quina aut dena saecula, homini in tam multa ac magna genito tanto ceteriore terminum stare*, "la natura ha concesso agli animali di poter vivere cinque o dieci generazioni, e all'uomo, nato a tante e così grandi cose, è fissato un termine tanto più breve").

La tesi di Seneca poggia su due principi: la concezione qualitativa del tempo e la signoria del presente. Ciò che conta è *diu vivere* e non *diu esse*, vivere a lungo e non stare al mondo a lungo (*Br. v. 7,10*), è la qualità della vita e non la quantità (*Epist. 70,5 cogita semper qualis vita, non quanta sit; 101,15 quam bene vivas refert, non quam diu*). Il saggio stoico sa bene che non c'è differenza tra un giorno e un secolo (*Epist. 101,9 stabilita mens scit nihil interesse inter diem et*

<sup>13</sup> Per la discussione in proposito e la relativa informazione bibliografica rinvio a F. Corsaro, *Il mito di Ifigenia e il coro II delle "Troades" di Seneca*, in "Giornale. Italiano Filol." n. s. XIII, 1982, pp. 145-166.

<sup>14</sup> Cfr. C. Marchesi, *Il dubbio sull'anima immortale in due luoghi di Seneca*, in *Scritti minori di filologia e di letteratura*, Olschki, Firenze 1978, vol. II, pp. 719-726 (= "Rivista d'Italia" XII/2, 1910, pp. 177-183).

<sup>15</sup> Cfr. Setaioli, *Seneca e l'oltretomba*, op. cit., p. 322 ss.

<sup>16</sup> *Il dubbio sull'anima*, cit., p. 726.

<sup>17</sup> L'espressione è di C. Carena, op. cit., p. V.

*saeculum*); signore del tempo, egli vive l'istante come assoluto<sup>18</sup>. Ciò che invece caratterizza la nostra vita – e per cui siamo portati a credere che essa sia breve – è l'*occupatio*, "l'affaccendamento", il correre dietro a mille occupazioni<sup>19</sup>. Insistita e severa è nel *De brevitare* la censura degli *occupati* ("affaccendati", "alienati" diremmo noi), la cui vita è brevissima (10,1 *brevissimam esse occupatorum vitam*).

Il nostro bilancio (3,2 *computatio*) - argomenta Seneca - è decisamente in rosso. Calcoliamo il tempo sottrattoci dai creditori, dai patroni, dai clienti, dalle donne, dai litigi con la moglie, dai castighi dei servi, dalle malattie, da un vano dolore, da una stolta gioia, da un' avida passione, da un'allegra compagnia: capiremo come nessuno rivendica per sé la sua libertà (2,2 *nemo se sibi vindicat*) e quanto poco ci è rimasto di nostro (3,3 *quam exiguum tibi de tuo relictum sit*). Sorprendenti e sconcertanti sono soprattutto la dissipazione e la disistima del tempo: "mi fa sempre meraviglia vedere alcuni chiedere tempo e chi ne è richiesto così arrendevole [...] lo si chiede come se fosse niente, o si dà come fosse niente. Si gioca con la cosa più preziosa di tutte [...] ne usano senza risparmio, come fosse gratis" (8,1-2). Così conclude: "nessuno ti renderà gli anni, nessuno ti restituirà a te stesso; andrà il tempo della vita per la via intrapresa e non tornerà indietro né arresterà il suo corso [...] Tu sei affaccendato (*occupatus*), la vita si affretta: e intanto sarà lì la morte, per la quale, voglia o no, devi aver tempo" (8,5).

Sullo sfondo c'era l'insegnamento di Platone, il quale, nel *Teeteto*, fissava l'antitesi tra i filosofi e gli affaccendati: "gli uomini liberi ... hanno sempre tempo a disposizione (ἄει πάρεστι σχολή) [...] gli altri, invece, quelli che si aggirano nei tribunali o altrove, parlano sempre con scarsa disponibilità di tempo (ἐν ἀσχολίᾳ ἀει λέγουσι), perché l'acqua della clessidra scorrendo li incalza" (172 d-e).

L'altro principio, su cui poggia l'idea senecana di tempo, è la centralità del presente. L'insegnamento stoico per cui "solo il presente esiste" (*SVF* II 509 μόνον δ'ὑπάρχειν ... τὸν ἐνεστώτα) è da Seneca tradotto nell'imperativo categorico "vivi senza indugio" (9,1 *protinus vive*); potremmo definirlo il *carpe diem* di uno stoico<sup>20</sup>. Il *sapiens* stoico sperimenta l'unità e la simultaneità del tempo; addirittura egli vive l'indipendenza dal tempo ("ucronia"), dove concentrazione massima e dilatazione massima coincidono (15,1 *longam illi vitam facit omnium temporum in unum conlatio*). Il maggior ostacolo all'esperienza positiva del presente è l'*expectatio*, l'"attesa", la quale mentre dipende dal domani perde l'oggi (9,1 *maximum vivendi impedimentum est expectatio, quae pendet ex crastino, perdit hodiernum*). Il maggior spreco del tempo è fare programmi a lunga scadenza e così differire la vita (9,1 *cogitationes suas in longum ordinant; maxima porro vitae iactura dilatio est*). Infatti nel futuro, percepito come insensata proiezione del presente, si annidano i disvalori della *cupido* e del *timor*; il saggio al contrario né desidera il domani né lo teme (7,9 *nec optat crastinum nec timet*). E' da ritenere che una causa specifica della cosiddetta attualità di Seneca vada individuata proprio nella soluzione del *De brevitare vitae* la quale resiste al tempo e alle mode.

Senza dubbio alcuni capisaldi della saggezza senecana - quali il primato dell'individuo, l'indivisibilità dell'io e l'irreversibilità del tempo-freccia – debbono oggi fare i conti con i nuovi e molteplici mondi rivelati dalla psicanalisi e dalla fisica dopo Einstein: per cui il tempo è percepito non più come assoluto e roccioso *chrónos* ma come relativo e individuale *kairós*.

Eppure noi oggi, alla fine di questo secondo millennio, già troppe volte vulnerati dai progetti e dalle proiezioni della speranza e della paura, siamo nelle condizioni storiche ed anche psicologiche favorevoli per comprendere e fare nostro questo imperioso invito senecano a vivere il presente.

<sup>18</sup> "L'instant contient l'éternité" (A. Michel, *Quelques aspects de la conception philosophique du temps à Rome: l'expérience vécue*, "Revue des Études Latines", LVII, 1979, p. 329).

<sup>19</sup> Cfr. A. Traina, *Il tempo e la saggezza*. Introduzione a *Lucio Anneo Seneca, La brevità della vita*, Rizzoli, Milano 1993, pp. 5-21 (del Traina è anche la traduzione dei passi riportati).

<sup>20</sup> Cfr. I. Dionigi, *Il carpe diem di uno stoico*, in Aa. Vv., *Protinus vive*, Pàtron, Bologna 1995, pp. 15-26.

### 3. Il male

Nel mettere mano al *De providentia*, Seneca concentrava una pluralità di motivazioni e finalità: confortare le proprie disgrazie (quali l'esilio e la lontananza forzata dalla politica), riprendere una delle *quaestiones* codificate dalla retorica (cfr. Quint. *Inst.* 3,5,6 *an providentia mundus regatur*; 3,5,12 *regaturne providentia mundus*), inserirsi a pieno titolo in un dibattito prioritario per la scuola stoica (Crisippo e Panezio, per citare i maestri più noti, erano stati autori di trattati Περὶ πρνοείας), e soprattutto cimentarsi con "la domanda più antica del mondo"<sup>21</sup>, la quale – come ricorda Leibniz (l'inventore della parola *teodicea*, "giustificazione di Dio") – mette in imbarazzo l'intero genere umano.

Seneca, nel proporsi come "avvocato degli déi" (1,1 *causam deorum agam*), intende difenderli e giustificarli di fronte al quesito accusatorio del perché il male c'è ai buoni (1,1 *quid ita, si providentia mundus ageretur, multa bonis viris mala acciderent*): quesito notoriamente proprio delle obiezioni antiprovidenzialistiche di Epicuro (fr. 372 e 390 Us.) e di Lucrezio (5,222 ss.; 6,387 ss.). Questi essenzialmente gli argomenti dell'apologia di Seneca: 1) la natura non tollera che il bene possa nuocere ai buoni (15 *neque enim patitur ut numquam bona bonis noceant*), per cui la divinità è buona coi buoni (*di adversus optimos optimi*); 2) il male non può colpire i buoni (2,1 *nihil accidere bono viro mali potest*) perché i contrari non si mescolano (*non miscentur contraria*); 3) i buoni hanno la capacità di trasformare in bene qualunque cosa c'è loro, perché non sono le avversità che cambiano l'animo del *vir fortis* (2,1 *adversarum impetus rerum viri fortis non vertit animum*), ma al contrario è lui a cambiare gli eventi (2,1 *quidquid evenit in suum colorem trahit*); ciò che conta non è l'oggetto ma il soggetto, e la differenza la fa il "come" non il "che cosa" (2,4 *non quid sed quemadmodum feras interest*); 4) il male è apparente e non ha natura reale (3,1 *videntur mala*).

Se da un lato risalta l'enfasi dell'etica eroica del *vir fortis* opposto alla cattiva fortuna e come tale degno dello sguardo di Dio (2,9 *ecce spectaculum dignum ad quod respiciat [...] deus: [...] vir fortis cum fortuna mala compositus*), dall'altro si deve rilevare - a confronto con la dottrina crisippea - la novità, tutta senecana, dell'incompatibilità male/bene. Infatti Crisippo, avvalendosi della teoria platonica e già eraclitea dei contrari, sosteneva che la nozione di male è complementare e necessaria a quella di bene, e che contrario chiama contrario: *nam cum bona malis contraria sint, utraque necessum est opposita inter sese et quasi mutuo adversoque fulsa nisu consistere; nullum adeo contrarium est sine contrario altero* ("il bene è il contrario del male: dunque, necessariamente, l'uno e l'altro esistono in reciproca opposizione e per così dire facendo vicendevolmente leva ciascuno sul contrapposto appoggio; dato che non si dà contrario senza altro contrario", *SVF* II 1169 Arn. [ap. Gell. 7,1,3-6]). Sfruttando l'immagine platonica delle due teste riunite in una (*Fedone* 60c), Crisippo concludeva per la complementarità e interdipendenza dei contrari: *alterum enim ex altero, sicuti Plato ait, verticibus inter se contrariis deligatum est; si tuleris unum, abstuleris utrumque* ("come dice Platone, un termine è collegato all'altro dalle estremità che si contrappongono: togli l'uno e toglierai anche l'altro"). Dialettica dei contrari, quindi, quella di Crisippo, consonante – si direbbe – con l'idea leibniziana di "compossibilità" di bene e male; differenza dei contrari, invece, quella di Seneca, per il quale bene e male sono incompatibili.

Il tema tornerà imperioso e centrale nei Cristiani, in particolare in Agostino, il quale nel *De civitate Dei* con sguardo totale scruta i termini filosofici e teologici del problema. Vi ritroviamo la dottrina crisippea (e platonica) sia della complementarità dei contrari e pertanto della funzionalità del male al bene (11,22,17-20) sia della natura negativa e "deficitaria" del male (11,22,23 *privatio boni*); vi ritroviamo altresì l'antitesi senecana tra soggetto e oggetto (1,8,45 s. *tantum interest, non qualia, sed qualis quisque patiatur*, "la differenza sta non nella sofferenza ma in chi soffre"). Ma a ben guardare, accanto all'Agostino educato alla dottrina platonica e stoica, e quindi alla teodicea razionalizzante *nel segno dell'uno*, c'è anche l'Agostino formato alla sapienza biblica *nel segno del due*, divaricato tra i due termini polari, l'uomo e Dio, ovvero i due abissi del peccato (*profunditas*

<sup>21</sup> A. Traina, *La domanda più antica del mondo*, Introduzione a *Lucio Anneo Seneca. La provvidenza*, Rizzoli, Milano 1997, pp. 7-33.

*iniquitatis*) e della grazia (*profunditas gratiae*): due abissi che si rimandano l'eco (*In psalm. 41,13 abyssus abyssum invocat*)<sup>22</sup>. Qui siamo lontani, anzi agli antipodi, dalla posizione monologica del *sapiens* di Seneca, il quale si eleva solitario verso Dio e persino al di sopra Dio (*Prov. 6,6 hoc est quo deum anteceditis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam*, "in questo superate dio: lui è fuori della sofferenza, voi al di sopra"). Ma quella virtù stoica ad Agostino appariva tanto superba quanto falsa (*19,4,202 quanto superbior tanto mendacior virtus*)<sup>23</sup>.

#### 4. Dio

Seneca non condivide le fantasie della *religio fabulosa* dei poeti (*Nat. 2,42,1 quid enim tam imperitum est quam credere fulmina e nubibus Iovem mittere*; cfr. *Epist. 24,18 nemo tam puer est ut Cerberum timeat et tenebras*), anche se ne recupera la funzionalità pedagogica per tenere a freno le passioni degli ignoranti (*Nat. 2,42,3 ad coercendos imperitorum animos*); né si piega al conformismo della *religio civilis* dei politici (fr. 38 Haase [= 71 Vottero] *sapiens servabit tamquam legibus iussa, non tamquam diis grata*), anche se ne riconosce l'efficacia per ottenere benefici dagli déi né sordi né impotenti di fronte alle preghiere (*Ben. 4,4,2 nec [...] omnes profecto mortales consensissent adloquendi surda numina et inefficaces deos, nisi nossemus illorum beneficia*). A Seneca interessa il dio della *religio naturalis* dei filosofi. A questo proposito il suo razionalismo individua un duplice "tempio di Dio", il cosmo e l'uomo.

Secondo il monismo stoico il *mundus* (κόσμος) è il tempio di Dio: *non municipale sacrum, sed ingens deorum omnium templum mundus ipse reseratur, cuius vera simulacra verasque facies cernendas mentibus protulit* (*Epist. 90,28 "ci viene aperto non già un sacrario locale, ma il gran tempio di tutti gli déi, il cosmo, le cui vere effigi e il cui vero aspetto esso offrì alla vista delle nostre menti"*; cfr. *Ben. 7,7,3 totum mundum deorum esse immortalium templum*); anzi, il *mundus* è Dio stesso: *ipse enim est hoc quod vides totum, partibus suis inditus, et se sustinens et sua* (*Nat. 2,45,3 "proprio lui infatti è la totalità di tutte queste cose visibili, inseparabilmente connesso con le sue parti, e vivifica dall'interno sia se stesso sia le cose che dipendono da lui"*)<sup>24</sup>.

Ma l'immanentismo stoico conduceva Seneca a scoprire Dio anche dentro di sé: *prope est a te deus, tecum est, intus est* (*Epist. 41,1 "Dio ti è accanto, è con te, è dentro di te"*; cfr. *Epist. 73,16 deus ad homines venit, immo, quod est propius, in homines venit*) e a venerarlo nel tempio del proprio cuore: *non templa illi [...] extruenda sunt: in suo cuique consecrandus est pectore* (fr. 123 Haase [= 88 Vottero] "a lui non vanno innalzati templi: ognuno deve venerare dio nel suo animo"). Questo Dio interiore, onorato nelle nostre *mentes* e nei nostri *pectora*, da un lato corre parallela alla *pietas* razionalistica di Lucrezio (5,1203 *sed mage [pietas est] pacata posse omnia mente tueri*, "devozione è piuttosto poter guardare tutto con mente serena") e dall'altro – oltre a ripercorrere il razionalismo greco contro l'antropomorfismo – probabilmente sottende anche l'influsso del monoteismo ebraico notoriamente avverso al culto dei *simulacra*.<sup>25</sup>

Ma invano nel dio interiore senecano cercheremmo delle convergenze significative col Dio biblico.

E' vero che gli Apologeti e i Padri della Chiesa, con l'eccezione rilevante di Agostino (cfr. sopra), accettarono Seneca con grande favore: Tertulliano lo definisce *saepe noster* (*Anim. 20,1*), Lattanzio gli riconosce di essersi espresso *paene divinitus* (*Inst. 5,22,12*), Gerolamo lo inserisce nel *catalogus sanctorum* (*Vir. ill. 12*); e proprio Gerolamo – colui che accrediterà sbrigativamente il suicidio di Lucrezio – non solo tace pietosamente sul suicidio di Seneca ma ne addebita la fine all'imperatore (*a Nerone interfectus est*). Ma è altrettanto vero che di Seneca i cristiani recuperano

<sup>22</sup> Sulla semantica di *profundus* in Agostino (e in generale nella latinità) è da vedere il volume di P. Mantovanelli, *Profundus, Studio di un campo semantico dal latino arcaico al latino cristiano*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1981.

<sup>23</sup> Rinvio alle mie riflessioni in *Problematica e fortuna del De providentia*, in *Lucio Anneo Seneca. La provvidenza ...* cit. pp. 41-74 (p. 68 s.).

<sup>24</sup> Cfr. M. Scarpat Bellincioni, *op. Dio in Seneca*, in *op. cit.*, pp. 15-33.

<sup>25</sup> Cfr. G. Scarpat, *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, 2<sup>a</sup> ed. Paideia, Brescia 1983, p. 106 ss.

non la teologia ma l'etica e la carica anti-idolatrice perché funzionale alle loro polemiche antipoliteistiche.

Il Dio di Seneca, pur emendato dalle scorie della *superstitio* e della stessa *religio*, rimane antitetico al Dio della rivelazione cristiana. Infatti è un Dio non personale, ma "ignoto" (*Ep.* 41,2 *quis deus incertum est*, dichiara Seneca citando Verg. *Aen.* 8,352; ci ricorda il θεός ἄγνωστος di cui ci parla Paolo negli *Atti degli Apostoli*); un Dio non generoso, ma dimensionato sull'etica del *do ut des* (*Epist.* 41,2 *hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat*, "egli si comporta con noi come noi ci siamo comportati con lui"); un Dio non depositario della grazia e autore della salvezza, ma oggetto dell'emulazione e della rivalità del *sapiens* (*Epist.* 124,123 *aemulator dei*; 73,13 s. *Iovem plus non posse quam bonum virum [...] Iuppiter [...] non potest, sapiens non vult*).

Questo volume contiene, rielaborate, le relazioni di studiosi italiani e stranieri di diverse discipline invitati al convegno *Seneca nella coscienza dell'Europa* (Bologna-Ravenna, 8-9-10 aprile 1999), organizzato in occasione del Bimillenario della nascita di Lucio Anneo Seneca e promosso da Bologna Città Europea della Cultura, dalle Facoltà di Lettere e Filosofia e di Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna e dal Ministero dei Beni Culturali.

In quell'occasione è stato costituito, presso il Dipartimento di Filologia Classica e Medievale dell'Università di Bologna, il Centro Studi "La permanenza del Classico" di cui questo volume inaugura idealmente l'attività\*.

---

\* L'amico e collega Don Fowler del Iesus College di Oxford, impossibilitato a partecipare al Convegno, ha fatto pervenire un *Abstract* della sua relazione (*Il personaggio di Seneca nella letteratura inglese*) accompagnandolo con queste parole di saluto: "Cari colleghi, è con enorme dispiacere che a causa della malattia non mi è possibile partecipare al convegno. Ciò che avrei avuto da dire non sarebbe stato, temo, di grande importanza, ma so che ciò che avrei voluto sentire sarebbe stato molto più interessante e significativo. Per un'ironia della sorte, mi sorprende a leggere Seneca, ora, con un interesse non meramente storico, e attendo con interesse di vedere se egli possa convertirmi in neo-stoico".