



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

Animum debes mutare, non caelum

Origini e sviluppo della tranquillità d'animo in Seneca

Relatore

Ch. Prof. Stefano Maso

Correlatore

Ch. Prof. Paolo Pagani

Laureando

Elia Suzzi Matricola 853582

Anno Accademico

2018 / 2019

Ad Arianna

Indice

1.	Introduzione.....	5
1.1.	Origini.....	7
1.2.	Sviluppo.....	8
1.3.	Indicazioni stilistiche e di metodo	9
2.	Seneca: uno stoico?.....	10
2.1.	Una vita stoica: (in)coerenze biografiche.....	11
2.2.	Il distacco dalle eccessive sottigliezze	27
2.3.	Lo stoicismo antico nelle opere di Seneca: l'autorità di Zenone	30
2.4.	Il medio stoicismo come tramite: Panezio	38
2.5.	La figura di Socrate	47
2.6.	Il confronto costante con Epicuro	56
3.	Le opere di Seneca	61
3.1.	Il <i>De tranquillitate animi</i> come punto di partenza.....	62
3.1.1.	Consapevolezza	63
3.1.2.	Disinvoltura	66
3.1.3.	Misura	68
3.2.	Il <i>De ira</i> : lo statuto delle passioni	73
3.2.1.	Fenomenologia della passione.....	74
3.2.2.	Strategie di prevenzione.....	78
3.2.3.	Il giudizio	80
3.2.4.	Passione e Ragione.....	83
3.3.	Il <i>De constantia sapientis</i>	86
3.4.	Le <i>Lettere a Lucilio</i>	90
3.4.1.	L'universalismo	93
3.4.2.	La povertà	98

3.4.3.	La morte (e il suicidio).....	101
3.4.4.	La moderazione	109
3.4.5.	La paura	117
3.4.6.	L'autosufficienza.....	125
3.5.	Quale tranquillità in un sistema deterministico? Causalità e responsabilità	132
4.	Conclusioni.....	140
	Ringraziamenti	143
	Bibliografia degli autori classici.....	144
	Bibliografia degli autori moderni.....	146

1. Introduzione

“La nozione di «*tranquillitas animi*» (εὐθυμία) non è certo estranea allo stoicismo. La troviamo in Crisippo, ma solo come una delle forme della «gioia interiore» (χαρά) che riempie l’anima del saggio; nella classificazione di Crisippo, essa confina con τέρψις e εὐφροσύνη. In realtà si tratta di un concetto ereditato da Democrito, per il quale era un aspetto del Bene assoluto. Democrito la distingueva accuratamente dal piacere; interpretandola come un equilibrio dell’anima, una calma paragonabile a quella del mare non increspato da alcun alito di vento; un tale stato d’animo esclude il timore, la paura degli dei e tutte le passioni. Gli epicurei, che assimilarono questa nozione, non sembrano aver accolto il termine con il quale la designava per lo più Democrito; preferivano quello di γαλήνια, più immaginoso, meno compromesso col pensiero volgare. Εὐθυμία è infatti una parola «di tutti i giorni»; Platone la impiega in questo senso. Solo gli stoici l’avevano accolta nel loro gergo tecnico, dapprima timidamente perché incontravano la nozione nel linguaggio corrente; circa un secolo e mezzo dopo Crisippo, il termine ricompare nell’opera di Panezio, il Περί εὐθυμίας [...] Per analizzare la nozione di εὐθυμία, Panezio aveva ripreso le riflessioni di Democrito, come abbiamo già ricordato. Democrito si preoccupava innanzi tutto di dare consigli pratici agli uomini del suo tempo, che la vita politica impegnava fatalmente nell’azione. E nei frammenti, abbastanza numerosi e significativi, che ci sono rimasti del Περί εὐθυμίας, intravediamo l’immagine di una saggezza tutta pratica, preoccupata innanzi tutto di dettare le regole di una vita sociale prudente; la prima di queste regole è quella di valutare accuratamente, prima di ogni azione, le difficoltà nelle quali essa rischia di trascinarci, e la seconda quella di evitare ogni esagerazione, ogni desiderio eccessivo.”¹

Basterebbe questa pagina di Pierre Grimal per introdurre quanto il lettore troverà in questa tesi: un esame il più possibile scrupoloso di quelle che furono le fonti da cui si sviluppò il pensiero etico senecano e un’analisi di come questo si declini, ruotando attorno al proprio perno: la tranquillità d’animo.

Il pensiero di Lucio Anneo Seneca, pur svolgendosi duemila anni fa, ad oggi esercita ancora un grande fascino su chi si interessi di filosofia o semplicemente sui lettori: la ragione è da trovarsi per questi ultimi nella grande finezza psicologica e nello stile retorico – dovuto alla formazione oratoria del nostro – dimostrati in tutti i suoi dialoghi; per gli appassionati di filosofia, invece, il motivo per cui il pensiero di questo autore

¹ Grimal 1992, pp. 221-222.

risulta ancora tremendamente affascinante è per noi da rintracciarsi nella grande concretezza e attenzione alla vita pratica che, come andremo a mostrare, si può rinvenire in ogni sua opera di prosa.

Il titolo che abbiamo scelto (*Animum debes mutare, non caelum*) fa riferimento all'inizio della *Lettera 28*, nella quale Seneca, esortando l'amico Lucilio, riassume tutta la sua filosofia in questa sola formula. L'invito è a non pretendere che la realtà sia diversa da com'è, ma a focalizzarsi sull'unica cosa su cui possiamo esercitare una qualche leva: il nostro giudizio, la nostra disposizione interiore di fronte al reale.

Quello che leggerete si strutturerà fondamentalmente in due parti, espresse dal sottotitolo della tesi stessa: *origini e sviluppo della tranquillità d'animo in Seneca*.

1.1. Origini

Nella prima parte, riguardante le origini del pensiero senecano, andremo ad indagare innanzitutto quella che fu la vita dell'uomo Lucio Anneo Seneca, per comprendere anche quali furono i maestri coi quali il filosofo nato a Cordova si confrontò e attraverso i quali strutturò il proprio pensiero; in questa parte proporremo anche una risposta a coloro che nella biografia senecana – svoltasi sotto il pesante principato di Nerone – rintracciarono motivi di ipocrisia rispetto al pensiero predicato.

In secondo luogo, analizzeremo il rapporto che intercorre tra Seneca e i grandi pensatori che lo precedettero, innanzitutto quelli appartenenti alla sua stessa scuola: lo stoicismo. Tra questi, in particolare, Zenone per l'Antica Stoa e Panezio per la Media Stoa. Anticipiamo solo che la posizione di Seneca all'interno della propria scuola non è, a nostro parere, quella di un eccentrico o un eretico, ma anzi quella di un uomo che ha saputo rinvenire in un'antica corrente ciò che ne costituiva l'anima, riproponendolo nella concretezza della vita romana.

Tuttavia, non stiamo neanche parlando di un pensatore settario: la sua filosofia si abbevera – essendo post-ellenistica – anche ad altre correnti, in primis quella di Epicuro. Inoltre, non mancò in Seneca una certa fascinazione per degli illustri *exempla* che lo precedettero, gettando una luce sulla virtù più con la propria condotta che con dei testi: stiamo parlando di Socrate – *exemplum* già comune a tutti gli Stoici – e di Marco Porcio Catone detto l'Uticense.

In seguito tratteremo anche del rapporto e dell'opinione non lusinghiera che ebbe il nostro per Aristotele, in particolare riguardo alla sua dottrina metriopatica.

1.2. Sviluppo

Nella seconda parte di questa tesi analizzeremo invece le opere stesse di Seneca, cercando di rintracciarvi le declinazioni che assume la *tranquillitas animi*, ciò che vi contribuisce e ciò che invece la ostacola: le passioni. Il concetto di *tranquillitas* che vorrebbe emergere attraverso le pagine seguenti è qualcosa di molto vicino all'εὐθυμία paneziana – Panezio che è a sua volta debitore a Democrito – ma temperata da uno stoicismo più fermo e fedele alle origini zenoniane, arricchita dalle fonti di cui abbiamo parlato prima, in primis Epicuro, e sviluppata secondo la sensibilità e l'esperienza dell'uomo Seneca.

Attraverso il *De ira* e le *Lettere a Lucilio* verranno esaminate le passioni e gli ostacoli che intralciano il cammino verso la *tranquillitas* – non a caso chi la ricerca è considerato da Seneca un *proficiens* – e si cercherà di riportare il più fedelmente possibile la terapeutica proposta dal nostro autore: possiamo già dire che, oltre alle diverse raccomandazioni strettamente pratiche su come evitare l'insorgere di tali ostacoli nel corso della nostra vita, il fulcro su cui si insisterà sarà quello che fa riferimento al giudizio.

Il concetto di *tranquillitas animi* che emergerà sarà dunque qualcosa di strettamente legato all'interiorità e fondamentalmente slegato dall'esterno, motivo per cui la proposta senecana si rivolge incondizionatamente a tutti: è questo uno dei motivi della straordinaria risonanza che ebbe il suo stoicismo nel corso della filosofia e della cultura occidentale stessa.

Infine, la grande domanda a cui cercheremo di dare una risposta sarà la seguente: quale tranquillità si può dare in un sistema deterministico come quello stoico? Per rispondere, sarà necessario delineare in quale misura e quale importanza si dia nella filosofia di Seneca alla responsabilità individuale, anche confrontandola con la scarsa importanza che lo stoicismo antico le conferiva.

1.3. Indicazioni stilistiche e di metodo

Il presente elaborato non pone le sue basi nella letteratura secondaria (dalla quale assume tuttavia robustezza e autorevolezza), bensì in una lettura e rielaborazione il più personali possibili dell'opera senecana. Infatti, questa tesi è stata scritta nella ferma convinzione che lo studio di un filosofo non può che basarsi in larga parte sui testi dell'autore stesso, motivo per cui al centro delle pagine seguenti sta fondamentalmente l'opera senecana. Tra la sua produzione, abbiamo deciso di concentrarci in particolare sul *De tranquillitate animi*, sul *De ira*, sul *De constantia sapientis* e sulle *Epistulae morales ad Lucilium*. Non mancheranno comunque riferimenti ad altre opere di prosa senecane, quali il *De providentia*, il *De otio*, il *De vita beata*, le *Consolationes* e altre ancora. Tuttavia, abbiamo deciso di escludere dalla trattazione le opere poetiche di Seneca, sulle quali servirebbe un lavoro a parte.

Anche la scelta delle tematiche è dovuta essere il più selettiva possibile: infatti, la tesi tratterà solo di etica, tralasciando in sostanza la fisica, se non per qualche breve cenno.

Abbiamo scelto di inserire solo in nota il testo latino originale, mentre per facilitare la lettura lasceremo nel testo la traduzione italiana, in larga misura quella di Giovanni Reale contenuta nel suo lavoro del 1994 edito da Rusconi (Milano) *Seneca / Tutti gli scritti in prosa: dialoghi, trattati e lettere*.

Per quanto riguarda la letteratura secondaria, ci siamo affidati soprattutto alla salda guida di Pierre Grimal, ma anche all'esperienza di Max Pohlenz e alle acute letture di Brad Inwood.

2. Seneca: uno stoico?

In questo capitolo indagheremo in prima istanza quella che fu la vita di Lucio Anneo Seneca, la quale spesso fu oggetto di accuse d'incoerenza, ma attraverso diversi studiosi cercheremo di capire se e in quale misura egli tradì con i fatti ciò che scrisse.

In seguito, ci soffermeremo su quelle che furono le fonti del suo pensiero, ovviamente a partire dalla Stoa, esaminando in dettaglio la mediazione di Panezio, proseguendo con l'analisi delle fonti epicuree, fino ad arrivare a figure paradigmatiche quali furono Socrate e Catone.

In tutto ciò cercheremo di rimanere sempre consapevoli che il pensiero di Seneca rivendicò sempre, pur rimanendo nel solco dello stoicismo, una grande libertà di pensiero, focalizzata solo ed esclusivamente su quelli che sono i problemi quotidiani e concreti dell'umano.

2.1. Una vita stoica: (in)coerenze biografiche

“Non puoi augurare a nessuno una sventura più grave che quella di essere in contrasto con se stesso.”²

Sulla vita di Seneca si è sempre scritto molto nel corso della storia della filosofia e della letteratura, molto spesso con rimproveri d'incoerenza; per poterne parlare, dunque, è innanzitutto necessario tracciarne le tappe fondamentali.

Lucio Anneo Seneca nacque a Cordova tra il 4 a.C. e l'1 d.C. da una ricca famiglia; il padre, omonimo, era appassionato di oratoria, e negli anni ascoltò e frequentò i migliori oratori del mondo romano, tranne Cicerone, con suo grande rammarico.

Il giovanissimo Seneca andò a Roma con la zia materna, persona che nella vita e nei testi del nostro filosofo ricorrerà più volte. Lì venne iniziato a diversi maestri, per ricevere la formazione migliore possibile per un vero *vir romanus*, ma da subito mostrò particolare interesse per la filosofia insegnatagli da Sozione, pitagorico e platonico. In un secondo momento, il maestro di Seneca diventò Attalo, che lo iniziò allo stoicismo; infine, frequentò anche Papirio Fabiano e fu ispirato particolarmente dalle opere di Sestio.

Delle complicazioni di salute, probabilmente un'asma cronica, lo portarono a doversi spostare verso un clima più caldo: il caso volle che in quel periodo la stessa zia che lo aveva portato a Roma si fosse sposata con il prefetto d'Egitto Caio Galerio, e proprio in Egitto passarono diversi anni della gioventù di Seneca.

Nel 31 il filosofo divenuto un giovane adulto, tornò a Roma per intraprendere la carriera di oratore e questore, premesse di quello che ai tempi era il *cursus honorum* per diventare senatore, e presto lo diventò.

Intanto, nel 37 salì al trono Caligola e nel 39 lo stesso imperatore per poco non condannò a morte Seneca per alcune sue orazioni. Caligola fu il primo governante con cui il nostro ebbe problemi, e il suo disprezzo divenne esplicito qualche anno dopo, alla pubblicazione del *De ira*, in cui leggiamo:

“Caligola [...] irato contro il cielo perché disturbava con il tuono i pantomimi, che egli imitava con maggior impegno di quanto non mettesse a guardarli, e perché seminava spavento sulle sue gozzoviglie con i fulmini (certamente mal diretti), sfidò Giove a

² Sen., ep. 110.2. *Non est quare cuiquam quem poena putaveris dignum optes ut infestos deos habeat.*

battaglia, ma all'ultimo sangue, gridando quel verso di Omero: «Togliami di mezzo, o tolgo io di mezzo te!»³

Il 41 fu l'*annus horribilis* per Seneca: dopo la congiura nei confronti di Caligola, l'impero era passato nelle mani del molle Claudio, il quale governava sostanzialmente come un'estensione della volontà di Messalina. Con l'accusa di adulterio commesso con Giulia Livilla, sorella di Caligola, il nostro filosofo fu esiliato in Corsica, luogo arido e inospitale. Nel frattempo, fu colpito anche da diversi lutti: prima il padre, poi il figlio neonato⁴ e la moglie⁵. Fu proprio in questo periodo che venne scritto il *De ira*, che parla sì di Caligola, ma che secondo Lana⁶ è principalmente rivolto a Claudio:

“Deciso a riprendere la carriera interrotta, a far trionfare i principi e i valori essenziali dello stoicismo, credeva di poter contare per questo scopo su Claudio, ma non aveva fatto i conti con la debolezza dell'imperatore, dominato dalla moglie e dai liberti.”⁷

L'esilio in Corsica (41-49) fu un'esperienza terribile per il nostro autore, durante la quale tuttavia egli non smise di scrivere: forse scrisse qualche tragedia, ma soprattutto due *consolationes*: quella dedicata alla madre Elvia è di grande valore filosofico, mentre quella a Polibio altro non è che una grande *captatio benevolentiae*, una vera e propria supplica rivolta a Claudio affinché disdicesse l'esilio. Da qui iniziarono per Seneca le prime accuse d'incoerenza:

“I detrattori di Seneca hanno imperversato proprio facendo leva su quest'opera, in connessione con altre vicende della sua vita, per accusarlo di inammissibile doppiezza, implicante una radicale scissione e una netta discordanza fra la vita reale dell'uomo e il suo pensiero filosofico. I difensori ad oltranza, invece, sono giunti addirittura a dubitare dell'autenticità della *Consolazione a Polibio*. In realtà, solo se si riesce a trovare la giusta

³ Sen., *ira* I.20.8-9. *Iratus caelo quod obstreperetur pantomimis, quos imitabatur studiosius quam spectabat, quodque comessatio sua fulminibus terreretur (prorsus parum certis), ad pugnam uocauit Iouem et quidem sine missione, Homericum illum exclamans uersum: [...] Quanta dementia fuit! Putauit aut sibi noceri ne ab Ioue quidem posse aut se nocere etiam Ioui posse. Non puto parum momenti hanc eius uocem ad incitandas coniuratorum mentes addidisse; ultimae enim patientiae uisum est eum ferre qui Iouem non ferret.*

⁴ In the Consolation addressed to his mother Helvia, Seneca reviews the members of his family that she has mourned and those that remain to console her: Seneca's son and three other grandchildren have died... (Griffin 1976, p. 2).

⁵ Si pensa alla morte di una moglie non ben identificata poiché in un passo della *Consolatio ad Helviam* Seneca scrive che il figlio verrà sepolto dalla nonna (la madre di Seneca), dovere che solitamente spetta invece alla madre.

⁶ Lana 1955, p. 121.

⁷ Grimal 1992, p. 181.

misura assiologica fra i due estremi opposti che si incontrano delle due opere fra loro antitetiche, si riesce a intendere come esse possano essere state scritte dalla stessa mano, a breve distanza l'una dall'altra. [...] Grimal giustamente rileva che l'intransigenza di molti moderni è in un certo senso irresponsabile, perché, se è espressione di indignazione morale, rivela ad un tempo «l'incapacità di comprendere le convinzioni morali in cui si trovano gli attori del dramma⁸». In effetti, per Seneca si trattava di riconquistare tutto ciò che aveva perduto sia a livello materiale sia a livello spirituale. [...] In particolare, ci pare assai penetrante il tentativo che fa Grimal di conciliare questo atteggiamento di Seneca con il pensiero stoico. La dottrina della volontà dello Stoico non esclude un opportuno adattamento di essa alle necessità in cui si viene a trovare nella vita pratica. Sono gli Stoici stessi che hanno introdotto il concetto di *eukairia*, vale a dire di opportunità.”⁹

La prima occasione di incoerenza palese tra il pensiero e la biografia del filosofo di Cordova coincide dunque con un periodo molto critico per lo stesso, in cui, in sostanza, Seneca ha fatto quello che gli conveniva di più, esasperato dall'esilio, pur non ottenendo il risultato sperato.

Su questa prima incoerenza, per la quale il filosofo ha elogiato ed implorato un uomo verso cui in realtà provava grande disprezzo, gli interpreti hanno dato varie opinioni, chi accusandolo e chi, invece, difendendolo, magari cercando di mostrare come il gesto non fosse così in contrasto col pensiero ben predicato, come Grimal in questo passo:

“È certo che, al tempo della *Consolatoria a Polibio*, Seneca non si è ancora innalzato alla perfetta indipendenza spirituale, quale si addice al saggio; tuttavia non bisogna dimenticare che questa indipendenza non può essere puramente negativa, non deve consistere in un rifiuto sistematico di tutte le cose umane, deve, al contrario, essere positiva, accettare le cose «preferibili», senza provare per queste ammirazione, senza desiderarle veramente, ma essendo ad esse superiore e guardandosi, soprattutto, da quella sorta di timore che mal si nasconde dietro un ascetismo troppo duro e rigoroso. Seneca dirà queste cose al tempo della sua prosperità, nel trattato *Sulla vita felice* e, anche se i critici moderni rifiutano di comprenderlo, non bisogna dimenticare che la vita reale e la vita spirituale si sviluppano su due piani ben distinti. Seneca desidera di essere richiamato in primo luogo perché, forse, non è ancora giunto al totale disprezzo della Fortuna, ma soprattutto perché la saggezza di Zenone non ha impedito a questo filosofo di essere l'amico e persino (nelle intenzioni) il

⁸ Grimal 1992, p. 64.

⁹ Reale 1994, pp. XXV-XXVI.

cortigiano di Antigone Gonata, perché tutta la virtù di Catone non gli ha impedito di partecipare alla guerra civile. Se lo stoicismo è una dottrina della volontà, non esclude un giusto adattamento del volere alle condizioni della vita pratica, a ciò che noi oggi chiamiamo la «congiuntura»: sono gli stoici ad aver fatto una virtù dell' εὐκαιρία, vale a dire dell'opportunità. Così possiamo assolvere Seneca dall'accusa di viltà quando parla il linguaggio del suo tempo e si sforza, con dignità, di ottenere dal principe ciò che non dipende dalla sua volontà, ciò che giudica come «preferibile», il cui possesso, certo, non è assolutamente indispensabile alla tranquillità morale, ma gli consente di realizzare ciò che considera la sua vocazione, l'attività politica.”¹⁰

Tuttavia, l'opinione di chi scrive non è del tutto concorde: o meglio, quanto sostenuto da Grimal e da Reale è perfettamente legittimo e corretto a nostro parere, ma il concetto che vorremmo far passare si colloca su un piano di lettura differente. Seneca può senza dubbio esser stato vile e opportunisto, sia che questo stoni o sia conforme a quanto predicato nei suoi scritti, ma ciò non va ad intaccare minimamente – sempre a nostro parere – la validità di ciò che dice. Il fatto che non vi sia corrispondenza tra esperienza biografica e precettistica filosofica non significa necessariamente che la prima sminuisca la seconda. Ma su questo torneremo alla fine del paragrafo.

Il 48 fu invece l'anno della svolta, tragica ma ancora inconsapevole, per Claudio: persa la moglie, assassinata, si sposò con Agrippina e ne adottò il figlio, il futuro imperatore Nerone. Agrippina convinse l'imperatore a richiamare Seneca dall'esilio, volendolo come maestro di retorica per il figlio: quello accettò, covando però il desiderio di formare un imperatore stoico.

“Naturalmente Seneca avrebbe potuto rinchiudersi in un silenzio corrucciato e, come il più celebre e più «stoico» degli esiliati, Rutilio Rufo, rifiutare la grazia. Ma questo atteggiamento eroico di Rufo, che gli valse una stima generale (si dimentica che il suo esilio non lo obbligava a vivere sugli scogli della Corsica, ma in un affascinante paese asiatico) era ritenuto quasi sovrumano, addirittura un po' affettato. Gli antichi, pur ammirandolo, ritennero che si comportava come se dovesse vivere in una città ideale e non tenesse conto della realtà. La sua virtù, insomma, rasentava l'eccesso.”¹¹

¹⁰ Grimal 1992, p. 65.

¹¹ Grimal 1992, p. 65.

Il nostro filosofo è sì uno stoico, come Rutilio Rufo prima di lui, ma al tempo stesso esercita una virtù il più funzionale possibile nella società in cui vive – sicuramente attirando a sé le accuse di opportunismo.

I piani di Agrippina si avverarono quando, nel 54, Claudio morì avvelenato e Nerone salì al trono, portando con sé, come consiglieri imperiali, Seneca e Afranio Burro; i due, con compiti diversi, inizialmente conseguirono ottimi risultati, generando una positiva speranza per un governo che non era certo nato sotto i migliori auspici. Troviamo qui uno dei primi pretesti di accusa da parte dei detrattori, secondo i quali Seneca avrebbe dovuto rifiutare – come Rutilio Rufo – la proposta fattagli da Agrippina, considerandone le palesi intenzioni malvagie sin dal principio e le premesse sanguinolente:

“Ma è troppo facile gridare all’ipocrisia e formulare, dall’esterno, un giudizio di condanna. Possiamo concedere un po’ di credito al filosofo ed evitare di abbassarlo al livello dell’umanità più volgare, anche se con essa condivide alcune debolezze. Da molto tempo familiare col pensiero stoico, e assiduo lettore dei filosofi greci, Seneca sapeva che lo spirito umano è votato all’attività, che niente è più contrario alla sua natura come il totale rifiuto dell’azione. Sapeva inoltre che i maestri dello stoicismo consideravano un dovere, per un uomo capace di assumersi tale responsabilità, partecipare alla vita politica o, quanto meno, «servire agli uomini». Con tali premesse egli poteva essere legittimamente tentato, una volta che le circostanze esterne glielo permettessero, di accettare le responsabilità che Agrippina gli offriva. E non solo tentato, ma moralmente obbligato.”¹²

Alla morte di Claudio, la doppiezza di Seneca divenne ancora più esplicita, poiché fu lui stesso a scrivere il discorso – secondo alcuni ipocrita – *in memoriam* da far leggere a Nerone ai funerali del suo predecessore. Ipocrisia questa, che acquisì dimensioni pachidermiche agli occhi dei contemporanei e dei posteri con la pubblicazione dell’*Apokolokyntosis*, nella quale l’ex imperatore viene messo alla berlina nel modo più esplicito possibile:

“Pensiamo invece, con molti altri, che quest’opera costitui un atto politico, nella linea seguita da Seneca prima dell’esilio e dalla quale non si separerà mai. [...] La principale obiezione sollevata contro la data del 54 è il fatto che Seneca, nel momento stesso in cui avrebbe scritto l’*Apokolokyntosis*, faceva pronunciare da Nerone l’elogio funebre, la *laudatio* del defunto. Ma il racconto di questa cerimonia lasciatoci da Tacito ci rivela la

¹² Grimal 1992, p. 81.

reale atmosfera in cui si svolse. Il discorso, ascoltato all'inizio con deferenza, terminò in mezzo a risate a malapena dissimulate, quando Nerone parlò della *providentia* e della *sapientia* del padre adottivo. Vale per questa obiezione quanto si è detto delle critiche mosse al tono di Seneca nella *Consolatoria a Polibio*: non bisogna confondere le cerimonie ufficiali con la realtà dei sentimenti nutriti dal pubblico. Nerone non poteva sottrarsi ai doveri della *pietas* che incombevano su di lui, come nuovo capo della famiglia Claudia. E tutti sapevano (Cicerone ce ne è testimone) che una tale *laudatio* non poteva fare a meno di essere menzognera. Scrivendola, Seneca si era conformato allo schema abituale. [...] Dobbiamo dire che Seneca, quando aveva scritto questo discorso ufficiale, aveva dato prova di ipocrisia? Tuttalpiù lo si può accusare di goffaggine poiché, a conti fatti, il suo discorso aveva invece provocato il riso. Ma basti aggiungere che non vi era sottintesa alcuna ironia, per quanto si sia supposto il contrario. A che cosa sarebbe servita questa ironia? Dopo tutto, nessuno poteva pensare seriamente che questa *laudatio* fosse il riflesso della verità nuda e cruda! [...] Il compito di Seneca era di scrivere questa *laudatio* e insegnare a Nerone il modo di pronunciarla. Un tale compito può essere tacciato di ipocrisia? Seneca non parlava per proprio conto, la ragion di Stato gli dettava ogni parola. [...] L'*Apokolokyntosis* aveva lo scopo di agire sull'opinione pubblica, di rassicurarla ridicolizzando non solo il defunto, ma le voci inquietanti che circolavano, di preparare nelle migliori condizioni la presa del potere e l'inizio del principato di Nerone.”¹³

Si può dunque dire, seguendo la traccia di Grimal, che la *laudatio in memoriam* altro non sia che lo svolgimento di un dovere propriamente professionale di Seneca, non tacciabile quindi di ipocrisia. Al contrario, l'*Apokolokyntosis*, essendo un'opera teatrale, è il lavoro di un commediografo, quindi di un artista che esprime le proprie idee e i propri sentimenti, e solo in secondo piano svolge un compito sociale (e secondo Grimal anche politico in favore di Nerone).

“I moderni non mancano di sottolineare il contrasto con la *Consolatoria a Polibio*. Tuttavia ciò non sorprende: attraverso Polibio Seneca si rivolgeva al principe; dopo la morte di Claudio, da storico, giudicava l'uomo. Le virtù che aveva attribuite a Claudio nella sua opera ufficiale erano quelle che Cesare avrebbe dovuto possedere, e che il decoro e, si potrebbe dire, la ragion di Stato obbligavano a riconoscergli. Seneca si rivolgeva all'immagine del principe. Non si può attribuire, com'è stato fatto, un carattere ironico alla *Consolatoria*. Non si comprende come un esule possa scrivere a un ministro della casa

¹³ Grimal 1992, pp. 66-81.

imperiale, col pretesto di consolarlo, ma in effetti con l'intenzione di chiedere la grazia, e al tempo stesso schernire, sia pure velatamente, colui dal quale dipende la stessa grazia. [...] Bisogna ammetterlo: Seneca ha sia lodato che schernito Claudio! L'intransigenza irresponsabile dei moderni può provare una indignazione virtuosa: ma questa rivela soprattutto l'incapacità di comprendere le condizioni reali in cui si trovavano gli attori del dramma. [...] Per riottenere tutto ciò tenta un passo presso Polibio. Come scriverà egli stesso nel *De constantia sapientis*, «*sapiens scit emere venalia*». Ciò che si tratta di comprare è l'amnistia. Il prezzo? Qualche complimento, non privo come abbiamo visto di significato politico, e mescolato a consigli, appena velati, ben comprensibili in ogni caso per un uomo come Polibio, che aveva agito e prosperato per tutta la vita in mezzo agli intrighi della corte.»¹⁴

La posizione di Seneca, da quando il suo discepolo divenne imperatore, si ingarbugliò sempre di più: la prima occasione in cui si guadagnò l'antipatia di Agrippina – che ancora rivestiva un ruolo importante a corte – fu quando coprì l'adulterio di Nerone, sposato dal 53 con Ottavia, figlia di Claudio - un matrimonio con evidenti connotazioni politico-tattiche - innamoratosi di Atte, una liberta.

Dal 55 i rapporti tra madre e figlio iniziarono a degenerare: Nerone prima tolse le guardie del corpo ad Agrippina, poi la cacciò da palazzo; in seguito, fece uccidere Britannico, figlio di Claudio e legittimo erede al trono. Fu questa un'ulteriore occasione in cui Seneca dimostrò di non far seguire alle proprie parole i fatti: infatti, egli accettò i doni derivanti dalla spartizione del patrimonio di Britannico, il che, oltre ad essere in contrasto più o meno con qualsiasi morale di riferimento, è palesemente ipocrita di fronte al seguente passo:

“Smetti dunque di proibire il danaro ai filosofi: nessuno ha mai condannato la saggezza alla povertà. Il filosofo può avere abbondanti ricchezze, *purché non siano state sottratte ad altri o lorde di sangue altrui*, siano state acquistate senza far torto a nessuno, senza lucri disonesti, e possano andarsene pulitamente, come pulitamente sono venute, e non facciano gemere nessuno, eccettuati i maligni. Aumentane la quantità a piacimento: sono oneste se, pur comprendendo tanti beni che chiunque vorrebbe avere, non contengono nulla che altri possa rivendicare come proprio. Il saggio, per parte sua, non allontanerà da sé l'elargizione che la fortuna gli ha fatto e non si vanterà né si vergognerà di un patrimonio onestamente acquistato. Potrà anche trarne un motivo di vanto se, spalancata la sua casa e condotti i

¹⁴ Grimal 1992, p. 64.

cittadini davanti alle sue ricchezze, sarà in grado di dire: «Ciascuno si riprenda le cose che riconosce sue». Sarà grande, onoratamente ricco, l'uomo che, dopo queste parole, resterà in possesso di tutti i suoi beni! Io dico: se quest'uomo potrà sottoporsi, tranquillo e sereno, all'esame del popolo, potrà anche professarsi ricco apertamente, senza segreti. *Il saggio non lascerà varcare la soglia di casa sua neppure ad una monetina di mala provenienza*; contemporaneamente, non ripudierà e non escluderà da casa propria le grandi ricchezze, il dono della fortuna, il frutto della virtù. Che motivo ha di negare loro un posto onorato? Entrino, siano ospiti. Non se ne vanterà, non le nasconderà (il primo comportamento è da sciocco, il secondo, da timido e pusillanime che s'illude di poter nascondere in seno un grande bene) e, come ho detto, non le caccerà da casa.”¹⁵

Su questo punto, l'opinione di chi scrive è che Seneca sia stato innegabilmente ipocrita: il denaro proveniente dall'uccisione di Britannico è ovviamente “di mala provenienza” e “lordo di sangue altrui”, e non si può credere che Seneca non ne conoscesse la fonte. Subito dopo, Seneca scrisse il *De clementia*, il quale contiene una sorta di precettistica per la formazione di un imperatore illuminato, segno del fatto che ancora credeva nella bontà di fondo di Nerone.

Nello stesso anno, Suillio, che aveva già accusato Seneca una prima volta causandone l'esilio in Corsica, lo accusò di nuovo per il fatto di essere identificabile come l'ispiratore della legge Cincia, la quale a detta sua lo aveva danneggiato gravemente. A tale accusa, il politico aggiunse quella di arricchimento illecito, poiché avvenuto sulla base di accuse infondate contro ricchi. Non essendoci basi evidenti per confermare la colpevolezza del precettore di Nerone, Seneca vinse la causa e Suillio finì esiliato poco dopo alle Baleari, ma il clima ostile verso il primo si confermò vivo.

¹⁵ Sen., vit. b. 23.1-3. *Desine ergo philosophis pecunia interdicere: nemo sapientiam paupertate damnauit. Habebit philosophus amplas opes, sed nulli detractas nec alieno sanguine cruentas, sine cuiusquam iniuria partas, sine sordidis quaestibus, quarum tam honestus sit exitus quam introitus, quibus nemo ingemescat nisi malignus. In quantum uis exaggera illas: honestae sunt in quibus, cum multa sint quae sua quisque dici uelit, nihil est quod quisquam suum possit dicere. Ille uero fortunae benignitatem a se non summouebit et patrimonio per honesta quaesito nec gloriabitur nec erubescet. Habebit tamen etiam quo gloriatur, si aperta domo et admissa in res suas ciuitate poterit dicere 'quod quisque agnouerit tollat.' O magnum uirum, <o> optime diuitem, si post hanc uocem tantundem habuerit! Ita dico: si tuto et securus scrutationem populo praebuerit, si nihil quisquam apud illum inuenerit quod manus inicit, audaciter et propalam erit diues. Sapiens nullum denarium intra limen suum admittet male intransentem; idem magnas opes, munus fortunae fructumque uirtutis, non repudiabit nec excludet. Quid enim est quare illis bono loco inuideat? ueniant, hospitentur. Nec iactabit illas nec abscondet alterum infruniti animi est, alterum timidi et pusilli, uelut magnum bonum intra sinum continentis nec, ut dixi, eiciet illas e domo.*

“Seneca si trovò sotto accusa e una delle imputazioni contro di lui era che fosse intimo di Agrippina. Non gli era bastato, sembra, commettere adulterio con Giulia, né era diventato più saggio come conseguenza della sua condanna all’esilio, ma doveva stabilire relazioni irregolari con Agrippina nonostante il tipo di donna che era e il tipo di figlio che aveva. E non fu questo il solo esempio in cui la sua condotta risultò essere diametralmente opposta agli insegnamenti della sua filosofia. Poiché, mentre denunciava la tirannia, si rendeva insegnante del tiranno; mentre inveiva contro gli amici dei potenti, non si allontanava da palazzo egli stesso; e sebbene non avesse nulla di buono da dire degli adulatori, lui stesso aveva costantemente adulato Messalina e i liberti di Claudio, a tal punto, infatti, da mandar loro dall’isola del suo esilio un libro che conteneva le loro lodi, un libro che egli in seguito sopprime, per vergogna. Sebbene rimproverasse i ricchi, acquistò egli stesso una fortuna di trecento milioni di sesterzi; e sebbene censurasse le stravaganze degli altri, aveva cinquecento tavoli di legno di cedro con le gambe di avorio, tutti uguali, e serviva banchetti su di essi. Nell’affermare questo ho anche chiarito ciò che naturalmente si accompagnava a questo: la licenziosità in cui egli indulgeva nel momento stesso in cui contraeva un brillante matrimonio, e il piacere che ricavava dai ragazzi adolescenti, pratica che egli aveva insegnato a Nerone a seguire. E tuttavia precedentemente era stato di costumi così austeri da chiedere al suo allievo di scusarlo se non lo baciava e non mangiava alla stessa tavola con lui.”¹⁶

Nel passo appena citato, lo storico Cassio Dione riporta quella che era la percezione riguardo al filosofo di Cordova – e condivisa dallo stesso scrittore, in maniera piuttosto faziosa – mentre Tacito mantiene una posizione più scettica riguardo le accuse, soffermandosi piuttosto sulla rinomata spregevolezza di Suillio.¹⁷

In risposta alle accuse Seneca scrisse il *De vita beata*, a parere di chi scrive con la risposta più onesta che potesse dare:

“Tra poco rincarerò io la dose delle vostre invettive e mi rimprovererò più difetti di quanto non credi, ma per ora mi contento di risponderti: «Non sono un saggio e, se questo può ingrassare la tua malignità, nemmeno lo sarò. Non puoi pretendere da me che io sia alla pari degli ottimi, ma che sia migliore dei malvagi. Mi basta questo: togliere ogni giorno qualcosa ai miei difetti e rimproverare a me stesso i miei errori. Non sono ancora arrivato alla buona salute e nemmeno ci arriverò; preparo dei calmanti per la mia podagra, non una terapia, e mi accontento di sentirne diradarsi gli attacchi ed attenuarsi le fitte; ma se

¹⁶ Dione Cassio, *Storia romana*, XLI 10.

¹⁷ Tacito, *Annali*, XIII 42-43.

paragono i miei piedi ai vostri, io, debole, mi sento un corridore». Questo non lo dico di me perché so d'essere sepolto nel fondo dei vizi, ma di chi ha già fatto qualche cosa.”¹⁸

Pur trovandoci completamente d'accordo con quanto sostenuto in questo passaggio, capiamo anche che per i contemporanei di Seneca ciò suonasse come una mossa di convenienza e che il nostro filosofo perdesse di credibilità. Tuttavia, in questo luogo non si fa né opinione pubblica né si cerca di capire chi abbia avuto in vita torto o ragione.

Filosoficamente, per comprendere meglio come fosse vissuto lo stoicismo, è interessante leggere cosa scrive Seneca in risposta alle accuse sulle ricchezze:

“Il saggio non si ritiene indegno di nessun dono della sorte, non ama le ricchezze, però le preferisce, non rifiuta quelle che possiede, ma le controlla e vuole servirsene per ampliare il campo d'azione della sua virtù.”¹⁹

Le ricchezze vanno dunque possedute come beni instabili, non va mai attribuita loro una permanenza che non vi appartiene, e soprattutto, non devono essere le ricchezze a possedere noi. Ma proprio perché le ricchezze non sono per la Stoa né beni assoluti né mali, non c'è motivo per cui il saggio debba rifiutarle a priori, sempre che non provengano da fonti malvagie – e questo, come abbiamo visto, non è scontato.

“Tu dimostrati forte, come fai, e riduci i tuoi bagagli; niente di ciò che possediamo è necessario. Ritorniamo alla legge di natura: la ricchezza è a portata di mano. Ciò di cui abbiamo bisogno o non costa nulla o costa poco: la natura richiede solo un po' di pane e d'acqua. Nessuno è povero di queste cose, e chiunque abbia posto tali limiti ai suoi desideri, può gareggiare in felicità con Giove stesso.”²⁰

¹⁸ Sen., vit. b. 17.3-4. *Adiuuabo postmodo conuicia et plura mihi quam putas obiciam, nunc hoc respondeo tibi: non sum sapiens et, ut maliuolentiam tuam pascam, nec ero. Exige itaque a me, non ut optimis par sim, sed ut malis melior: hoc mihi satis est, cotidie aliquid ex uitiiis meis demere et errores meos obiurgare. Non perueni ad sanitatem, ne perueniam quidem; delenimenta magis quam remedia podagrae meae compono, contentus si rarius accedit et si minus uerminatur: uestris quidem pedibus comparatus, debiles, cursor sum. Haec non pro me loquor ego enim in alto uitiorum omnium sum sed pro illo cui aliquid acti est.*

¹⁹ Sen., vit. b. 21.4. *Nec enim se sapiens in- dignum ullis muneribus fortuitis putat: non amat diuitias sed mauult; non in animum illas sed in domum recipit, nec respuit possessas sed continet, et maiorem uirtuti suae materiam subministrari uult.*

²⁰ Sen., ep. 25.4. *Tu nobis te, ut facis, fortem praesta et sarcinas contrahe; nihil ex his quae habemus necessarium est.*

Ad legem naturae reuertamur; diuitiae paratae sunt. Aut gratuitum est quo egemus, aut vile: panem et aquam natura desiderat. Nemo ad haec pauper est, intra quae quisquis desiderium suum clusit cum ipso Ioue de felicitate contendat.

Ora, noi possiamo considerare questo passaggio – molto simile a quasi tutti i passi del filosofo in cui si parli delle ricchezze²¹ - come in contrasto con la ricchezza posseduta in vita dal *praedives* Seneca, oppure come un qualcosa di compatibile. Il fatto che si richiami al necessario, non è per forza di cose in contrasto con il fatto che si possa avere più di esso. Piuttosto, l'invito senecano è a ridurre l'orizzonte dei propri desideri al sufficiente per natura, ma non a rifiutare i beni che la sorte riserva.

“I moderni, sulla scia di alcuni delatori antichi, rimproverano volentieri a Seneca di essere stato uno degli uomini più ricchi del suo tempo, mentre perorava il disprezzo dei beni di fortuna. Rilievo infondato, contro il quale lo stesso Seneca protesta nel *De vita beata*: secondo le circostanze, il possesso di ricchezze potrà rivelarsi «preferibile» alla povertà o, inversamente, potrà sembrare preferibile al saggio condurre una vita sprovvista di ogni comodità. Tutto dipende dalle circostanze. Se l'aspirante alla saggezza deve, come Seneca, assumere un rango, una dignità sociale, sottostare a dei doveri che gli impongono di assistere numerosi clienti, di nutrire una numerosa servitù, allora dovrà anche accettare la ricchezza, che fa parte di questo rango, ma non si affeziona né ai suoi tesori, né alla sua dignità. Il suo vero essere si manterrà molto al di sopra di ciò che appartiene all'ordine delle cose medie.”²²

Ma torniamo alla biografia del filosofo: nel 59 iniziarono a girare voci riguardanti un incesto tra Agrippina e Nerone, il che portò quest'ultimo alla decisione di fare uccidere la madre. Il tentativo di inscenare un naufragio fallì, dunque l'imperatore interpellò sul da farsi i suoi precettori: Seneca e Burro, pur pensando al male minore – infatti in questo caso la priorità era di scongiurare una guerra civile – tuttavia si macchiarono di nuovo le mani di sangue, acconsentendo all'eliminazione di Agrippina:

“In ogni caso, il fatto che, per una ragione di Stato, si sia lasciato libero corso alla conclusione di un progetto di matricidio, non può se non risultare una innegabile caduta morale, anche se, per un certo verso, politicamente comprensibile.”²³

Nel 62 Afranio Burro morì per cause sospette, dopo essere stato accusato dall'imperatore di aver congiurato per la sua eliminazione, il che portò Seneca alla decisione definitiva di staccarsi da Nerone, arrivando ad offrirsi di restituire all'imperatore tutti i *beneficia*

²¹ Sulle ricchezze, rimandiamo al sottoparagrafo 3.4.2.

²² Grimal 1992, p. 13.

²³ Reale 1994, p. LIII.

ricevuti. Come da prassi, per evitare lo sfogo delle malelingue, Nerone rifiutò l'offerta. Seneca dunque si ritirò a vita privata, producendo grandi opere, mentre a Roma l'imperatore completamente travolto dalla propria sregolatezza compiva i peggiori crimini che sono arrivati sui nostri libri di storia.

Tra tali crimini, probabilmente, si collocò anche un primo tentativo di avvelenamento di Seneca, nel 64²⁴. Se l'obiettivo di Nerone era quello di eliminare anche il suo maestro già dal 64, nel 65 ci riuscì, accusandolo di complicità ad una congiura fallita nei confronti dell'imperatore. L'esecuzione avvenne tra sofferenze immani, ma almeno in quest'ultimo frangente della sua vita, Seneca, "per nulla turbato"²⁵, fu veramente stoico e fece seguire alle sue parole un nobilissimo contegno, narrato per intero da Tacito negli *Annali*.²⁶

Ora, in parte siamo già entrati nel merito delle varie occasioni di ipocrisia in cui Seneca è rimasto impigliato, in parte ci entreremo nei paragrafi dedicati come quello sulla povertà. Sicuramente, non possiamo negare che nella vita del filosofo si possa trovare un certo opportunismo, dato anche dalle condizioni di governo critiche in cui si instaurò la sua vita.

"La pace e la libertà, appartengono tanto ai singoli quanto a tutti gli uomini. Pertanto, il saggio pensa per opera di chi gli è concesso usufruire e godere di questi beni, per opera di chi la situazione dello Stato è tale da non chiamarlo alle armi né a montare la guardia né a difendere le mura né a pagare i molteplici tributi di guerra, ed è grato a chi governa. La filosofia insegna soprattutto a sentirsi debitori per i benefici ricevuti e a ricambiarli adeguatamente."²⁷

In questa lettera a Lucilio troviamo una delle possibili spiegazioni di questo opportunismo: essendo grati a chi ci permette di non dover andare in guerra per mangiare, possiamo filosofare. È qualcosa di molto simile a ciò che possiamo trovare nella *Vita di Galileo* di Brecht, in cui lo scienziato viene mostrato con tutte le sue contraddizioni: la sua abiura è, da una parte, il più grande gesto di ipocrisia che possa esistere, ma dall'altra è evidente che nell'Italia del '600, in cui imperversava la Santa Inquisizione, l'alternativa

²⁴ Notizia incerta, la riporta Tacito in *Annali*, XV 45.

²⁵ Tacito, *Annali*, XV 62.

²⁶ Tacito, *Annali*, XV 62-63.

²⁷ Sen., ep. 73.8-9. *Pax et libertas, ea tam omnium tota quam singulorum sunt. Cogitat itaque per quem sibi horum usus fructusque contin- gat, per quem non ad arma illum nec ad servandas vigilias nec ad tuenda moenia et multiplex belli tributum publica necessitas vocet, agitque gubernatori suo gratias. Hoc docet philosophia praecipue, bene debere beneficia, bene solvere.*

era la morte. È importante dunque contestualizzare ogni abiura, e comprendere anche che i grandi ingegni che stimiamo non erano eroi o martiri, bensì uomini.

Sempre da Brecht possiamo estrapolare un'altra importante riflessione: quando Galileo abiura, il suo discepolo Andrea smette di parlargli, sentendosi in un certo senso tradito. Solo in un secondo momento, vedendo il maestro all'opera con altri esperimenti, si accorge che proprio grazie a quell'abiura la scienza può procedere. Insomma, se Galileo avesse eroicamente difeso la libertà di scardinare i dogmi della Chiesa, non li avrebbe scardinati; se Seneca avesse vissuto rettamente, facendo seguire alle sue rette parole altrettanto rette azioni, oggi probabilmente non avremmo Seneca – e i suoi insegnamenti. Ciò che mancò nelle vite di molti grandi ingegni e artisti è compensato dalla ben più lunga vita che ebbe la loro eredità intellettuale.

In più, va tenuto in considerazione che i precetti senecani sono quasi sempre rivolti alla sfera privata, e non quella pubblica:

“The philosophy he wrote was meant for application by his readers and himself. But since the advice Seneca gives in his works is concerned with the state of the human soul and the behaviour of men in their relations as individuals with each other and the deity, should we confine our expectations of relevance to his private life and personal friendships, excluding that public life of which the historians tell us? The abundant counsel on the control of passions and the contempt of fortune, the precepts on friendship and generosity, certainly have their principal sphere of application in private life.”²⁸

Ma per correttezza e imparzialità bisogna ammettere che a volte la sfera pubblica e quella privata sono inscindibili, come nel caso dell'appropriazione di denaro sporco, per il quale non c'è riserva che tenga. E seguendo la Griffin:

“We can reasonably expect the work of the philosopher to shed some light on the private and public life on the author. But the relation between the two is far from obvious. We have already mentioned some of the hazards in assuming the nature of the connection. A review and critique of the assumptions commonly made will make this even clearer and, in itself, justify a more open-minded approach to the problem.”²⁹

A questo punto gli approcci possono andare in due direzioni, o per meglio dire su due livelli di lettura, come già accennato: un primo approccio sarà quello di chi, convinto che

²⁸ Griffin 1976, p. 8.

²⁹ Griffin 1976, p. 9.

la connessione tra vita privata, vita pubblica e opere sia necessaria, cercherà di mostrare come Seneca non si sia contraddetto affatto (o viceversa): sarà questo il caso di Grimal. Un secondo approccio, su un livello di lettura più alto, sarà quello di chi, ammettendo eventuali contraddizioni tra vita e opere, negherà la necessità di una coerenza tra di esse: sarà questo il caso della Griffin. Ricordiamo in ultimo che i due approcci, essendo su due piani di lettura differenti, non sono necessariamente in contraddizione reciproca: può darsi che Seneca sia stato ipocrita e che ciò non influisca sul valore delle sue opere, come può benissimo darsi che sia stato invece coerente.

Leggiamo il francese:

“Non si può dunque tentare di comprendere il pensiero di Seneca senza riferirsi alla sua biografia; e questo è di per sé un argomento di studio che ha dato luogo a un gran numero di lavori, con risultati diversi. Le divergenze che si osservano tra gli autori che ne hanno trattato invitano a riprendere almeno qualcuno dei problemi ad esso relativi. Ma è anche opportuno non dimenticare che la ricostruzione biografica non è fine a sé stessa; la storia della vita di Seneca, per i motivi già esposti, è più che mai destinata a spiegare quella del suo pensiero; non perché, come generalmente si crede, Seneca dia prova di scarsa coerenza (in realtà da discepolo degli stoici, intese sempre rimanere fedele alla sua *constantia*) e si lasci trascinare dai moti dell’eloquenza, ma perché le circostanze della sua vita, le situazioni estremamente variabili in cui si trova ad operare lo inducono a mettere in luce ora questo, ora quell’aspetto della sua visione interiore. [...] Sarebbe sbagliato gridare allo scandalo. Gli stoici non hanno mai preteso di sacrificare la flessibilità e il senso dell’opportunità (εὐκαιρία), l’*opportunitas* sulla quale insiste Catone nel *De finibus*. E si sa che Plutarco, trattando delle *Contraddizioni degli stoici*, si è ingegnato a denunciare le incoerenze, nella dottrina e nella condotta, dei maestri del Portico. Ora, leggendo Plutarco, non si può fare a meno di constatare che i rimproveri rivolti a Zenone, a Crisippo e ai primi stoici sono press’a poco gli stessi che i filosofi moderni muovono a Seneca, come se le contraddizioni rilevate appartenessero all’uomo e non alla setta. In realtà tali contraddizioni rilevate sono solo apparenti e gli stoici le spiegavano facilmente distinguendo due piani della vita spirituale, quello dell’azione perfetta e quello dell’azione «media», vale a dire l’area comune al saggio e allo «sciocco» (*stultus*).”³⁰

Come leggiamo, Grimal tenta strenuamente di difendere la coerenza interna tra la vita e le opere di Seneca, appellandosi alla *constantia*, all’*opportunitas* e alla dottrina

³⁰ Grimal 1992, p. 12.

dell'azione media. I rilievi del francese sono sicuramente validi, ed evidenziano una chiave di lettura benevola secondo la quale il nostro filosofo non si macchiò d'ipocrisia, aderendo perfettamente ai principi stoici.

Siccome a nostro parere, pur accettando e condividendo quanto sostenuto da Grimal, Seneca non fu sempre fedele ai dogmi del Portico né a quanto sostenuto nei suoi stessi scritti (come nel caso dell'appropriazione indebita di denaro sporco), l'analisi di questo autore deve scontrarsi anche con alcune occasioni di ipocrisia.

Leggiamo la Griffin:

“If biographical and historical studies do not always show similar caution, the reason is that the work of an author can be studied profitably even apart from the man, but the life of the man cannot be studied without consideration of his works. For the biographer, some conception of the relation of Seneca's work to his life is absolutely essential. Perhaps the answer is simple and negative: the essays and letters are pure products of Seneca's literary talent and energy, sharply dissociated from his other activities.”³¹

La studiosa americana fa qui un'ulteriore interessante distinzione: lo studio della vita di un autore dal punto di vista di uno studioso della filosofia è diverso da quello dal punto di vista di un biografo: il biografo non può non tener conto delle opere, mentre l'interesse filosofico può limitarsi all'analisi di quanto scritto dall'autore. Se consideriamo dunque, come per un artista, le opere di Seneca come “puri prodotti del suo talento letterario”, il problema dell'ipocrisia non si pone, a meno che non si riscontrino incoerenze interne al testo stesso – il che, secondo il parere di chi scrive, dovrebbe essere l'interesse dello studioso di filosofia.

In sostanza, l'opinione conclusiva che vuole emergere da questo paragrafo è che, come accennato in precedenza, un grande pensiero non è necessariamente intaccato da una vita incoerente. Se un precetto è ritenuto valido da chi lo riceve, il fatto che chi pronuncia tale precetto non riesca a rispettarlo non gli toglie valore.

È Seneca stesso qui a chiarire questo punto, quasi ponendosi in dialogo diretto con noi:

“«La tua vita», insisti, «non è coerente con le tue parole». Lo stesso rimprovero, o uomini più che maligni, ostinati nemici di tutti i buoni, è stato mosso a Platone, ad Epicuro, a Zenone; ebbene, tutti costoro non dicevano come essi vivevano, ma come avrebbero dovuto

³¹ Griffin 1976, pp. 6-7.

vivere. Sto parlando della virtù, non di me stesso, e quando attacco i vizi, mi riferisco in primo luogo ai miei; non appena ci riuscirò, vivrò come si deve. Codesta vostra malignità, impregnata di tanto veleno, non mi distaccherà dai migliori e neppure accadrà che codesto veleno, che sputate sugli altri e con il quale uccidete voi stessi, mi impedisca di continuare ad elogiare non la vita che conduco, ma quella che ritengo si debba condurre, o dall'adorare la virtù, pur seguendola a distanza e a carponi.”³²

³² Sen., vit. b. 18.1-2. 'Aliter' inquis 'loqueris, aliter uiuis.' Hoc, malignissima capita et optimo cuique inimicissima, Platoni obiectum est, obiectum Epicuro, obiectum Zenoni; omnes enim isti dicebant non quemadmodum ipsi uiuerent, sed quem- admodum esset <et> ipsis uiuendum. De uirtute, non de me loquor, et cum uitiiis conuicium facio, in primis meis facio: cum potuero, uiuam quomodo oportet. Nec malignitas me ista multo ueneno tincta deterrebit ab optimis; ne uirus quidem istud quo alios spargitis, quo uos necatis, me impediet quominus perseuerem laudare uitam non quam ago sed quam agendam scio, quominus uirtutem adorem et ex interuallo ingenti reptabundus sequar.

2.2. Il distacco dalle eccessive sottigliezze

Sempre sulla scia della rivendicazione della libertà di pensiero, possiamo rinvenire un chiaro attacco a quello che secondo Seneca è uno dei motivi del mancato raggiungimento della verità da parte dei predecessori:

“Ho grande stima del giudizio degli uomini insigni, ma rivendico qualche diritto anche al mio. Infatti anch’essi ci hanno lasciato verità non ancora scoperte, da ricercare, e forse avrebbero trovato il necessario, se non avessero ricercato anche il superfluo.”³³

Essi si sarebbero concentrati troppo sul superfluo; e cos’è questo superfluo? Le eccessive sottigliezze in cui spesso il pensiero strettamente teoretico o filologico va a incappare. Analizzando le opere senecane ci accorgeremo di quanto il suo sguardo filosofico sia estremamente concreto, mai astratto.

L’estremizzazione dell’indagine erudita rende gli aspiranti filosofi “incapaci di apprendere il necessario, perché hanno appreso il superfluo”³⁴.

Per Seneca la filosofia è strettamente etico-pratica, la teoresi fine a se stessa non ha senso, o quantomeno è futile. Perciò la saggezza deve essere un’arte del vivere, un’indicazione nel cammino pieno di ostacoli che è l’esistenza.

“La filosofia consiste in un buon consiglio”³⁵ dice il nostro autore a Lucilio: non è cosa di poco conto, infatti, che il pensiero di Seneca non si trovi sotto forma di trattato, ma quasi sempre di (semi)dialogo³⁶ o epistolare.

“Di questi argomenti occupiamoci, Lucilio mio, con questi educiamo il nostro animo. In questo consiste la saggezza, in questo consiste l’essere saggi, non nell’esercitare un’inutile sottigliezza intellettuale in vuote discussioncelle.”³⁷

È importante ricordarci, in ogni caso, che questa tendenza era già insita – in qualche maniera – nel primo stoicismo: esso nasce come modo di vivere, non solo come

³³ Sen., ep. 45.4. *Multum magnorum virorum iudicio credo, aliquid et meo vindico. Nam illi quoque non inventa sed quaerenda nobis reliquerunt, et invenissent forsitan necessaria nisi et supervacua quaesissent.*

³⁴ Ivi, 88.37. *Non discentes necessaria quia supervacua didicerunt.*

³⁵ Ivi, 38.1. *Philosophia bonum consilium est.*

³⁶ Aggiungo “semi” perché i dialoghi di Seneca, seguendo il modello socratico-platonico – e a tratti estremizzandolo – non sono dei veri e propri dialoghi, in quanto l’interlocutore è solo una spalla a cui non viene conferita piena libertà di parola. Il rapporto tra “allievo” e “maestro” – in senso lato – rimane asimmetrico anche e soprattutto nel volume di parole e argomentazioni.

³⁷ Ivi, 117.25. *Haec, mi Lucili, tractemus, his formemus animum. Hoc est sapientia, hoc est sapere, non disputatiunculis inanibus subtilitatem vanissimam agitare.*

riflessione interiore sui massimi sistemi; non a caso, il primato è dato all'esperienza del concreto, alla quotidianità. Zenone riassume perfettamente la propria filosofia richiamando più volte l'immagine del piatto di lenticchie, icona inequivocabile della vita semplice, frugale, che Seneca terrà sempre ben a mente nei suoi scritti. I continui riferimenti al cibo, per esempio, sono veramente evocativi, non possiamo non sentirci chiamati in causa nella nostra quotidianità quando leggiamo le *Lettere*.

Seneca dimostra di non apprezzare particolarmente nemmeno la filologia, materia che risulta detestata tanto quanto la grammatica, poiché nella sua visione al centro deve sempre stare il concetto, che a sua volta è sempre un messaggio molto concreto:

“Questa stabilità dell'animo, sulla quale c'è quel volume egregio di Democrito, i Greci la chiamano εὐθυμία, io la chiamo tranquillità; infatti non è necessario imitare e traslitterare un termine secondo la forma greca.”³⁸

Seneca è dunque un pensatore che, per quanto raggiunga vette elevatissime di ragionamento e di comunicazione, non rimane attaccato alle parole, le quali sono solo segni contrattuali per trasmettere un concetto in costante riferimento a qualcosa che è realmente alla portata di ogni uomo.

Ora noi non dobbiamo commettere lo stesso errore che Seneca imputa ai suoi contemporanei: cerchiamo cioè di rintracciare quali siano le correnti che vanno a formare il suo pensiero, senza scadere in discorsi di pedante erudizione filologica.

“È appena il caso di ricordare che, per quanto concerne l'immensa quantità di libri e studi dedicati a Seneca, è toccata proprio a lui stesso la sorte di cadere spesso nelle mani di studiosi che, a) da un lato, nelle opere di lui cercano solo quegli elementi di erudizione, e quindi lamentano tutta una serie di inesattezze, incoerenze, e cose di tal genere, labilità psicologiche, incertezze stilistiche, b) oppure, dall'altro lato, lamentano tutta una serie di mancanze di approfondimenti teoretici dei vari problemi trattati, ossia la carenza di un conveniente impegno speculativo. Ma, per dirla con la sua stessa metafora che abbiamo letto in uno dei passi sopra riportati³⁹, ciascuno cerca nel medesimo prato cose diverse: i buoi cercano l'erba, i cani le lepri, le cicogne le lucertole. Ciascuno vede e comprende proprio e solo nella proporzione in cui sa vedere e comprendere: ma una comprensione

³⁸ Sen., *tranq. an.* 2.3. *Hanc stabilem animi sedem Graeci euthumian uocant, de qua Democriti uolumen egregium est, ego tranquillitatem uoco; nec enim imitari et transferre uerba ad illorum formam necesse est.*

³⁹ Qui Reale si riferisce a Sen., *ep.* 108.29.

adeguata di Seneca richiede, per dirla con una metafora di oggi, che lo si ascolti su quella lunghezza d'onda su cui trasmette.”⁴⁰

Seguendo le istruzioni di Seneca stesso, nonché di Reale, questa tesi è scritta dunque nella profonda convinzione che:

“I filosofi si devono ascoltare e leggere con il proposito di raggiungere la felicità, non per cercare di cogliere gli arcaismi o i neologismi, le metafore troppo ardite o le figure retoriche, ma i precetti utili, le massime nobili e coraggiose da mettere subito in pratica.”⁴¹

⁴⁰ Reale 1994, pp. LXXII-LXXIII.

⁴¹ Sen., ep. 108.35. *Auditionem philosophorum lectionemque ad propositum beatæ vitæ trahendam, non ut verba prisca aut ficta captemus et translationes improbas figurasque dicendi, sed ut profutura praecepta et magnificas voces et animosas quae mox in rem transferantur.*

2.3. Lo stoicismo antico nelle opere di Seneca: l'autorità di Zenone

Essendo il protagonista di questa tesi uno stoico, per comprendere quali siano le sorgenti cui attinge Seneca occorre indagare innanzitutto il suo rapporto con Zenone di Cizio: cipriota di nascita, ateniese di adozione, prima di fondare la Stoa ebbe influenze ciniche e platoniche.

“Così, per quanto sia un compito disagevole, è indispensabile cercare di misurare, nell'opera a noi conservata, la parte e il ruolo della filosofia formale, quella insegnata dalla gente del mestiere, il grado di conoscenza che Seneca poteva averne, e la sua adesione alle proposte, ai postulati e alle tesi dello stoicismo, da Zenone a Panezio e a Posidonio, o addirittura ai più recenti dottori del Portico. [...] Seneca, come speriamo di dimostrare, raramente si limita a ripetere ciò che altri hanno detto prima di lui. Il suo pensiero è autonomo e vuole esserlo; ambisce a costituire di per sé una filosofia, cioè una visione del mondo coerente e organica. In questo senso rappresenta una fase ben determinata del pensiero romano, tra Cicerone ed Epitteto.”⁴²

L'intento di questa tesi nel presente capitolo è lo stesso dichiarato nel passo appena citato di Grimal; inoltre, ci allineiamo perfettamente con lo studioso francese nel conferire a Seneca un'autonomia di pensiero molto netta, pur ponendolo pienamente nel solco dell'ortodossia stoica.

Ma la prima domanda da farci è se Seneca abbia effettivamente letto qualcosa del fondatore della sua scuola:

“Non è certo possibile negare a priori che Seneca leggesse direttamente da Zenone. È certo, però, che i passi in cui questi viene menzionato o non riguardano la sua opera scritta oppure, quando contengono delle citazioni, vedremo che possono per lo più essere ricondotti senza difficoltà ad una fonte mediata, o addirittura al vasto repertorio di sentenze filosofiche staccate dal contesto e confluite nelle raccolte gnomologiche di cui Seneca si serve molto spesso.”⁴³

Appurato che la conoscenza diretta dei testi zenoniani è, se non impossibile - come sosterebbe invece Setaioli - poco probabile, in favore di una mediazione di Panezio e Posidonio, non possiamo comunque negare l'autorità che il maestro esercitò sul tardo

⁴² Grimal 1992, pp. 165-166.

⁴³ Setaioli 1988, p. 259.

epigono della scuola: Seneca infatti non manca mai di definirlo *noster* e di prenderlo come esempio di virtù in vari luoghi di tutta la sua opera, spesso con aneddoti:

“Alla notizia del naufragio il nostro Zenone, venendo a sapere che erano andati sommersi tutti i suoi averi, disse: «La fortuna mi impone di dedicarmi più agevolmente alla filosofia».”⁴⁴

Chiaramente, in quanto appartenenti alla stessa scuola, il filo conduttore rimane il medesimo, ossia un’indipendenza dalle passioni e da ogni bene esterno, che in quanto tale non può che essere fittizio. Si tratterà dunque di capire quanto Seneca aderisca a questo filo conduttore e quanto e in cosa invece se ne discosti.

“The wise man is free because nothing external to himself ever impairs or hinders him. Indeed, it could not, since he has achieved a state in which he is at one with the flow of events in the world.”⁴⁵

Quanto appena letto è stato scritto da Brad Inwood in un saggio sul primo stoicismo, mentre quanto segue è un passo preso dall’epistolario senecano, il che rende impossibile un confronto diretto dei due estratti. Tuttavia, essendoci pervenuto ben poco di sicura appartenenza zenoniana, i testi di Inwood ci aiuteranno a riflettere su quella che poté essere l’antica Stoa.

“Non tolgo il saggio dall’insieme degli uomini e non lo privo dei dolori come una pietra priva di sensibilità. So bene che egli è composto di due parti: una è razionale, ha convinzioni incrollabili, è intrepida e indomabile. In questa è riposto il sommo bene dell’uomo.”⁴⁶

Il primo passo, come si è detto, è tratto da un volume di Brad Inwood che tratta del primo stoicismo, ossia quello di Zenone e Cleante: in questa fase, la dottrina stoica non sembra tenere conto del fatto che l’uomo resta pur sempre uomo; il saggio – che non a caso non è mai esistito, secondo Zenone stesso – è posto in uno stato talmente al di sopra dell’umano da risultare disumano. Il pieno sviluppo della razionalità coincide in esso con

⁴⁴ Sen., *tranq.* 14.3. *Nuntiato naufragio Zenon noster, cum omnia sua audiret submersa, 'iubet' inquit 'me fortuna expeditius philosophari.'*

⁴⁵ Inwood 1985, p. 110.

⁴⁶ Sen., *ep.* 71.27. *Non educo sapientem ex hominum numero nec dolores ab illo sicut ab aliqua rupe nullum sensum admittente summoveo. Memini ex duabus illum partibus esse compositum: altera est irationalis, haec mordetur, uritur, dolet; altera rationalis, haec inconcussas opiniones habet, intrepida est et indomita. In hac positum est summum illud hominis bonum.*

il raggiungimento dell'insensibilità (apatia).

Di contro, la posizione senecana è ben più “morbida”, o sarebbe meglio dire realistica: nei suoi scritti emerge una forte consapevolezza della fallibilità umana, il che porta il filosofo di Cordova a rivedere la posizione stoica: non è possibile privare della sensibilità il saggio, ma è auspicabile che chi ricerchi la virtù sviluppi al meglio la propria razionalità, in modo da sopportare i mali esterni – anch'essi fittizi come i beni – senza mai lamentarsene o preoccuparsene. Notare bene che non sentire il dolore e non lamentarsene sono due cose radicalmente diverse.

“E non dirò neppure che la tranquillità e l'essere privo di pene è un bene: chi è più tranquillo di un verme? Chiedi che cosa renda tale il saggio? [...] Il bene non capita a tutti e non tollera un possessore qualsiasi.”⁴⁷

L'insensibilità non è, oltre che un concreto possibile, neppure qualcosa di auspicabile: quello specifico genere di *quies* che consiste nell'essere privo di pene non è niente di encomiabile; infatti, persino il verme ne è in grado, ma ciò non significa che il verme sia saggio o lodevole. Senza pensiero e intenzionalità non si dà alcun attributo morale. La razionalità piena che porta alla tranquillità è anche consapevolezza della propria tranquillità, coscienza di coscienza.

Il bene capita dunque a chi esercita a pieno la propria natura razionale e in maniera consapevole. Su questo punto Zenone sarebbe stato d'accordo, poiché il suo concetto di εὐροια non può mancare della consapevolezza.

“Freedom from passion is, I have argued, closely linked to consistency in one's assents and actions; therefore Zeno's ideal of the smooth flow of life and consistency are simply other ways of expressing both apatheia and eupatheia as ideals for living the life of a naturally rational animal.”⁴⁸

La consapevolezza non può mancare poiché tutto il discorso zenoniano si basa sull'ὁμολογουμένως ζῆν di un essere vivente, l'uomo, che come dice Inwood è un “naturally rational animal”, dunque vivere in concordanza significa vivere in concordanza in prima istanza con la natura, che nel caso dell'uomo è la natura razionale.

⁴⁷ Sen., ep. 87.19. *Ne quietem quidem et molestia vacare bonum dicam: quid est otiosius verme? Quaeris quae res sapientem faciat? [...] non in omnes bonum cadit nec quemlibet possessorem patitur.*

⁴⁸ Inwood 1985, p. 173.

“The two formulae [ndr ὁμολογουμένως ζῆν e ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν] do in a sense come to the same thing: we shall live consistently (i.e., each with his or her own self) if and only if we live consistently with nature.”⁴⁹

L’aggiunta di τῆ φύσει al motto stoico è attribuita a Cleante, ma gli studiosi concordano nel ritenere che l’idea sia perfettamente in linea con il pensiero di Zenone.⁵⁰

Ma cosa significa, in questa circostanza, φύσις, *natura*? Nel rispondere a questa fondamentale domanda ci viene in aiuto Grimal:

“Al centro della filosofia di Seneca, dello stoicismo classico, si trova l’idea della Natura. È lui stesso a confermarlo nel *De vita beata*: «Intanto, d’accordo con tutti gli stoici, io seguo la natura; è saggezza, infatti, non allontanarsi da essa e conformarsi alla sua legge e al suo esempio». Questo principio, come è noto, fu formulato da Zenone, ma all’interno della scuola non tutti i filosofi erano d’accordo sul significato da dargli, così come ricorda Cicerone. La conformità con la natura poteva essere interpretata in tre modi: da una parte, doveva derivarne una definizione della vita del saggio, «arricchita dalla conoscenza di tutto ciò che è frutto della natura» - e si trattava allora della «rettitudine nella condotta» elevata alla perfezione; dall’altra, si poteva applicare la formula a una pratica costante di «tutti i doveri comuni, o almeno della maggior parte» - e Cicerone osserva che ciò riguarda i «doveri generici», e non i «doveri perfetti»: di conseguenza anche un uomo lontano dalla saggezza può pervenire a questo stadio della vita morale; infine, la «vita secondo natura» può essere quella che si avvale degli oggetti e dei beni che sono conformi alla nostra natura (per esempio la fortuna, la gloria, la salute) - modo di vita che, rileva Cicerone, non è del tutto in nostro potere, poiché dipende non solo dalla maniera in cui ci rapportiamo a questi «oggetti naturali», ma anche dalla presenza di tali oggetti, che non dipendono da noi.”⁵¹

⁴⁹ Inwood 2003, p. 242.

⁵⁰ “In realtà il contenuto di pensiero che Zenone aveva concentrato nell’unica parola ὁμολογουμένως era troppo massiccio per essere sorretto da essa. Il termine era ormai consunto dall’uso, e il parlante gli attribuiva il semplice significato di «conformemente», senza avvertire probabilmente alcuna relazione con il sostantivo *logos*. Cleante, che era greco di nascita, dovette rendersi conto di ciò e concepire il desiderio, non foss’altro per motivi di propaganda, di presentare la definizione del fine in forma tale che il suo senso riuscisse pienamente comprensibile anche al profano. Ora Zenone stesso, nel suo libro, era partito dal concetto di «vita secondo natura», e con la sua formula non aveva voluto se non precisare in che cosa tale vita consistesse per l’uomo. Peraltro il *logos*, che deve dominare nell’anima, per lui non era distinto dalla *physis*, che nel mondo dispone tutto razionalmente. Così Cleante poté interpretare l’opinione del maestro spiegando che il fine consiste nel «vivere in conformità con la natura». La definizione del *telos* risultò ampliata in una formula accessibile a tutti: ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν. Ciò, a dire il vero, comportava un leggero spostamento del concetto di *physis*. La natura, da forza che plasma il nostro essere, divenne la norma alla quale dobbiamo conformarci.” (Pohlenz 1978, p. 237).

⁵¹ Grimal 1992, p. 226.

Come appena letto, vi sono almeno tre interpretazioni possibili della formula ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν, qui espresse in un ordine che va dalla concezione più nobile del motto a quella più banale. Sempre Grimal ci viene in soccorso nel momento in cui si deve capire a quale di questi livelli si collochi la lettura della regola stoica da parte di Seneca:

“Per Seneca, il *naturam sequi* assume dunque il suo significato più alto; è il principio regolatore della vita interiore, e, se si «segue la natura», anche in materie indifferenti al bene e al male morale il precetto assume tutto il suo valore solo in rapporto a quel principio. Ma a questo punto insorge una difficoltà, inerente allo stoicismo stesso. Il concetto di *natura* è ambiguo. Esso comprende da un lato la realtà di tutto ciò che esiste, il complesso di quella che chiamiamo la «creazione», dall’altro lato la natura individuale, caratteristica di ogni essere particolare. Già Zenone, a quanto pare, non aveva spiegato chiaramente, su questo punto, il significato da dare alla sua formula. Cleante, da parte sua, rifiutava di prendere in considerazione le nature individuali, affermando che il fine supremo consisteva nel vivere in armonia con l’insieme dell’universo. Crisippo, al contrario, assimila i due aspetti, senza stabilire fra di essi la minima distinzione. Abbiamo ricordato i termini in cui essa viene espressa: egli comincia a riferirsi alla *rerum natura*, cioè alla natura «comune»; poi sotto forma di deduzione (*ergo...*), si riferisce alla natura particolare dell’essere umano. Ed è la posizione di Crisippo quella che Seneca adotta nel *De vita beata*. Poiché la saggezza consiste in un’adesione all’ordine universale, essa implica anche l’adesione alla natura particolare del saggio. Ma sarebbe errato pensare che l’adesione alla natura particolare sia solo un caso particolare dell’adesione universale. In realtà la *sapientia* ha due fonti: la conformità all’ordine del mondo (ed è questa la fonte cosmica della saggezza), e la conformità alla nostra propria natura, la *constantia* che ci mantiene simili a noi stessi. L’adesione all’ordine universale non comporta per la vita interiore le medesime conseguenze che produce, per ogni individuo, la realizzazione permanente della propria natura.”⁵²

Secondo il parere di chi scrive, la soluzione di questo dilemma è più semplice di quanto pensi Grimal, e si trova già *in nuce* nel passo citato: “Poiché la saggezza consiste in un’adesione all’ordine universale, essa implica anche l’adesione alla natura particolare del saggio.” Ovvero, il problema di dove collocare il significato del termine φύσις non si pone nel momento in cui il λόγος del saggio coincide con il λόγος universale. Per il saggio

⁵² Grimal 1992, pp. 227-228.

non v'è distinzione tra l'adesione alla natura propria o cosmica, poiché la sua natura (razionale) è già - in quanto saggio – adesione totale al Λόγος divino.

Tale adesione si declina in vari modi, innanzitutto nella comprensione delle leggi che regolano l'universo, donando al saggio consapevolezza della necessità di tali leggi.

“Su questo punto Seneca si colloca, all'interno della scuola stoica, in una posizione originale sulla quale vale la pena di soffermarsi. Per gli stoici, si sa, la conoscenza del mondo dipende dalla virtù della «*phronesis*»; costituisce cioè una delle attività tipiche dell'essere umano, una delle sue «eccellenze» (ἀρεταί); a questo titolo è suscettibile di condurre, anche di per sé stessa, alla *virtus* totale. Nella graduatoria delle virtù, la *phronesis* è al primo posto; questa preminenza le deriva forse, in Zenone e Crisippo, dall'eredità aristotelica o anche, più lontano, dall'influenza del platonismo. Ma la *phronesis* di Zenone è diversa dalla «virtù della conoscenza» come la intende Seneca; in realtà questa virtù dipende più dall'arte di ragionare che dalla conoscenza del mondo, e non è un caso se, nell'antico Portico, la dialettica costituiva la prima parte e il fondamento stesso della filosofia. Per contro Panezio e Posidonio facevano cominciare la filosofia dalla fisica, e dal *De officiis* sappiamo che, parallelamente, Panezio intendeva la *phronesis* (nozione che Cicerone traduce con due parole, *sapientia* e *prudentia*) «la ricerca e la scoperta della verità». Se ne deduce che Panezio, seguito da Posidonio, considerasse come prima delle virtù la conoscenza del mondo, che aveva come campo di applicazione le «cose fisiche» e della quale l'arte di ragionare, la dialettica, era solo una parte. Seneca condivide interamente questa convinzione.”⁵³

Ecco un punto su cui Seneca si distacca dall'ortodossia dell'Antica Stoa, in favore della Media (come vedremo nel paragrafo seguente): mentre Zenone e i suoi contemporanei ponevano al primo posto la dialettica, l'arte del ragionare, Panezio e Posidonio facevano iniziare la filosofia dalla conoscenza della fisica, ossia dalla consapevolezza di quali siano le leggi secondo le quali vive l'universo.

La consapevolezza, di cui tratteremo più avanti⁵⁴, è ciò che difende il saggio dai rovesci della fortuna: sapendo che tutto ciò che può accadere a tutti può accadere anche a lui, l'uomo razionale toglie forza a ciò che spesso travolge l'uomo irrazionale, più che altro

⁵³ Grimal 1992, pp. 128-129.

⁵⁴ Si rimanda al sottoparagrafo 3.1.1.

per la sua portata di sorpresa. Questa consapevolezza vede un suo antecedente nella riserva proposta dall'antico stoicismo:

“Reservation involves keeping in mind that one may be frustrated: thus, like Anaxagoras, who reacted to the news that his son had died by remarking that he always knew that he had fathered a mortal child, one may take the cruellest blows of fate smoothly and without shock.”⁵⁵

Il concetto di *impulse with reservation* messo in rilievo da Tad Brennan⁵⁶ non è altro che un prodromo di quella consapevolezza della fallibilità intrinseca del progetto umano che emerge in Seneca: agire, ma sempre sapendo che la vita può portarci ben lontani rispetto dove avevamo progettato. Chiaramente, la reazione di Anassagora citata in questo caso è qualcosa di ben diverso da quella auspicata da parte di Seneca a Marcia nell'omonima *Consolatio*, figlia di una sensibilità differente che contraddistingue appunto lo stoicismo antico rispetto a quello senecano.

In ultima analisi, va sottolineato l'accento maggiore dato ai "preferibili": l'etica zenoniana si struttura su un manicheismo bianco/nero molto netto; o per meglio dire - e qui seguiamo fedelmente le indicazioni di Setaioli e Pohlenz - sembra che lo stoicismo antico si fosse arenato su tale manicheismo, interpretando più o meno correttamente i dettami di Zenone, e dando un valore veramente "indifferente" agli ἀδιάφορα, come nel caso che leggiamo:

“Gli Stoici chiamano ‘indifferenti’ le cose che stanno frammezzo [III,28,20] ai beni e ai mali ed affermano che l'indifferente può essere pensato in due modi. Secondo un modo, ‘indifferente’ è ciò ch'è né bene né male, né scelto né fuggito. Secondo un altro modo, ‘indifferente’ è ciò ch'è motore né di impulso né di repulsione. In questo senso alcune cose sono anche dette ‘definitivamente indifferenti’: per esempio, l'aver in testa un numero pari o dispari di capelli, oppure il porgere il dito così o così, oppure il [III,28,25] levare di mezzo qualche intralcio, un fuscello o del fogliame. Nel primo senso, bisogna dire che si chiamano indifferenti le cose che stanno frammezzo alla virtù e al vizio [...] non tuttavia per una loro selezione ed un loro scarto, giacché alcune di esse hanno un valore che le fa

⁵⁵ Inwood 1985, p. 121.

⁵⁶ Brennan 1985, p. 121.

selezionare, altre un disvalore che le fa scartare, ma perché non conferiscono alcunché alla vita felice.”⁵⁷

Al contrario, la media Stoa dà più valore ai preferibili, almeno per quanto riguarda quelli che Stobeo definisce nel primo modo.

Seneca sembra accogliere questa valorizzazione, sempre nella consapevolezza che il Bene è uno solo: la virtù (declinata in vari modi). In effetti, nello stoicismo di Zenone si erano già delineati i προηγμένα⁵⁸, ma l’attenzione per essi di Seneca - sulla scia di Panezio e Posidonio - è più marcata, la rilevanza della vita pratica è più evidente, e ciò è figlio, come già detto, di una visione dell’uomo più “realistica”, facendo del nostro un pensatore molto concreto:

“Senza introdurre un minimo i preferibili, lo stoicismo cessa di essere un’effettiva arte del vivere.”⁵⁹

⁵⁷ SVF III.118. (Stobeo ‘Eclogae’ II, 79, 1 W.)

⁵⁸ SVF III.128 (Stobeo ‘Eclogae’ II, 84, 18). Degli indifferenti dotati di valore, alcuni ne hanno molto, altri poco. Similmente, degli indifferenti che hanno disvalore, alcuni ne hanno molto, altri poco. Ora, gli indifferenti dotati di molto valore sono detti ‘promossi’, mentre quelli aventi molto disvalore sono detti ‘ricusati’; e fu Zenone per primo a porre alle faccende in questione questi nomi. <Gli Stoici> chiamano ‘promosso’ quell’indifferente che selezioniamo per noi secondo un ragionamento di prima istanza. Un discorso simile vale per l’indifferente ‘ricusato’ e gli esempi sono, per analogia, gli stessi. Invece nessuno dei beni è un ‘promosso’, giacché i beni hanno il massimo valore. L’indifferente ‘promosso’, pur essendo una faccenda di secondo rango e valore, s’approssima in qualche modo alla natura dei beni. A corte, infatti, il re non appartiene ai ‘promossi’, mentre lo sono quelli posizionati dopo di lui. Gli indifferenti si dicono dunque ‘promossi’ non perché conferiscano qualcosa in vista della felicità o cooperino ad essa, ma perché necessariamente noi li selezioniamo a scapito degli indifferenti ‘ricusati’.

⁵⁹ Pohlenz 1978, p. 124.

2.4. Il medio stoicismo come tramite: Panezio

Ora ci si chiede: che cosa ha portato dall'apatia zenoniana alla tranquillità senecana? Cosa, oltre a tre secoli e al cambiamento di luogo, ha portato ad un tale cambio di paradigma? Molto probabilmente, la risposta va trovata nella lezione del medio stoicismo di Panezio e Posidonio. In particolare, a nostro parere, il primo dei due, a giudicare dalle tracce rinvenibili negli scritti di Seneca.⁶⁰

Come per Zenone in precedenza, sarà utile chiedersi quanto e che cosa il nostro abbia letto di Panezio:

“Su questo argomento la discussione è molto vivace, ma oggi può ritenersi acquisita la conclusione che fonte comune alle operette di Seneca e Plutarco è il perduto *Περὶ εὐθυμίας* di Panezio.”⁶¹

Concordando con Setaioli riguardo l'evidente derivazione paneziana di opere come il *De tranquillitate animi*, rimane la domanda se si possa affermare con buona certezza che Seneca abbia direttamente avuto a che fare col testo integrale del rodiense:

“Per quanto concerne la nostra citazione⁶², tuttavia, la sua stessa formulazione dimostra che è ripresa non da uno scritto paneziano, bensì da una raccolta comprendente apoftegmi di filosofi illustri.”⁶³

L'opinione più condivisa tra gli esperti del pensiero senecano – secondo gli studi di Setaioli - è dunque che il filosofo di Cordova non abbia letto direttamente Panezio, ma un florilegio, come nel caso di altri suoi predecessori.

Tuttavia, non manca chi sostiene che Seneca avesse ben presente il testo paneziano, come Grimal:

“Possiamo dunque concludere con certezza che Seneca, nel momento in cui assunse le responsabilità politiche che sappiamo, conosceva l'opera di Panezio e basava la sua condotta sui precetti in essa contenuti.”⁶⁴

⁶⁰ Sebbene Seneca citi esplicitamente Panezio una volta sola, in *ep.* 116.5-6

⁶¹ Setaioli 1988, p. 98.

⁶² *Ep.* 116.5-6.

⁶³ Setaioli 1988, p. 307.

⁶⁴ Grimal 1992, p. 86. La conclusione cui giunge Grimal si pone alla fine di un complesso ragionamento filologico, che riportiamo interamente in nota: “Anche là si trova posto il problema della partecipazione alla vita politica, nella sua forma più alta, e si sostiene che l'*otium*, o quanto meno l'allontanamento dagli affari pubblici, è legato alla possibilità per il «saggio» di mantenere il suo equilibrio interiore, la «tranquillità dell'anima»: l'attività politica non deve essere intrapresa dal saggio, o, più generalmente, dal

Nato a Rodi, passando per Pergamo, Panezio ebbe grande rilevanza all'interno del Circolo degli Scipioni a Roma, in quel periodo ellenizzante che ebbe per protagonisti figure del calibro di Scipione l'Emiliano, Gaio Lelio e soprattutto Polibio. Il Circolo promosse in quegli anni un nuovo concetto di *humanitas* che ebbe una forte eco nel pensiero senecano.

“La filosofia di Panezio è l'ellenizzazione della Stoa.”⁶⁵

Prima di capire quanto la svolta paneziana sia stata influente per il nostro autore, è importante capirne la portata rispetto a ciò che l'ha preceduta.

La Stoa antica, disumanamente rigida e promotrice di un'apatia non sostenibile da alcun essere umano, era finita nel dimenticatoio; Panezio si accorse di tale ostacolo, e cercò di parlare più concretamente ai suoi lettori:

“Simili massime derivano dalla «prudenza» pura e semplice, da una disciplina della sensibilità e del desiderio. Esse non presuppongono una concezione filosofica coerente, assunta *a priori*, ma hanno un valore puramente pratico. A guardarle da vicino, anzi, sono poco compatibili con i principi direttivi dello stoicismo, poiché si propongono di dettare regole di comportamento relative a cose che gli stoici considerano, sin dall'origine della

proficiens, se essa rischia di distruggere questa calma. Cicerone fa rientrare il problema dell'*otium* nel quadro più generale dell'analisi concernente la *magnitudo animi*, che non è affatto, in questo trattato, la virtù così chiamata dagli antichi stoici, la *μεγαλοψυχία*, ma una forma generale di coraggio. E pare indubbio che questo ampliamento del concetto, che si richiama a idee platoniche e aristoteliche, risalga a Panezio, o più probabilmente al suo maestro Antipatro di Tarso. [...] È probabile, dicevamo, che la teoria ciceroniana dell'*otium*, così come la troviamo formulata nel *De officiis*, abbia la sua origine in Panezio. Infatti in Cicerone e nel *De tranquillitate animi* di Seneca troviamo idee e formulazioni molto simili, che non possono essere spiegate se non ricorrendo a una fonte comune. [...] Comunque sia, Seneca non ha certamente attinto da Cicerone il tema democriteo: quando vi si riferisce, nel libro III del *De ira*, lo fa per definire le condizioni della *tranquillitas animi* e non, come nel *De officiis*, per quelle dell'attività politica. E lo stesso avviene nel *De tranquillitate animi*. Due ipotesi dunque, e solo due, restano possibili: una derivazione diretta da Democrito a Seneca o un richiamo di quest'ultimo a Panezio. Questa seconda ipotesi è certamente quella più valida. Abbiamo infatti la prova che Seneca conosceva il Περὶ εὐθυμίας di Panezio sin dal momento in cui componeva il secondo libro del *De ira*: si tratta di un giudizio attribuito a Fabius Cunctator, secondo il quale la peggiore scusa per un capo militare era ammettere di essere stato colto di sorpresa: «*non putavi*». Ora, lo stesso precetto figura anche nel *De officiis* di Cicerone e anche nel *De tranquillitate animi* di Plutarco, dove apprendiamo, per di più, che il tema era stato abbondantemente trattato da Carneade, il quale prendeva ad esempio Perseo e Paolo Emilio. E questa volta non si tratta più di un precetto democriteo, ma di una massima vagamente collegata ai Pitagorici. Cicerone la accredita ad Anassagora. Da questa serie di accostamenti si deduce che un tema apparso nel libro I del *De officiis*, che si sa essere direttamente ispirato da Panezio, poi nel *De tranquillitate animi* di Plutarco, che sicuramente aveva tra le sue fonti il Περὶ εὐθυμίας di Panezio, è evidentemente un tema paneziano; e ce ne dà conferma il fatto che, per il precetto democriteo, che abbiamo seguito, anch'esso, attraverso gli stessi autori, la serie è pressoché identica, con la differenza che, al posto di Anassagora, è Democrito a costituire il riferimento più antico. Siamo così in presenza di due «insiemi», dei quali uno comprende Democrito, il *De officiis* di Cicerone, Plutarco e il *De ira*, l'altro Anassagora, il *De officiis* di Cicerone, Plutarco e il *De ira*. Il sotto-insieme comune è qualificato dalla derivazione da Panezio.”

⁶⁵ Pohlenz 1970, p. 216.

scuola, come indifferenti. [...] Quali che fossero le ragioni di Panezio, al quale non era certamente sfuggita la difficoltà - questa indagine si inquadrava sicuramente nel suo sforzo per strappare lo stoicismo all'universo puramente astratto nel quale tendeva a rinchiudersi e per gettare le fondamenta di una terapeutica dell'anima - è certo che il ritorno a Democrito, che caratterizza il trattato di Panezio, indica un abbandono almeno temporaneo dell'ortodossia stoica.”⁶⁶

L'idea di una “terapeutica dell'anima”, per dirla con Grimal, è qualcosa di perfettamente senecano, tant'è che nelle opere del filosofo di Cordova troviamo più volte l'intento di “curare l'anima” del suo interlocutore. Al tempo stesso, come Socrate, Seneca crede molto nella responsabilità dell'interlocutore nel proprio progresso morale:

“Accordingly, Seneca sees himself not merely as a healer but as a healer whose job it is to motivate the patient to heal himself. It is here, I think, that we find the root of Seneca's originality. Seeking to motivate, Seneca does not merely devise a new rethoric; he takes a new look, above all, at the powers that an individual has within oneself to make a change.”⁶⁷

Seneca non si propone come un curatore di anime dai poteri taumaturgici, ma come un uomo che può aiutare gli altri *proficientes* come lui a curare se stessi.

Tornando a Panezio e Posidonio, essi cercarono di risvegliare lo spirito stoico, affossatosi su una rigidità eccessiva e vista come distante da chi desiderava avvicinarsi alla filosofia e alla crescita individuale, e perciò ammisero una natura umana inscindibile dalla sensibilità:

“Di fronte alle critiche degli avversari, Panezio ammise esplicitamente che un'ἀπάθεια nel senso d'insensibilità alle impressioni esterne e al dolore (dunque l'ἀναλγησία) è impensabile. Nel senso di libertà dal soverchiare degli istinti egli certo avrebbe potuto conservare il termine, ma, forse ad evitare fraintendimenti, preferì avvalersi di quello usato in senso analogo da Epicuro, ossia ἀταραξία, che ad esempio in Epitteto soppianta ἀπάθεια integralmente e già viene presupposto nella traduzione ciceroniana di πάθος con *perturbatio*.”⁶⁸

L'attenzione viene dunque spostata dall'esterno all'interno, ossia: non si può fare in modo che lo stimolo esterno non ci tocchi, ma va allenato il corretto giudizio riguardo tale

⁶⁶ Grimal 1992, p. 222.

⁶⁷ Asmis 2015, p. 224.

⁶⁸ Pohlenz 1970, p. 77.

stimolo. Se ad ogni stimolo esterno corrisponde una reazione istintiva, ciò che il saggio medio stoico deve fare è gestire questa reazione, incanalarla positivamente per far sì che essa non prenda il sopravvento.

Il termine ἀταραξία indica alla lettera l'assenza di ταραχή, che coincide con il latino *perturbatio*, usato da Cicerone per tradurre invece πάθος; ma la scelta ciceroniana è dovuta ad una profonda comprensione di quello che l'ἀπάθεια viene a significare al suo tempo: non assenza di sensibilità, bensì di turbamento.

“Un profondo senso dell'armonia e della bellezza induce il greco Panezio sia a respingere l'intellettualismo di Crisippo con la sua repressione degli istinti, sia a promuovere la σοφροσύνη. La σοφροσύνη è per lui il compimento etico dell'aspirazione all'armonia radicata nella natura umana, ed è l'indispensabile premessa perché l'animo si dischiuda interamente nel bello morale.”⁶⁹

Ci accorgiamo dunque che la ricetta paneziana non è qualcosa di disumanamente rigido come quella dell'Antica Stoa: l'etica medio stoica non è più qualcosa che va solo a togliere, ma anche qualcosa che dà. Se possiamo definire l'etica del primo stoicismo un'etica della contentezza, quella paneziana è più orientata alla felicità: chi è contento vive un'assenza di qualcosa di negativo, uno stare entro certi limiti (dal latino *contemptus*, *contineo*, contenere); al contrario, *felix*, prima di rivestire un significato psicologico, aveva un significato agricolo: era *felix* un albero che dava molto frutto. La felicità è dunque un produrre esprimendo a pieno la propria natura, non una *privatio*; non a caso Pohlenz usa l'espressione “dischiudersi interamente nel bello morale”: il bello morale non è – solo – assenza di brutto, ma è un più. Non è – solo – un ἀ privativo, ma è un εὖ. Capite bene che è in questa cornice che si colloca il passaggio non solo dall'ἀπάθεια all'ἀταραξία, ma soprattutto da qualsiasi ἀ-x all'εὐθυμία:

“Per Panezio l'insensibilità era cosa assurda e contraria alla natura. Il concetto di ἀπάθεια poteva essere da lui accolto solo nel senso che si dovesse impedire ogni eccesso degli istinti, il πλεονασμός τῆς ὀρμῆς, l'affetto. Lo stato ideale, tuttavia, non era per lui quello, negativo, dell'imperturbabilità, ma qualcosa di più alto. [...] Ai suoi colleghi stoici doveva apparire provocatorio ch'egli sostituisse l'ἀπάθεια con un termine usato da Democrito, il predecessore di Epicuro, e definisse lo stato d'animo ideale εὐθυμία, gioia (Diog. L. 9, 20). Ma al termine egli attribuiva un'accezione affatto personale. Essa non implicava, per lui, il

⁶⁹ Pohlenz 1970, pp. 108-109.

piacere della serena ricerca, e neppure il godimento estetico, ma era la gioia che, in termini aristotelici, scaturisce l'ἐνέργεια, la gioia che prova l'uomo attivo nell'esercizio dell'attività corrispondente alla sua natura.”⁷⁰

È palese la straordinaria portata rivoluzionaria che può aver avuto un pensatore come Panezio all'interno di una scuola come la Stoa che si era affossata su se stessa e sui propri cavilli fisici da anni: la felicità, obiettivo di qualsiasi etica eudemonistica, non sta in un passivo non patire, ma nell'attività. Questo pensiero è sì rivoluzionario rispetto alla corrente di cui fa parte, ma non in contraddizione con quanto detto da Zenone e Cleante all'inizio di tale corrente: l'attività che va esercitata è quella “corrispondente alla sua natura”, non l'attività intesa come puro indaffaramento che altro non è che un pascaliano *divertissement* da se stessi.

Troviamo qui un'anticipazione di quanto leggeremo nel paragrafo dedicato al *De tranquillitate animi*⁷¹: la felicità è attività per lo stoicismo, soprattutto dopo il contributo paneziano⁷², ma quest'attività non dev'essere fine a se stessa, né riempire ogni spazio della vita impedendo la riflessione. In questo caso l'eco è quello della lezione democritea⁷³, come scrive Grimal⁷⁴:

“Nelle opere di Panezio Seneca trovava anche altro. Il precetto di Democrito che figurava nel Περὶ εὐθυμίας contiene un consiglio ancora più preciso, dal quale Seneca, una volta entrato al servizio di Nerone, trarrà il massimo profitto possibile. Democrito aveva infatti

⁷⁰ Pohlenz 1970, pp. 205-206.

⁷¹ Si veda il paragrafo 3.1.

⁷² “Ci pare più fecondo collocare questa meditazione sul diritto, per taluni spiriti, di rinunciare alla politica attiva, nel quadro morale non solo dello stoicismo in generale, ma del medio Portico, la cui dottrina è esposta nel *De officiis* di Cicerone.” (Grimal 1992, p. 84)

⁷³ “Nel *De officiis* leggiamo ad esempio, tra i consigli dati a colui che vorrà occuparsi degli affari pubblici, l'esortazione a mantenere la tranquillità e la sicurezza d'animo quanto e più dei filosofi, se vuol vivere con dignità e fermezza. Per questo il saggio dovrà, prima di tutto, accertarsi di possedere tutte le qualità necessarie all'esecuzione dei compiti che si propone. Ora, noi conosciamo la fonte di questo precetto, che è il tratto di Democrito sull'εὐθυμία e la conosciamo in particolare per Seneca (e per Plutarco). Seneca vi si richiama due volte, la prima nel terzo libro del *De ira*, la seconda nel *De tranquillitate animi*. È un tema classico di ogni trattazione dell'εὐθυμία. Mutuato da Democrito, esso è passato per il tramite di Panezio nel *De officiis*, sia che Cicerone abbia contaminato il Περὶ εὐθυμίας e il Περὶ καθήκοντος di Panezio, sia, cosa più verosimile, che nell'una e nell'altra opera Panezio abbia affrontato gli stessi temi utilizzando, per la sua analisi della μεγαλοψυχία, la teoria dell'εὐθυμία.” (Grimal 1992, p. 85)

⁷⁴ “Sembra dunque, se non del tutto evidente, quanto meno assai probabile che Seneca, insegnando a Sereno le vie che conducono alla tranquillità dell'anima, non si sia limitato a ricalcare il trattato di Panezio, ma si sia espressamente riferito a Democrito, del quale Panezio aveva già dato una interpretazione stoica, ben naturale poiché era dedicata a Elio Tuberone, un uomo già convertito allo stoicismo.” (Grimal 1992, p. 224)

scritto: «L'uomo che vuole raggiungere la calma interiore non deve immischiarsi in troppi affari, e in tutti quelli dei quali s'interessa non deve valicare i suoi poteri e le sue capacità naturali. Al contrario deve stare attento, quando la buona sorte gli arride e lo spinge a procedere oltre, a non fidarsi delle apparenze, a non fare troppa stima dei vantaggi ottenuti e a non assumere iniziative che superino le sue forze. Una taglia normale è più salutare dell'obesità».⁷⁵

Una giusta parte di riposo, conforme alla natura del soggetto, è necessaria e salutare, a maggior ragione se l'attività politica – forma più alta di attività per gli stoici – crea un'instabilità in colui che la pratica, sommerso dai suoi oneri:

“In queste condizioni l'attività politica non è più considerata come un «bene» in sé - ciò che, d'altronde, non è mai stata, nemmeno nel tempo dell'antico Portico – ma come un modo di attività possibile e conforme alla natura, per il saggio, se le circostanze interiori ed esteriori lo consentono.”⁷⁶

Infine, quando e qualora l'attività politica non sia più possibile o auspicabile, il riposo deve portare ad una profonda meditazione riguardo τὰ φυσικά:

“Ora, agli occhi di Seneca, discepolo su questo punto di Panezio e di Posidonio, il percorso della saggezza passa attraverso una meditazione delle cose fisiche. È per questo motivo che, liberato infine dall'attività, «messo a riposo» da quella specie di *milizia* (tale è agli occhi del saggio), egli intraprende lo studio della natura. Non è un rifugio, ma la realizzazione di un programma a lungo differito.”⁷⁷

Non a caso, Seneca si dedicò molto a tale riflessione – in particolare con le *Questioni naturali* – solo una volta ritiratosi dalla vita pubblica, mentre nel resto della sua vita scrisse più che altro di filosofia pratica.

Ma se è vero che Seneca è figlio di Panezio – per quanto riguarda l'attenzione rivolta alla vita attiva – che a sua volta è figlio di Democrito – per quanto riguarda invece il limite da porre all'attività – è anche vero che il filosofo di Cordova è profondamente stoico, memore della lezione zenoniana secondo cui l'unico bene è sostanzialmente una disposizione interiore: è in questa chiave che Seneca legge prima Democrito e poi Panezio:

⁷⁵ Grimal 1992, p. 87.

⁷⁶ Grimal 1992, p. 85.

⁷⁷ Grimal 1992, p. 130.

“Seneca finisce con l’aderire, pure lui, a tesi stoiche, ma ciò avviene nell’ultima parte del dialogo, quando fa balenare davanti a Sereno la felicità del saggio come un mito esaltante. Usciamo qui dal campo della pratica e dei precetti per l’azione per entrare in quello della «protreptica» - la preparazione alla vita filosofica. Seneca rivela al suo giovane amico, sulla scia di Democrito, che la felicità è cosa dell’anima, dopo avergli insegnato a evitare i tranelli più grossolani che minacciano l’equilibrio interiore. Anche lui, come Panezio, propone una *interpretatio stoica* del «bene sovrano» di Democrito. Ma non lo fa allo stesso modo del suo predecessore.”⁷⁸

Possiamo dire, in conclusione, che Seneca è sì erede di una sensibilità rinnovata da parte della Media Stoa nei confronti della vita pratica, ma al tempo stesso se ne discosta nel fedele richiamo all’ortodossia zenoniana, secondo cui non vi è alcun bene all’infuori della concordanza con il λόγος. Se tale ortodossia poneva la tranquillità dell’animo *in interiore homini*⁷⁹, Seneca vede in Democrito un valido alleato e, come fa per tutti i pensatori antichi, lo legge attraverso le lenti dello stoicismo antico.

Tornando alla riforma paneziana del pensiero stoico classico, i cambiamenti lessicali effettuati da Panezio sono certamente interessanti, ma lasciano un po’ il tempo che trovano: non deve fare tutto questo scalpore il fatto che il filosofo rodiense passi dall’uso di un termine stoico a quello di uno tradizionalmente epicureo o di qualche altra scuola, poiché il cambio terminologico va anche contestualizzato in un periodo come quello ellenistico in cui le parole venivano mischiate e confuse nel grande calderone della κοινή. Il cambiamento di paradigma che deve veramente destare scalpore è quello etico: dall’ἀ privativo all’ἐὸ positivo.

“La letizia che meschini turbamenti non possono turbare, l’εὐθυμία, è privilegio di colui che per tutta la sua vita è accompagnato dalla coscienza di vivere una vita etica, ‘bella’, e di esercitare un’attività benefica.”⁸⁰

“Esercitare un’attività benefica” si legge “fare il bene”: ne consegue che per Panezio l’εὐθυμία è veramente un’attività produttiva, e non una passività statica. Ciò non toglie che chi ricerchi la felicità non possa al tempo stesso ricercare la contentezza: l’εὐθυμία

⁷⁸ Grimal 1992, p. 224.

⁷⁹ “La tranquillità verrà al centro della sua vita interiore, che è il giudizio (*iudicium*, la determinazione dei valori), non sarà qualcosa di accidentale, frutto di scelte prudenti effettuate di volta in volta secondo le esigenze esterne.” (Grimal 1992, p. 222)

⁸⁰ Pohlenz 1970, p. 210.

non è assolutamente in contrasto con l'ἀταραξία, ma anzi la seconda è condizione della prima.

Il fatto di spostare l'attenzione dalla non-sensazione alla corretta espressione di sé e delle proprie pulsioni, è qualcosa che era già stato anticipato in qualche misura da Crisippo, allievo di Cleante, secondo il quale la filosofia dovrebbe dare gli strumenti tecnici, non solo teorici, perché “la virtù è un'abilità che ha a che fare con la vita”⁸¹. Agli occhi del lettore, questo passaggio ricorderà quanto appena letto⁸² da Max Pohlenz, secondo cui lo Stoicismo dev'essere “un'arte del vivere”.

Anche la corretta espressione delle pulsioni era qualcosa di già presente in Crisippo, il quale sosteneva che “l'uomo è artefice delle pulsioni”⁸³: si capisce bene che essere artefici delle pulsioni è qualcosa di radicalmente diverso rispetto ad essere artefici delle passioni. L'uomo non può fare a meno di patire ciò che proviene dell'esterno, ma può essere pronto a giudicarlo rettamente e ad avere una corretta risposta pulsionale.

Le premesse crisippee, assieme all'accento riportato da Panezio nel Circolo degli Scipioni su tali tematiche, porteranno ad uno stoicismo romano fortemente orientato al vivere, alla *πρόξις*, senza cui non si può raggiungere alcuna fruttuosa felicità: lo stoicismo senecano vorrà generare nel suo interlocutore non una pietra, bensì un *arbor felix*. In ciò, probabilmente, possiamo rinvenire i motivi della straordinaria diffusione di questa filosofia e della sua longevità, che non a caso rimase un'arte del vivere per diversi secoli, rimanendolo forse tutt'oggi.

Per essere un'arte del vivere, un'etica deve riferirsi a chiunque, portare casistiche reali e concrete, ricordandosi di non esemplificare la virtù in un ideale troppo distaccato dal possibile:

“Le parole attribuite a Panezio si accordano pienamente con quanto conosciamo dalla sua filosofia, preoccupata del progresso morale della comune umanità piuttosto che d'illustrare la perfezione del sapiente ideale.”⁸⁴

⁸¹ SVF II, 909.

⁸² In chiusura del paragrafo precedente.

⁸³ Diog. L. VII 85-6.

⁸⁴ Setaioli 1988, p. 307.

In ultima istanza, va ricordata l'attenzione riportata sui preferibili, senza i quali lo stoicismo non si può definire un'arte del vivere – come si è detto in chiusura dello scorso paragrafo:

“Panzio e Posidonio sostengono, tuttavia, che la virtù non basta a se stessa, ma che occorrono anche salute, forza e agiatezza.”⁸⁵

Chiaramente, la nuova attenzione rivolta ai preferibili non va letta come una vera e propria eresia: l'unico bene rimane solo la virtù. Ma tutto ciò che ne favorisce il conseguimento – che per definizione non è un bene in sé poiché è qualcosa che va ricercato in vista di qualcos'altro – va promosso, perseguito. Allora, salute, forza e agiatezza, molto aristotelicamente, saranno “beni” necessari ma non sufficienti al conseguimento del Bene con la B maiuscola.

Possiamo dire, in conclusione, che Seneca assorbì questa nuova sensibilità generata dal Medio Stoicismo di Panzio, ma che la modellò per renderla più aderente all'ortodossia stoica antica: l'attenzione più marcata, rispetto a Zenone, rivolta alle condizioni esterne incontrò il sentire senecano e romano, ma il nostro non mancò mai di ricordare che la tranquillità è una condizione interiore, rispetto la quale gli oggetti esterni non possono nulla.

⁸⁵ Diog. L. 7.128. ὁ μὲντοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετὴν, ἀλλὰ χρείαν εἶναι φασὶ καὶ ὑγείας καὶ ἰσχύος καὶ χορηγίας.

2.5. La figura di Socrate

Se c'è un uomo che per Seneca rivestì il ruolo di grande maestro del passato, questo fu sicuramente Socrate. Di questo, egli apprezzava particolarmente la frugale umiltà e l'inamovibile tranquillità, rinvenendovi un predecessore di Zenone stesso. L'idea che nel fondatore della Stoa aleggiasse un qualche spirito socratico, è idea condivisa anche da Inwood⁸⁶, il quale, narrandone la biografia, parla così del periodo in cui da Cipro sbarcò ad Atene:

“If Stoicism emerged as, above all, a Socratic philosophy, this formative period in Zeno's life explains why.”⁸⁷

Dunque, preso per buono che Seneca, già in quanto stoico, debba tanto a Socrate, rimane interessante rilevare i tratti fondanti di questa affiliazione.

Si può sicuramente dire che lo spirito indagatore e dubbioso del maestro di Platone ebbe varie risonanze nello scetticismo; lo stoicismo ha sicuramente attinto di più dalla vita stessa di Socrate, da quella che fu la condotta morale che sempre lo guidò:

“Da tempo la fantasia popolare aveva visto in Socrate tale atteggiamento. [...] A detta di un socratico, Santippe narrava che suo marito conservava anche esternamente sempre la stessa espressione (Tusc. 3, 31), e in particolare presso gli Stoici egli divenne l'ideale dell'uomo che *aequalis fuit in tanta inaequitate fortunae* (Seneca, ep. 104, 28).”⁸⁸

Qui Pohlenz cita un estremo rappresentante dello stoicismo, il nostro Seneca, e un uomo che dalla scuola stoica apprese tanto, pur non facendone parte: Cicerone. Se, all'interno di una corrente tanto variopinta – come abbiamo visto fino ad ora – come lo stoicismo, ci fu una figura così unificante sotto il proprio vessillo, da arrivare immutata nella propria autorevolezza da Zenone a Marco Aurelio, ciò è da attribuirsi ad una condotta veramente integerrima, che rese giustizia coi fatti a parole che in realtà non furono mai scritte.

La grandezza di Socrate fu evidente fino al momento estremo della sua morte: nel *Fedone* di Platone troviamo la narrazione degli ultimi attimi del maestro, attorniato dai propri discepoli. Egli, nel momento in cui il farmacista entrò, tremolante, nella cella, con in

⁸⁶ Su ciò concorda anche Brennan 2005, p. 22 sgg.

⁸⁷ Inwood 2003, p. 9.

⁸⁸ Pohlenz 1970, p. 88.

mano la cicuta, in mezzo agli sguardi lividi d'odio di Platone e dei suoi compagni, lo accolse col sorriso, facendosi spiegare cosa andasse fatto.

“E i più di noi fino a quel momento erano riusciti alla meglio a trattenersi dal piangere; ma quando lo vedemmo bere, e che aveva bevuto, allora non più; e anche a me, contro ogni mio sforzo, le lacrime caddero giù a fiotti; e mi coprii il capo e piansi me stesso: ché certo non piangevo lui, ma la mia sorte, rimanere senza un amico così! E Critone, anche prima di me, non riuscendo a frenare il pianto, s'era alzato per andar via. E Apollodoro, che già anche prima non aveva mai lasciato di piangere, allora scoppiò in singhiozzi; e tanto piangeva e gemeva che non ci fu nessuno di noi lì presenti che non se ne sentisse spezzare il cuore: tranne lui, Socrate. E anzi, Socrate, - Che comportamento è questo, disse, o stupefacenti amici? Non per altra causa ho fatto allontanare le donne, perché non commettessero simili stonature. E ho anche sentito che osservando il silenzio bisogna morire. State dunque tranquilli e siate forti. E noi, a udirlo, ci vergognammo, e ci trattenemmo dal piangere. Ed egli girò un poco per la stanza; e, quando disse che le gambe gli si appesantivano, si sdraiò supino; perché così gli consigliava l'uomo. E intanto costui, quello che gli aveva dato il farmaco, non cessava di toccarlo, e di tratto in tratto gli esaminava i piedi e le gambe; e, a un certo punto, premendogli forte un piede, gli domandò se sentiva. Ed egli rispose di no. E poi ancora gli premette le gambe. E così, risalendo via via con la mano, ci faceva vedere com'egli si raffreddasse e si irrigidisse. E tuttavia non smetteva di toccarlo; e ci disse che, quando il freddo fosse giunto al cuore, allora sarebbe morto.”⁸⁹

I suoi ultimi momenti furono pacifici, assolutamente non tormentati dalla paura di una morte già accettata da tempo - e secondo alcuni addirittura voluta, come vedremo tra poco. Allo stesso modo, la morte di Seneca fu accettata pacificamente – seppur molto turbolenta nelle modalità - e all'insegna dell'esortazione verso gli amici a non lasciarsi andare alla disperazione:

“Seneca, per nulla turbato [per la condanna a morte volontaria], domandò le tavole del testamento. Al rifiuto del centurione si volse agli amici e disse che, non potendo altrimenti dimostrare la propria riconoscenza, lasciava loro l'unico dono, e tuttavia il più bello, che ormai gli restasse: l'immagine della sua vita. Se ne avessero serbato il ricordo, nella fama di uomini virtuosi avrebbero trovato il compenso alla loro costante amicizia. E vedendoli piangere, con parole ora pacate ora severe li richiamava alla fermezza: «Dove sono»,

⁸⁹ Platone, *Phaed.* 117c-118a.

chiedeva, «i precetti della sapienza? Dove quei propositi per lunghi anni meditati contro le avversità della sorte? [...]». Dopo aver pronunciato tali parole quasi rivolgendosi a tutti, abbracciò la moglie e, in un abbandono di tenerezza, nonostante la forza d'animo fino allora serbata, la prega e la scongiura di moderare il suo dolore, di non conservarlo in eterno, ma di cercare in una contemplazione di una vita trascorsa nella virtù, nobili conforti al dolore per la perdita del marito.”⁹⁰

Le narrazioni delle due morti sono molto simili, come il lettore avrà potuto leggere, e inoltre sono accomunate dall'ingiustizia tramite cui sono giunte, ingiustizia perpetrata da un potere dominante che in entrambi i casi ha formulato un attacco *ad hominem* senza motivi validi:

“Se ci apparirà chiaro che di un'azione ingiusta si tratta, cerchiamo di non preoccuparci di dover morire o di subire qualsiasi altra pena (e restiamo con tranquillità al nostro posto), dandoci pensiero, piuttosto, di non commettere un'ingiustizia.”⁹¹

Ciononostante, nello sguardo di Socrate come in quello di Seneca non v'era né odio né disperazione, ma contentezza per una vita compiuta, il che, come vedremo più avanti, è esattamente la meta dello stoico: andarsene serenamente, nel momento di massima felicità. Tutto ciò rende la morte di Socrate ancora più emblematica di quella di Catone: figure costantemente appaiate nella visione di Seneca, furono i maggiori esempi di virtù per il filosofo di Cordova. Entrambi si diedero la morte, per mano propria e con grande serenità, anche se, considerando anche il mezzo con cui i due si uccisero, quella dell'Uticense fu ben più tormentata:

“Catone incarna tutte le virtù stoiche: la chiaroveggenza (*prudentia*), elevandosi contro tutte le tirannie, respingendo entrambi i corni del dilemma – Cesare o Pompeo – nel quale si lasciano irretire gli altri senatori; il coraggio (*fortitudo*), conservando la calma in mezzo allo sconvolgimento generale; la giustizia (*iustitia*), quando reclama per Roma ciò che le appartiene – la libertà - e rifiuta di lasciarla confiscare da uno solo, o da una fazione; il senso delle convenienze (*decor*) infine, che è una versione paneziana e ciceroniana della *temperantia*, quando esorta lo Stato a non cedere vergognosamente alle circostanze, ma a lottare, sia pure senza speranza, per la libertà. In Catone, Seneca non ammira solamente l'estrema tensione drammatica che fa di lui il simbolo dell'anima romana, ma la pratica

⁹⁰ Tacito, *Annali*, XV 62-63.

⁹¹ Platone, *Critone* 48d.

quotidiana delle virtù fondamentali dello stoico: il dominio di sé, l'assenza di collera, la resistenza alla sete e alla fatica, l'affabilità verso gli altri, il desiderio di servire il prossimo, infine l'umanità, in cui si univano l'attività e il riposo. [...] Seneca prende volentieri Catone a modello in tutte le fasi della sua opera, tanto nella *Consolatoria a Marcia* che nella *Consolatoria a Elvia* e in quasi tutti i *Dialoghi*; ma è soprattutto nelle *Lettere a Lucilio* che le allusioni a Catone sono frequenti. È evidente che Seneca, mettendo in pratica i propri precetti («Scegli un uomo di cui approvi la vita, le parole, e il volto stesso, specchio dell'anima...»), collega la sua meditazione alla persona di Catone.”⁹²

Le tre morti sono estremamente simili, allo stesso modo delle cose predicate in vita. Come detto nel paragrafo riguardante la biografia di Seneca, dopo una vita tacciabile di ipocrisia, la morte fu per lui la vera occasione di coerenza tra parole e fatti. Come abbiamo visto, Catone fu un vero esempio di vita (secondo solo a Socrate), la cui morte fu priva di rabbia esattamente come le altre due.

“Secondo la *Vita* di Plutarco, Catone Uticense, dopo la notizia della vittoria di Cesare, si prepara al suicidio leggendo il *Fedone* e impartendo a chi gli è vicino lezioni di calma e coerenza. [...] Quando i pretoriani trasmettono a Seneca l'ordine di Nerone di darsi la morte, il filosofo vi procede strenuamente benché, essendo egli vecchio ed emaciato, il sangue esca a fatica dalle arterie tagliate: si fa dare perciò la cicuta che aveva apprestato a questo fine, ma anche questa fa poco effetto, e muore solo quando, immersosi in una vasca d'acqua calda, può finalmente soffocare nel vapore. Durante questi tormenti, non cessa tuttavia di dire parole di incoraggiamento agli amici che cenavano con lui (lascia loro l'unica cosa e la migliore che gli è rimasta, l'«immagine della sua vita», *imago vitae suae*), né di dettare ai segretari alcune ultime riflessioni filosofiche. E le sue ultime parole sono per Giove Liberatore.”⁹³

Abbiamo appena letto un passaggio dell'*Indagine su Socrate* condotta da Maria Michela Sassi: anche la studiosa italiana accomuna le tre morti, aggiungendone una quarta, ossia quella toccata a Trasea Peto l'anno dopo di Seneca.⁹⁴

A dare un tocco di suggestività in più, agli occhi di uno stoico, alla morte di Socrate, troviamo la curiosa ultima frase pronunciata sul letto di morte:

⁹² Grimal 1992, p. 255.

⁹³ Sassi 2015, p. 220.

⁹⁴ *Ibidem*.

“E oramai intorno al basso ventre, era quasi tutto freddo; ed egli si scoprì - perché s’era coperto - e disse, e fu l’ultima volta che udimmo la sua voce, - O Critone, disse, dobbiamo un gallo ad Asclèpio: dateglielo e non ve ne dimenticate. - Sì, disse Critone, sarà fatto: ma vedi se hai altro da dire. A questa domanda egli non rispose più: passò un po’ di tempo, e fece un movimento; e l’uomo lo scoprì; ed egli restò con gli occhi aperti e fissi.”⁹⁵

Τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρούνα: questa frase ha sempre generato negli esegeti di Platone – e quindi di Socrate – non pochi problemi; il gallo ad Asclepio, dio della medicina, veniva dato quando qualcuno, in seguito ad un voto al dio, guariva da una malattia. Ma Socrate sta per morire, in che senso si può dire guarito? Gli interpreti si sono sbizzarriti nelle più variegate direzioni: forse si intende che la vita è una malattia, forse si fa riferimento all’immortalità dell’anima – tema del *Fedone* – finalmente realizzata, non lo sappiamo. Quello che è certo è che una tale espressione di euforico giubilo di fronte a ciò che gli uomini ritengono il peggiore dei mali non poté che generare la stessa euforia nel compiacimento di uno stoico del tempo che si trovasse questo volume di Platone tra le mani.

È tuttavia interessante esporre le diverse interpretazioni che si sono provate a dare riguardo questa vicenda:

“Secondo Senofonte, a guidare Socrate fu la consapevolezza che non ci sarebbe potuto essere un momento migliore per morire, dopo una vita pressoché perfetta, prima dell’inevitabile declino di un corpo ormai anziano (*Apologia* 4-8, 32). [...] Così facendo Socrate si sarebbe assicurato la gloria di chi è vissuto e morto bene.”⁹⁶

L’interpretazione senofontea è quella secondo cui il moto di giubilo socratico sia dovuto ad una gioia di morire al momento giusto della sua vita, di andarsene in gloria: può essere certamente un’interpretazione valida, ma non sembra sufficiente a spiegare il collegamento con Asclepio. La Sassi sembra però concordare in parte con Senofonte, come leggiamo:

“Il riferimento alle leggi dell’Ade⁹⁷, omologhe a quelle della città, è il capo finale di un filo che ha percorso tutto il dialogo: il rispetto assoluto di Socrate per la legge si fonda sul principio condiviso nella cultura greca che il *nomos* ha un valore sacrale. Ma, inoltre, il

⁹⁵ Platone, *Phaed*, 118a.

⁹⁶ Bonazzi 2018, p. 142.

⁹⁷ In Platone, *Critone* 54b-d.

rinvio all'Ade ha il valore di mettere la scelta finale di Socrate sotto l'egida del divino, che ha accompagnato tutta la sua vita. Traducendo in termini morali, Socrate va incontro alla morte come all'unica possibilità di coerenza che gli è rimasta con il suo ideale di vita razionale.”⁹⁸

Ora, quest'idea di una morte scelta da Socrate come “unica possibilità di coerenza con il suo ideale di vita razionale” è molto suggestiva, oltre che squisitamente stoica⁹⁹. Tuttavia, non sembra in accordo con quanto sostenuto da Socrate nei testi di Platone, nei quali il filosofo esalta il valore della vita stessa. D'accordo con Sassi e Senofonte, troviamo De Lamartine¹⁰⁰ e Nietzsche¹⁰¹, il quale attacca il padre dei filosofi proprio come negatore dello spirito greco che celebra la sacralità della vita.

Altre due possibili interpretazioni sono quella di Clark (1952), secondo cui il gallo sarebbe la ricompensa per una vecchia guarigione da una malattia imprecisata, e quella proposta sempre dalla Sassi (2015), per la quale:

“Quella concezione corrisponde invece, perfettamente, alla linea che Platone sviluppa lungo il *Fedone*, sulla base di un amalgama di credenze orfico-pitagoriche relative all'anima, ritenuta di natura immortale e legata per qualche punizione al corpo, da cui aspira a liberarsi con la morte dell'individuo per ricongiungersi alla sua origine divina. Nella trasposizione platonica, il filosofo è colui che è capace di affrontare serenamente la morte perché vi si è preparato per tutta la vita con un'ascesi dei desideri corporei, atta a purificare l'anima dalla contaminazione del sensibile. L'esempio virtuoso di Socrate è dunque chiamato a illustrare un ideale di vita come *exercitatio mortis* che *non* è il suo. Possiamo dire che il *Fedone* segni, insieme con l'omaggio più alto, anche l'inizio del distacco del discepolo dal maestro, in coincidenza con la svolta metafisica verso le Forme. E dobbiamo

⁹⁸ Sassi 2015, p. 217.

⁹⁹ Del suicidio come scelta razionale parleremo nel paragrafo dedicato alle *Lettere a Lucilio*.

¹⁰⁰ Nella sua opera *La morte di Socrate* riporta le parole di Platone in modo da offrire una chiave di lettura fortemente sbilanciata a favore di un'immagine di Socrate che considera la vita una malattia.

¹⁰¹ “Fosse stata la morte o il veleno, la religiosità dell'animo, o la malvagità - certo è che qualche cosa, all'ultimo momento, gli sciolse la lingua, e lui disse: «Critone, sono in debito di un gallo ad Asclepio». Queste ridicole e terribili «ultime parole» significano per chi ha orecchie: «O Critone, *la vita è una malattia!*». Possibile? Pessimista un uomo par suo, che visse serenamente e sotto gli occhi di tutti, come un soldato? Non s'era appunto preoccupato d'altro che di far buon viso alla vita, e per tutta la durata di essa aveva tenuto nascosto il suo giudizio ultimo, il suo più intimo sentimento! Socrate, Socrate *ha sofferto della vita!* E se ne è anche vendicato – con quelle parole velate, atroci, pie e blasfeme! E per di più un Socrate sentì la necessità di vendicarsi? Mancava forse alla sua straricca virtù un granello di magnanimità? Ah, amici! Noi dobbiamo superare anche i Greci!” (Nietzsche, *La gaia scienza*, 340).

ammettere, in definitiva, che gli *ultima verba* di Socrate siano parole che Socrate non ha mai pronunciato.”¹⁰²

Quest’opinione è collegata alla teoria per cui le parole di Socrate sono sempre dubbie per il fatto di essere scritte da Platone: tale problema, essendo troppo vasto, non può essere trattato in questa sede; prenderemo per buone le parole di Socrate e ci limiteremo a cercarne la coerenza interna.

La teoria cui ci affidiamo è invece quella espressa da Mauro Bonazzi (2018), condivisa da Dumézil¹⁰³ (1984), Crooks (1998), Trabattoni (2011) e Mercadini¹⁰⁴ (2019). Secondo questa teoria la guarigione celebrata dal filosofo non ha come oggetto la morte, ma un errore filosofico:

“Molto più probabile che stesse alludendo a una liberazione da una malattia simbolica: secondo molti da quella malattia che era stata la vita nel corpo con l’anima finalmente libera di vivere la propria esistenza. Ma davvero ha senso pensare a un Socrate così ascetico? Sarebbe una conclusione dubbia, che stona con quanto sappiamo del suo comportamento e del suo pensiero, che solo a prezzo di pesanti fraintendimenti può essere letto nei termini di un rifiuto della vita: è esattamente il contrario. [...] Ci sarebbe un indizio, forse, che potrebbe aiutare a fare qualche chiarezza. È l’uso del plurale: non è solo Socrate che si è salvato, ma tutti i compagni [...] Ma se è così, se la guarigione non riguarda solo Socrate, diventa chiaro che non può trattarsi dell’opposizione tra vita e morte (gli altri continueranno a vivere). Allora si potrebbe pensare che ciò da cui Socrate e i suoi amici sono guariti è l’uso scorretto dei *logoi*, dei discorsi e dei ragionamenti: niente è più pericoloso per chi naviga nel mare della vita. Non si potrebbe chiedere niente di meglio ad Asclepio, il dio della salute, che la capacità di pensare bene, di fare filosofia.”¹⁰⁵

¹⁰² Sassi 2015, p. 224.

¹⁰³ “I più hanno sostenuto che Socrate ha inteso suggerire che la morte è la cura di quella malattia che è la vita stessa, ogni vita umana. Ma questo va contro tutto il suo insegnamento, diretto a un buon uso della vita.” (Dumézil, *Divertimento sulle ultime parole di Socrate*).

“La prospettiva in cui si mette Dumézil è quella che fa più giustizia al Socrate individuo eccezionale, filosofo e cittadino, che abbiamo cercato di ritrovare in questo libro: morto non per un ideale ascetico, né per ideologica ostinazione, ma per affermare l’irrinunciabilità del dialogo e del confronto critico sui valori morali, come «ciò che fa» il vero bene dell’individuo e della comunità.” (Sassi 2015, p. 225).

¹⁰⁴ Nel suo monologo *Dobbiamo un gallo ad Asclepio. Monologo sull’origine della filosofia* il narratore teatrale Roberto Mercadini racconta quest’episodio della vita di Socrate, proponendo una lettura per cui la malattia da cui il filosofo si ritiene guarito è quella per cui la filosofia viene fraintesa con l’arte del convincimento “prepotente” dell’altro.

¹⁰⁵ Bonazzi 2018, pp. 157-158.

Ma allora, in questo senso gli *ultima verba* socratici sarebbero qualcosa di perfettamente calzante all'interno dell'etica stoica: la guarigione (il vero bene dell'uomo) consta nel corretto esercizio della ragione, il male nell'uso scorretto dei *logoi*, come sostiene Bonazzi.

Ad aumentare la stima della Stoa nei confronti di Socrate, troviamo un altro episodio emblematico della sua serenissima imperturbabilità:

“Puoi forse trovare una città più infelice di quanto lo fu quella degli Ateniesi, quando la dilaniavano i tiranni? [...] Non si poteva presentare agli animi nemmeno un barlume di speranza di riacquistare la libertà, né si profilava spazio ad alcun rimedio contro tanta violenza di mali; [...] Eppure c'era Socrate e consolava i senatori affranti, esortava quanti disperavano della repubblica, ai ricchi che temevano a causa delle loro ricchezze rimproverava il loro tardivo pentimento di una cupidigia foriera di pericolo e a quanti erano desiderosi di imitarlo andava portando un grande esempio, col suo incedere libero fra i trenta dominatori.”¹⁰⁶

La vicenda dei Trenta Tiranni fu percepita come una delle più sanguinose dittature mai avvenute nella culla della democrazia, Atene. Nel 404 a.C., anno di insediamento dei Trenta, Socrate aveva abbondantemente superato i sessant'anni, che all'epoca era un'età più che veneranda. La grandezza del filosofo non risiedette solo nel sopportare con animo sereno la condizione esterna quantomai disperata, ma soprattutto nel mettersi anche a servizio degli altri, consolando i senatori, esortando i disperati, fornendo un luminoso esempio, e al tempo stesso continuando a rimproverare qualcuno, da bravo “tafano”¹⁰⁷ quale si definiva lui stesso. Ma chi rimproverò? Coloro che non avevano capito per tempo la vanità delle ricchezze. Tutto ciò è pienamente stoico: Socrate non si affrange della condizione esterna in cui versa la città, e continua a sentirsi libero, anche nella dittatura, poiché la propria libertà non dipende da altro che da se stesso, non gli può essere tolta da alcun tiranno. Al tempo stesso, il tafano è splendidamente stoico poiché ciò che fa di

¹⁰⁶ Sen., *tranq.* 5.1-3. *Poteratne illa ciuitas conquiescere in qua tot tyranni erant quot <satis> satellites essent? Ne spes quidem ulla recipiendae libertatis animis poterat offerri, nec ulli remedio locus apparebat contra tantam uim malorum; [...] Socrates tamen in medio erat et lugentis patres consolabatur et desperantis de re publica exhortabatur et diuitibus opes suas metuentibus exprobrabat seram periculosae auaritiae paenitentiam et imitari uolentibus magnum circumferebat exemplar, cum inter triginta dominos liber incederet.*

¹⁰⁷ Platone, *Apologia* 30d.

fronte al ricco in lacrime non è consolarlo per quanto ha perduto, ma rimproverarlo per ogni lacrima versata per un motivo futile, qual è la perdita di beni fittizi ed esterni.

“Quel che è certo, in definitiva, è che la serenità di Socrate di fronte alla morte si appoggia, più che su una certezza epistemica che egli negava di avere, sulla consapevolezza di sé come soggetto morale. Che la vita dell’uomo virtuoso sia un bene in sé è, di fatto, l’unica verità che egli propone come tale alla minoranza dei cittadini ancora disposti ad ascoltarlo. Il resto, è speranza: «Ebbene dovete anche voi, giudici munirvi di *buone speranze* rispetto alla morte; e riflettere su quest’unica *verità*, che a un uomo buono non può capitare alcun male né in vita né quando muore» (Platone, *Apologia* 41c-d).”¹⁰⁸

Leggiamo nel passo appena citato un altro dei motivi per cui Socrate non può non essere preso a modello dalla Stoa: alla morte egli non dà importanza; l’unica cosa cui conferisce importanza è invece la virtù. Οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι, ossia l’unico valore morale risiede nell’azione morale stessa, e non negli accidenti che capitano all’uomo morale. Possiamo trovare qualcosa di più profondamente stoico di quest’idea?

In sostanza, è facile rinvenire in Socrate il più grande predecessore ed *exemplum* della Stoa, la cui figura mantenne inconcussa la propria autorevolezza attraverso tutta la storia di una corrente come lo stoicismo che, come già detto, si dimostrò cangiante su diversi punti, ma non sulla stima per il primo dei filosofi.

¹⁰⁸ Sassi 2015, p. 223.

2.6. Il confronto costante con Epicuro

Un rapporto da indagare a fondo è quello che Seneca intrattenne con la filosofia epicurea: le massime epicuree sono le più citate dal nostro autore, innanzitutto per una grande apertura mentale e curiosità filosofica di quest'ultimo:

“Dalle molte letture trattengo qualche pensiero. Quello di oggi è quello che ho trovato in Epicuro (infatti, ho l'abitudine di penetrare nell'accampamento altrui, non come disertore, ma come esploratore).”¹⁰⁹

Seneca si definisce dunque come un esploratore della filosofia: la Stoa non è un castello in cui rifugiarsi e da cui guardare, dall'alto in basso, gli altri poveri mortali; non sarà dunque un castello (*castrum*), ma piuttosto un accampamento (*castra*). E tra i vari *castra* Seneca ci scorrazza, prendendo il meglio da tutti: “Dans l'ensemble, il s'agit donc, si l'on veut, d'un éclectisme indifférencié qui représente une garantie de sérieux et d'engagement moral.”¹¹⁰

Ma quando dice *ex pluribus quae legi*, siamo certi che Seneca abbia effettivamente letto i testi epicurei? A questa domanda risponde Setaioli nel suo volume *Seneca e i Greci*: “Si può dunque concludere che almeno cinque lettere di Epicuro hanno lasciato sicure tracce di una loro diretta utilizzazione da parte di Seneca.”¹¹¹, ma al tempo stesso giunge alla conclusione che la maggior parte della produzione epicurea è accolta dal nostro sotto forma di gnomologio:

“Nell'epistola 7 una massima di Epicuro è citata insieme con due di altri autori sullo stesso argomento: segno evidente che Seneca segue uno gnomologio che riunisce sotto la stessa rubrica sentenze di Epicuro e di altri.”¹¹²

La saggezza pratica rinvenuta dal nostro in Epicuro è vista in vari punti come consona all'ideale stoico, addirittura propedeutica al conseguimento della saggezza stessa:

“Bien qu'il ait souvent emprunté des pensées et des maximes à Épicure, Sénèque n'avait pas éprouvé le besoin de les faire précéder d'une justification [...] il s'était tout au plus limité à prévenir d'éventuelles objections ou à attribuer les *voces* épiciuriennes à un

¹⁰⁹ Sen., ep. 2.5. *Ex pluribus quae legi aliquid adprehendo. Hodiernum hoc est quod apud Epicurum nactus sum (soleo enim et in aliena castra transire, non tamquam transfuga, sed tamquam explorator).*

¹¹⁰ Maso 2006, p. 107.

¹¹¹ Setaioli 1988, p. 181.

¹¹² Setaioli 1988, p. 189.

patrimoine commun de sagesse pratique (*epist.* 8, 8: *potest fieri ut me interrogas quare ab Epicuro tam multa bene dicta referam potius quam nostrorum: quid est tamen quare tu istas Epi- curi voces putes esse, non publicas? Quam multi poetae dicunt quae philosophis aut dicta sunt aut dicenda!*)¹¹³

Quanto si sostiene nel saggio citato è innanzitutto la riaffermazione di quanto detto nel paragrafo 2.2 di questa tesi: il rigore logico-argomentativo e la stretta aderenza all'ortodossia di una scuola non sono cose che interessino particolarmente al nostro Seneca. Quello che gli interessa è solo sottolineare come le massime epicuree si vadano ad inscrivere in quel patrimonio comune di saggezza pratica entro cui possiamo trovare anche lo stoicismo. "Al filosofo romano va soprattutto il merito di aver compreso la grandezza di Epicuro, superando ogni rivalità di scuola ed ogni più o meno interessato atteggiamento negativo nei confronti del suo insegnamento."¹¹⁴

Ciò non toglie che vi siano delle differenze da sottolineare tra un pensiero e l'altro:

"Les maximes épicuriennes sont très utiles du point de vue propédeutique et même, dans ce domaine, elles semblent jouer un rôle irremplaçable: les préceptes du *fortis Epicurus* pallient les carences congénitales de la *virilis philosophia*; mais pour les *proficientes* qui ont désormais pris conscience de leur propre nature et de leur capacité rationnelle et qui semblent s'engager d'un pas assuré sur le chemin de l'autonomie et de la parfaite maturité, seule la doctrine stoïcienne peut les aider, cette doctrine pour laquelle le commandement de la *virtus* et de la *voluntas* individuelle est sacré."¹¹⁵

Le ottime intuizioni di Epicuro sono utilissime, condividendo un sostrato di saggezza pratica con lo stoicismo, ma ciò non toglie che vi sia una certa superiorità di quest'ultimo rispetto al primo. Il surplus che distanzia la Stoa dal Giardino, oltre alla maggiore coerenza e solidità data da un sistema di pensiero fortemente stratificato e complesso, è il focus rivolto alla *virtus* e alla *voluntas*. Dall'assenza di queste due istanze fondamentali, deriva una filosofia squilibrata, seppur saggia:

"«Sache que le déséquilibre se trouve là où seules les choses superficielles semblent évidentes», *inaequalitatem scias esse ubi quae eminent notabilia sunt*; comme c'est le cas dans le système épicurien qui est donc indirectement considéré comme «déséquilibré»,

¹¹³ Maso 2006, pp. 106-107.

¹¹⁴ Setaioli 1988, p. 170.

¹¹⁵ Maso 2006, p. 114.

«incohérent ».”¹¹⁶

Quest’ambivalenza dell’Epicuro filosofo, va di pari passo con quella dell’Epicuro uomo: “Sénèque y qualifie avec insistance Épicure d’«homme à l’âme solide» et dans le même temps, il le traite d’efféminé.”¹¹⁷ La filosofia di Epicuro sarebbe dunque, a detta di Seneca, di straordinaria portata sapienziale, ma al tempo stesso accompagnata da una condotta molle e instaurata in un sistema incoerente e dunque non perseguibile fino in fondo.

Tra i punti di convergenza delle due correnti, uno dei più marcati è il richiamo alla natura:

“Attraverso l’esempio di come controllare i tre bisogni fondamentali indicati si riconferma l’utilità della norma del vivere secondo natura, principio in qualche misura condiviso da tutte le scuole di pensiero postsocratiche attive a Roma. Per Seneca, si può risalire all’insegnamento di Zenone e Cleante, ma occorre ricordare anche Epicuro, il cui pensiero a questo proposito è citato dallo stesso Seneca in forma di massima in *Epist.* 4, 10: «È una grande ricchezza una povertà che si adegui alla legge della natura¹¹⁸.»¹¹⁹

Un altro punto in comune tra i due pensieri è il ritiro in se stessi, non come ripiegamento solipsistico, ma come riflessione sul proprio agire e introspezione alla ricerca della verità; tuttavia, Setaioli ritiene ci sia una fonte comune ad entrambe le correnti:

“Occorre notare, tuttavia, che il motivo del ritiro in se stessi, sebbene trovi particolare sviluppo nel medio e tardo stoicismo, dal quale passerà poi nel Cristianesimo, dove conoscerà grande fortuna, può ben essere autenticamente epicureo, se, come ritiene il Grilli¹²⁰, tanto Epicuro quanto la Stoa lo riprendono in ultima analisi da Democrito.”¹²¹

Come già detto, Democrito risulta un sostrato comune a Seneca e altri autori – ad esempio Panezio – già in altri punti, come nell’invito alla moderazione dell’agire e al riposo.

Tuttavia, tra Seneca e Epicuro, dal punto di vista teorico ci sono anche diversi temi di discordanza:

¹¹⁶ Maso 2006, p. 110.

¹¹⁷ Maso 2006, p. 111.

¹¹⁸ Su questo punto, Setaioli (1988, p. 191) fa notare che “la povertà commisurata al fine di natura non è la stessa cosa di quella regolata secondo la legge di natura di cui parla Seneca”.

¹¹⁹ Lazzarini 2014, pp. 102-103, n. 48.

¹²⁰ Grilli 1953, A. 51 n. 3; 154 n. 2.

¹²¹ Setaioli 1988, p. 197.

“Quanti credono che il sommo bene sia l'*impatientia*. Ma cadiamo inevitabilmente nell'ambiguità se vogliamo tradurre sbrigativamente ἀπάθεια con una sola parola e lo rendiamo con *impatientia*; c'è il rischio, infatti, che si intenda il contrario di quello che vogliamo dire. Noi vogliamo riferirci a chi è capace di respingere la sensazione di qualsiasi male: può darsi che lo si interpreti come chi è incapace di sopportare alcun male. Vedi allora se non sia meglio parlare di animo invulnerabile o di animo al di là di ogni passione. Tra noi e loro [ndr gli Epicurei] questa è la differenza: il nostro saggio vince ogni affanno, ma lo sente, il loro non lo sente nemmeno.”¹²²

Più fraintendendo che discordando, in questo passo Seneca confonde il saggio epicureo con un asceta, completamente privo di sensazioni, mentre, portando l'acqua al proprio mulino, descrive il saggio stoico come un eroe che *vincit quidem incommodum*.

Certamente, in altri passi il nostro riconosce ad Epicuro di aver visto in filigrana dove stesse la saggezza, con il solo problema di non aver sistematizzato e fondato su solidi principi logico-fisici la propria etica:

“Sénèque, avec bien des précautions qui valorisent certains choix tactiques habiles, démontre qu'il dépasse un niveau simplement superficiel pour prendre en charge le devoir et le sens même du *sapiens* (stoïcien mais dans le même temps épicurien), de celui qui personnifie la *virtus* et la rationalité qui le constitue.”¹²³

L'ultimo problema rinvenuto da Seneca nell'epicureismo è strettamente collegato col precedente: se il fondatore della scuola ebbe sì delle grandi intuizioni, ma tuttavia non le sistematizzò e strutturò, ciò comportò che i suoi discepoli, senza basi epistemologiche, ma solo fedeli al credo del proprio maestro, non progredirono nella ricerca della verità, cosa che invece caratterizzerebbe lo stoicismo:

“Pour récapituler, aux yeux de Sénèque il court une grande différence entre se souvenir et savoir: «Se souvenir signifie conserver dans sa mémoire ce qui lui a été confié; au contraire savoir signifie s'appropriier toute chose sans s'attacher à un modèle et sans garder son

¹²² Sen., *ep.* 9.1-3. *Quibus summum bonum visum est animus impatientis. In ambiguitatem incidendum est, si exprimere ἀπάθειαν uno verbo cito voluerimus et impatientiam dicere; poterit enim contrarium ei quod significare volumus intellegi. Nos eum volumus dicere qui respuat omnis mali sensum: accipietur is qui nullum ferre possit malum. Vide ergo num satius sit aut invulnerabilem animum dicere aut animum extra omnem patientiam positum. Hoc inter nos et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne sed sentit, illorum ne sentit quidem. Illud nobis et illis commune est, sapientem se ipso esse contentum.*

¹²³ Maso 2006, p. 129.

regard toujours tourné vers son maître», *Meminisse est rem commissam memoriae custodire; at contra scire est et sua facere quaeque nec ad exemplar pendere et totiens respicere ad magistrum* (epist. 33, 8). C'est un passage emblématique qui semblerait nourrir la tension dialectique latente dans toute la lettre: et pourtant, précisément sur ce thème de la connaissance et de l'effort qu'il est nécessaire d'accomplir pour atteindre la connaissance/vérité, les tentatives de Sénèque pour se distinguer de l'Épicurisme – passage obligé aussi pour donner à Lucilius de bonnes raisons d'opter définitivement pour la *virilis philosophia* – semblent finalement surmontées. Sénèque – après avoir accepté les différences d'approche et établi en quelque manière la suprématie du Stoïcisme – trahit sa proximité avec Épicure dans la mesure où tous deux font fond sur la subjectivité de l'ascèse intérieure.¹²⁴

Per Seneca, l'intero epicureismo non è altro che un *meminisse*, un imparare a memoria gli insegnamenti del maestro illuminato – in cui il nostro come abbiamo detto rinviene moltissima saggezza – mentre al contrario lo stoicismo sarebbe uno *scire* la verità, ricercandola e facendola propria.

Ma, una volta convinto Lucilio della superiorità dello stoicismo sull'epicureismo, ne sa apprezzare i punti in comune, *in primis* la centralità dell'ascesa interiore soggettiva:

“Seneca resta quindi fedele ad Epicuro. Tuttavia, nell'esplicitarne compiutamente il pensiero, ha in vista il suo adattamento alla propria posizione filosofica: l'elemento, peraltro genuinamente epicureo, da lui in tal modo enfatizzato, cioè il disagio psicologico che l'insicurezza procura al colpevole, è fondamentale per passare al tema della *conscientia*, che, per quanto il Romano lo colleghi anche con una nuova citazione *in oratio obliqua* da Epicuro, si colora indubbiamente delle implicazioni connesse col ricco filone di analisi dell'interiorità che è uno degli aspetti più interessanti del suo pensiero e che egli ricollegava evidentemente al proprio stoicismo.”¹²⁵

¹²⁴ Maso 2006, p. 124.

¹²⁵ Setaioli 1988, p. 227.

3. Le opere di Seneca

Una volta indagate quali siano le fonti principali cui attinge il pensiero senecano, andiamo ad esporre ed esaminare quale sia in sostanza tale pensiero, in particolare riguardo la *tranquillitas animi* e come questa si rapporti con ciò che cerca di disturbarla: le passioni. A tale scopo, i testi che ci verranno in aiuto saranno principalmente il *De tranquillitate animi*, il *De ira*, il *De constantia sapientis* e le *Epistulae morales ad Lucilium*. Pur non mancando riferimenti alle altre opere senecane, abbiamo rinvenuto nelle quattro sopra citate l'itinerario ideale per ricostruire quale sia l'ideale di tranquillità proposto da Seneca. Ovviamente, alla luce di quanto letto nel capitolo precedente, il lettore rinverrà facilmente nella proposta senecana l'eco di Zenone, Panezio, Socrate ed Epicuro; inoltre, non mancheranno occasioni di confronto con altri grandi pensatori del passato, come ad esempio Aristotele.

3.1. Il *De tranquillitate animi* come punto di partenza

La prima opera che andiamo ad affrontare è quella che una riflessione sulla tranquillità non può evitare: il *De tranquillitate animi*. Come abbiamo visto in precedenza¹²⁶, quest'opera prende a piene mani da due autori: soprattutto Panezio, col suo *Περὶ εὐθυμίας*, e in secondo luogo, attraverso l'interpolazione del primo, Democrito, con la sua opera omonima.

In questo dialogo, Seneca formula una specie di manuale d'uso, per pervenire alla tranquillità, dedicato all'amico Sereno, il quale, già uscito dalla comunissima tribolazione di tutti gli uomini e dunque non più in preda alla tempesta, è tuttavia ancora un *proficiens*, un uomo sulla via della saggezza, che ancora non riesce ad abituarsi al mare piatto. Rimanendo nel contesto delle metafore marittime – presentissime in tutta l'opera senecana – l'amico sostiene di soffrire proprio di mal di mare, ossia - qui risiede la finezza psicologica del nostro autore – di non saper stare tranquillamente nella tranquillità stessa.

“Dunque noi ci chiediamo in che modo gli stati d'animo possano seguire un andamento sempre regolare e favorevole e l'animo sia propizio a se stesso e guardi con contentezza a ciò che lo concerne e non interrompa questa felicità, ma rimanga in uno stato di benessere, senza mai esaltarsi o deprimersi: questo costituirà la tranquillità.”¹²⁷

L'opera non si configura dunque come un manuale che insegna come districarsi dalle passioni, come affrontare la tempesta – questo sarà piuttosto il caso del *De ira*, come vedremo più avanti – bensì una guida su come condurre una navigazione tranquilla una volta usciti dalle intemperie cui è succube la maggior parte dell'umanità.

Tre sono le parole d'ordine per raggiungere tale scopo: consapevolezza, disinvoltura e misura. Procediamo con ordine.

¹²⁶ Cfr. paragrafo 2.4.

¹²⁷ Sen., *tranq. an.* 2.4. *Ergo quaerimus quomodo animus semper aequali secundoque cursu eat propitiusque sibi sit et sua laetus aspiciat et hoc gaudium non interrumpat, sed placido statu maneat nec attollens se umquam nec deprimens: id tranquillitas erit.*

3.1.1. Consapevolezza

“A chiunque può capitare ciò che può capitare a qualcuno.”¹²⁸

Seneca sembra essere rimasto veramente impressionato da questa massima presente in un'opera di Publilio, commediografo che in realtà non risulta particolarmente apprezzato per il resto della sua pubblicazione, ma che con questa frase ha colpito nel segno e illustra ciò che vuole trasmettere il neostoicismo del filosofo di Cordova.

“Se non consideri come destinato a succedere tutto ciò che può succedere, dai forza contro te stesso alle avversità, che sogliono essere sconfitte da chi le vede prima. Principio derivante da questi sarà che non ci tormentiamo in preoccupazioni superflue o che derivano dal superfluo.”¹²⁹

Al primo posto dunque, al fine di una duratura tranquillità, qui come in tutta l'opera senecana, sta la consapevolezza. Consapevolezza della morte in prima istanza, la quale tuttavia è l'istanza che sovrasta, comporta e mette in prospettiva l'importanza di tutte le altre: “Si tratta di una malattia, della prigionia, di un crollo, di un incendio: nulla di ciò è improvviso; sapevo in che albergo tumultuoso la natura mi aveva chiuso.”¹³⁰

Platone, Cicerone, Montaigne e tanti altri illustri rappresentanti della storia della filosofia hanno concepito quest'ultima proprio come una preparazione alla morte, e il pensiero di Seneca si pone perfettamente in questa scia.

La filosofia deve essere costante riflessione sulla – e dunque preparazione alla – morte, poiché questa riflessione è l'unica via di prevenzione: siccome la morte è l'unica esperienza che non possiamo ripetere più volte, al fine di abituarci ad essa dobbiamo costantemente tenerla presente: “Troppo tardi si prepara l'animo a sopportare i pericoli dopo che questi si sono presentati.”¹³¹

Ma perché la morte non rivesta il peso ontologico che tanto ci spaventa, è necessario che nient'altro lo rivesta, neppure la vita stessa. L'esistenza stessa perciò va considerata come un semplice prestito concessoci dalla natura, un prestito di cui presto non potremo più usufruire:

¹²⁸ *Ivi*, 11.8. *Cuius potest accidere quod cuiquam potest.*

¹²⁹ *Ivi*, 11.12 – 12.1. *Si non quidquid fieri potest pro futuro habes, das in te uires rebus aduersis, quas infregit quisquis prior uidit. Proximum ab his erit ne aut in superuacuis aut ex superuacuo laboremus.*

¹³⁰ *Ivi*, 11.7. *Morbus est, captiuitas ruina ignis: nihil horum repentinum est; sciebam in quam tumultuosum me contubernium natura clusisset.*

¹³¹ *Ivi*, 11.8. *Sero animus ad periculorum patientiam post pericula instruitur.*

“Poniamo che la natura reclami le cose che per prima ci aveva affidato: noi le diremo:
«Riprenditi un animo migliore di quello che mi hai dato; non sto a tergiversare o a rifiutarmi; ho pronto da darti spontaneamente ciò che tu mi desti mentre ne ero inconsapevole: prenditelo.» Che c'è di grave a tornare da dove si è venuti? È destinato a vivere male chi non saprà morire bene. Dunque occorre prima di tutto togliere valore a questa cosa e considerare la vita tra le cose di poco conto.”¹³²

“La vita tra le cose di poco conto” è un'espressione che suona molto forte alle nostre orecchie: ci spaventa, abituati come siamo ai discorsi sulla sacralità della vita di derivazione cristiana. Tuttavia, pur prendendo sul serio la cruciale riflessione senecana, dobbiamo capire cosa vuol dire, probabilmente ridimensionandone il valore. Il senso delle sue espressioni non rinvia al disprezzo della vita (sebbene si dica *pretium detrahendum est*), quanto piuttosto si tratta di un invito a un non eccessivo coinvolgimento emotivo. Non coinvolgersi eccessivamente significa dis-involgersi, essere quindi dis-involti; ma di questo parleremo nel prossimo sottoparagrafo.

Prima è necessario precisare che la vita è vista sì da Seneca come qualcosa di cui usufruiamo in prestito, ma non per questo essa è da svalutarsi; infatti, prima del passo appena affrontato si legge: “È l'estremo dei mali uscire dal novero dei vivi prima di morire.”¹³³

Ciò significa che l'invito del nostro autore è sicuramente quello di sfruttare al meglio ciò che ci è dato in usufrutto, pur sempre nella consapevolezza che ci può essere tolto in qualsiasi momento. La riflessione sulla morte non porta a vivere una vita che è già proiettata nel regno dei morti, ma, vivendo una vita pienamente da vivi, ci spinge a tenere costantemente a mente che ogni istante vissuto in più ci poteva essere tolto. Di ciò dunque dobbiamo essere profondamente grati, e di conseguenza fare del proprio meglio per non gettarlo alle ortiche. Ne emerge un discorso profondamente cosciente riguardo al valore della vita, non certo sprezzante.

“Questo è il motivo per cui diremmo che all'uomo saggio non accade niente di inaspettato: non lo abbiamo esentato dalle vicende umane, ma dagli errori, né a lui capitano tutte le cose

¹³² *Ivi*, 11.3-4. *Appellauerit natura quae prior nobis credidit, et huic dicemus: 'recipe animum meliorem quam dedisti; non tergiuorsor nec refugio; paratum habes a uolente quod non sentienti dedisti: aufer.'* *Reueri unde ueneris quid graue est? male uiuet quisquis nesciet bene mori. Huic itaque primum rei pretium detrahendum est et spiritus inter uilia numerandus.*

¹³³ *Ivi*, 5.5. *Ultimum malorum est e uiuorum numero exire antequam moriaris.*

come le ha volute, ma come le ha pensate; e prima di tutto egli ha pensato che qualcosa potesse far resistenza ai suoi propositi.”¹³⁴

¹³⁴ *Ivi*, 13.3. *Hoc est quare sapienti nihil contra opinionem dicamus accidere: non illum casibus hominum excerpimus sed erroribus nec illi omnia ut uoluit cedunt, sed ut cogitauit; in primis autem cogitauit aliquid posse propositis suis resistere.*

3.1.2. *Disinvoltura*

Il termine “disinvoltura” potrebbe risultare fuori luogo in questa circostanza, ma ora andremo a capire perché si è fatta questa scelta.

Abbiamo notato come la morte sia ciò che colloca in una prospettiva ben calibrata ogni altro aspetto della vita, sia esso comunemente connotato positivamente o negativamente. La proposta senecana è quella di partecipare all’esistenza che ci è offerta, senza tuttavia considerarla come qualcosa di stabile o duraturo; nel momento in cui è la vita stessa ad essere connotata in questa chiave, ciò si applicherà automaticamente anche a tutto ciò che ci fa arrovellare e reca dispiacere nella nostra esistenza passeggera, a partire dai nostri desideri, propulsori dell’agire:

“I desideri non vanno indirizzati a obiettivi lontani, ma dobbiamo permettere loro uno sbocco vicino, dal momento che non sopportano di essere del tutto bloccati. Abbandonati quegli obiettivi che o non possono realizzarsi o lo possono con difficoltà, perseguiamo mete situate vicino e che arridono alla nostra speranza, ma manteniamo la consapevolezza che tutte sono ugualmente inconsistenti, e all’esterno hanno aspetto diverso, mentre all’interno sono parimenti vane.”¹³⁵

Una volta abbracciate tali riflessioni, non ci asterremo dunque dal desiderare, dall’agire, dai porci obiettivi; tuttavia saremo sempre consapevoli della loro – così come della nostra – costitutiva inconsistenza. Ciò genererà nella nostra indole una disinvoltura, che, volendo giocare un po’ con le parole, è la stessa con cui:

“Alla notizia del naufragio il nostro Zenone, venendo a sapere che erano andati sommersi tutti i suoi averi, disse: «La fortuna mi impone di dedicarmi più agevolmente alla filosofia.»”¹³⁶

Zenone è disinvolto nel trovare subito una battuta di spirito di fronte alla disgrazia finanziaria appena avvenutagli proprio perché è dis-involto rispetto alla vita, non ne è coinvolto nel modo viscerale che nella vita quotidiana è foriero di affanni e dispiaceri superflui, o comunque evitabili.

¹³⁵ *Ivi*, 10.5. *Non sunt praeterea cupiditates in longinqua mittendae, sed in uicinum illis egredi permittamus, quoniam includi ex toto non patiuntur. Relictis iis quae aut non possunt fieri aut difficulter possunt, prope posita speique nostrae adludentia sequamur, sed sciamus omnia aequae leuia esse, extrinsecus diuersas facies habentia, introrsus pariter uana.*

¹³⁶ *Ivi*, 14.3. *Nuntiatio naufragio Zenon noster, cum omnia sua audiret submersa, 'iubet' inquit 'me fortuna expeditius philosophari.'*

Il saggio non sarà dunque eccessivamente coinvolto nei propri investimenti emotivi, finanziari, esistenziali, così come nel suo contesto ambientale:

“Ha perduto gli incarichi del cittadino: svolga quelli dell’uomo. Per questo noi con animo grande non ci siamo voluti chiudere nelle mura di una sola città, ma ci siamo aperti alla relazione con tutto il mondo e abbiamo affermato di avere il mondo come patria, perché fosse possibile offrire alla verità un campo più vasto.”¹³⁷

Di qui procedono tutti i discorsi sulla felicità slegata dal contesto, che quindi può essere raggiunta da chiunque in qualsiasi condizione eserciti la razionalità, che tuttavia tratteremo più avanti, quando si parlerà delle *Lettere a Lucilio*.

La disinvoltura rispetto al proprio contesto porterà anche ad un approccio pacato e benevolo nei confronti dei propri simili, i quali si comportano sì in modo stolto, ma ciò non significa che siamo noi a dovercene struggere, piuttosto riderne:

“A questo dunque dobbiamo rivolgerci, a che tutti i vizi della gente ci sembrino non odiosi ma ridicoli ed imitare piuttosto Democrito che Eraclito. Costui infatti, ogni volta che era stato in pubblico piangeva, quello invece rideva, a costui tutto ciò che facciamo sembravano disgrazie, a quello sciocchezze. Occorre dunque saper sdrammatizzare ogni cosa e sopportarla con animo indulgente: è più degno di un uomo ridere della vita che piangerne. Aggiungi che acquista meriti maggiori per il genere umano chi ride piuttosto che chi piange: quello lascia ad esso una qualche speranza, costui invece piange stoltamente delle cose che dispera possano essere corrette.”¹³⁸

“Ma è meglio accettare le abitudini comuni e i difetti umani serenamente senza cadere né nel riso né nelle lacrime; infatti tormentarsi per le disgrazie altrui significa infelicità infinita, provar piacere per le disgrazie altrui un piacere disumano.”¹³⁹

¹³⁷ Ivi, 4.4. *Officia civis amisit: hominis exerceat. Ideo magno animo nos non unius urbis moenibus clusimus sed in totius orbis commercium emisimus patriamque nobis mundum professi sumus, ut liceret latiore uirtuti campum dare.*

¹³⁸ Ivi, 15.2-3. *In hoc itaque flectendi sumus, ut omnia uulgi uitia non inuisa nobis sed ridicula uideantur et Democritum potius imitemur quam Heraclitum. Hic enim, quotiens in publicum processerat, flebat, ille ridebat, huic omnia quae agimus miseriae, illi ineptiae uidebantur. Eleuanda ergo omnia et facili animo ferenda: humanius est deridere uitam quam deplorare. Adice quod de humano quoque genere melius meretur qui ridet illud quam qui luget: ille ei spei bonae aliquid relinquit, hic autem stulte deflet quae corrigi posse desperat.*

¹³⁹ Ivi, 15.5. *Sed satius est publicos mores et humana uitia placide accipere nec in risum nec in lacrimas excidentem; nam alienis malis torqueri aeterna miseria est, alienis delectari malis uoluptas inhumana.*

3.1.3. *Misura*

La terza componente di una duratura tranquillità è la misura, il sapersi porre dei limiti:

“Nulla tuttavia ci saprà mettere al riparo da queste fluttuazioni dell’animo quanto fissare sempre un qualche termine ai nostri successi, e non concedere alla sorte l’arbitrio di smettere, ma fermarci noi stessi decisamente molto al di qua; in questo modo sia alcuni desideri stimoleranno l’animo sia, delimitati, non spingeranno verso l’infinito e l’incerto.”¹⁴⁰

La misura va ricercata innanzitutto nei nostri successi: esaltarsi o lasciarsi andare all’adulazione di sé è molto pericoloso, poiché porta a immaginare l’immutabilità di tali successi, la quale, come abbiamo letto, ci porterebbe ad un crollo emotivo nel momento in cui il successo dileguasse.

In secondo luogo, la misura va posta ai desideri: nel momento in cui raggiungessero dimensioni iperboliche, ci spingerebbero ad un’affannata rincorsa di mete troppo lontane. È sicuramente più salutare porsi obiettivi realistici e alla portata, la cui distanza tra punto di partenza e di arrivo non sia tale da farci smarrire nel tragitto:

“Di qui innumerevoli sono le caratteristiche, ma uno solo l’effetto del male, l’essere scontenti di sé. Questo trae origine dall’incostanza dell’animo e da desideri timidi o poco fortunati, laddove gli uomini o non osano quanto vogliono o non lo ottengono e sono tutti presi nella speranza; sono sempre instabili e mutevoli, il che è inevitabile succeda a chi sta con l’animo in sospenso.”¹⁴¹

Chi non pone limiti al desiderio è dunque o frustrato dalla continua insoddisfazione o preso dalla speranza; quest’ultima, non figura in una luce particolarmente positiva e “simpatica” nello stoicismo, dato che invece si ritiene debba essere perseguita la sua alternativa razionale e salutare, ossia la βούλησις (volontà). La volontà del saggio sarà sempre ferrea – a differenza dei “desideri timidi o poco fortunati” dell’incostante – pur

¹⁴⁰ *Ivi*, 10.6. *Nihil tamen aequae nos ab his animi fluctibus vindicauerit quam semper aliquem incrementis terminum figere, nec fortunae arbitrium desinendi dare, sed ipsos multo quidem citra [exempla hortentur] consistere; sic et aliquae cupiditates animum acuent et finitae non in inensum incertumque producent.*

¹⁴¹ *Ivi*, 2.7. *Innumerabiles deinceps proprietates sunt sed unus effectus uitii, sibi displicere. Hoc oritur ab intemperie animi et cupiditatibus timidis aut parum prosperis, ubi aut non audent quantum concupiscunt aut non consequuntur et in spem toti prominent; semper instabiles mobilesque sunt, quod necesse est accidere pendentibus.*

rimanendo sempre presente nella sua mente la possibilità che la vita lo sorprenda, stravolgendo i suoi piani:

“Dobbiamo anche rendere noi stessi disponibili a non indulgere in un’eccessiva programmazione delle cose, a rivolgerci a quelle nelle quali ci avrà fatto imbattere il caso e a non temere né un cambiamento di programma né di condizione, a patto che non finiamo preda della volubilità, difetto nemicissimo della quiete interiore. [...] L’uno e l’altro difetto sono nocivi per la tranquillità, non poter mutare nulla e non sopportare nulla.”¹⁴²

Il saggio, dunque, programmerà sempre a breve termine, nella consapevolezza che persino i piani con scadenza più vicina possono non andare a buon fine. Non per questa consapevolezza egli cadrà nella *levitas* (volubilità), la quale è sinonimo solo di incostanza interiore. La rigidità e la volubilità sono quindi due grandi ostacoli alla quiete: il saggio sarà colui che nell’incostanza della realtà cangiante che lo circonda saprà desiderare, programmare e agire in modo costante, ma sempre consapevole dell’instabilità delle circostanze:

“Alla luce dell’etica paneziana, il *De tranquillitate animi* assunse un significato più profondo nell’opera di Seneca. Al di là dei consigli a Sereno, ciò che vi percepiamo sono i colloqui di Seneca con sé stesso, quando decise di accettare l’incarico al Palatino. Ci dice infatti che, prima di intraprendere qualsiasi attività, è opportuno esaminare tre punti: la nostra propria indole, quella degli affari ai quali pensiamo di dedicarci, infine gli uomini per i quali intraprendiamo tale sforzo e coloro in compagnia dei quali dovremo agire. Il primo punto non è altro che l’applicazione del precetto che Panezio trae da Democrito, e lo stesso vale per il secondo. Seneca prende in considerazione tre circostanze esteriori suscettibili di distogliere dall’azione: eloquio difettoso, una fortuna insufficiente a far fronte alle spese richieste dalla vita pubblica, una salute malferma.”¹⁴³

Le circostanze saranno qualcosa da valutare sempre attentamente, prima di intraprendere qualsiasi percorso. Ciò non significa condannarsi ad un’eterna titubanza, figlia di un timore di fronte all’impegno, tutt’altro: l’etica senecana, ponendosi sulla scia dell’opera di Panezio sui doveri, inviterà sempre ad un certo coraggio e ad una certa intraprendenza.

¹⁴² *Ivi*, 14.1. *Faciles etiam nos facere debemus, ne nimis destinatis rebus indulgeamus, transeamusque in ea in quae nos casus deduxerit nec mutationem aut consili aut status pertimescamus, dummodo nos leuitas, inimicissimum quieti uitium, non excipiat. Nam et pertinacia necesse est anxia et misera sit, cui fortuna saepe aliquid extorquet, et leuitas multo grauior nusquam se continens. Vtrumque infestum est tranquillitati, et nihil mutare posse et nihil pati.*

¹⁴³ Grimal 1992, p. 86.

Quello che ci dicono – su questo punto all’unisono – Seneca, Panezio e Democrito è di essere ben consapevoli di quali siano le circostanze e le nostre qualità: d’altronde, l’autoanalisi è qualcosa di costante nel pensiero di questi autori. Coraggio e intraprendenza vanno sempre accompagnate con consapevolezza, mai con incoscienza scriteriata.

La smisuratezza andrà evitata anche nell’agire, poiché è proprio di un animo inquieto l’agire incessante ed immotivato:

“Io penso che seguendo quest’idea Democrito abbia iniziato così: «Chi intenderà vivere nella tranquillità non faccia molte cose né privatamente né pubblicamente», chiaramente riferendosi alle cose superflue, [...] laddove nessun compito importante ci spinga, va saputo contenere l’agire.”¹⁴⁴

Una certa misura nell’agire, che evita i compiti superflui, va a braccetto con una certa capacità di stare nell’ozio: associare la parola “capacità” a “ozio” sembra paradossale; ebbene, secondo Seneca, non tutti sono capaci d’ozio: esso è proprio solo di un animo quieto, mentre la persona incostante non troverà gioia nell’inattività, anzi le risulterà insopportabile, occasione di arrovellamento su se stessa e spinta a stare in compagnia di un personaggio assai detestato all’instabile: se stesso.

Occorre dunque educarsi all’ozio, o allo svago, sempre nel segno della misura:

“Nemmeno bisogna tenere la mente uniformemente nella stessa applicazione, ma occorre richiamarla agli svaghi. [...] Occorre concedere una pausa agli animi: riposati, rinasceranno migliori e più combattivi.”¹⁴⁵

“Bisogna essere indulgenti con l’animo e concedergli ripetutamente il riposo¹⁴⁶ che funga da alimento e forze. Bisogna fare anche passeggiate all’aperto, affinché l’animo si arricchisca e si innalzi grazie all’apertura degli orizzonti e all’abbondanza di aria pura da inspirare; talvolta un viaggio o un cammino e il cambiare luoghi e le cene e le bevute più

¹⁴⁴ *Ivi*, 13.1-2. *Hoc secutum puto Democritum ita coepisse: 'qui tranquille uolet uiuere nec priuatim agat multa nec publice', ad superuacua scilicet referentem. Nam si necessaria sunt, et priuatim et publice non tantum multa sed innumerabilia agenda sunt; ubi uero nullum officium sollemne nos citat, inhibendae actiones.*

¹⁴⁵ *Ivi*, 17.4-5. *Nec in eadem intentione aequaliter retinenda mens est, sed ad iocos deuocanda [...]*
Danda est animis remissio: meliores acrioresque requieti surgent.

¹⁴⁶ Sulla questione dell’*otium* si rimanda al paragrafo 3.5 e all’edizione del *de otio* a cura del Dionigi.

generose daranno energia. [...] Ma nella libertà come nel vino è salutare la moderazione.”¹⁴⁷

Questa parte finale sembra proprio quella che – chiudendo il cerchio del dialogo – si riferisce a Sereno, il quale non è ancora capace di stare con se stesso nella tranquillità.

Risulta sorprendente che un pensatore come Seneca, un pensatore comunque di affiliazione stoica, inviti alle “bevute più generose”: sicuramente è una sorpresa che va associata a due fattori: 1) alla differenza tra lui e il primo stoicismo, differenza che consiste di fatto in un ammorbidimento dell’ortodossia stoica; infatti “Secondo Zenone, il saggio non si ubriaca (μεθύειν): se lo facesse, anch’egli, come gli altri uomini, non potrebbe controllare la propria lingua e il proprio comportamento”¹⁴⁸.

2) All’influenza dell’epoca, in cui un Catone – massimo *exemplum* di virtù per Seneca – era notoriamente devoto al vino; ma di tali argomenti abbiamo già parlato approfonditamente nel primo capitolo di questa tesi. Ciò di cui non abbiamo ancora parlato è di come possano dialogare la *moderatio* (*salubris ut libertatis ita vini*) senecana e la μεσότης aristotelica. In vari luoghi, soprattutto delle *Lettere*, si parla del confronto con i Peripatetici, e si definisce assurdo che l’esercizio di una malattia possa portare alla salute; ma proprio perché di tutto ciò si parla precipuamente nelle *Lettere*, rimandiamo al paragrafo dedicato ad esse, anticipando solo che a nostro parere la netta avversione di Seneca nei confronti della medietà aristotelica potrebbe derivare da un’incomprensione del quadro teorico di riferimento.

Quest’attenzione rivolta alla misura è di palese – e dichiarata¹⁴⁹ - ispirazione democritea:

“È ancora a Democrito che pensa, non solo quando, alla fine di questo discorso, afferma che il segreto della *tranquillitas animi* consiste nel moderare i propri desideri, ma anche quando aggiunge che non bisogna «lasciare alla sorte la facoltà di essere lei a fermarci». La prima parte del precetto è conforme alla saggezza democritea, ma la seconda contraddice espressamente una massima del vecchio saggio, secondo cui «l’audacia è l’inizio dell’azione, ma della sua fine è signora la fortuna». È difficile pensare che Seneca abbia preso tutta questa parte direttamente del trattato di Panezio e, in particolare, che ne

¹⁴⁷ *Ivi*, 17.8. *Indulgendum est animo dandumque subinde otium quod alimenti ac uirium loco sit. Et in ambulationibus apertis uagandum, ut caelo libero et multo spiritu augeat attollatque se animus; aliquando uectatio iterque et mutata regio uigorem dabunt conuictusque et liberalior potio. [...] Sed ut libertatis ita uini salubris moderatio est.*

¹⁴⁸ Setaioli 1988, p. 267.

¹⁴⁹ Cfr. Sen., *tranq. an.* 13.1-2.

abbia tratto questa correzione della dottrina, tutta pratica, di Democrito. Nel *De officiis*, per il cui tramite conosciamo il pensiero di Panezio, non troviamo infatti alcuna menzione di un «limite» da assegnare ai desideri. L'uomo che si dedica alla vita attiva, l'uomo di Stato, non si preoccupa, secondo Cicerone, di limitare la propria attività. Se egli è affabile e diffida soprattutto dell'orgoglio, non è, come Seneca consiglia a Sereno, per riservarsi «vie di ritirata», da tenere presenti come rimedio contro l'angoscia che accompagna le grandi fortune, ma per conservare durante tutto il corso dell'esistenza l'equanimità e la costanza, che è una delle virtù del saggio. Seneca non può consigliare a Sereno di raggiungere l'equanimità senza avergli prima mostrato per quali motivi questa è una virtù. D'altra parte gli può insegnare che l'orgoglio nella fortuna è un pericolo, mentre l'affabilità, la facilità dei rapporti con gli altri costituiscono altrettante garanzie per l'avvenire, se un rovescio della fortuna ci toglie la prosperità.”¹⁵⁰

Cicerone e Panezio sono dell'idea che l'attività politica non necessiti di alcun senso della misura, mentre Seneca nell'affermare il bisogno di sapersi fermare, di porre un limite all'azione e ai desideri, si richiama al tracio Democrito.

¹⁵⁰ Grimal 1992, p. 224.

3.2. Il *De ira*: lo statuto delle passioni

Questo dialogo di Seneca, a differenza del *De tranquillitate*, si presenta come un trattato su di una passione, non su una virtù, e insieme come un aiuto per chi è ancora avviluppato nella tormenta delle passioni (di cui l'ira è l'esempio per eccellenza).

Ma come può essere un aiuto? Innanzitutto il *De ira* si propone di comprenderle; una volta comprese, si tratterà di individuare quale sia la chiave per evitarle o annullarle o trasformarle in qualcosa di positivo, attraverso la prevenzione o, se questa non basta, il corretto sviluppo della propria capacità critica.

3.2.1. Fenomenologia della passione

Iniziamo dunque col delineare una fenomenologia della passione:

“Voglio renderti edotto del come le passioni incominciano, si sviluppano e giungono all’exasperazione. Il primo movimento è involontario ed è come un preparativo o una minaccia della passione; il secondo è accompagnato da volontà controllabile ed è il pensare che è necessaria la vendetta, dacché sono stato offeso, o che costui deve essere punito¹⁵¹, dacché ha offeso; il terzo movimento è ormai tracotante, non vuole la vendetta perché è necessaria, ma perché la vuole, ed ha già sopraffatto la ragione.”¹⁵²

Se si vuole comprendere la dottrina delle passioni senecane è molto importante analizzare a fondo questo passaggio¹⁵³; ma è importante ricordare che la divisione in tre stadi va intesa in modo fluido e dinamico-processuale, pur essendo una valida guida sia dal punto di vista epistemologico che terapeutico.

Innanzitutto, il primo movimento è qualcosa di puramente percettivo: chiaramente, su ciò che non dipende dalla nostra volontà, non abbiamo potere. Lo stesso dicasi per il terzo movimento, nel quale la ragione è già stata sopraffatta:

“Gli altri due stadi non permettono un intervento terapeutico in quanto non prevedono la presenza della ragione, o perché essa non è ancora intervenuta (primo stadio) o perché è già stata superata (terzo stadio). Proprio per questo motivo, continua la studiosa [Janine Fillion-Lahille], la prima fase non è considerabile una passione poiché non lo è ancora, l’ultima fase non è considerabile una passione poiché è al di là di essa.”¹⁵⁴

Diventiamo responsabili, allora, nel secondo movimento, ossia quando *pensiamo* di dover vendicare un’offesa. Entrano in gioco, dunque, il giudizio e la *voluntas*:

“La passione non consiste dunque nella commozione che si prova nel percepire i fatti, ma nell’abbandonarsi ad essa e nell’assecondare quest’impulso fortuito.”¹⁵⁵

¹⁵¹ Qui Maso fa giustamente notare che: “L’operazione, sebbene in modo implicito, è duplice: l’assenso che viene dato alla rappresentazione di un’ingiuria e l’assenso all’idea di vendetta.” (Maso 2019, p. 222).

¹⁵² Sen., *ira* 2.4.1. *Et ut scias quemadmodum incipient adfectus aut crescant aut efferantur, est primus motus non uoluntarius, quasi praeparatio adfectus et quaedam comminatio; alter cum uoluntate non contumaci, tamquam oporteat me uindicari cum laesus sim, aut oporteat hunc poenas dare cum scelus fecerit; tertius motus est iam inpotens, qui non si oportet ulcisci uult sed utique, qui rationem euicit.*

¹⁵³ Per un’analisi più completa di *De ira* 2.4 si rimanda a Maso 2019.

¹⁵⁴ Maso 2019, p. 234, a proposito di Fillion-Lahille 1984.

¹⁵⁵ Sen., *ira* 2.3.1. *Ergo adfectus est non ad oblatas rerum species moueri, sed permittere se illis et hunc fortuitum motum prosequi.*

Quest'attenzione rivolta alla volontà individuale è qualcosa di relativamente nuovo rispetto alla scuola di cui Seneca fa parte; leggiamo ora un passaggio di Elizabeth Asmis¹⁵⁶:

“Scholars have drawn attention to Seneca’s focus on wanting (*voluntas, velle*). “What is wisdom?” he asks. The answer is: “always to want (*velle*) the same thing and not want (*nolle*) the same thing” (*Ep.* 20.5). What one needs to be good, he says, is to “want” (*velle*) it; and there are many other striking locutions of this kind. [...] The result is a new view of our moral path as a continuum of wanting: we must turn our inborn wanting into a deliberate wanting by overcoming the wrong kind of wanting. By emphasizing the power of wanting (right or wrong), Seneca emphasizes the struggle that is needed to make moral progress.”¹⁵⁷

L'autrice ritiene dunque – in accordo con Maso e con chi scrive – che il perno centrale del progresso morale in Seneca sia la volontà individuale: la fatica (*struggle*) per compiere tale percorso consisterà dunque nel correggere i nostri atti di volizione, esercitando innanzitutto il nostro giudizio.

In *ira* 2.1.4 si anticipa che il passaggio dalla percezione al giudizio è molto sottile:

“Qui¹⁵⁸ il comprendere qualcosa (*intellexit aliquid*) e l'indignarsi (*indignatus est*) corrispondono all'accogliere l'apparenza dell'ingiuria (*speciem iniuriae accepit*) di cui sopra, e comportano già un atteggiamento attivo dell'animo che non si limita alla semplice percezione dell'offesa, ma si forma l'idea per cui ritiene che ciò che gli è accaduto sia un'offesa.”¹⁵⁹

Dunque, la volontà entra in gioco già nel momento in cui si può accogliere o meno l'idea che la percezione ricevuta corrisponda a qualcosa di negativo.

Ora, se si ha accettato che ciò che si è percepito sia qualcosa di negativo, la volontà è messa di nuovo alla prova nel momento in cui si può decidere se quel negativo subito necessita di una vendetta:

¹⁵⁶ “Secondo l'autrice [Asmis, 2015], Seneca delinea la dinamica passionale sottolineando in modo innovativo rispetto alla scuola stoica l'elemento volitivo della passione. Esso si manifesterebbe nella presenza di un desiderio (“wish”) o volizione (“willing”) che il soggetto ha nei confronti della rappresentazione impulsiva da cui ha origine la passione” (Maso 2019, p. 225).

¹⁵⁷ Asmis 2015, pp. 236-237.

¹⁵⁸ Sen., *ira* 2.1.4.

¹⁵⁹ Maso 2019, p. 222.

“L’idea di vendetta per un’ingiuria ricevuta si configurerebbe attraverso il *uoluit ulcisci* (II, 3, 4), cioè attraverso una forma di desiderio, e questo sarebbe precedente all’atto di assenso. Asmis sdoppia a questo punto la *uoluntas*: parla di “preliminary willing” come di un impulso presente nello stadio della rappresentazione e precedente l’assenso, e quindi introduce un “fixed willing” che costituisce la passione in quanto impulso a cui si è dato l’assenso. La studiosa ammette che la scuola stoica non possiede un vocabolario tecnico che configurerebbe tale distinzione, ma nondimeno sottolinea come ogni passione sia caratterizzata da un desiderio in senso lato. A partire da una fase preliminare, il desiderio (“preliminary willing”) diventerebbe poi determinato (“fixed willing”), trasformandosi in passione.”¹⁶⁰

L’ira dunque, che nel suo concretizzarsi altro non è che desiderio di vendetta (con le parole della Asmis, un “fixed willing”), è una scelta prima interpretativa e poi pratica:

“Il fatto che vi sia uno sdoppiamento del volere starebbe a indicare – e ciò risulta cruciale nel piano generale del discorso di Asmis – che vi è spazio per l’intervento critico, quindi per valutare i propri desideri impulsivi (“wishes”). Interessante, in questa prospettiva, è il fatto che la persona saggia venga descritta come immune da questi tipi di desideri o volizioni, quasi si trattasse di sollecitazioni esterne da cui invece i non-saggi si lasciano condizionare. Infatti «all nonwise people are besieged by inappropriate wishes at the stage at which they are still considering a course of action, before they have given assent». La studiosa richiama quindi l’importanza della responsabilità individuale non solo nel momento dell’assenso, ma soprattutto nella fase preliminare in cui si deve cercare di resistere a quei desideri incipienti che, se confermati, conducono alla passione, ovvero allo stadio della ragione in cui, come afferma lo stesso Seneca, non è più consentito fare nulla.”¹⁶¹

A prescindere da dove si collochi l’assenso¹⁶² e in quante parti si divida la volontà, ciò che agli occhi di chi scrive sembra fondamentale nell’etica senecana così come in quella stoica, è il richiamo alla responsabilità individuale, poiché l’assenso è da intendersi sempre come volontario.¹⁶³ Il saggio non è un “fortunato” dotato di insensibilità agli impulsi esterni, ma è un uomo lodevole per aver esercitato la giusta reazione ad essi.

¹⁶⁰ Maso 2019, p. 225.

¹⁶¹ Maso 2019, p. 226.

¹⁶² Sulla questione di quanto l’assenso sia sempre consapevole o meno si veda Inwood 1985, pp. 81-83 e Sorabji 2000, p. 42.

¹⁶³ Su questo punto, l’opinione di chi scrive è pienamente concorde con quanto sostenuto da Maso 2019, p. 228.

A questo punto, si delineano davanti a noi due vie per combattere le passioni: la prima consiste nell'evitare la formazione del movimento involontario – si tratterà dunque di indicare strategie di prevenzione –, mentre la seconda calcherà la mano sul nodo del giudizio, ossia sul secondo movimento.

3.2.2. Strategie di prevenzione

Questa via contro le passioni non si delinea come un vero e proprio rimedio, quanto piuttosto come un modo di evitare che si formino. Anticipiamo subito che, per quanto siano validi i seguenti consigli pratici, la nostra attenzione si soffermerà di più sul giudizio, a nostro parere la vera ed unica strategia per formare un animo non irascibile. Questa convinzione è dettata innanzitutto dalla consapevolezza che nessun uomo può davvero controllare ogni variabile della sua vita, ma ci sarà sempre un imprevisto a sorprendere e scardinare i suoi piani preventivi, per quanto possano essere validi.

La prima strategia consiste nel non lasciarci trascinare a fondo dal vortice dello scontro verbale:

“Ogni volta che la disputa si farà troppo lunga o accesa, fermiamoci alle prime battute, prima che acquisti forza: la contesa si alimenta da se stessa e caccia a fondo chi ci si immerge: è più facile astenersi dalla lotta che uscirne.”¹⁶⁴

È chiaro che la rissa, sia essa verbale o fisica, è sempre qualcosa di controproducente. Questo non deve suonare alle nostre orecchie come un invito di Seneca ad evitare il dialogo, anche acceso; piuttosto, quando una discussione sta per sfociare in litigio, ad accorgercene e ad evitare la veemenza delle urla che non rinviano più la ragionevolezza. Un secondo consiglio del nostro autore è quello di evitare il chiacchiericcio, soprattutto quando l'oggetto di tale chiacchiericcio siamo noi:

“Chi si informa di quanto è stato detto contro di lui, chi dissotterra i discorsi malevoli, anche se fatti in segreto, si inquieta da sé. Il voler interpretare certe cose, ci spinge al punto di considerarle ingiurie; perciò, talora, dobbiamo prender tempo, talora riderne, talora passarci sopra.”¹⁶⁵

Questo invito risulta tremendamente attuale, se lo rivolgiamo a noi, cittadini dei social network e spettatori dei talk show! Sarebbe davvero salutare non prestare ascolto a questi moderni fori, disinteressarcene. Sia chiaro, non li si sta condannando in sé, poiché è

¹⁶⁴ Sen., *ira* 3.8.8. *Quotiens disputatio longior et pugnacior erit, in prima resistamus, antequam robur accipiat: alit se ipsa contentio et demissos altius tenet; facilius est se a certamine abstinere quam abducere.*

¹⁶⁵ *Ivi*, 3.11.1. *Qui inquirat quid in se dictum sit, qui malignos sermones etiam si secreto habiti sunt eruit, se ipse inquietat. Quaedam interpretatio eo perducit ut uideantur iniuriae; itaque alia differenda sunt, alia deridenda, alia donanda. Circumscribenda multis modis ira est; pleraque in lusum iocumque uertantur.*

evidente come essi siano solo mezzi, casse di risonanza per qualcosa che è già connaturato all'essere umano. Ma non è questo il luogo adatto per divagare.

3.2.3. *Il giudizio*

Siccome la via della prevenzione non è sempre attuabile, poiché nessun uomo è un'isola né siamo sempre noi gli unici responsabili di ciò che ci succede, bisognerà intervenire sul giudizio. Saper giudicare rettamente lo stimolo esterno e le circostanze è l'unica vera ricetta per essere uomini miti.

Ora, la formazione di un corretto giudizio passa attraverso diversi step, primo tra tutti quello di distanziare i diversi momenti della fenomenologia delle passioni:

“Il miglior rimedio dell'ira è il saper rinviare. All'inizio non chiederle di perdonare, ma di formulare un giudizio: i suoi primi impulsi sono pesanti, ma si placherà, se saprà aspettare.”¹⁶⁶

Innanzitutto dunque, è salutare che si crei un arco temporale sufficiente tra l'impulso esterno e la reazione. Nella maggior parte dei casi, il rinvio spegnerà quel fuoco che si era acceso inizialmente.

“Chiunque richiamerà alla memoria quante volte ha accolto sospetti infondati, quante volte il caso ha fatto somigliare ad ingiurie i suoi buoni uffici, quante persone ha cominciato ad amare dopo averle detestate, sarà in grado di trattenersi dagli scatti d'ira, soprattutto se, ad ogni fatto che l'offende, dirà tra sé e sé: “Questo lo ho commesso anch'io”. ”¹⁶⁷

Questa riflessione ha dei chiari richiami biblici – peraltro sicuramente non pensati da Seneca –, in particolare a Giovanni 8.3, che recita: “Chi tra voi è senza peccato scagli la prima pietra.”¹⁶⁸ Ora, parlare di peccato, in senso biblico, è probabilmente forzato; il focus va posto sulla coscienza: puntare il dito innanzitutto contro se stessi porta non solo ad una maggiore indulgenza, ma anche ad una maggiore comprensione dell'errore altrui, o delle conseguenze indesiderate di una buona intenzione.

A tale scopo, la nostra arma fondamentale sarà quella straordinaria pratica resa celebre proprio da Seneca, ossia l'esame di coscienza:

¹⁶⁶ *Ivi*, 2.29.1. *Maximum remedium irae mora est. Hoc ab illa pete initio, non ut ignoscat sed ut iudicet: graues habet impetus primos; desinet, si expectat.*

¹⁶⁷ *Ivi*, 2.28.6. *Quisquis ad se rettulerit quotiens ipse in suspicionem falsam inciderit, quam multis officiis suis fortuna speciem iniuriae induerit, quam multos post odium amare coeperit, poterit non statim irasci, utique si sibi tacitus ad singula quibus offenditur dixerit 'hoc et ipse commisi'.*

¹⁶⁸ *Gv.* 8.3. *Qui sine peccato est vestrum primum lapidem mittat.*

“L’ira cesserà, e sarà più moderato l’uomo che sa di doversi presentare ogni giorno al giudice. C’è usanza più bella di questa, di esaminare un’intera giornata?”¹⁶⁹

La pratica dell’esame di coscienza permette di esaminare le azioni della giornata appena trascorsa, ponendo un netto focus sulla responsabilità personale e su quale sia il grado di virtù raggiunto giorno per giorno. L’idea che lo sviluppo personale passi soprattutto attraverso l’autoanalisi e il richiamo di se stessi alla virtù è qualcosa sia di profondamente stoico sia di straordinariamente moderno, come ad esempio per quanto riguarda la psicanalisi:

“D'altronde, il tratto comune agli studi riportati concerne il tentativo di sottolineare proprio questo ruolo attivo, che rispecchia l'importanza conferita da Seneca alla valutazione dei propri desideri e delle proprie impressioni lungo il cammino individuale che conduce alla virtù.”¹⁷⁰

In tal modo, risulterà molto più semplice anche la comprensione del vizio altrui, e si potrà curare il proprio, giorno per giorno. Infatti: “Contro mali continui e fecondi, c’è bisogno di lunghi interventi, non perché si estinguano, ma perché non prevalgano.”¹⁷¹

Un altro punto propedeutico alla tranquillità è quello già trattato nel paragrafo precedente, ossia mettere in prospettiva, accorgersi della miseria che caratterizza le preoccupazioni umane:

“«Ma come», obietti «tu ci ordini di osservare quanto sono piccine, misere, infantili, tutte le cose che ci sembrano offensive?» Sì, io non voglio insistere su nulla di più che sulle larghe vedute, sul renderci conto di quanto sono vili ed abiette queste cose che ci fanno litigare, correre, ansimare, e che nessuno, che abbia qualche sentimento elevato e grandioso, si volge a guardare.”¹⁷²

L’unica cosa che chi ha “qualche sentimento elevato e grandioso si volge a guardare” è la virtù, assieme a tutto ciò che contribuisce ad essa:

¹⁶⁹ Sen., *ira* 3.36.2. *Desinet ira et moderatior erit quae sciet sibi cotidie ad iudicem esse ueniendum. Quicquam ergo pulchrius hac consuetudine excutiendi totum diem?*

¹⁷⁰ Maso 2019, p. 230.

¹⁷¹ Sen., *ira*, 2.10.8. *Lento adiutorio opus est contra mala continua et fecunda, non ut desinant, sed ne uincant.*

¹⁷² *Ivi*, 3.32.3. *'Quomodo' inquis 'nos iubes intueri quam omnia per quae laedi uideamur exigua misera puerilia sint!' Ego uero nihil magis suaserim quam sumere ingentem animum et haec propter quae litigamus discurremus anhelamus uidere quam humilia et abiecta sint, nulli qui altum quiddam aut magnificum cogitat respicienda.*

“Diamo pace al nostro animo, quella pace che deriva dalla continua meditazione dei dettami salutari, dalle azioni buone e da una mente intenta a desiderare soltanto la virtù. Pensiamo a soddisfare la nostra coscienza, senza preoccuparci della fama: ci tocchi magari cattiva, purché ce la meritiamo buona.”¹⁷³

Di nuovo torna il tema della *conscientia*: non importa cosa ci viene attribuito dall'esterno, *dum bene merentis*, finché siamo meritevoli del bene, finché seguiamo la virtù e quindi finché la nostra coscienza è nel giusto.

Il ragionamento si applicherà anche agli altri, come si dirà nel *De providentia*: certamente Dio “fa sorgere il sole sui cattivi e sui buoni e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti”¹⁷⁴, ma questo non è motivo sufficiente per passare dalla parte degli ingiusti. Essere felici della propria condizione senza paragonarla a quella altrui è sicuramente una delle difese più grandi contro l'ira, la quale spesso scaturisce dall'invidia e dal senso di ingiustizia:

“Compiacciamoci di quanto ci è toccato, senza far confronti; non sarà mai felice, chi si lascerà tormentare dalla maggior felicità altrui.”¹⁷⁵

Questo dialogo, come il precedente, si conclude con la raccomandazione democritea verso un impegno misurato, una moderazione nell'agire, in mancanza della quale l'animo diventa più soggetto all'ira – e alle passioni in generale. L'invito è propriamente pratico, affinché si conduca una vita più posata, capace di riposo e contenimento dell'azione:

“Ci sarà utile quella massima di Democrito, che definisce la serenità come il non fare, in attività pubbliche o private, né troppe cose, né cose superiori alle nostre forze.”¹⁷⁶

“La mente non deve sentirsi tormentata da molti impegni, ma potersi dedicare alle arti gradevoli; si plachi con la lettura di poesie e si distenda con le narrazioni storiche: ha bisogno di esser trattata con la debita moderazione e delicatezza.”¹⁷⁷

Una mente che si abitui alla distensione si tradurrà in un approccio interpersonale pacato e misurato, che difficilmente sfocerà nell'ira.

¹⁷³ *Ivi*, 3.41.1. *Pacem demus animo quam dabit praeceptorum salutarium adsidua meditatio actusque rerum boni et intenta mens ad unius honesti cupiditatem. Conscientiae satis fiat, nil in famam laboremus; sequatur uel mala, dum bene merentis.*

¹⁷⁴ *Mt.* 5.45. *Solem suum oriri facit super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos.*

¹⁷⁵ *Sen.*, *ira* 3.30.3. *Nostra nos sine comparatione delectent; numquam erit felix quem torquebit felicior.*

¹⁷⁶ *Ivi*, 3.6.3. *Proderit nobis illud Democriti salutare praeceptum, quo monstratur tranquillitas si neque priuatim neque publice multa aut maiora uiribus nostris egerimus.*

¹⁷⁷ *Ivi*, 3.9.1. *Animus non inter dura uersandus, sed artibus amoenis tradendus: lectio illum carminum obleniat et historia fabulis detineat; mollius delicatiusque tractetur.*

3.2.4. *Passione e Ragione*

A quale conclusione siamo giunti? Siamo sicuri di poter dire che su questo tema Seneca sia perfettamente allineato con lo stoicismo antico? Sicuramente possiamo dirlo per l'aspetto secondo cui:

“The most important component of our ethical progress comes in the replacement of emotions by selections (i. e., the correction of our false beliefs about values).”¹⁷⁸

Il pensiero senecano fa un passo avanti rispetto alla tradizione di cui è erede nel momento in cui distingue i movimenti attraverso cui si forma la passione.

Non essendo la passione altro che il frutto di un giudizio errato riguardo un impulso esterno, la strada verso la virtù sarà quella per cui si corregge – razionalmente – il giudizio. Lo stoicismo antico ritiene invece che il luogo della correzione risieda nell'impulso, non nel giudizio che si ha riguardo ad esso:

“For the proper understanding of the Stoic ideal of the freedom from passions, which might be summed up in this slogan ‘*apatheia* is *eupatheia*’, makes it clear that an *eupatheia* is simply the impulse of a fully rational man.”¹⁷⁹

L'impulso sarebbe – nella lettura di Inwood dell'antico Portico - già razionale in un uomo completamente razionale, ma Seneca non è così ottimista su questa possibilità: la conversione da πάθος a εὐπάθεια avviene col secondo movimento, mentre per l'antica Stoa avverrebbe prima:

“However, they [ndr. i saggi] are said to have εὐπάθειαι (‘good emotions’ etymologically), impulses which consist in episodes of knowledge. Instead of predicating goodness or badness of such indifferents as money or health, the Sages attribute goodness to virtue and badness to vice. The impulse that relates to virtue that they currently have is not pleasure but joy (χάρα); what they feel toward their future virtue is not the emotion of desire, but willing or volition (βούλησις). Their skillful avoidance of future vice is called (not fear but) caution (εὐλάβεια). Naturally, there is no fourth εὐπάθεια analogous to pain because the Sage does not have any vice present to himself at all.”¹⁸⁰

¹⁷⁸ Inwood 2003, p. 272.

¹⁷⁹ Inwood 1985, p. 173.

¹⁸⁰ Inwood 2003, p. 270.

Forse a questo punto la questione diventa di lana caprina, puramente terminologica, e probabilmente lo stesso Seneca ci riprenderebbe perché stiamo trattando tali questioni.¹⁸¹ Infatti, probabilmente sottoscriverebbe perfettamente tutto il testo appena citato, con la sola eccezione del termine *impulse*, che sostituirebbe con *voluntas* o *adsensus*¹⁸², posponendo dunque il confine della responsabilità. Sicuramente il nostro autore si pone nella scia di Zenone¹⁸³ nel momento in cui attribuisce al nostro λόγος (deficitario) la responsabilità delle nostre passioni:

“But as Cicero tells us, they were also concerned when formulating their definitions of passions to make the point not only that all passions are wrong but that all passions are ‘in our power’.”¹⁸⁴

La nostra posizione su questo argomento, in conclusione, è che la passione non è altro che la ragione stessa che si fa passionale, nel momento in cui esprime un giudizio (errato) a proposito di un impulso esterno:

“In questo senso, come precisa lo stesso Inwood, il processo passionale sarebbe razionale in quanto frutto dell'assenso, ma irrazionale poiché non in armonia con la ragione universale.”¹⁸⁵

Ma non manca chi, a differenza nostra e di Inwood, ritiene che la passione sia qualcosa di ontologicamente diverso dalla ragione, e non un difetto di questa. Ad esempio, secondo Kaufman¹⁸⁶, le passioni non sono risolvibili con la ragione perché sono automatismi troppo radicati nella psiche, insensibili a qualsiasi argomentazione. Secondo questa posizione, sostenuta anche da Sorabji¹⁸⁷, l'ira si dà nel terzo momento, ossia quando la

¹⁸¹ Si rimanda al paragrafo 2.2.

¹⁸² “Quindi l'impulso sembrerebbe costituire il medium per l'associazione ed equiparazione tra assenso e volontà e la spiegazione per cui, secondo Sorabji, Seneca si esprimerebbe come se non ci fosse differenza tra un atto di assenso e un atto di volontà.” (Maso 2019, p. 230)

¹⁸³ “L'intervento di Inwood (2005) mira a dimostrare come la posizione di Seneca sia in linea con lo Stoicismo ortodosso, facendo allo stesso tempo emergere quanto il filosofo latino elabori in modo personale la dottrina delle passioni. [...] può essere interessante vedere come Inwood ricostruisca la posizione del filosofo circa la natura razionale della passione, principale e fondamentale segno della sua coerenza rispetto ai maestri. Si tratta di un'operazione degna d'attenzione poiché ne evidenzia l'originale ortodossia tramite il riconoscimento della stretta connessione tra razionalità e volontarietà della passione, quindi ponendo in primo piano il concetto di *voluntas* e arrivando ad affermare che marchio cruciale della razionalità è proprio la volontà.” (Maso 2019, p. 227).

¹⁸⁴ Inwood 1985, p. 130.

¹⁸⁵ Maso 2019, p. 229.

¹⁸⁶ Kaufman 2014, pp. 111-134.

¹⁸⁷ Sorabji 2000.

ragione non può più nulla. Nell'ultimo momento, la ragione è assente, dunque dove c'è una non c'è l'altra.

A sostegno della nostra tesi, invece, troviamo studiosi come David Konstan¹⁸⁸ e Margaret Graver¹⁸⁹, secondo i quali la passione nasce nel secondo momento, attraverso l'errato giudizio della ragione, e il terzo ne sarebbe semplicemente una degenerazione irreversibile:

“Coerentemente con la dottrina stoica, infatti, l'emozione è caratterizzata dall'assenso a un giudizio che deriva da una rappresentazione. Solo il secondo momento risponde a queste caratteristiche, secondo Konstan.”¹⁹⁰

¹⁸⁸ Konstan 2015.

¹⁸⁹ Graver 2007.

¹⁹⁰ Maso 2019, p. 236.

3.3. Il *De constantia sapientis*

In questo dialogo di Seneca possiamo rintracciare due declinazioni fondamentali della *tranquillitas*: l'equilibrio e la magnanimità. La *constantia* è proprio questo mantenersi in equilibrio fra le diverse tendenze polarizzanti della vita, dunque anche quelle positive: il saggio si guarda sempre dagli adulatori, sa che quel picco positivo di fortuna potrebbe benissimo rovesciarsi nel suo opposto, quindi non si lascia andare all'eccessivo godimento di una condizione che è solo passeggera.

Lo stesso discorso chiaramente vale anche per ciò che concerne il negativo della vita: di fronte ad esso – ma anche al positivo – il saggio farà uso della magnanimità, la quale lo eleva al di sopra dei flussi di fortuna e delle cose terrene:

“Il saggio dispone, per respingere questo contegno presuntuoso, della più bella tra tutte le virtù: la magnanimità. Essa sa passar sopra a tutti i fatti di quella levatura, come fossero vane immagini di sogno, visioni notturne, prive di consistenza e di verità.”¹⁹¹

Chiaramente, il saggio non può sottrarsi al negativo della vita, così come al positivo, ma la questione qui è strettamente psicologica: “Il saggio è meglio qualificato se l'ingiuria non gli nuoce, che se non gli viene fatta.”¹⁹². Non è ciò che accade al saggio che influenza il suo umore, la sua serenità, bensì come il saggio giudica ciò che gli accade; egli non dà importanza a nessuno di quei falsi beni e mali che risiedono nella materia.

“«Che vuoi dire? Che non ci sarà nemmeno una persona che tenti di fare ingiustizia al saggio?» Ci proverà, ma essa non riuscirà mai a raggiungerlo, giacché ha frapposto troppa distanza fra sé e le cose spicciolate perché una forza nociva possa spingere la sua prepotenza fino a lui.”¹⁹³

“Dunque, il saggio non perderà nulla di cui debba sentire la perdita; suo unico possesso è la virtù, ma da essa non potrà mai venire escluso. Di tutto il resto, usa in precario: e chi si commuove, se perde una cosa che non gli appartiene? Dunque, se l'ingiuria non può

¹⁹¹ Sen., *const.* 11.1. *Habet quo istum adfectum inflatum respuat, pulcherrimam uirtutem omnium [animi], magnanimitatem: illa quidquid eiusmodi est transcurrit ut uanas species somniorum uisusque nocturnos nihil habentis solidi atque ueri.*

¹⁹² *Ivi*, 3.4. *Sapientem melioris scito esse naturae, si nulla illi iniuria nocet, quam si nulla fit.*

¹⁹³ *Ivi*, 4.1. *'Quid ergo? non erit aliquis qui sapienti facere temptet iniuriam?' Temptabit, sed non peruenturam ad eum; maiore enim interuallo a contactu inferiorum abductus est quam ut ulla uis noxia usque ad illum uires suas perferat.*

intaccare per nulla il patrimonio del saggio, in quanto, salva la virtù, è salvo tutto il suo avere, al saggio non può essere fatta ingiuria.”¹⁹⁴

Il saggio è libero dall’ingiuria per il semplice fatto che non c’è niente per lui che rientri nella definizione di ingiuria: egli giudica tutto ciò che di “male” gli viene fatto come bambinate, scherzi di persone non perfettamente consapevoli o – metafora spesso usata – malate.

“Il criterio che noi adottiamo con i fanciulli, il saggio lo adotta con tutti, perché tutti, anche dopo la gioventù, al tempo dei capelli bianchi, conservano un po’ di infantilismo.”¹⁹⁵

Una conseguenza molto interessante della magnanimità è l’autoironia: questa aiuta a combattere sia gli attacchi di chi vorrebbe ingiuriare il saggio, magari prendendolo in giro per difetti fisici o sventure della sua vita, sia chi invece vuole adulare il saggio, esponendolo ad una *magnitudo* negli affari terreni che non è assolutamente la vera *magnitudo animi* ricercata dal saggio. Contro queste due tendenze polarizzanti provenienti da nemici e amici, Seneca propone l’autoironia, quell’arte di anticipare gli attacchi esterni e di prevenire un ingigantimento dell’ego che in epoca greca sarebbe stata la ὑβρις.

“Per togliere ogni risorsa agli insolenti ed a quelli che fanno dello spirito offendendo, non c’è che prevenirli di nostra iniziativa: non si è mai esposto al ridicolo chi ha cominciato con il ridere di se stesso.”¹⁹⁶

Infine, c’è una cosa che ci mette al riparo da ogni altro attacco della sorte: il venir meno della paura della morte. Dal momento in cui la morte non è più una minaccia che temiamo, ma qualcosa che accettiamo come parte essenziale della nostra condizione di esseri viventi, qualsiasi altro rovescio della vita non può spaventarci:

“Se noi accettiamo con animo equilibrato e calmo quel tal male, il maggiore di tutti, oltre il quale non hanno più nulla da minacciare le leggi oppressive e i tiranni più crudeli, quello

¹⁹⁴ *Ivi*, 5.5. *Itaque nihil perdet quod perire sensurus sit; unius enim in possessione uirtutis est, ex qua depelli numquam potest, ceteris precario utitur: quis autem iactura mouetur alieni? Quodsi iniuria nihil laedere potest ex his quae propria sapientis sunt, quia <salua> uirtute sua salua sunt, iniuria sapienti non potest fieri.*

¹⁹⁵ *Ivi*, 12.1. *Quem animum nos aduersus pueros habemus, hunc sapiens aduersus omnes quibus etiam post iuuentam canosque puerilitas est.*

¹⁹⁶ *Ivi*, 17.2. *Itaque materia petulantibus et per contumeliam urbanis detrahitur, si ultro illam et prior occupes; nemo risum praebuit qui ex se cepit.*

in cui la sorte esaurisce il suo potere, se sappiamo, cioè, che la morte non è un male¹⁹⁷, e perciò nemmeno un'ingiuria, supporteremo tanto più facilmente tutti gli altri mali.”¹⁹⁸

Ora rimane un dubbio: può esistere un uomo che sia realmente così slegato da tutto ciò che è terreno, che ricordi quasi un dio, al punto da non soffrire mai? In questo passaggio possiamo ritrovare delle differenze già evidenziate rispetto al primo stoicismo: Seneca è ben consapevole che il vero saggio di cui parla la Stoa è più unico che raro – forse solo Catone e Socrate raggiungono questa posizione nelle sue opere –, anche se in un passaggio sostiene che:

“Che esista un essere invincibile, che esista l'uomo contro il quale la sorte non può nulla, giova alla civile convivenza del genere umano.”¹⁹⁹

Ma al tempo stesso il nostro filosofo non può nascondere che nella vita reale la situazione è ben altra; per quanto nell'idealità razionale stoica il genere umano trarrebbe sicuro giovamento dall'esistenza dei saggi, si è ben consapevoli che la totale apatia non è qualcosa che può appartenere alla nostra specie:

“La sofferenza fisica, l'invalidità, la perdita di amici e figli, le sventure della patria avvampata dalla guerra. Queste cose, lo ammetto, fanno soffrire il saggio: non gli vogliamo imporre l'insensibilità della pietra o del ferro. E non è virtù sopportare quello che non ti fa soffrire. Allora? Certo, riceve dei colpi, ma ricevendoli, li controlla, li guarisce, non li lascia trapelare.”²⁰⁰

Quello che rende grande l'uomo che ricerca la saggezza è dunque un contegno, una gestione delle reazioni che rientra nell'ideale greco del μηδὲν ἄγαν²⁰¹ – che troveremo espresso più estesamente in altre opere – e insomma una capacità di dare il giusto peso agli eventi della vita. Non c'è nessun evento della vita mortale che l'uomo saggio non si

¹⁹⁷ Dell'influenza epicurea riguardo questo tema abbiamo già trattato nel paragrafo sul rapporto con Epicuro 2.6.

¹⁹⁸ *Ivi*, 8.3. *Si maximum illud ultra quod nihil habent iratae leges ac saeuissimi domini <quod> minentur, in quo imperium suum fortuna consumit, aequo placidoque animo accipimus et scimus mortem malum non esse, ob hoc ne iniuriam quidem, multo facilius alia tolerabimus.*

¹⁹⁹ *Ivi*, 19.4. *Esse aliquid inuictum, esse aliquem in quem nihil fortuna possit, e re publica est generis humani [est].*

²⁰⁰ *Ivi*, 10.4. *Dolor corporis et debilitas aut amicorum liberorumque amissio et patriae bello flagrantis calamitas: haec non nego sentire sapientem; nec enim lapidis illi duritiam ferriue adserimus. Nulla uirtus est quae non sentias perpeti. Quid ergo est? quosdam ictus recipit, sed receptos euincit et sanat et comprimit, haec uero minora ne sentit quidem nec aduersus ea solita illa uirtute utitur dura tolerandi, sed aut non adnotat aut digna risu putat.*

²⁰¹ “Nulla di troppo”, incisione sul tempio di Apollo a Delfi.

aspetti: dunque egli si fortifica di fronte alle sventure preparandovisi in anticipo, attraverso la costante meditazione su di esse:

“Il saggio, credimi, è della tempra di coloro che, con lungo e costante esercizio, hanno conseguito la forza di sopportare e fiaccare ogni violenza nemica.”²⁰²

La sua maggiore sopportazione non è dunque legata all’abitudine a sopportare, quanto piuttosto all’abitudine a riflettere. Tenendo sempre bene a mente quali siano le condizioni dell’esistenza mortale, il saggio non viene mai preso alla sprovvista.

²⁰² *Ivi*, 9.5. *Ex hoc puta genere sapientem, eorum qui exercitatione longa ac fideli robur perpetiendi lassandique omnem inimicam uim consecuti sunt.*

3.4. Le Lettere a Lucilio

L'epistolario senecano rappresenta una vera e propria miniera di filosofia pratica: se è vero che per il nostro autore "la filosofia consiste in un buon consiglio"²⁰³, non potremmo accorgercene meglio che in questo massiccio scambio epistolare²⁰⁴. La relazione con Lucilio risulta palesemente asimmetrica, sullo stampo di un rapporto allievo-maestro, pur in forma molto più benevola e colloquiale. Dalle parole di Seneca si evince tuttavia una grande stima, non si può propriamente parlare di un destinatario delle Lettere che stia in una posizione di sottoposto al mittente; si può tuttavia notare un sottointeso cammino più avanzato sulla via della virtù di quest'ultimo, che dunque può dare consigli – molto pratici – per raggiungere questa virtù che altro non è che la saggezza, declinata – come nei dialoghi trattati finora e che andremo a trattare in seguito – in svariati modi: coerenza, costanza, tranquillità, consapevolezza, felicità, stabilità.

“La pàrenesi non è mai interamente rivolta verso l'altro; è destinata pure a chi la fa. Ci si rivela così uno dei caratteri essenziali della corrispondenza con Lucilio: questa non è, nonostante le apparenze, una lezione sempre rinnovata di un maestro a un allievo; è anche progresso del maestro, è un dialogo interiore di Seneca con sé stesso, tanto quanto un dialogo con Lucilio. Al tempo delle prime lettere, durante l'estate del 62, Seneca fa visibilmente una certa fatica a riconciliarsi con la solitudine. Insiste sulla natura dell'amicizia, come per rassicurare sé stesso con la scoperta che l'amicizia stoica è una «forma pura», col ripetere che il saggio è come Fidia che può, se viene distrutta una delle sue statue, scolpirne subito un'altra. A Seneca interessa molto che la sua saggezza non appaia una rinuncia, un impoverimento. Vuole che sia una saggezza «creatrice», e l'amicizia è la prima delle sue creazioni. Anche a questo proposito Lucilio è indispensabile a Seneca – come la creatura è indispensabile al creatore. Lucilio è la giustificazione di Seneca. Si comprende così perché la corrispondenza fra i due uomini sia cominciata subito dopo il ritiro; non è che Seneca abbia avuto, da questo momento in poi, più «tempo»; è che il bisogno di questa corrispondenza è sorto in lui con la realizzazione dell'*otium*.”²⁰⁵

La differenza sostanziale tra l'epistolario e le altre opere consiste nell'attenzione all'aspetto pratico – già presente – ancora più netta: ne emerge un pensatore concreto, molto attento alla vita quotidiana, che cerca di rispondere alle domande di tutti i giorni

²⁰³ Sen., ep.38.1. *Philosophia bonum consilium est.*

²⁰⁴ Per l'analisi più approfondita e completa della struttura dell'epistolario senecano, si rimanda a Mazzoli 1989 in ANRW II.36.3, pp. 1823-1877; si legga anche Inwood 2005 e 2007.

²⁰⁵ Grimal 1992, pp. 135-136.

del suo Lucilio.

L'altro focus, che risulta cruciale leggendo le *Lettere*, verte su un tema ancora non molto esplorato all'epoca di Seneca: l'interiorità. Già sviluppata, sotto forma di coscienza, nel paragrafo in cui abbiamo trattato il *De ira*²⁰⁶, risulterà estremamente centrale negli scambi con Lucilio, al quale si dirà, ad esempio: “Non puoi augurare a nessuno una sventura più grave di quella di essere in contrasto con se stesso.”²⁰⁷ Questa constatazione è una di quelle che riassumono perfettamente il pensiero senecano trapelante dal suo epistolario, per il quale la saggezza è proprio “volere o non volere sempre la medesima cosa.”²⁰⁸ La virtù che ci verrà indicata sarà quindi qualcosa di simile all'ὁμολογία zenoniana, di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente²⁰⁹, ma sviluppata in direzione più introspettiva: una coerenza interna, consapevole della mutevolezza della realtà esterna – che comprende persino il proprio corpo – con la quale è più difficile rimanere in rapporto coerente:

“Nessun muro è inespugnabile per la fortuna: fortifichiamoci interiormente, se l'animo è al sicuro, l'uomo può essere colpito, ma non catturato. Vuoi sapere qual è questo mezzo di difesa? Non indignarsi, qualunque cosa gli accada, e sapere che quelle stesse cose che sembrano danneggiarci servono alla conservazione dell'universo e fanno parte di quei fenomeni che consentono al mondo di portare a compimento il suo cammino e la sua funzione.”²¹⁰

Ne emerge una visione per cui, come diceva Tiziano Terzani, dopo una vita a inseguire le guerre e le rivoluzioni di tutto il mondo, “l'unica rivoluzione possibile è quella interiore”²¹¹. Lo sguardo va rivolto verso l'interno, al fine di vivere una vita serenamente rivolta verso l'esterno.

I prossimi sottoparagrafi si organizzeranno per macrotematiche, individuate come perni dell'argomentazione epistolare, pur sempre nella consapevolezza che ogni suddivisione in compartimenti stagni – a maggior ragione di un testo che non ha carattere trattatistico

²⁰⁶ Si rimanda al paragrafo 3.2.

²⁰⁷ Sen., ep. 110.2. *Non est quare cuiquam quem poena putaveris dignum optes ut infestos deos habeat.*

²⁰⁸ *Ivi*, 20.5. *Semper idem velle atque idem nolle.*

²⁰⁹ Si rimanda al paragrafo 2.3.

²¹⁰ Sen., ep. 74.19-20. *Nullus autem contra fortunam inexpugnabilis murus est: intus instruamur; si illa pars tuta est, pulsari homo potest, capi non potest. Quod sit hoc instrumentum scire desideras? Nihil indignetur sibi accidere sciatque illa ipsa quibus laedi videtur ad conservationem universi pertinere et ex iis esse quae cursum mundi officiumque consummant.*

²¹¹ Si fa riferimento ad un'intervista a una televisione locale di Orsigna (2002).

– può risultare fine a se stessa, poiché siamo consapevoli che ogni tematica è intrecciata ed in mutua fecondazione con tutte le altre.

3.4.1. *L'universalismo*

Il primo punto da trattare per quanto riguarda le *Lettere* è quello che fa riferimento ai requisiti: chi può raggiungere questo stato d'animo che si va inseguendo lungo tutta l'opera senecana? Chiunque. In particolare chiunque sia dotato di razionalità, caratteristica attribuita agli uomini e agli dei. Probabilmente non basterebbe una tesi solo su questo argomento per parlare di questa straordinaria rivoluzione, portata avanti da una corrente filosofica come lo stoicismo, nata molto prima di Cristo. Il collegamento con la figura di Gesù di Nazareth è inevitabile, poiché l'affermazione che tutti gli uomini sono uguali e che essi, in qualsiasi condizione si trovino, possono raggiungere la felicità è di una portata rivoluzionaria immane; l'unica differenza consta nell'eco differente che ebbero cristianesimo e stoicismo, sebbene l'eco dello stoicismo, soprattutto nei primi secoli di vita, non sia da sottovalutare²¹².

Cette présence est d'abord celle des Stoïciens eux-mêmes, ce que M. Spanneut appelle le stoïcisme des Stoïciens (I^{re} partie). Sous ce titre, il présente successivement le stoïcisme des fondateurs, avec l'exposé général du système (physique, épistémologie et logique, morale), le moyen stoïcisme, qualifié de stoïcisme indépendant (Panétius et Posidonius), et le stoïcisme impérial (Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle). Le second mode de la présence stoïcienne, plus difficile à détecter et à préciser, est celui de la survie. De l'Antiquité au Moyen-Âge (II^e partie) et du néo-stoïcisme des XVI^e-XVII^e siècles jusqu'au XX^e siècle (III^e partie), se succèdent les fortunes diverses du «stoïcisme hors du Portique». Les jalons de cette survie sont nombreux : Cicéron et Jean Chrysostome, Érasme et Dacier, François de Sales et Montesquieu, Teilhard de Chardin et Malraux se retrouvent, à des titres et à des degrés divers, sous la même étiquette. Les horizons très éloignés d'où arrivent ces personnages montrent bien, et c'est là une des conclusions qui se dégagent du livre de M. Spanneut, que l'influence du stoïcisme ne fut jamais univoque. Chacun y a puisé à sa manière, parfois même à son insu, au hasard des lectures, à travers les aléas d'une tradition manuscrite complexe, à la faveur d'emprunts, de plagiat ou même de «baptêmes».²¹³

²¹² Sull'eco dello stoicismo vd. Spanneut 1973, che vuole *mesurer la place du Portique dans le monde occidental, de préciser sa position par rapport aux grands mouvements intellectuels ou religieux et de constater, en définitive, une certaine continuité de la présence stoïcienne.* (p.15)

²¹³ Poirier 1976, p. 320-321.

Su questo punto, Seneca si pone perfettamente in scia col pensiero stoico tradizionale: siccome lo stoicismo è una forma di naturalismo e la natura dell'uomo è la sua razionalità, ogni essere umano è capace di felicità – intesa come pieno compimento di sé – in quanto dotato di razionalità, caratteristica di cui non può essere privato da nessuna condizione esterna.

Tuttavia, pur essendo vero che tutti possono appropriarsi ed esercitare la propria natura razionale, ciò non significa che tutti lo facciano: bisogna stare attenti a non confondere le parole di Seneca con quelle di un ingenuo eudemonismo in cui si sostiene che tutti sono felici, solo che non lo sanno. No, l'ideale stoico è che tutti possono raggiungere la felicità, se esercitano la ragione al meglio.

Ovviamente, tra i motivi dell'universalismo stoico, oltre al λόγος che ci accomuna tutti, bisogna ricordare il disprezzo per ogni bene esterno, o meglio il non considerarlo un bene. L'unico bene vero e proprio è interiore all'essere umano, dunque accessibile a chiunque lo sappia cercare:

“Bisogna cercare un bene che non si deteriori giorno dopo giorno, che non conosca ostacoli. Qual è questo bene? L'animo, ma l'animo retto, buono, grande. Con quale altro nome lo potresti chiamare, se non un dio che dimora nel corpo umano? Tale animo può trovarsi tanto in un cavaliere romano quanto in un liberto o in uno schiavo. Che cosa sono, infatti, un cavaliere romano, un liberto o uno schiavo? Nomi nati dall'ambizione o dall'ingiustizia. Balzare su fino al cielo è possibile da ogni angolo remoto: innalzati e renditi anche tu degno di Dio.”²¹⁴

La questione dell'incoerenza tra biografia e bibliografia senecane è già stata affrontata²¹⁵, ma ribadiamo la convinzione per cui un uomo che non conduca una vita necessariamente secondo i dettami enunciati, non toglie legittimità a tali dettami.

Il riconoscimento, da parte del saggio o dell'aspirante tale, della natura ugualmente “divina” di ogni uomo, in qualsiasi condizione sociale egli sia, dà una parziale risposta alla mancanza di empatia accusabile allo stoicismo. Riconoscendo l'altro come parte del

²¹⁴ Sen., ep. 31.11. *Quaerendum est quod non fiat in dies peius, cui non possit obstari. Quid hoc est? animus, sed hic rectus, bonus, magnus. Quid aliud voces hunc quam deum in corpore humano hospitantem? Hic animus tam in equitem Romanum quam in libertinum, quam in servum potest cadere. Quid est enim eques Romanus aut libertinus aut servus? nomina ex ambitione aut iniuria nata. Subsillire in caelum ex angulo licet: exsurge modo et te quoque dignum finge deo.*

²¹⁵ Si rimanda al paragrafo 2.1.

consorzio umano, e più in generale come parte di un tutto ordinato, il saggio decide di trattarlo come tale, e dunque di prendersene cura.

“Tutto ciò che vedi, che racchiude il divino e l’umano, è un tutt’uno: siamo le membra di un immenso organismo. La natura ci ha creato fratelli, generandoci dagli stessi elementi e per gli stessi fini; ci ha infuso un amore reciproco e ci ha fatto socievoli. [...] Teniamo sempre questo verso sul cuore e sulle labbra: «Sono un uomo, e non giudico a me estraneo nulla di ciò che è umano.» Mettiamo tutto in comune: siamo nati per una vita in comune. La nostra società è molto simile ad una volta di pietre: cadrebbe, se le pietre non si sostenessero reciprocamente, ed è proprio questo che le sorregge.”²¹⁶

Tralasciando in questa sede le suggestioni di un Seneca "protocomunista", mettiamo l’accento su questo invito alla solidarietà: lo stoicismo repelle sì la compassione, ma non per questo condanna la solidarietà. Questa, a differenza di quella, consiste in un agire mirato alla preservazione di coloro che riconosciamo come parte del tutto che anche noi stessi andiamo a comporre (la volta di pietre). La compassione invece, intesa come sofferenza per la sofferenza di qualcun altro, è assolutamente esecranda, per lo stoicismo antico come per Seneca, come abbiamo già visto parlando del *De tranquillitate animi*.²¹⁷ La sentenza *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*²¹⁸ appartiene al commediografo Terenzio, il quale in questo modo delineò, come in una sorta di manifesto politico, il nuovo sentimento di *humanitas* che accomunava gli appartenenti al Circolo degli Scipioni – di cui non a caso fece parte anche Panezio – portatore di nuovi valori, di stampo ellenico, tra cui appunto la φιλανθρωπία, concetto perfettamente accomunabile alla solidarietà di cui stiamo parlando:

“*Humanitas*, per Terenzio, significa anzitutto volontà di comprendere le ragioni dell’altro [...] l’uomo non è più un nemico, un avversario da ingannare con mille ingegnose astuzie, ma un altro uomo da comprendere e aiutare.”²¹⁹

²¹⁶ Sen., ep. 95.51-53. *Omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est; membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuuum et sociabiles fecit. [...] Ille versus et in pectore et in ore sit: homo sum, humani nihil a me alienum puto. Habeamus in commune: <in commune> nati sumus. Societas nostra lapidum fornicationi simillima est, quae, casura nisi in vicem obstarent, hoc ipso sustinetur.*

²¹⁷ Si rimanda al paragrafo 3.1.

²¹⁸ Terenzio, *Heautontimorùmenos*, v. 77.

²¹⁹ Pontiggia-Grandi 1996, p. 308.

Tra i risvolti etico-pratici di una concezione simile dell'umanità troviamo una condanna della schiavitù naturale: nessun uomo è schiavo per natura poiché per natura tutti gli uomini sono uguali, tant'è che "schiavo" è solo un nome nato dall'ambizione o dall'ingiustizia, secondo Seneca.

Seppur questa concezione della schiavitù non potesse portare realisticamente ad un'abolizione della stessa, in un mondo come quello romano, tuttavia poté risuonare come un invito a trattare meglio i propri schiavi, a non considerarli come meri *instrumenta vocalia*²²⁰:

“Questa è in sostanza la mia regola: comportati con chi ti è inferiore come vorresti che si comportasse con te chi ti è superiore.”²²¹

Di nuovo, senza voler fare di Seneca una figura "cristologica", possiamo rinvenire in questo passo una chiara evocazione della regola aurea, base dell'etica della reciprocità, secondo cui “Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro.”²²² Tale regola era già stata formulata in forma negativa in ambito greco, da filosofi quali Pittaco²²³, Talete²²⁴, Isocrate²²⁵ ed Epitteto²²⁶, ed ebbe echi e anticipazioni in quasi tutte le grandi religioni. Siccome anche su quest'argomento ci vorrebbe una tesi a parte, ci limiteremo a sostenere che Seneca non fu certo il primo a formulare quest'ideale di comportamento, tuttavia evidenziando la notevole portata che ebbe in un contesto come quello romano. Per eventuali approfondimenti rinviamo in nota ad alcuni testi di Damiano Simoncelli.²²⁷

Tornando al tema centrale di questo paragrafo, l'universalismo, è importante ricordare che:

“La saggezza è accessibile a tutti, sotto questo aspetto siamo tutti nobili. La filosofia non respinge né sceglie nessuno: splende per tutti.”²²⁸

²²⁰ Secondo la concezione di Varrone, in *Rerum rusticarum de agri cultura*, 1.17.

²²¹ Sen., *ep.* 47.11. *Haec tamen praecepti mei summa est: sic cum inferiore vivas quemadmodum tecum superiorem velis vivere.*

²²² Mt. 7.12.

²²³ Pittaco, fr. 10.3.

²²⁴ Diogene Laerzio, *Vite di eminenti filosofi*, I, 36.

²²⁵ Isocrate, *Nicocle*, 6.

²²⁶ Epitteto, *Enchiridion*.

²²⁷ Simoncelli 2018, pp. 261-275; Simoncelli 2019, pp. 266-282; Vigna 2005.

²²⁸ Sen., *ep.* 44.2. *Bona mens omnibus patet, omnes ad hoc sumus nobiles.*

Se dunque la felicità non dipende da nulla di esterno, ma solo dal corretto esercizio della virtù, che altro non è che il pieno compimento della propria natura razionale, allora si torna sul tema del giudizio: la responsabilità della nostra felicità è tutta nelle nostre mani, in quanto giudizio, in quanto interpretazione dello stato di cose in cui si vive. Questo perno sulla responsabilità per quanto riguarda la propria impresa esistenziale avrà forti risonanze nel pragmatismo, ma comporta non pochi problemi se si considera lo sfondo deterministico in cui agisce lo stoico. Di questo parleremo più avanti,²²⁹ fin qui ci limitiamo ad anticipare che probabilmente la chiave di volta risiede proprio nella propria interpretazione della realtà:

“Ma perché tu sappia che queste sono nozioni comuni, quelle evidentemente dettate dalla natura, leggerai in un poeta comico: non è felice chi non ritiene di esserlo. Che importa, infatti quale sia la tua condizione, se a te sembra cattiva?”²³⁰

²²⁹ Si rimanda al paragrafo 3.5.

²³⁰ Sen., *ep.* 9.21. *Ut scias autem hos sensus esse communes, natura scilicet dictante, apud poetam comicum invenies: non est beatus, esse se qui non putat. Quid enim refert qualis status tuus sit, si tibi videtur malus?*

3.4.2. La povertà

Sulla scia di quanto appena detto sulla necessità di correggere il nostro giudizio sulla realtà e non la realtà stessa, il discorso senecano continua declinando i vari affanni di cui è foriero un eccessivo attaccamento ai beni esterni. Inizieremo con i “patrimoni, massimo motivo di preoccupazioni umane”²³¹:

“«Piena di decoro», dice²³², «è una lieta povertà.» In verità, non è povertà, se è lieta; povero non è chi possiede poco, ma chi desidera di più.”²³³

Seneca inizia dunque col mettere in chiaro che la povertà è uno stato mentale, non una condizione materiale: avere poco è addirittura auspicabile per chi voglia dedicarsi alla filosofia:

“Se vuoi attendere alla cura dell’animo, devi essere povero o simile a un povero. L’attività intellettuale non può essere salutare se non si ricerca la frugalità; e la frugalità è una povertà volontaria. Smettila, perciò, con queste scuse: «non possiedo ancora quanto basta; se raggiungerò quella somma, allora mi dedicherò tutto alla filosofia.» Eppure non ci si dovrebbe procurare niente prima di ciò che tu, invece, rimandi e intendi procurarti dopo tutte le altre cose; da questo bisogna cominciare.”²³⁴

Primum philosophari è dunque il motto, cui si dovrebbe accompagnare la *frugalitas*: questa è “una povertà volontaria” nell’accezione comune di povertà, mentre nella concezione senecana la frugalità è ricchezza:

“Ciò che la natura richiede è facile a procurarsi e già a portata di mano. Ci si affanna per cose superflue; [...] quanto ci basta è a portata di mano. Chi si adatta bene alla povertà è ricco.”²³⁵

²³¹ Sen., *tranq.* 8.1. *Patrimonia, maximam humanarum aerumnarum materiam.*

²³² Si riferisce ad Epicuro.

²³³ Sen., *ep.* 2.5-6. *Ex pluribus quae legi aliquid adprehendo. Hodiernum hoc est quod apud Epicurum nactus sum (soleo enim et in aliena castra transire, non tamquam transfuga, sed tamquam explorator): 'honestas' inquit 'res est laeta paupertas'. Illa vero non est paupertas, si laeta est; non qui parum habet, sed qui plus cupit, pauper est.*

²³⁴ *Ivi*, 17.5. *Si vis vacare animo, aut pauper sis oportet aut pauperi similis. Non potest studium salutare fieri sine frugalitatis cura; frugalitas autem paupertas voluntaria est. Tolle itaque istas excusationes: 'nondum habeo quantum sat est; si ad illam summam pervenero, tunc me totum philosophiae dabo'. Atqui nihil prius quam hoc parandum est quod tu differs et post cetera paras; ab hoc incipiendum est.*

²³⁵ *Ivi*, 4.10-11. *Parabile est quod natura desiderat et adpositum. Ad supervacua sudatur parabile est quod natura desiderat et adpositum. Ad supervacua sudatur [...] ad manum est quod sat est. Cui cum paupertate bene convenit dives est.*

“Non c’è differenza tra il non desiderare e il possedere. Il risultato in entrambi i casi è lo stesso: non ti tormenterai. E non ti consiglio di negare qualcosa alla natura – è ostinata, non può essere vinta, pretende quanto le spetta – ma di convincerti che tutto ciò che va al di là della natura è malsicuro e non necessario.”²³⁶

A questo punto Seneca ha risposto all’obiezione più facile che gli si possa fare: bisogna pur sempre vivere di qualcosa. Certamente, l’invito non è quello di lasciarsi morire d’inedia, ma sopravvivere e possedere beni e ricchezze sembrano essere per il nostro filosofo due cose che non si implicano a vicenda:

“Tu dimostrati forte, come fai, e riduci i tuoi bagagli; niente di ciò che possediamo è necessario. Ritorniamo alla legge di natura: la ricchezza è a portata di mano. Ciò di cui abbiamo bisogno o non costa nulla o costa poco: la natura richiede solo un po’ di pane e d’acqua. Nessuno è povero di queste cose, e chiunque abbia posto tali limiti ai suoi desideri, può gareggiare in felicità con Giove stesso.”²³⁷

Seneca ci invita a concentrarci sull’essenziale, scremando sempre più le nostre occupazioni da ciò che è superfluo: ciò che è sommamente necessario, però, è il pieno sviluppo della ragione, che porta ad una ricchezza inconcussa. Gli dei non posseggono e non necessitano di niente, eppure dispensano tutte le cose e sono sommamente felici: allo stesso modo, il saggio dovrà sapersi svincolare dal desiderio di possedere, poiché la natura fornisce senza sforzo ciò di cui abbiamo realmente bisogno per sostentarci. Suggestivo l’uso del termine *divitiae* nel passaggio “la ricchezza è a portata di mano”: la ricchezza consiste infatti nel non avere bisogno di più del necessario.

“È necessario abituarsi al poco [...] Nessuno può avere tutto ciò che vuole, ma può non volere quello che ha e godere allegramente di quello che gli si offre. Gran parte della libertà consiste in un ventre ben abituato e capace di sopportare maltrattamenti.”²³⁸

²³⁶ *Ivi*, 119.2. *Nihil enim interest utrum non desideres an habeas. Summa rei in utroque eadem est: non torqueberis. Nec illud praecipio, ut aliquid naturae neges contumax est, non potest vinci, suum poscit sed ut quidquid naturam excedit scias precarium esse, non necessarium.*

²³⁷ *Ivi*, 25.4. *Tu nobis te, ut facis, fortem praesta et sarcinas contrahe; nihil ex his quae habemus necessarium est. Ad legem naturae revertamur; divitiae paratae sunt. Aut gratuitum est quo egemus, aut vile: panem et aquam natura desiderat. Nemo ad haec pauper est, intra quae quisquis desiderium suum clusit cum ipso Iove de felicitate contendat.*

²³⁸ *Ivi*, 123.3. *Necessarium est parvo adsuescere [...] Quidquid vult habere nemo potest, illud potest, nolle quod non habet, rebus oblatis hilaris uti. Magna pars libertatis est bene moratus venter et contumeliae patiens.*

Molto affascinante è anche la conseguenza di tale abitudine al poco: un'apertura all'offerta. Banalmente, uno spazio vuoto è per definizione pronto ad accogliere. Per definire uno spazio ampio e pronto ad accogliere, Seneca e i suoi concittadini avrebbero usato il termine *capax*, rimasto poi nell'italiano "capace" con la doppia valenza di "abile a" e di un grande contenitore: uno stomaco abituato al poco sarà sempre capace di "godere allegramente di ciò che gli si offre", mentre un organismo ottuso dalla sovrabbondanza di cibo vedrà un'offerta come un invito a soccombere.

"Regoli la sua condotta in modo che il suo animo giunga con la massima tranquillità possibile alla perfezione, disposizione in cui uno non si accorge se qualcosa gli viene tolto o dato, ma rimane nello stesso stato comunque vadano le cose: se gli si aggiungono quelli che la massa considera beni, sa esservi superiore, se il caso lo priva di alcuni di questi o anche di tutti, non si sente menomato."²³⁹

Il fulcro per affrontare la povertà rimane dunque lo stesso che viene proposto da Seneca – come dallo stoicismo nella sua totalità – per affrontare la vita intera: non dare credito a "quelli che la massa considera beni", memori della nozione per cui l'unico vero bene è la saggezza, la virtù che consiste nel pieno sviluppo della razionalità. Importante anche sottolineare che ciò vale sia in negativo sia in positivo: il saggio è superiore anche a ciò che di buono gli viene attribuito, siano beni materiali o adulazioni, poiché è consapevole della loro strutturale impossibilità a permanere. L'unica cosa che, se gli fosse tolta, lo farebbe sentire menomato è la virtù; essa però è per definizione ciò su cui gli altri non hanno potere.

²³⁹ *Ivi*, 36.6. *Hos disponat ut quam tranquillissimus ille animus ad perfectum veniat, qui nec ablatum sibi quicquam sentit nec adiectum, sed in eodem habitu est quomodocumque res cedunt; cui sive adgeruntur vulgaria bona, supra res suas eminet, sive aliquid ex istis vel omnia casus excussit, minor non fit.*

3.4.3. *La morte (e il suicidio)*

La paura più grande coincide con quello che per gli uomini è il male più grande: la morte. Anche riguardo ad essa, l'opinione di Seneca è abbastanza accomunabile a quella epicurea: la morte non è altro che la cessazione di ogni dolore e affanno; perciò, a volte il suicidio può essere uno strumento nelle mani del saggio. Essa è tale poiché è un semplice ritorno alla non-esistenza che già precedeva la vita.

“Ma l'elogio della morte, per quanto conforme all'ortodossia del Portico, fa direttamente seguito, nella *Consolatoria a Marcia*, ad altri argomenti presi dall'epicureismo: perché temere la morte? Le leggende spaventose delle quali l'hanno circondata i poeti non hanno alcuna realtà. La morte è la fine dei nostri dolori, essa ci rimette nelle condizioni in cui eravamo prima di nascere. Sarebbe facile allineare in proposito numerosi passi, presi sia da Epicuro stesso, sia dal poema di Lucrezio, dove viene esposta la stessa dottrina. Ma anche in questo caso gli imprestiti sono piegati da Seneca nel senso dello stoicismo. Comunque, nello svolgimento che il filosofo fa di questo tema non vi è nulla di contrario ai principi di Zenone: non vi è una sola parola che faccia supporre che l'anima perisca con la morte del corpo. Ciò che cessa di esistere (*nullus est*) è il corpo, soggetto ai colpi della Fortuna e luogo delle passioni. Così Seneca può evocare senza cadere in contraddizione, alcuni capitoli più avanti, il destino dell'anima liberata dal suo corpo.”²⁴⁰

Per tutti questi motivi, la morte vede crollare drasticamente il proprio peso ontologico ed esistenziale, passando da sommo di tutti i mali a cessazione di tutti i “mali”.

Andiamo allora ad analizzare tali motivi con ordine:

“Chi teme qualcosa che non soffrirà è folle quanto chi teme qualcosa che non percepirà. O forse qualcuno crede che sentirà la morte, quando, invece, grazie ad essa non sentirà più niente?”²⁴¹

Innanzitutto è necessario chiarire che la paura di patire la morte è completamente infondata: infatti, finché ci siamo noi non c'è lei, e nel momento in cui giunge noi non ci siamo più. Di fatto, essa non ci deve preoccupare poiché la sua presenza coincide con la nostra assenza: la derivazione epicurea di questa convinzione è evidente, come sostengono sia Maso sia Setaioli nei passi seguenti:

²⁴⁰ Grimal 1992, p. 217.

²⁴¹ Sen., *ep.* 30.6. *Tam demens autem est qui timet quod non est passurus quam qui timet quod non est sensurus. An quisquam hoc futurum credit, ut per quam nihil sentiatur, ea sentiatur?*

“Et c’est une mort qui coïncide par définition avec la négation de toute possibilité ultérieure; qui entraîne la disparition physique aussi bien que spirituelle («la mort est indivisible: un mal pour le corps qui n’épargne pas l’âme», mors individua est, noxia corpori / nec parcens animae, Tro. 401-02), de façon telle que – comme du reste cela se produit aussi chez Épicure – elle finit par être l’ineffable point d’arrivée, l’extrémité égale à zéro d’un «espace» aussi exigü que rapide: «Après la mort, il n’y a rien et la mort elle-même n’est rien, la limite ultime d’un très rapide espace de temps», post mortem nihil est ipsaque mors nihil, / velocis spatii meta novissima (ibid. 397-98).”²⁴²

“La vicinanza è sottolineata dall’espressione *stulta vita*, che richiama la *stultitia* di una delle formulazioni senecane della sentenza precedente. Qui, però, viene espresso più chiaramente un concetto che in quella restava implicito: il motivo dell’insaziabilità dello stolto, che mai trova appagamento nel presente, è la sua incapacità di richiamare alla mente con animo grato i beni passati; questa lo spinge a proiettarsi verso il futuro, che peraltro egli è incapace di considerare senza timore. Il concetto è profondamento epicureo.”²⁴³

In secondo luogo, è importante ricordare che la mortalità è parte essenziale della nostra esistenza, poiché solo gli dei le sfuggono: ciò comporta che essa ci segue in qualsiasi momento della nostra vita, ogniqualvolta l’attimo presente passa, entrando nel dominio del passato, dunque del non-essere, dunque della morte. Inoltre, la morte appartiene al nostro passato e il nostro passato appartiene alla morte non solo per quanto riguarda il fatto che ogni momento passato non è più, ma anche perché prima di nascere non eravamo, ossia, in un certo senso, eravamo morti, non-vivi:

“La morte mi mette alla prova così spesso? Faccia pure: io l’ho sperimentata per lungo tempo. Quando?, mi chiedi. Prima di nascere. La morte è non esistere. Ormai so in che cosa consiste: dopo di me ci sarà ciò che c’è stato prima di me. [...] In questo, se non m’inganno, Lucilio mio, ci sbagliamo: crediamo che la morte ci segua, mentre essa ci ha preceduto e ci seguirà. Tutto ciò che è stato prima di noi è morte; che cosa importa, infatti, non cominciare a vivere o finire, quando il risultato in entrambi i casi è lo stesso, non esistere?”²⁴⁴

²⁴² Maso 2006, p. 41.

²⁴³ Setaioli 1988, p. 206.

²⁴⁴ Sen., ep. 54.4-5. *Tam saepe mors experitur me? Faciat: [at] ego illam diu expertus sum. 'Quando?' inquis. Antequam nascerer. Mors est non esse. Id quale sit iam scio: hoc erit post me quod ante me fuit. [...]* In hoc enim, mi Lucili, nisi fallor, erramus, quod mortem iudicamus sequi, cum illa et praecesserit et

Tralasciando la meravigliosa capacità espositiva di Seneca in quest'ultimo passaggio, che qui come in moltissimi altri luoghi si dimostra non solo un grande pensatore ma anche un grande scrittore (considerando inoltre che passaggi sontuosi come questo non erano neppure destinati al grande pubblico), capiamo che, siccome la morte fa parte della nostra esistenza poiché ogni momento passato le appartiene ed ogni presente le apparterrà, dobbiamo venire a patti col fatto che la mortalità è proprio ciò che ci definisce. Di conseguenza, la mortalità definirà anche tutto ciò che facciamo – anche se a volte siamo in grado di far sopravvivere le nostre opere a noi stessi, altrimenti non staremmo leggendo le lettere di un uomo vissuto duemila anni fa – come ci ricorda P.B. Shelley nella sua *Ozymandias*²⁴⁵:

“I met a traveller from an antique land / Who said: Two vast and trunkless legs of stone / Stand in the desert. Near them on the sand, / Half sunk, a shatter'd visage lies, whose frown / And wrinkled lip and sneer of cold command / Tell that its sculptor well those passions read / Which yet survive, stamp'd on these lifeless things, / The hand that mock'd them and the heart that fed. / And on the pedestal these words appear: / "My name is Ozymandias, king of kings: / Look on my works, ye Mighty, and despair!" / Nothing beside remains. Round the decay / Of that colossal wreck, boundless and bare, / The lone and level sands stretch far away.”²⁴⁶

Questo sonetto fa il pari con un passaggio in cui Seneca rincuora Lucilio riguardo l'incendio di Lione del 65 d.C.:

“Persino le opere della natura vengono devastate, e perciò dobbiamo sopportare con animo sereno la caduta della città. [...] Io so solo questo: tutte le opere dei mortali sono condannate ad essere mortali, viviamo in mezzo a cose destinate a morire.”²⁴⁷

secutura sit. Quidquid ante nos fuit mors est; quid enim refert non incipias an desinas, cum utriusque rei hic sit effectus, non esse?

²⁴⁵ Sonetto del 1817 sul tema dell'impermanenza di ogni opera umana.

²⁴⁶ “Incontrai un viandante di una terra dell'antichità, / Che diceva: “Due enormi gambe di pietra stroncate / Stanno imponenti nel deserto... Nella sabbia, non lungi di là, / Mezzo viso sprofondato e sfranto, e la sua fronte, / E le rugose labbra, e il sogghigno di fredda autorità, / Tramandano che lo scultore di ben conoscere quelle passioni rivelava, / Che ancor sopravvivono, stampate senza vita su queste pietre, / Alla mano che le plasmava, e al sentimento che le alimentava: / E sul piedistallo, queste parole cesellate: / «Il mio nome è Ozymandias, re di tutti i re, / Ammirate, Voi Potenti, la mia opera e disperate!» / Null'altro rimane. Intorno alle rovine / Di quel rudere colossale, spoglie e sterminate, / Le piatte sabbie solitarie si estendono oltre confine”. (trad. di Antonio Tagliatela)

²⁴⁷ Sen., ep. 91.11-12. *Ipsius naturae opera vexantur et ideo aequo animo ferre debemus urbium excidia [...] Hoc unum scio: omnia mortalium opera mortalitate damnata sunt, inter peritura vivimus.*

Insomma, nella mortalità delle cose dobbiamo leggere un monito riguardo la nostra caducità: ma a che scopo? Allo scopo di vivere meglio, dando valore ad ogni singolo attimo che ci tocca in sorte, poiché solo chi è consapevole della limitatezza della vita può apprezzarne la preziosità: ecco dunque che la morte diventa ciò che dà forma e senso alla vita, poiché se non ci fosse, ogni attimo potrebbe essere gettato alle ortiche nella sicurezza che ne arriverebbe un altro, e poi un altro ancora, e così via. La morte è ciò che dà dimensione alla vita stessa: la costante meditazione su di essa è letteralmente ciò che ci fa vivere, ciò che ci salva da una costante assenza esistenziale; l'immortalità genererebbe inevitabilmente un'infinita procrastinazione, come ci ricorda Borges ne *L'Aleph*: gli Immortali, resisi conto di essere tali, sono presi da un entusiasmo frenetico, dunque costruiscono le cose più ambiziose, finché ad un certo punto, resisi conto di avere tutta l'eternità davanti da scialare, rimangono paralizzati come statue. Rendersi conto di avere di fronte tutta l'eternità, vuol dire rendersi conto che si faranno necessariamente tutte le cose possibili, e quindi che non c'è nessuna fretta. La nostra condizione di mortali è esattamente l'opposta: non abbiamo l'eterno davanti, ma il finito, e questo dovrebbe suscitarcì urgenza. Tale urgenza è possibile viverla solo se la morte è costantemente presente.

“Chi potrai indicarmi che attribuisca un giusto valore al tempo, che tenga in pregio la giornata, che capisca di morire un po' ogni giorno? In questo ci inganniamo: vediamo la morte davanti a noi: gran parte di essa, invece, è già dentro di noi; ogni momento passato è nel dominio della morte. Lucilio mio, fa' così come mi scrivi che stai facendo: tieni stretta ogni ora; dipenderai meno dal domani, se ti impadronirai dell'oggi.”²⁴⁸

Tenere stretta ogni ora non significa volere infinite ore davanti, ma sfruttare al massimo l'ora in cui viviamo, infatti: “Non può avere vita tranquilla chi si preoccupa tanto di prolungarla, chi annovera tra i grandi beni il vivere a lungo.”²⁴⁹ Il grande bene non è vivere a lungo, bensì vivere bene, vivere secondo la propria natura razionale, ossia secondo virtù:

²⁴⁸ Sen., ep. 1.2. *Quem mihi dabis qui aliquod pretium tempori ponat, qui diem aestimet, qui intellegat se cotidie mori? In hoc enim fallimur, quod mortem prospicimus: magna pars eius iam praeterit; quidquid aetatis retro est mors tenet. Fac ergo, mi Lucili, quod facere te scribis, omnes horas complectere; sic fiet ut minus ex crastino pendeas, si hodierno manum inieceris.*

²⁴⁹ Sen., ep. 4.4. *Nulli potest segura vita contingere qui de producenda nimis cogitat, qui inter magna bona multos consules numerat.*

“La «virtù» consiste nell’atteggiamento che deve saper tenere verso i beni esteriori: «(il saggio) dice che bisogna disprezzare quei beni, non per rifiutarne il possesso, ma per possederli senza angoscia». Lo stesso vale per la vita, che è cosa «preferibile» in quanto è un dono di natura, ma non un bene assoluto, poiché la natura non ce ne assicura il godimento perpetuo, si riserva anzi il diritto di togliercela e poiché in certe circostanze, come si è visto, la morte è preferibile alla vita. L’atteggiamento virtuoso, il solo che possa condurre alla pace dell’anima e alla felicità interiore, consiste nell’accettare preventivamente la morte «in spirito». La quarta lettera a Lucilio, che affronta il tema della paura della morte, si conclude con alcune considerazioni, apparentemente aggiunte in seguito, concernenti la povertà, a proposito di una formula epicurea: «È una grande ricchezza la povertà regolata dalla legge di natura». Il rapporto non è immediatamente percepibile: sfugge spesso agli editori moderni delle *Lettere*; e tuttavia esiste. Come la vera indipendenza nei confronti della morte consiste nella sua accettazione, così il disprezzo delle ricchezze consiste nel riconoscimento dei soli valori veri: il minimo che la natura esige per mantenere la vita. Che si tratti della morte o che si tratti delle ricchezze, il processo di liberazione è identico; si tratta sempre di una conquista interiore: si è ricchi se non si sente il bisogno delle ricchezze; si vive pienamente una volta che si sia rinunciato al bisogno della vita.»²⁵⁰

A questo punto la questione è diventata chiara: morire è non solo parte essenziale del vivere, ma è anche ciò che dà valore alla vita, non rimane che accettare questa cosa, non con rassegnazione, ma anzi apprezzandone la grandiosità e il valore.

Una volta accettata questa serie di dati di fatto, faremo in modo di essere colti dalla morte nel momento di maggiore felicità; ma siccome non sappiamo quale sarà il momento della nostra morte, agiremo in modo da rendere perfettamente compiuta e felice ogni ora:

“Disponiamo il nostro animo come se fossimo giunti al momento estremo. Non rimandiamo nulla; ogni giorno chiudiamo i conti con la vita.»²⁵¹

“«È penoso cominciare sempre la vita»; o se in questi termini si può renderne meglio il significato, «vivono male quelli che cominciano sempre a vivere». «Perché?», chiedi;

²⁵⁰ Grimal 1992, p. 13.

²⁵¹ Sen., *ep.* 101.7. *Formemus animum tamquam ad extrema ventum sit. Nihil differamus; cotidie cum vita paria faciamus.*

questa frase, infatti, richiede una spiegazione. Perché la vita per costoro è sempre incompiuta; non può essere pronto a morire chi proprio ora inizia a vivere.”²⁵²

Per essere pronti a morire dobbiamo dunque vivere in modo compiuto, pieno, che non deve però tradursi nella frenesia di chi cerca di fare una miriade di cose contemporaneamente per non sprecare un attimo: egli sta sprecando ogni attimo nell'affaccendamento esagerato, che altro non è che un'altra forma di distrazione dal momento presente. L'urgenza di cui si parlava sopra citando Borges, è qualcosa di ben lungi dalla frenesia; è l'urgenza di prendere in mano le redini della vita, il gusto di firmare la nostra biografia, unica cosa che possiamo veramente firmare. La consapevolezza feconda e felice della nostra finitudine dev'essere la penna con cui firmiamo una vita compiuta. L'inattività può dare la stessa pienezza di qualsiasi attività, l'importante è il senso di compiutezza, la sensazione di non avere conti in sospeso con la vita. Solo in questo modo, potremo andarcene sereni, invece di essere strappati alla vita:

“Moriamo peggiori di come siamo nati. Ed è colpa nostra, non della natura. Essa deve lamentarsi con noi e dire: «E allora? Vi ho generato senza desideri, senza paure, senza superstizioni, senza perfidie e senza altri mali: uscite dalla vita quali siete entrati.» Ha conseguito la saggezza chi muore sereno come è nato.”²⁵³

“Né i bambini né i fanciulli né i pazzi temono la morte, ed è cosa vergognosissima, se la ragione non ci offre quella serenità alla quale conduce l'assenza del raziocinio.”²⁵⁴

Il λόγος dev'essere ciò che ci accompagna all'accettazione serena della morte, sebbene chi non ne è dotato giunga alla stessa conclusione: ma accettare una cosa inconsapevolmente non è virtù, non è nemmeno un accettare.

A questo punto, c'è una cosa concessa solo a chi ha raggiunto il massimo esercizio della virtù: il suicidio. E esso può essere lo strumento per uscire da una vita impossibilitata nel suo compimento:

²⁵² Sen., ep. 23.9-10. *'Molestum est semper vitam inchoare'; aut si hoc modo magis sensus potest exprimi, 'male vivunt qui semper vivere incipiunt'. 'Quare?' inquis; desiderat enim explanationem ista vox. Quia semper illis imperfecta vita est; non potest autem stare paratus ad mortem qui modo incipit vivere.*

²⁵³ Sen., ep. 22.15-16. *Peiores morimur quam nascimur. Nostrum istud, non naturae vitium est. Illa nobiscum queri debet et dicere, 'quid hoc est? sine cupiditatibus vos genui, sine timoribus, sine superstitione, sine perfidia ceterisque pestibus: quales intrastis exite'. Percepit sapientiam, si quis tam securus moritur quam nascitur.*

²⁵⁴ Sen., ep. 36.12. *Nec infantes [nec] pueros nec mente lapsos timere mortem et esse turpissimum si eam securitatem nobis ratio non praestat ad quam stultitia perducit.*

“Tuttavia, se saprò di dover sopportare quel dolore per sempre, me ne andrò, non per il dolore in sé, ma perché esso mi sarebbe di ostacolo a tutte quelle attività che sono lo scopo della vita; è debole e vile chi si dà la morte per il dolore, è stolto chi vive per soffrire.”²⁵⁵

Chiaramente, per Seneca sarebbe inaccettabile suicidarsi per evitare il dolore: esso non è un vero male. Ma il saggio può decidere razionalmente di andarsene, nel caso in cui ritenga che la strada verso il vero bene sia diventata impercorribile. Come già detto in altri luoghi²⁵⁶, sebbene la virtù sia conseguibile da tutti in tutte le condizioni, lo stoicismo senecano, erede della Media Stoa paneziana, è anche consapevole della necessità di certi preferibili che contribuiscono all’esercizio della virtù. A volte, il saggio e solo il saggio, può giungere alla conclusione onesta e pacifica che le condizioni per esercitare la virtù gli siano precluse, e decidere dunque di andarsene di sua spontanea volontà, serenamente. Massimo *exemplum* in questo caso, accanto a Socrate, è Catone: Marco Porcio Catone, detto l’Uticense, viene citato da Seneca nelle lettere ben 45 volte²⁵⁷, posizionandosi sul podio dei più citati solo dopo Epicuro e Socrate. Nemico di Cesare, nel momento in cui questo prevalse, Catone non volle arrendersi; constatata l’impossibilità di una vita virtuosa, ormai preclusa, decise di darsi una morte virtuosa, e dunque tranquilla: dopo aver mangiato, si mise a leggere il *Fedone* di Platone – rimane forte il parallelismo con Socrate – e, una volta finito, si conficcò la spada nel petto. Allo stesso modo di Socrate, gli venne data in extremis una possibilità di sfuggire alla morte, poiché i suoi compagni, vedendolo così, lo salvarono apponendogli delle bende, ma lui, allo stesso modo di Socrate, ribadì la propria volontà di morire, poiché era la cosa più giusta. Ricorre spesso negli scritti senecani il racconto di questa “doppia” morte autoinflitta, spesso con immagini molto forti, rispettando in certa maniera il gusto per il macabro presente ad esempio nella sua versione dell’*Edipo*.

Detto tutto questo, è importante non assegnare all’idea di Seneca riguardo la morte un’eccessiva portata teoretico-religiosa: il filosofo di Cordova rimane un romano di fede politeista, con tutti i crismi che ne conseguono. L’idea senecana, impregnandosi soprattutto di epicureismo, riguarda più che altro quello che dovrebbe essere

²⁵⁵ Sen., ep. 58.36. *Hunc tamen si sciero perpetuo mihi esse patiendum, exhibo, non propter ipsum, sed quia impedimento mihi futurus est ad omne propter quod vivitur; inbecillus est et ignavus qui propter dolorem moritur, stultus qui doloris causa vivit.*

²⁵⁶ Si rimanda al paragrafo 2.4.

²⁵⁷ Motto 1970, p. XIV.

l'atteggiamento dell'uomo di fronte alla morte, non cosa sia la morte in sé e per sé affrontata con occhio, si potrebbe dire, teologico:

“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. Le sue riflessioni a volte sono dichiaratamente convenzionali rinviando la questione dell'*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), e ostentando un dichiarato agnosticismo circa la stessa natura dell'animo (*Epist.* 121,12) [...] a Seneca interessava – non meno che ai seguaci di Epicuro – più vincere la morte che ammettere o negare la sopravvivenza. [...] Più opportuno mi sembra tenere aperto il discorso sulla morte, perché tale era da lui sentito. Soprattutto in presenza di questi versi delle *Troades*²⁵⁸ 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». È evidente che Seneca cercava una via di fuga nell'aldiqua. È 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). È questa, a mio avviso, un'altra prova del suo «stoicismo incarnato».”²⁵⁹

La frase saliente nel passaggio appena citato di Ivano Dionigi è quella secondo cui “è evidente che Seneca cercava una via di fuga nell'aldiqua”: il filosofo non era interessato all'aldilà. Al contrario, il suo “stoicismo incarnato” - definizione alla quale la nostra tesi aderisce perfettamente – si concentra sulla quotidianità nella sua più pratica concretezza, su quale sia il corretto atteggiamento da adottare nell'aldiqua.

²⁵⁸ Seneca, *Troades* 397-402.

²⁵⁹ Dionigi 1999, pp. XVIII-XXI.

3.4.4. *La moderazione*

“È indizio di grandezza d’animo disprezzare la grandezza e preferire la moderazione agli eccessi.”²⁶⁰ È questa una delle strategie fondamentali da attuare con l’obiettivo di curare l’animo dai propri mali: la moderazione. In realtà in questo passo Reale traduce il termine latino *mediocria*, con “moderazione”, sebbene alla lettera significhi “le cose moderate”: a nostro parere la traduzione di Reale è ben lecita. Innanzitutto, disprezzare la grandezza, intendendo con grandezza qualsiasi forma di successo materiale e mondano; in secondo luogo, come già accennato nella trattazione del *De tranquillitate animi*²⁶¹, una delle condizioni necessarie per il perseguimento della saggezza è quell’abilità di porre dei limiti al proprio agire, desiderare, programmare. Se è vero che il cambio di paradigma da Zenone a Panezio consistette nel passaggio da un’etica *contempta* ad un’etica *felix*, è anche vero che le due cose non sono in contraddizione vicendevole; in questo caso, Seneca sembra proprio ricalcare la posizione originaria dello stoicismo, secondo cui il saggio è *contemptus*, contenuto, soddisfatto, pago.

Sicuramente emerge un uomo che sa accontentarsi, scevro da quella smania d’infinito che sembra caratterizzare morali come – tra le altre – quella attuale consumista.

La *moderatio* di cui parliamo passa innanzitutto dall’agire dell’uomo, oltre ai già citati desideri, programmi, sentimenti:

“Concepisco buone speranze sul tuo conto: non vai correndo qua e là, non alimenti l’inquietudine con continui spostamenti. Quell’agitarsi è proprio di un animo malato: ritengo che il primo segno di una mente equilibrata sia il saper star fermi in un posto e starsene in compagnia di se stessi.”²⁶²

La stabilità fisica coincide dunque con la stabilità mentale, psicologica: *stabilitas* viene appunto da *stare*, ed indica la capacità di un soggetto di stare fermo in un luogo, sia esso fisico o figurato:

“«Stabilitas» vaut en même temps comme une condition (absence de mouvement) et une valeur (absence de trouble, apathie, et donc *tranquillitas*). C’est ce qui permet au sage – et de façon plus générale à l’homme – de vivre et c’est ce pour quoi on vit: «il ne peut survenir

²⁶⁰ Sen., *ep.* 39.4. *Magni animi est magna contemnere ac mediocria malle quam nimia.*

²⁶¹ Si rimanda al sottoparagrafo 3.1.3.

²⁶² Sen., *ep.* 2.1. *Bonam spem de te concipio: non discurre nec locorum mutationibus inquietaris. Aegri animi ista iactatio est: primum argumentum compositae mentis existimo posse consistere et secum morari.*

aucun accident au sage: il reste debout sous n'importe quel poids..., de fait, quand le bien est parfait, l'âme possède une stabilité immuable », *nihil sapienti viro potest evenire: stat rectus sub quolibet pondere...; cum vero perfectum (scil. bonum) est, inmota illi stabilitas.*²⁶³

Il fatto che Seneca veda nell'instabilità geografica – nella lettera in questione vengono proprio passate in rassegna varie città del tempo, mete di spostamenti di turisti e viaggiatori annoiati – un'instabilità emotiva ne denota una grande finezza psicologica, sconosciuta all'epoca.

Subito dopo viene specificato che non solo chi è dotato di una mente equilibrata sa star fermo, sia geograficamente sia fisicamente – tant'è che è facile delineare una fenomenologia dell'ansioso dal ticchettio delle dita sul tavolo o dal costante movimento delle gambe in chi è seduto – ma anche che la mente equilibrata sa stare da sola: equilibrato va quindi letto come armonioso. Chi è in disarmonia non saprà avere un rapporto sano, oltre che con gli altri, innanzitutto con se stesso, e questo gli renderà insopportabile l'inattività e il silenzio, che costringono al confronto con se stessi.

“Ma bada che anche il tuo leggere molti autori e libri di ogni genere può essere una forma di incostanza e di instabilità. Bisogna che tu ti soffermi su un limitato numero di autori e di questi nutra la mente, se vuoi ricavarne un profitto che rimanga durevolmente nel tuo animo. Chi è dappertutto non è in alcun luogo.”²⁶⁴

Di nuovo, non si fa altro che ribadire il concetto, declinandolo in altri campi: spesso sentiamo dire che è sempre meglio aggiungere, che “più si è meglio è”, che bisogna accumulare il più possibile, si tratti di beni materiali o nozioni, ritrovandoci infine con le mani e la mente vuote. Questo passaggio ci ricorda, invece, che *Less is More*, per citare l'architetto Ludwig Mies van der Rohe²⁶⁵, fondatore del Movimento Moderno: leggere meno autori, guardare meno film, avere meno cose, ci aiuterà a trarne maggiore ricchezza. Il consiglio di Seneca a Lucilio è quello di lasciar sedimentare ciò di cui si fruisce, non

²⁶³ Maso 2006, p. 26.

²⁶⁴ Sen., ep. 2.2. *Illud autem vide, ne ista lectio auctorum multorum et omnis generis voluminum habeat aliquid vagum et instabile. Certis ingeniis inmorari et innutriri oportet, si velis aliquid trahere quod in animo fideliter sedeat. Nusquam est qui ubique est.*

²⁶⁵ Per chi fosse interessato ad un approfondimento: Blaser, 1986.

passare subito a qualcos'altro; concedere alla mente il tempo di elaborare quanto si è appreso, per far sì che lo si apprenda veramente, durevolmente.

“Credimi, chi sembra non fare nulla fa cose più importanti: si occupa di cose umane e divine allo stesso tempo.”²⁶⁶

Probabilmente a causa dei risvolti amari che caratterizzarono gli ultimi anni di vita di Seneca, col distacco dalla vita pubblica iniziò a maturare nel filosofo di Cordova l'idea che l'ozio sia qualcosa di prezioso e addirittura, secondo Ivano Dionigi, di superiore all'azione:

“[Seneca] Esalta incondizionatamente il distacco dalla politica e l'utilità dell'*otium* (*Ot.* 1,1): 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). [...] 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 le *Epistulae* approda a una soluzione *naturaliter* epicurea (λάθε βιώσας, «vivi appartato», era l'imperativo categorico del Giardino). [...] Ormai *negotium* non significava più, come per Cicerone, operare nelle maglie larghe della *res publica* ma in quelle strettissime del *principatus*.”²⁶⁷

Possiamo sicuramente rinvenire nel comportamento di Seneca descritto nel passo appena citato un'amarezza di fondo da “volpe e uva”, tuttavia le indicazioni senecane riguardanti il valore dell'ozio rimangono in ogni caso interessanti.

Per ora ci basta memorizzare che l'ozio è fase fondamentale dell'apprendimento e della riflessione, esattamente come il riposo è una parte fondamentale dell'allenamento; l'indaffarato guarderà all'inattivo con disprezzo, ma solo perché non sa cosa stia sedimentando al suo interno: “cose umane e divine”.

“Allo stesso modo biasimerai sia chi è sempre in agitazione sia chi è sempre inattivo. Infatti, non è operosità quella che si compiace della confusione, ma concitazione di una mente irrequieta, come non è quiete giudicare molesta ogni attività, ma fiacchezza e

²⁶⁶ Sen., *ep.* 8.6. *Mihi crede, qui nihil agere videntur maiora agunt: humana divinaque simul tractant.*

²⁶⁷ Dionigi 1999, pp. IX-X.

torpore. [...] Bisogna contemperare questi due opposti: chi è ozioso agisca, e chi agisce si riposi. Consigliati con la natura: essa ti dirà che ha fatto il giorno e la notte.”²⁶⁸

A questo punto, chiarita la necessità dell’ozio, Seneca ci mette in guardia sui pericoli che derivano da un eccesso di inattività: quest’ultima va contemperata con l’azione.²⁶⁹ Lo stoicismo di fondo qui emerge, siccome il metro di validità dell’alternanza attività-riposo consta nell’ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν²⁷⁰: la natura ha dispensato giorno e notte, e ad essa dobbiamo attenerci.

Insomma, nella dicotomia ozio-negozio è salutare una *moderatio*, che richiama molto la μεσότης²⁷¹ delineata nell’*Etica* di Aristotele: in questo momento, a circa un chilometro a sud di Capo di Bove, sulla via Appia, ciò che resta di Lucio Anneo Seneca si sta rivoltando nel sepolcro. Nonostante la grande apertura e, si può dire, sincretismo che caratterizzarono il nostro autore, Aristotele e i Peripatetici rivestirono sempre un ruolo di forte antipatia all’interno del pensiero di Seneca. In particolare, la loro dottrina della μεσότης:

“Parlare di una via di mezzo è perciò sbagliato e inutile, come se uno dicesse che ci si può ammalare o impazzire solo un po'. Solo la virtù conosce la moderazione, i vizi no; è più facile eliminarli che dominarli. I vizi radicati e incalliti dell'anima umana, quelli che noi definiamo malattie, come l'avarizia, la crudeltà, la prepotenza, sono senza dubbio smodati. Quindi, smodate sono anche le passioni; giacché da quelli si passa a queste.”^{272 273}

²⁶⁸ Sen., *ep.* 3.5-6. *Sic utrosque reprehendas, et eos qui semper inquieti sunt, et eos qui semper quiescunt. Nam illa tumultu gaudens non est industria sed exagitatae mentis concursatio, et haec non est quies quae motum omnem molestiam iudicat, sed dissolutio et languor [...] Inter se ista miscenda sunt: et quiescenti agendum et agenti quiescendum est. Cum rerum natura delibera: illa dicet tibi et diem fecisse se et noctem.*

²⁶⁹ «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) e che lo stoicismo fa proprio (*SVF* III 687) - viene da Seneca colto e tradotto sia nella sua variante etica, mediante l’intreccio di *virtus* e *actus* (*Ot.* 6,2), sia soprattutto nella sua versione politica mediante la combinazione di *otium* e *negotium*.” (Dionigi 1999, p. VIII).

²⁷⁰ *SVF* I.179, *SVF* I.243

²⁷¹ Aristotele, *Etica Nicomachea* 2.25.

²⁷² Sen., *ep.* 85.9-10. *Falsa est itaque ista mediocritas et inutilis, eodem loco habenda quo si quis diceret modice insaniendum, modice aegrotandum. Sola virtus habet, non recipiunt animi mala temperamentum; facilius sustuleris illa quam rexeris. Numquid dubium est quin vitia mentis humanae inveterata et dura, quae morbos vocamus, immoderata sint, ut avaritia, ut crudelitas, ut inpotentia [impietas]? Ergo immoderati sunt et adfectus; ab his enim ad illa transitur.*

²⁷³ Si veda anche *De ira* II a proposito dell’incompatibilità tra ragione e passione.

Per Seneca, è assurdo pensare che un moderato esercizio dei vizi porti alla virtù: come ragionamento, sarebbe anche condivisibile. Il problema è che il nostro autore ha confusamente attribuito all'etica aristotelica questa sorta di principio omeopatico, per cui una piccola dose di veleno contribuirebbe alla salute. Niente di più lontano da quello che *il maestro di color che sanno*²⁷⁴ intendesse dire con la sua augusta medietà: essa non consiste in un moderato esercizio del vizio, come ha inteso il nostro nella Lettera 85, ma anche se fosse così sarebbe problematico il rifiuto a priori di Seneca, che in altri luoghi²⁷⁵ invece invita ad un moderato uso del vino, ad esempio; e non è il vino un vizio? Ma in ogni caso non è questo il punto: ciò in cui consiste la μεσότης è un equilibrato ed incanalato sviluppo di quella dimensione pulsionale che naturalmente caratterizza l'uomo, che è ben lungi dall'essere un vizio. Si può dire che il vizio consista nella mancanza di controllo della pulsione. La μεσότης è l'*habitus* di chi tra la repressione – più zenoniana – della pulsione e il flusso rutilante della pura istintualità trova il giusto mezzo.

“Aggiungi poi che le passioni, per quanto possano essere moderate, tendono ad aumentare; le cose nocive non mantengono mai una giusta misura; per quanto all'inizio siano leggeri, i mali serpeggiano e a volte un attacco lievissimo abbatte un organismo malato. Che pazzia è credere di poter mettere fine a nostro piacimento a quelle passioni di cui non siamo in grado di contrastare gli inizi! Come posso avere forza sufficiente per mettere fine a una cosa che non ho avuto la forza di impedire, quando è più facile respingere che mettere freno a quello cui si è lasciato via libera!”²⁷⁶

Qui Seneca dice che “le cose nocive non mantengono mai una giusta misura”, ma gli si potrebbe controbattere che una pulsione naturale, come ad esempio la fame, non è una cosa nociva. Probabilmente sarebbe d'accordo. A questo punto si potrebbe aggiungere che, se la fame è una pulsione naturale atta alla nostra sopravvivenza e non al nostro danneggiamento, sarebbe corretto dire che mangiare il giusto sia il corretto e controllato esercizio della μεσότης. Certamente, è molto facile cadere negli eccessi, ma la filosofia dovrebbe essere proprio ciò che guida l'uomo nel distacco da tali eccessi e nella ricerca

²⁷⁴ Dante Alighieri, *Divina Commedia*, Inferno, IV, 131.

²⁷⁵ Sen., *tranq. an.* 17.

²⁷⁶ Sen., *ep.* 85.12-13. *Adice nunc quod ista, quamvis exigua sint, in maius excedunt; numquam perniciose servant modum; quamvis levia initia morborum serpunt et aegra corpora minima interdum mergit accessio. Illud vero cuius dementiae est, credere quarum rerum extra nostrum arbitrium posita principia sunt, earum nostri esse arbitri terminos! Quomodo ad id finiendum satis valeo ad quod prohibendum parum valui, cum facilius sit excludere quam admissa comprimere?*

della migliore condotta di vita.

Riteniamo interessante, su questo argomento, riportare un'intera pagina di Grimal, che a nostro parere risulterà molto chiarificatrice:

“Tra i primi argomenti teorici presenti in questa *Consolatoria*²⁷⁷, Seneca ha inserito quelli che appartengono alla scuola di Aristotele. Egli riconosce che il dolore è una reazione naturale dell'essere davanti ai lutti – prova ne sia che anche gli animali lo sentono. Ma l'esempio stesso degli animali dimostra che questo dolore è limitato nel tempo e moderato nelle sue manifestazioni. Seneca si rifà quindi a una tesi aristotelica: che le emozioni, quali che esse siano, adempiono alla loro funzione naturale solo se sono moderate. Si obietta che questa concezione della vita affettiva è estranea allo stoicismo, che vi è un contrasto assoluto tra questa «metriopatia» e l'apatia stoica. A sostegno di questa idea si cita naturalmente la lettera 116, che esamina «se è meglio nutrire passioni moderate o non averne affatto». E Seneca aggiunge: «Gli stoici le eliminano [le passioni] i peripatetici le moderano». Poi dimostra che gli stoici hanno ragione. Così, tra l'epoca della *Consolatoria a Marcia* e l'«ultimo Seneca», la posizione del filosofo sarebbe cambiata; [...] In un'altra lettera a Lucilio, rispondendo all'accusa di insensibilità, così spesso formulata contro il Portico, Seneca nega la sua fondatezza. Sono gli aristotelici, dice, che fanno professione di insensibilità: «Il nostro saggio vince ogni avversità, ma l'avverte; il loro neppure l'avverte». E nella stessa lettera in cui rifiuta di ammettere che esista un buon uso delle passioni e delle emozioni, concede che «tutte le passioni scaturiscono da un'origine, per così dire, naturale». Anzi, egli ricorda che la vita spirituale comprende funzioni affettive in tre settori: la volontà, la «precauzione» (εὐλάβεια) e la gioia. Questa dottrina, che gli stoici greci chiamavano delle εὐπάθειαι e che per Cicerone coincideva con le *tres constantiae*, risale all'antico Portico. [...]»²⁷⁸ La dottrina stoica differisce dunque totalmente da quella di Aristotele e dei suoi discepoli; ma non per le ragioni abitualmente addotte. Gli stoici rifiutano sì le passioni, in un certo senso, e affermano l'esigenza di sopprimerle nell'animo; ma non si limitano a un'affermazione così generale; spingono l'analisi più lontano, e distinguono tra le passioni «positive», che la ragione può trasformare in elementi motori

²⁷⁷ *Ad Marciam*.

²⁷⁸ “La ragione che ha condotto Crisippo (o forse Zenone) a elaborarla è spiegata da Lattanzio: poiché le quattro «passioni» fondamentali sono considerate dagli stoici come malattie dell'anima, ma poiché d'altra parte i movimenti affettivi sono naturali e indispensabili alla vita interiore (*sine his nihil moveri, nihil agi posse*), è stato indispensabile sostituire alle passioni «viziose» delle «affezioni» soggette al controllo della ragione. Così il saggio non resterà insensibile in mezzo agli oggetti esteriori, anzi proverà le «tentazioni» di ogni uomo, secondo natura; ma poiché appunto è saggio, saprà trasformare queste emozioni, essenzialmente indisciplinate, in affezioni divenute stabili poiché, tra l'impulso primitivo e la condotta, si è interposto il giudizio razionale.”

della vita interiore, e *la* passione negativa, una sola, che è la tristezza e che dipende dal non-essere. Tutte le passioni derivano da una causa naturale, l'emoività spontanea dell'anima, che mette in moto l'*impetus* (ὄρμη).”²⁷⁹

L'idea proposta da Grimal è dunque quella secondo cui le passioni propriamente dette sono effettivamente rigettate dagli stoici, a differenza degli aristotelici; tuttavia, si danno delle forme positive di passionalità: le εὐπάθειαι o *constantiae*. Notare bene che sia le passioni (negativamente dette) sia le “buone affezioni” scaturiscono, sempre secondo Grimal, dalla medesima fonte naturale, esattamente come sostenuto da noi nelle pagine precedenti; ciò che cambia è il passaggio razionale che in un caso si dà e nell'altro no.

L'idea di chi scrive è dunque che la distinzione tra un corretto incanalamento razionale delle pulsioni – che si traduca o meno in εὐπάθειαι - non si discosta più di tanto dal concetto di metriopatia proposta da Aristotele e dai Peripatetici.

Chiaramente, un'avvertenza va fatta:

“Solo il saggio sarà capace di trasformarle, con il suo giudizio, in *constantiae*. Di conseguenza è necessario evitare le passioni, evitare tutte le situazioni in cui possono sorgere e nascono, il che è inevitabile, fare tutto il possibile per frenarle, per contenerle, almeno entro i limiti ristretti della natura. È chiaro che Seneca, anche quando attinge ad alcune nozioni dei peripatetici, lo fa nello spirito del Portico. Ciò gli è tanto più facile in quanto gli stoici hanno sempre tenuto conto delle argomentazioni della scuola di Aristotele, alla quale essi devono forse tanto quanto gli epicurei. L'una e l'altra corrente – stoici ed epicurei – sono, in larga misura, eredi del liceo.”²⁸⁰

Il consiglio senecano, e più in generale stoico, di stroncare e reprimere la formazione delle passioni sul nascere scaturisce dalla convinzione che solo il saggio è in grado di trasformare razionalmente le pulsioni. Possiamo dire, in sostanza, che l'invito a reprimere le passioni è sintomo di sfiducia nei confronti della capacità dell'uomo comune di moderarsi e sapersi porre dei limiti.

In diversi luoghi, Seneca invita Lucilio ad accontentarsi di quanto la natura richiede, ma questo “la natura” significa proprio “la natura umana”, dunque tutto ciò che costituisce l'uomo, compresa la sua dimensione pulsionale. Nel momento in cui si fa mancare qualcosa alla natura umana, il saggio smette di esistere perché, semplicemente, smette di

²⁷⁹ Grimal 1992, pp. 213-214.

²⁸⁰ Grimal 1992, p. 216.

vivere, in quanto gli mancano le condizioni del proprio sostentamento. Il vizio non è, dunque, l'ascolto e la giusta soddisfazione delle proprie pulsioni, quanto piuttosto lo sforamento nell'eccesso, la ricerca del superfluo.

La μεσότης è, allora, in un'accezione sicuramente più accettabile dal nostro, il giusto ascolto dei bisogni, e di conseguenza la loro soddisfazione, finalizzato a null'altro che permettere l'azione morale. Nel celebre esempio aristotelico, la μεσότης è il coraggio che sta tra la temerarietà – pericolosa – e la paura – paralizzante. Se ci si lascia andare all'eccesso, si smette di vivere stupidamente, inseguendo valori fittizi come l'orgoglio o l'amor patrio; se al contrario si reprime la propria pulsione ad agire, si rimane paralizzati, incapaci di presa pratica sulla propria vita.

D'accordo con la nostra interpretazione troviamo Setaioli:

“A questa [la scuola peripatetica], ed al suo principale rappresentante, egli attribuisce una valorizzazione dell'ira come svolgente un'utile funzione di sprone e di spinta verso l'azione e la virtù. Ma se è certamente vero che Aristotele, in armonia con la sua dottrina della μεσότης, giudicava lodevole la giusta ira e considerava l'incapacità di reagire davanti alle offese tanto biasimevole quanto l'ira smodata, e però altrettanto vero che appare ben lontano dal considerare la collera come passione alla stregua di un fattore pressoché indispensabile alla virtù, come giunge quasi a fargli dire Seneca. E in effetti, nonostante qualche eco qua e là nelle opere aristoteliche a noi pervenute, non si può indicare alcun passo preciso che corrisponda alle citazioni che leggiamo in Seneca.”²⁸¹

Ciò che sicuramente, invece, non era presente in Aristotele era il disprezzo per qualsiasi bene che non sia la virtù. Ciò non toglie che la μεσότης sia compatibile con questo pensiero: ad esempio, come già detto, soddisfare la fame non significa per Seneca pensare che il cibo sia un vero bene, e l'eccesso è condannato da entrambi i pensatori allo stesso modo, solo che nel caso del nostro il motivo di condanna è proprio la convinzione che quei finti beni inseguiti siano reali, o necessari al conseguimento della virtù. Inoltre, soddisfare la fame non è per Seneca un bene, ma sicuramente un preferibile²⁸², in quanto permette il continuamento dell'azione morale del saggio.

²⁸¹ Setaioli 1988, p. 148.

²⁸² Sulla questione dei preferibili, si vedano i paragrafi a proposito di Zenone e Panezio.

3.4.5. *La paura*

C'è qualcosa di sommamente irrazionale nella vita dell'uomo, secondo Seneca: la paura. La prima domanda da farsi è: paura di cosa? La risposta non è per nulla scontata, considerando innanzitutto che i beni e i mali comunemente detti non sono altro che indifferenti per gli stoici. In una cornice tale, in cui il Male non è qualcosa di ontologicamente sussistente, quanto piuttosto un cattivo utilizzo di una facoltà umana (la ragione), il problema classico della teodicea non si pone, sostanzialmente:

“Seneca ha eluso il problema [ndr. dell'*unde malum*] sostituendo alla causa efficiente la causa finale (*cur malum?*), ossia facendolo slittare dal piano teoretico al piano morale (“affinché il sapiente possa esprimere pienamente la propria sovrumana capacità di seguire la fortuna”), e, di conseguenza, retorico, utilizzando la funzione poetica del linguaggio ai fini della funzione conativa, la *parennesi* morale. Ma forse proprio questo slittamento dal teoretico all'etico può essere il segno dell'attualità della risposta senecana, se è vero che, nel vasto dibattito sul male seguito all'Olocausto, una delle risposte è che “vi è la consapevolezza che nella teodicea non è più consentito vedere un problema teoretico, risolvibile perciò, almeno in linea di principio, conoscitivamente. È consentito solo intenderlo come problema *pratico* (I. Sciuto, *La realtà del male secondo il pensiero contemporaneo*, in M. Raveri [ed.], *Del bene e del male*, Venezia 1997, p. 275), sicché si può dire che il male “si dissolve come problema teologico per divenire problema vitale, morale e politico” (C. Molari, citato da Sciuto, p. 279).”²⁸³

Il Male non è qualcosa riguardo cui il pensiero teoretico possa riflettere, non essendo oggetto di teoresi vera e propria ma di *parennesi*. Essendo il Male lo scorretto utilizzo della ragione, che poi si traduce in cattiva pratica, chi intendesse debellarlo agirebbe sulla correzione della vita del soggetto malpraticante; indi per cui, il problema del Male non andrebbe più affrontato teoreticamente ma moralmente, politicamente, praticamente. L'analisi di Traina, sulla scia di Sciuto e Molari, conduce ad un Seneca straordinariamente attuale, riferendosi al problema della teodicea post-Olocausto – di cui purtroppo non possiamo trattare in questo volume.²⁸⁴

La paura va contro il *λόγος* in quanto inconsapevolezza ed in quanto cattivo uso della vita stessa. Sono due, dunque, i punti cruciali da toccare nella trattazione della terapia senecana contro la paura: esercitare la consapevolezza e vivere il presente. Il primo dei

²⁸³ Traina 1999, p. 43.

²⁸⁴ Per approfondimenti, si legga Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*.

due punti è già stato toccato in parte nella trattazione del *De tranquillitate*²⁸⁵, mentre del secondo tratteremo nelle pagine seguenti.

“Il colpo di una sventura previsto è meno violento. Ma agli stolti e a quelli che si affidano alla fortuna ogni evento sembra nuovo e inatteso: per gli ignoranti gran parte del male è proprio costituita dalla novità. [...] Perciò, il saggio si abitua ai mali futuri e quelli che per gli altri diventano lievi sopportandoli a lungo, li rende tali meditandoci a lungo.”²⁸⁶

La costante meditazione su ciò che spaventa gli uomini rende il saggio maggiormente resistente, lo allena come i pugni allo stomaco allenano la resistenza del pugile.

La grande arma di difesa del saggio è l'essere preparato alla vita: preparare viene proprio dal latino *parare* (disporre) e *pre* (prima/avanti); chi si pone davanti agli occhi la possibilità che ogni sventura gli accada, è letteralmente *preparato*.

“La novità accresce il peso delle sventure, e non c'è uomo che non soffra maggiormente se è colto di sorpresa. Perciò, niente deve giungerci impreveduto: dobbiamo preparare l'animo a tutti gli eventi, e pensare non a ciò che di solito accade, ma a ciò che può accadere.”²⁸⁷

È dunque la novità, l'impreveduto, l'ignoto, ad essere sorgente di paura: nel momento in cui una cosa è ben delineata e oggettivata, la sua portata ansiogena cala drasticamente.

Un secondo aspetto della consapevolezza come scudo dalle paure non è quello per cui prevediamo tutto ciò che può accadere, ma quello per cui sappiamo che tutto ciò che può accadere non ci può veramente nuocere: innanzitutto ciò che genererà danni corporei, ci addurrà un male che non è veramente tale, in maniera assoluta: “Un amore eccessivo per il corpo ci inquieta con paure, ci opprime con preoccupazioni, ci espone ad oltraggi.”²⁸⁸

In secondo luogo, troviamo qualcosa di molto simile al tetrafarmaco epicureo: “La natura, così amorosa nei nostri confronti, ha disposto in modo che il dolore fosse o sopportabile o di breve durata.”²⁸⁹ L'espressione richiama il pensiero di Epicuro, secondo cui il male non è da temere, poiché se è lieve, è sopportabile, dunque non preclude la felicità; se

²⁸⁵ Si rimanda al sottoparagrafo 3.1.1.

²⁸⁶ Sen., ep. 76.34-35. *Praecogitati mali mollis ictus venit. At stultis et fortunae credentibus omnis videtur nova rerum et inopinata facies; magna autem pars est apud inperitos mali novitas. [...] Ideo sapiens adsuescit futuris malis, et quae alii diu patiendo levia faciunt hic levia facit diu cogitando.*

²⁸⁷ Ivi, 91.3-4. *Novitas adicit calamitatibus pondus, nec quisquam mortalium non magis quod etiam miratus est doluit. Ideo nihil nobis inprovisum esse debet; in omnia praemittendus animus cogitandumque non quidquid solet sed quidquid potest fieri.*

²⁸⁸ Ivi, 14.2. *Huius nos nimius amor timoribus inquietat, sollicitudinibus onerat, contumeliis obicit.*

²⁸⁹ Ivi, 78.7. *Nos amantissima nostri natura disposuit ut dolorem aut tolerabilem aut brevem faceret.*

invece è molto grave, conduce presto alla morte, la quale altro non è che assenza di sensazioni. Le somiglianze sono notevoli, almeno sotto questo punto di vista, ma ne abbiamo già parlato nel paragrafo riguardante questo tema.²⁹⁰

Infine, come abbiamo già detto svariate volte nel corso di questa tesi, la consapevolezza deve vertere sull'interpretazione che diamo della realtà stessa, di ciò che l'uomo comune considera mali, ma che mali propriamente non sono: "Leviamoci, dunque, contro i casi della sorte e siamo consapevoli che qualunque cosa accada non è poi così grave come si va dicendo."²⁹¹ La paura altro non è che un errore di giudizio. Tuttavia su questo punto non diremo altro, essendoci già ripetuti troppe volte in merito.

Venendo alla seconda questione contro la paura, leggiamo un passo molto denso:

"È veramente sventurato l'animo inquieto per il futuro e infelice prima che l'infelicità sopraggiunga, preoccupato che i beni di cui si compiace non durino fino alla morte; non avrà mai pace e, nell'attesa del futuro, si lascerà sfuggire il presente, di cui avrebbe potuto godere. Ora, il dolore per la perdita di un bene e il timore di perderlo sono sullo stesso piano. Non per questo ti consiglio di essere indifferente. Cerca di evitare quanto può essere per te motivo di timore; prevedi tutto ciò che con la prudenza si può prevedere; spia e cerca di allontanare molto prima che accada tutto ciò che ti può danneggiare. A questo scopo ti gioverà molto la fiducia in te stesso e un animo risoluto a sopportare ogni avversità. Può guardarsi dalla fortuna chi è in grado di resisterle; certo, dove c'è tranquillità, non ci può essere agitazione. Non c'è niente di più misero e stolto che temere prima del tempo: che follia è anticipare i propri mali?"²⁹²

Una cosa è da chiarire preliminarmente: se poco sopra si è detto che il primo rimedio contro la paura è meditare costantemente su ciò che potrebbe accadere, come si può ora sostenere che è stolto "anticipare i propri mali"? La differenza consiste nello scarto tra prepararsi e preoccuparsi: chi si prepara pone se stesso nella consapevolezza che tutto ciò

²⁹⁰ Si rimanda al paragrafo 2.6.

²⁹¹ Sen., ep. 91.9. *Consurgamus itaque adversus fortuita et quidquid inciderit sciamus non esse tam magnum quam rumore iactetur.*

²⁹² Ivi, 98.6-7. *Calamitosus est animus futuri anxius et ante miserias miser, qui sollicitus est ut ea quibus delectatur ad extremum usque permaneant; nullo enim tempore conquiescet et expectatione venturi praesentia, quibus frui poterat, amittet. In aequo est autem amissae rei <dolor> et timor amittendae. Nec ideo praecipio tibi negligentiam. Tu vero metuenda declina; quidquid consilio prospici potest prospice; quodcumque laesurum est multo ante quam accadat speculari et avertere. In hoc ipsum tibi plurimum conferet fiducia et ad tolerandum omne obfirmata mens. Potest fortunam cavere qui potest ferre; certe in tranquillo non tumultuatur. Nihil est nec miserius nec stultius quam praetimere: quae ista dementia est malum suum antecedere?*

che può accadere a chiunque può accadere anche a se stesso, annullando in tal modo la portata spiazzante dell'imprevisto; al contrario, chi si preoccupa, proietta nell'oggi tutta la mole di possibili sventure di domani, annullando sì l'imprevisto, ma creando da sé un male che ancora non si dà e potrebbe non darsi mai. Perciò "la vita degli stolti è spiacevole e piena d'ansia; è tutta protesa verso il futuro."²⁹³, mentre il saggio vive sempre il momento presente, senza tuttavia essere incapace di visione prospettica, ma anzi essendo consapevole che la sventura può sempre essere dietro l'angolo. Il problema dello stolto è che va dietro ad ogni angolo a controllare se vi siano sventure, convinto che dietro a ciascun angolo vi siano contemporaneamente tutte.

"Ho letto nel nostro Ecatone che smettere di avere desideri è un buon rimedio contro il timore. «Cesserai», dice, «di temere, se cesserai di sperare.» [...] entrambi questi sentimenti sono propri di un animo incerto e ansioso nell'attesa del futuro. Causa prima di entrambi è che non ci adattiamo al presente, ma anticipiamo col pensiero ciò che è ancora lontano."²⁹⁴

Non adattarsi al presente è chiaramente un male per una corrente, come quella stoica, che ha fatto dell'ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν il proprio motto: dobbiamo comprendere che φύσις non è solo l'insieme naturalistico della flora e della fauna – concezione, questa, post-romantica – bensì la totalità di ciò che è, compreso l'essere umano con annesso ogni suo progresso tecnico-scientifico artificiale; dunque, in sostanza, la totalità del reale.

Chiaramente, lo stesso discorso vale anche in positivo: non basterà vivere il presente per quanto riguarda i cosiddetti mali, ma bisognerà applicare questo ragionamento anche ai cosiddetti beni. Può tornare utile, a questo proposito, il discorso già fatto riguardo le passioni da Inwood:

"What they feel toward their future virtue is not the emotion of desire, but willing or volition (βούλησις). Their skillful avoidance of future vice is called (not fear but) caution (εὐλάβεια)."²⁹⁵

²⁹³ Epicuro, fr. 491 Usener.

²⁹⁴ Sen., *ep.* 5.7-8. *Apud Hecatonem nostrum inveni cupiditatum finem etiam ad timoris remedia proficere. 'Desines' inquit 'timere, si sperare desieris.' Dices, 'quomodo ista tam diversa pariter sunt?' [...] utrumque pendentis animi est, utrumque futuri expectatione solliciti. Maxima autem utriusque causa est quod non ad praesentia aptamur sed cogitationes in longinqua praemittimus.*

²⁹⁵ Inwood 2003, p. 270.

L'εὐλάβεια è perfettamente sovrapponibile alla precedentemente citata preparazione.

Il saggio sostituisce le passioni con le εὐπάθειαι, moti corretti dell'animo che traducono in volontà e cautela desiderio e paura. Ecatone usa “speranza” al posto di “desiderio”, ma il senso è lo stesso: pensare che il futuro possa essere diverso dal presente, astenendosi dalla propria responsabilità individuale.

È il caso di dire, ribaltando il detto, che finché c'è speranza non c'è vita.

“Come potremo sfuggire a questa agitazione? In un solo modo: se la nostra vita non si protenderà verso il futuro, se si raccoglierà in se stesso, poiché è in balia del futuro colui per il quale il presente è vano. [...] Chi ha assunto questo atteggiamento, chi ogni giorno ha vissuto interamente la sua vita è tranquillo.”²⁹⁶

Il farmaco per fuggire la paura è vivere pienamente, ossia vivere il presente, non sprecare l'oggi perché si è protesi nel domani. Tutto ciò è possibile esercitando la virtù, che consiste nell'agire in maniera massimamente razionale. Come già detto nel paragrafo sul *De tranquillitate animi*²⁹⁷, la ragione porta inevitabilmente ad un pieno apprezzamento dell'attimo presente, per cui gettarlo alle ortiche sarebbe la massima irrazionalità.

Se si riesce in questo compito, si raggiunge in felicità Giove, anzi:

“C'è qualcosa in cui il saggio è superiore a Dio: questo non teme nulla per virtù della sua natura, il saggio per virtù propria. Ecco una cosa grandiosa: avere la debolezza di un uomo e la tranquillità di un Dio.”²⁹⁸

Di nuovo un richiamo alla responsabilità del singolo: egli può raggiungere la tranquillità nonostante la propria misera condizione – soprattutto se paragonata a quella di un dio – se solo lo vuole veramente.

Leggiamo due passi di Maso, in cui lo studioso analizza il mito di Fetonte, letto da Seneca attraverso le parole di Ovidio, preso a modello di coraggio e persistenza di fronte alle difficoltà che sembrano toccare più spesso i virtuosi – il che, tra l'altro, è tema portante dell'intero *De providentia*, all'interno del quale troviamo questo mito:

²⁹⁶ Sen., ep. 101.9-10. *Quo modo effugiemus hanc volutationem? Uno: si vita nostra non prominebit, si in se colligitur; ille enim ex futuro suspenditur cui inritum est praesens. [...] Qui hoc modo se aptavit, cui vita sua cotidie fuit tota, securus est.*

²⁹⁷ Si rimanda al paragrafo 3.1.

²⁹⁸ Sen., ep. 53.12. *Est aliquid quo sapiens antecedit deum: ille naturae beneficio non timet, suo sapiens. Ecce res magna, habere inbecillitatem hominis, securitatem dei.*

“Seneca, in a beautiful reinterpretation of the myth of Phaëton, alludes to the importance of decision making and to the risks associated with; (a) the adolescent reaching maturity; (b) the teacher (or the parent) assumption of the responsibility to stand aside and (c) the philosophical theory of Stoicism and the deterministic and providential structure that sustains him. This structure must be able to provide support against unforeseen shortcomings. [...] So it is not an invitation to bear difficulties, pain and isolation but rather one to take and claim all the risks that are implicit in the arduous walk of virtue.”²⁹⁹

Qui Maso scrive “reinterpretation” in vista del fatto che Fetonte, nella mitologia classica, non è visto come esempio positivo di perseveranza, quanto piuttosto di superbia e incoscienza: effettivamente, quella che fa Seneca è una diversa lettura del mito al servizio della propria teoria e del sistema stoico. Sistema stoico che, inoltre, Maso mette alla base del coraggio del saggio: chiaramente, colui che ha fede in una struttura deterministica e provvidenziale, avrà più facilmente fede nella buona riuscita dei propri azzardi. Tuttavia, il coraggio auspicato da Seneca non va inteso come una cieca fede nella provvidenza divina, quanto piuttosto come un rischio calcolato derivante dalla presa di responsabilità del saggio, il quale, attraverso questa struttura che è lo Stoicismo, si rende consapevole degli “unforeseen shortcomings”, delle carenze impreviste cui può andare incontro:

“With Phaëton and Hercules, the stoic sapiens aims to verify what he has understood to be the inescapable starting condition, that to «endanger» himself in the prospective of destiny. And so he matches his proper internal tension with the needs of development and realization of humanity. This is the line along which Stoic philosophy develops, in the moment that makes itself interpreter of the most radical sense of «risk», an operation that is both revolutionary and indispensable to existence.”³⁰⁰

Troviamo in questo passaggio una sintesi molto fortunata, secondo il parere di chi scrive, di quella che fu la tensione orientata allo sviluppo morale nella Stoa e al tempo stesso dello spirito conservatore di tale scuola: “to «endanger» himself in the prospective of destiny”, mettersi in pericolo nella prospettiva del destino. Il rischio c’è, nella prospettiva stoica, ma è sempre qualcosa di calcolato, previsto, misurato. Al tempo stesso, il rischio non è una pura velleità, tutt’altro: Maso utilizza bene parole come “inescapable starting condition”, “needs”, “indispensable to existence”, al fine di mostrare come la tensione

²⁹⁹ Maso 2011, p. 15.

³⁰⁰ Maso 2011, p. 18.

rivoluzionaria e volta al *rischioso* progresso morale dello stoicismo sia in realtà qualcosa che ha a che fare con la necessità. Entro questa necessità, il saggio stoico esercita la propria responsabilità per portare a termine ciò che è necessario, pur affrontando il rischio, senza paura.

Tornando dalla trattazione pratica del rischio al puro problema teorico della paura, è opportuno ricordare come la paura sia figlia di un errato approccio al tempo presente:

“Il maggior ostacolo all’esperienza positiva del presente è l’*expectatio*, l’«attesa», la quale mentre dipende dal domani perde l’oggi (*De brevitate vitae* 9,1). Il maggior spreco del tempo è fare programmi a lunga scadenza e così differire la vita (9,1). 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). È da ritenere che una causa specifica della cosiddetta attualità di Seneca vada individuata proprio nella soluzione del *De brevitate vitae*, la quale resiste al tempo e alle mode.”³⁰¹

Questo approccio malato alla temporalità, in cui non si vive il presente ma si è costantemente proiettati altrove (nel futuro) porta a due vizi: il primo, come detto, è la paura; il secondo potrebbe invece risultare sorprendente al lettore, abituato alla morale cristiana-occidentale teleologica: la speranza. Essa non è altro che il rovescio della medaglia della paura, non è altro che l’aspettativa - questa volta positiva – del futuro:

“Tutte le passioni appaiono mutevoli e imprevedibili, ma paura e speranza figurano tra le più violente. Esse sono infatti incontrollabili, irruente, distruttive, contagiose, intrattabili e refrattarie a ogni intervento diretto della ragione e della volontà³⁰², che si scontrano con un avversario mobile e ignoto. Implicano il dubbio (non metodico), l’esitazione, l’incertezza, la turbolenza negativa, il pericolo o l’attesa di salvezza dinanzi a un male o a un bene considerati in avvicinamento; in ogni caso, la coscienza di trovarsi dinanzi a potenze, uomini ed eventi imperscrutabili, più forti della resistenza che si può loro opporre. Da ciò derivano, da un lato, la rassegnazione e la paralisi della volontà, dall’altro, per compensazione antagonistica, le più virulente forme di fanatismo, di impermeabilità alla critica, di entusiasmo e di agitazione. La loro incostanza si oppone diametralmente alla

³⁰¹ Dionigi 1999, pp. XXIV-XXV.

³⁰² “L’idea che, attraverso la volontà, si possa stabilire un ordine nelle passioni e costruire un’identità come dominio di sé contro tutte le forze centrifughe si ritrova a vari livelli e in diversi autori inseriti nel processo di rinascita del pensiero stoico e caratterizzati dal progetto di *mesnager la volonté* per poter implementare la propria capacità di vivere e di orientarsi nel mondo, rendendosi refrattari ai rovesci della sorte e integri (quando è possibile), nel senso di non piegarsi a minacce e a lusinghe interne o esterne.” (Bodei 2007, p. 236.)

“costanza” e alla serenità del saggio antico, soprattutto dello stoico. Diversamente dal piacere e dal dolore, dalla gioia o dalla tristezza che riguardano la certezza del presente, l’instabilità della paura e della speranza è legata alla proiezione verso l’incertezza e i rischi non solo del futuro ma persino del passato, all’alternarsi cioè delle congetture tra probabilità indecidibili e conseguenze di atti irrimediabili. Il *metus* non è perciò connesso in modo diretto al presente, né la *spes* all’imminenza.”³⁰³

L’antidoto all’*expectatio* proposto da Remo Bodei, sulla scia dello stoicismo, è dunque la *constantia*³⁰⁴. “La *constantia* vuole respingere la paura, che, in collusione con la speranza, tiene sempre l’animo sospeso.”³⁰⁵ Essa è propria di colui che vive il presente, agendo positivamente dove può e non riponendo aspettative su ciò che sfugge al proprio controllo.

³⁰³ Bodei 2007, p. 73.

³⁰⁴ Per ulteriori approfondimenti, si rimanda al paragrafo dedicato al *De constantia sapientis*.

³⁰⁵ Bodei 2007, p. 243.

3.4.6. *L'autosufficienza*

Giunti al termine della nostra disamina dei temi principali affrontati nelle *Lettere*, risulta evidente una cosa: si è detto che la saggezza è accessibile a tutti, poiché la ragione è ciò che definisce l'essere umano, e che il saggio non dovrà temere né la povertà né la morte; infine, si è invitato il saggio ad una certa moderazione, di cui abbiamo visto i termini. Cosa contraddistingue tutto questo atteggiamento di fronte alla vita? L'indipendenza, l'autosufficienza. Il saggio non è dipendente da niente, se non da se stesso; ma, si badi bene, con "se stesso" non intendiamo quello che noi percepiamo essere il saggio, ma solo la sua virtù, la sua, appunto, saggezza. Il corpo è dunque annoverato tra i beni esterni, che possono esserci o non esserci.

Bisogna fare attenzione su due punti: primo, il disprezzo per il corpo non è un vero e proprio disprezzo, se non nel senso etimologico del termine, un de-prezzo. Non si intende uno spregio sdegnoso, ma si vuole abbassare drasticamente il peso ontologico della corporeità. Secondo, questo deprezzamento del corpo non si instaura necessariamente all'interno di un dualismo corpo-anima, in cui è l'anima ad essere privilegiata in vista di una presunta superiorità morale: molto più semplicemente, alla base di esso sta la profonda consapevolezza che tutto ciò che non è il Bene con la B maiuscola, leggasi la saggezza, ci può essere tolto da un momento all'altro; perciò, la nostra felicità non deve dipendere da altro che dal nostro corretto esercizio della nostra natura razionale.

"A che cosa serve attraversare il mare e cambiare città? Se vuoi sottrarti a queste cose che ti angosciano, non devi essere altrove, ma essere un altro."³⁰⁶

Innanzitutto, la serenità del saggio non dipende dal luogo in cui è: ricordiamo ad esempio Socrate che, in un passo citato nel paragrafo apposito³⁰⁷, vive libero e tranquillo anche nella peggiore Atene possibile. Passare in rassegna tutte le città e i paesaggi in cerca della vera pace interiore è un controsenso: al massimo, viaggiare può instillare nell'uomo un seme di riflessione, che non dipende dal fatto di essere in un posto diverso, ma da quel sommovimento interiore che il nuovo può procurare: "L'unico vero viaggio sarebbe non andare verso nuovi paesaggi, ma avere nuovi occhi"³⁰⁸. In questo caso, Proust fa

³⁰⁶ Sen., *ep.* 104.8. *Quid prodest mare traicere et urbes mutare? si vis ista quibus urgeris effugere, non aliubi sis oportet sed alius.*

³⁰⁷ Si rimanda al paragrafo 2.6.

³⁰⁸ Proust 1913. *Le seul véritable voyage, ce ne serait pas d'aller vers de nouveaux paysages, mais d'avoir d'autres yeux.*

perfettamente il paio con la frase di Seneca “non devi essere altrove, ma essere un altro”. A comporre un trittico perfetto sta la sentenza, di nuovo senecana, secondo cui *animum debes mutare, non caelum*³⁰⁹.

Insomma, non saranno nuovi orizzonti a rendere sereno il saggio.

“Fuori risuoni pure ogni genere di rumore, purché dentro di me non ci sia scompiglio, purché non lottino tra loro avidità e paura, purché avarizia e dissolutezza non siano in disaccordo e l’una non tormenti l’altra. Infatti, a che cosa serve il silenzio in tutta la zona, se le passioni rumoreggiano? [...] la vera tranquillità è quella in cui si dispiega la saggezza.”³¹⁰

Non sarà neppure un ambiente tranquillo la condizione sufficiente alla tranquillità: l’ambiente può cambiare da un momento all’altro, mentre il saggio dev’essere colui che *aequalis est in tanta inaequitate fortunae*. Di sicuro non può essere il rumore ciò che distoglie il saggio dalla propria tranquillità interiore.

Condizione necessaria della tranquillità è che nell’animo non vi sia disaccordo, dissidio. Ciò che caratterizza dunque il saggio è un’armonia interiore che rimanga inconcussa non solo di fronte agli stimoli esterni, ma soprattutto tra le forze interne all’animo stesso.

“Sappi, dunque, che sarai tranquillo quando nessun grido ti toccherà, quando nessuna voce ti scuoterà, sia di lusinga sia di minaccia, sia vana e menzognera.”³¹¹

Possiamo dire che sul versante minacce e grida sia tutto più che chiaro, a questo punto della trattazione. È interessante, invece, leggere come Seneca ci metta in guardia anche dalle voci di lusinga: agli adulatori, siano essi sinceri o meno, non va prestato ascolto; l’idolatra non farà altro che gonfiare il mio ego, rendendomi più vulnerabile ai colpi della fortuna. Senza considerare che, se credessi all’idolatra, sarebbe ipocrita non credere all’insultante.

Inoltre, l’attenzione rivolta all’adulatore getterebbe luce su due problemi sommersi: un

³⁰⁹ Sen., ep. 28.1.

³¹⁰ Sen., ep. 56.5-6. *Omnia licet foris resonent, dum intus nihil tumultus sit, dum inter se non rixentur cupiditas et timor, dum avaritia luxuriaque non dissideant nec altera alteram vexet. Nam quid prodest totius regionis silentium, si adfectus fremunt? [...] illa tranquillitas vera est in quam bona mens explicatur.*

³¹¹ Sen., ep. 56.14. *Tunc ergo te scito esse compositum cum ad te nullus clamor pertinebit, cum te nulla vox tibi excutiet, non si blandietur, non si minabitur, non si inani sono vana circumstrepet.*

bisogno che quella felicità mi venga riconosciuta da qualcuno di esterno e una fascinazione per quello che dalla massa viene ritenuto il potere:

“L’uomo più felice è quello che non ha bisogno della felicità e il più potente quello che è padrone di se stesso. [...] Non siamo in potere di nessuno, quando la morte è in nostro potere.”³¹²

L’unico potere di cui si cura il saggio è quello che scaturisce dall’esercizio della virtù, ossia la saggezza, che in ultima istanza porta al superamento della morte come timore.

Il passaggio appena citato può essere ambivalente: un significato potrebbe essere quanto appena scritto, non avere più paura della morte come somma liberazione, quindi libertà, quindi potere; ma un'altra interpretazione della morte in nostro potere può essere riferita a quanto detto sul suicidio: come Catone, nessun potente prepotente può farci paura, *non sumus in ullius potestate*, se conserviamo come estremo mezzo di affermazione della nostra libertà il suicidio.

“Quanto è più grande la gioia di chi guarda indifferente non i comizi per le elezioni dei pretori o dei consoli, ma quei grandi comizi in cui alcuni cercano di ottenere cariche annuali, altri poteri perpetui, [...] altri salute per sé e per i propri cari! Quanta grandezza d’animo rivela chi è il solo a non chiedere nulla, a non supplicare nessuno e a dire: «Non ho niente a che fare con te, o fortuna; non mi consegno al tuo arbitrio. So che tu respingi i Catoni e accogli i Vatini. Non ti chiedo niente». Questo significa togliere alla fortuna qualsiasi sovranità.”³¹³

Oltre a ribadire la totale libertà del saggio dal potere istituzionale, che lo rende indipendente dalle suppliche e dalle adulazioni verso i potenti per ottenere qualcosa in cambio, – con tutta la problematicità che accompagna tali parole scritte da Seneca, come detto durante la trattazione della sua biografia³¹⁴ – l’altra libertà rivendicata è quella rispetto alla fortuna. Il saggio non chiede niente alla sorte, poiché è conscio che essa non è giusta, o quantomeno non rispetta i nostri parametri di giustizia, punendo uomini illustri

³¹² Sen., ep. 90.34-91.21. *Felicissimum esse cui felicitate non opus est, potentissimum esse qui se habet in potestate. [...] Non sumus in ullius potestate, cum mors in nostra potestate sit.*

³¹³ Sen., ep. 118.4. *Quanto hic maiore gaudio fruitur qui non praetoria aut consularia comitia securus intuetur, sed magna illa in quibus alii honores anniversarios petunt, alii perpetuas potestates, [...] alii salutem suam suorumque! Quanti animi res est solum nihil petere, nulli supplicare, et dicere, 'nihil mihi tecum, fortuna; non facio mei tibi copiam. Scio apud te Catones repelli, Vatinios fieri. Nihil rogo.' Hoc est privatam facere fortunam.*

³¹⁴ Si rimanda al paragrafo 2.1.

quali il pluricitato Catone e viceversa.

Quel “non mi consegno al tuo arbitrio” potrebbe suonare contraddittorio con quanto detto finora, seguendo il detto per cui *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*³¹⁵, ispirato a Cleante; ma non è così. Sicuramente il saggio stoico si consegnerà nelle mani della fortuna, nel senso che la sua saggezza consisterà nel concordare (ὁμολογεῖν) con quanto la natura fa accadere; d’altro canto, non si consegnerà nelle mani della fortuna, nel senso che non attribuirà alcun valore a ciò che la sorte può togliergli da un momento all’altro, non eccederà mai nel proprio investimento emotivo. Le due cose non sono dunque in contraddizione, ma semplicemente si fa riferimento a due campi della saggezza completamente distinti.

Rimane da chiedersi, una volta stabilito che la vera felicità non dipende da nulla di esterno, in che cosa consista:

“Tutto dipende dal nostro giudizio: ad esso non sono legati solo l’ambizione, il lusso e l’avidità, ma anche il dolore. Ciascuno è tanto infelice quanto ritiene di esserlo.”³¹⁶

“Raggiunge la serenità solo chi è arrivato a formarsi un giudizio immutabile e sicuro.”³¹⁷

La felicità è contrassegnata dall’autosufficienza perché è un giudizio – interiore – sulla realtà. La saggezza consisterà dunque nello sviluppo di un giudizio corretto, slegato da qualsiasi successo mondano o qualsivoglia bene o male fittizio cui le persone danno valore.

Il giudizio che va interiorizzato per raggiungere la *tranquillitas* deve avere le caratteristiche dell’*inmutabilitas* e della *certitudo*, come “il solido cuore della verità ben rotonda”³¹⁸ di Parmenide.

“Che cos’è la felicità? Sicurezza e tranquillità duratura, che ci sarà data dalla grandezza d’animo e dalla continuità dei buoni propositi. Come ci si arriva? Se si ha una piena visione della verità nella sua interezza; se si mantiene nelle azioni l’ordine, la misura, la

³¹⁵ Sen., *ep.* 107.11.

³¹⁶ Sen., *ep.* 78.13-14. *Omnia ex opinione suspensa sunt; non ambitio tantum ad illam respicit et luxuria et avaritia: ad opinionem dolemus. Tam miser est quisque quam credit.*

³¹⁷ Sen., *ep.* 95.57. *Non contingit tranquillitas nisi inmutabile certumque iudicium adeptis.*

³¹⁸ Parmenide, *Sulla natura*, fr. 1, v. 28. Ἀληθείης εὐκτακλέος ἀτρεμές ἦτορ.

convenienza, una volontà che non fa il male, ma il bene, che resta sempre rivolta verso la ragione e non se ne allontana mai, degna di amore e di ammirazione.”³¹⁹

Quest’ultimo passaggio, tratto dalla *Lettera 92*, riassume perfettamente quanto detto finora: in sostanza, potrebbe costituire una sinossi dell’intero epistolario morale rivolto all’amico Lucilio. Vi sono tratteggiate le caratteristiche essenziali della felicità, accompagnate dalle modalità di conseguimento di tale *beata vita*.

In ultimo, va ricercato come ci si possa rendere consapevoli di averla raggiunto o meno:

“Se uno si prepara e si impone la pazienza, non risulta ugualmente chiaro quanta fermezza realmente possenga: le prove più sicure sono quelle improvvise, se guarda le avversità non solo rassegnato, ma sereno, se non dà in escandescenze e non litiga; se sa supplire a quello che gli dovrebbe essere dato non desiderandolo, e pensa che manchi qualcosa alle sue abitudini, ma nulla a se stesso.”³²⁰

L’unico modo per verificare la propria serenità è esporsi alla realtà. Solo di fronte agli attacchi del reale si può sapere se la fortezza costruita è davvero resistente e sicura.

Nel momento in cui, presi alla sprovvista dall’avversità, rimaniamo sereni, possiamo dire di aver raggiunto quella *beatitudo* che viene augurata a Lucilio nel corso di queste lunghe pagine.

“La condizione originaria di noi uomini è buona, a patto che non la abbandoniamo. La natura ha fatto sì che non ci fosse bisogno di grandi mezzi per vivere bene: ciascuno è in grado di rendersi felice. Le cose che ci vengono dal di fuori hanno poca importanza e non influiscono granché né in una direzione né nell’altra: il saggio non si lascia esaltare dalla prosperità né abbattere dall’avversità. Si è sempre sforzato di contare soprattutto su se stesso e di cercare in se stesso tutti i motivi della sua gioia. E con ciò? Affermo di essere saggio? No. Se io, infatti, fossi in grado di qualificarmi tale, non solo escluderei di essere misero, ma mi proclamerei il più fortunato di tutti, arrivato vicino a Dio. Ora, e tanto basta ad alleviare tutte le miserie, mi sono affidato a uomini saggi e, non sentendomi ancora abbastanza forte per aiutare me stesso, mi sono rifugiato in accampamenti altrui, in quelli,

³¹⁹ Sen., ep. 92.3. *Quid est beata vita? securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene iudicati tenax. Ad haec quomodo pervenitur? si veritas tota perspecta est; si servatus est in rebus agendis ordo, modus, decor, innoxia voluntas ac benigna, intenta rationi nec unquam ab illa recedens, amabilis simul mirabilisque.*

³²⁰ Sen., ep. 123.5. *Nam ubi se praeparavit et indixit sibi patientiam, non aequae apparet quantum habeat verae firmitatis: illa sunt certissima argumenta quae ex tempore dedit, si non tantum aequus molestias sed placidus aspexit; si non excanduit, non litigavit; si quod dari deberet ipse sibi non desiderando supplavit et cogitavit aliquid consuetudini suae, sibi nihil deesse.*

ovviamente, di coloro che sanno difendere con facilità se stessi e gli altri. Essi mi hanno prescritto di rimanere continuamente in piedi, come di sentinella, e di prevedere tutti i tentativi della fortuna, tutti i suoi assalti, molto prima che si scatenino. La disgrazia è gravosa a quelli a cui giunge inattesa, ma la sostiene facilmente colui che la ha sempre aspettata. Anche l'arrivo dei nemici abbatte coloro che si fanno cogliere di sorpresa, ma coloro che si sono preparati in anticipo alla guerra che doveva venire, sostengono facilmente, ben schierati e disposti, il primo assalto, che è il più tumultuoso. Io non ho mai dato credito alla fortuna, nemmeno quando sembrava voler mantenere la pace; tutti quei beni che mi accumulava attorno con grande compiacenza, denaro, cariche, successo, li ho messi in luogo donde potesse riprenderseli, senza che io ne risentissi. Ho mantenuto una grande distanza fra le cose e me: perciò essa me le ha rubate, non strappate. L'avversità non frantuma se non chi si è lasciato ingannare dalla prosperità. Coloro che hanno amato i suoi doni come proprietà personali e permanenti e che, per quei doni, vollero essere ammirati, giacciono a terra e piangono, poiché queste attrattive, ingannevoli e caduche, provocano l'abbattimento degli animi vacui e puerili, ignari di qualsiasi voluttà consistente. Ma chi non si è lasciato gonfiare dalla prosperità, non si scoraggia al mutare della situazione. Mantiene l'animo invitto contro l'una e l'altra sorte, con la fermezza già provata, poiché quando era felice, ha sperimentato ciò che poteva servire contro l'infelicità. Perciò io ho sempre ritenuto che, dentro quelle cose che tutti desiderano, non ci fosse nessun vero bene, le ho anche trovate vuote, imbellettate di attrattive ingannevoli, ma prive di un contenuto corrispondente alla facciata: adesso, nelle cose che sono chiamate mali, non trovo nulla che sia tanto terribile e duro, quanto lo minacciava la credenza del volgo. Anche la parola "esilio", in forza di una convinzione comune, suona troppo dura alle nostre orecchie e ferisce l'uditore come parola triste ed esecranda: così, di fatto, ha stabilito il popolo. Ma i saggi abrogano la maggior parte dei decreti del popolo."³²¹

³²¹ Sen., *ad Helv.* 5.1-6. *Bona condicione geniti sumus, si eam non deseruerimus. Id egit rerum natura ut ad bene uiuendum non magno apparatu opus esset: unusquisque facere se beatum potest. Leue momentum in aduenticiis rebus est et quod in neutram partem magnas uires habeat: nec secunda sapientem eue- hunt nec aduersa demittunt; laborauit enim semper ut in se plurimum poneret, ut a se omne gaudium peteret. Quid ergo? sapientem esse me dico? Minime; nam id quidem si profiteri possem, non tantum negarem miserum esse me, sed omnium fortunatissimum et in uicinum deo perductum praedicarem: nunc, quod satis est ad omnis miserias leniendas, sapientibus me uiris dedi et nondum in auxilium mei ualidus in aliena castra confugi, eorum scilicet qui facile se ac suos tuentur. Illi me iusserunt stare adsidue uelut in praesidio positum et omnis conatus fortunae, omnis impetus prospicere multo ante quam incurrant. Illis grauis est quibus repentina est: facile eam sustinet qui semper expectat. Nam et hostium aduentus eos pro- sternit quos inopinantis occupauit: at qui futuro se bello ante bellum parauerunt, compositi et aptati primum qui tumultuosissimus est ictum facile excipiunt. Numquam ego fortunae credidi, etiam cum uideretur pacem agere; omnia illa quae in me indulgentissime conferebat, pecuniam honores gratiam, eo loco posui unde posset sine motu meo repetere. Interuallum inter illa et me magnum habui; itaque abstulit illa, non auulsit. Neminem aduersa fortuna comminuit nisi quem secunda*

decepit. Illi qui munera eius uelut sua et perpetua amauerunt, qui se suspici propter illa uoluerunt, iacent et maerent cum uanos et pueriles animos, omnis solidae uoluptatis ignaros, falsa et mobilia oblectamenta destituunt: at ille qui se laetis rebus non inflauit nec mutatis contrahit. Aduersus utrumque statum inuictum animum tenet exploratae iam firmitatis; nam in ipsa felicitate quid contra infelicitatem ualeret expertus est. Itaque ego in illis quae omnes optant existimaui semper nihil ueri boni inesse, tum inania et specioso ac deceptorio fuco circumlita inueni, intra nihil habentia fronti suae simile: nunc in his quae mala uocantur nihil tam terribile ac durum inuenio quam opinio uulgi minatur. Verbum quidem ipsum persuasionem quadam et consensu iam asperius ad aures uenit et audientis tamquam triste et execrabile ferit: ita enim populus iussit, sed populi scita ex magna parte sapientes abrogant.

3.5. Quale tranquillità in un sistema deterministico? Causalità e responsabilità

Arrivati a questo punto della riflessione, la grande domanda rimane una: quale tranquillità si può dare in un sistema deterministico, come quello stoico? E quindi, quale spazio rimane per la responsabilità e la libertà dell'individuo?

“La raffigurazione di un *kosmos*, in cui tutto ciò che accade è inserito in un quadro di nessi causali immodificabili e rivolti, da sempre e per sempre, verso la migliore realizzazione possibile, infatti, che ambito di manovra lascia alle singole parti che compongono l'intero? E soprattutto: quale spazio specifico è ascrivibile agli esseri umani? Come dobbiamo intendere e dove possiamo collocare la presunta presenza di un margine di scelta autonoma (se non di vero e proprio “libero arbitrio”), attribuibile agli esseri umani in quanto membri sicuramente speciali del tutto?”³²²

L'ultima domanda interessante a cui rispondere sarà: una tranquillità del genere di quella che emergerà dalla seguente trattazione, potrà valere anche per un lettore che non collochi il proprio sistema valoriale in un determinismo come quello stoico?

La premessa a tutto il seguente discorso dev'essere chiaramente il determinismo stoico³²³: innanzitutto, l'universo stoico è governato da un *λόγος* divino immanente, che informa e ordina l'intero succedersi degli eventi³²⁴. In secondo luogo, è presente nella filosofia del Portico l'idea che il cosmo sia soggetto ad una periodica conflagrazione e palingenesi che porta tutto a ripetersi infinitamente. Di quest'ultima idea, negli scritti di Seneca, non v'è traccia, mentre della prima sì.

“Whereas the Epicureans want to show that the natural universe is free from divine influence, Seneca wants to bring out the divinity of the world. The fact that the universe is

³²² De Caro-Mori-Spinelli 2014, p. 73.

³²³ Per una più approfondita analisi del determinismo stoico e di come questo vada a mettere in discussione la responsabilità individuale, si rimanda a Brennan 2005, pp. 242-268.

³²⁴ “La convinzione che questo *kosmos* [...] non sia in alcun modo lasciato in balia del caso o della sorte. Al contrario, esso appare organizzato in base a un accurato disegno provvidenziale, dunque risponde all'esigenza di fondo di una teologia del tutto peculiare (cfr. Sedley, 2011, cap. 7), e soprattutto si pone come un raffinatissimo network di relazioni di causa-effetto, entro cui vanno ricompresi, in un rapporto di onnicomprensiva *sympatheia*, tutti i singoli eventi, nessuno dei quali può sfuggire a tale adamantina *infinita series causarum*. Se si tengono presenti tali premesse, appare inevitabile attribuire alla posizione stoica una tonalità deterministica, la cui maggiore o minore coerenza, tuttavia, va valutata con estrema cautela.” (De Caro-Mori-Spinelli 2014, p. 72).

rationally intelligible as a coherent nexus of cause and effect is precisely what makes it 'divine', in Stoic terms.”³²⁵

Rimane da capire in quale misura egli presti il proprio consenso al determinismo stoico³²⁶, perché, leggendone i dialoghi e le epistole, sembra trasparire un interesse maggiore per la responsabilità individuale nei confronti di quello che sarà il proprio destino.

Non vogliamo certo negare che Seneca collochi la propria etica in un sistema essenzialmente deterministico: siamo perfettamente consci che per lui come per tutta la Stoa la catena delle cause è inevitabilmente ferrea; tuttavia, siamo dell'idea che, almeno *in interiore homini*, il filosofo creda ad un certo grado di libertà e responsabilità.

Ovviamente, tale libertà non consisterà mai nello scegliere cosa fare ad ogni bivio: il saggio stoico agirà sempre nella consapevolezza di essere in qualche modo determinato, non potendosi astrarre dal mondo. Una certa forma di libertà risiederà allora nell'osservarsi mentre si vive: la responsabilità sarà avere più consapevolezza di ciò che orienta le proprie scelte.

Chiaramente, l'unico potere nelle mani, o meglio nell'animo, del saggio stoico, sarà quello di accordarsi o meno con un dato che è necessario e non contingente.

“È felice, in conclusione, colui che giudica rettamente; è felice chi è contento della sua condizione attuale, qualunque essa sia; ed ama i suoi beni; è felice colui che vede approvata dalla ragione tutta l'impostazione della sua vita.”³²⁷

Tutte le condizioni della felicità esposte nel passo appena citato sono riposte *in interiore homini*: il giudizio, l'appagamento, l'amore; infine, l'approvazione da parte della *ratio* (universale) del proprio *habitus* è esattamente quella concordanza richiamata nel motto zenoniano ὁμολογουμένως ζῆν.

In sostanza, si può dire che per Seneca la felicità è una questione di responsabilità individuale, dipende letteralmente dal singolo. Se la realtà non si può cambiare, ciò che si può cambiare è la propria disposizione verso di essa: l'unica cosa in cui non siamo completamente necessitati è il nostro *λόγος* individuale, che potremo scegliere se accordare o meno con quello universale. Per un lettore che non aderisca ad un sistema

³²⁵ Inwood 2003, p. 40.

³²⁶ Sull'aderenza generale di Seneca alla dottrina della propria scuola si rimanda al secondo capitolo di questa tesi.

³²⁷ Sen., *vit. b.* 6.2. *Beatus ergo est iudicii rectus; beatus est praesentibus quaecumque sunt contentus amicusque rebus suis; beatus est is cui omnem habitum rerum suarum ratio commendat.*

deterministico, il discorso vale ugualmente, a parere di chi scrive: considerando l'immensa mole di cose su cui non possiamo esercitare alcun potere – ossia considerando la grande percentuale della nostra vita rispetto cui siamo, effettivamente, necessitati – l'unica arma che ci resta per esercitare una qualche leva sulla nostra felicità è scegliere se aderire o meno alla realtà stessa. Se la verifica del reale, in chiave pragmatista, è una bocciatura della nostra impresa individuale, l'unico potere che abbiamo è quello di modificare la nostra impresa individuale, non desiderare all'infinito che il reale sia come non è (caratteristica del cosiddetto *wishful thinking*). Se la nostra realizzazione individuale dipende dalla modificazione del reale essa non giungerà mai, portando ad un'infinita frustrazione.

“Non è infelice chi fa qualcosa dietro comando, ma chi lo fa contro voglia. Perciò, disponiamo il nostro animo a volere tutto ciò che le circostanze esigeranno, e prima di tutto a pensare senza tristezza alla nostra fine.”³²⁸

È questo il motivo per cui, come detto nel sottoparagrafo 3.4.1, per la Stoa anche uno schiavo può essere felice: le condizioni esterne non hanno alcuna rilevanza per chi fa dipendere la propria felicità esclusivamente dal personale esercizio della virtù. Chiaramente, la morte sarà la “condizione esterna” più difficile da accettare, in quanto fine di ogni possibile esercizio virtuoso, ma la costante riflessione sulla morte e la sua accettazione è stata oggetto di lunga trattazione.³²⁹

Rispetto a chi non si collochi in un sistema deterministico, lo stoico – così come il cristiano – avrà ovviamente il grande vantaggio di credere che la realtà, seppure avversa, sia orientata verso un fine sommamente buono, per quanto imperscrutabile:

“Devi ammettere che l'uomo virtuoso ha un sentimento di religiosa venerazione verso gli dei grandissimo. Perciò, sopporterà con animo sereno qualsiasi cosa gli accada, sapendo che è accaduta per quella legge divina secondo la quale si svolge la vita dell'universo. E se è così, l'unico bene per lui sarà l'onestà: questa consiste nell'obbedire agli dei, nel non

³²⁸ Sen., *ep.* 61.3. *Non qui iussus aliquid facit miser est, sed qui invitus facit. Itaque sic animum componamus ut quidquid res exiget, id velimus, et in primis ut finem nostri sine tristitia cogitemus.*

³²⁹ Si rimanda al paragrafo 3.4.3.

accendersi d'ira di fronte agli imprevisti, nel non lamentarsi della propria sorte, ma nell'accogliere con rassegnazione il destino e nel fare ciò che comanda.”³³⁰

Qui Reale traduce l'avverbio *patienter* con l'italiano “con rassegnazione”: la rassegnazione nella nostra lingua fa pensare subito a qualcosa di negativo, di remissivo, di chi si arrende di fronte alla sconfitta del proprio obiettivo. La pazienza ha sicuramente un'accezione più virtuosa, essendo propria di chi invece ha una certa fiducia nella buona riuscita finale e in chi ne detiene la responsabilità.

Il λόγος è proprio quella *lex divina qua universa procedunt*, nella quale lo Stoico ha ovviamente grande fiducia, pur essendo la stessa che lo condanna alla morte e a tutte quelle cose che l'uomo comune identifica mali, ma che mali non sono “se non per chi li sopporta male”³³¹. La ferma fede in questa *lex divina* comporterà anche quell'annullamento della compassione di cui si era già parlato, per cui anche uccidere un animale per nutrirsi non genererà compassione, essendo tutto ciò inscritto in tale legge che tutto regola. Kahlil Gibran, nel 1923 a New York, avrà la stessa intuizione:

“Quando uccidete un animale, ditegli in cuor vostro: «Da quello stesso potere che ti uccide, io stesso sarò vinto e consumato. Perché la legge che ti consegna nelle mie mani, consegnerà me stesso in mani più potenti».”³³²

Il senso di appartenenza di tutti gli esseri viventi allo stesso λόγος universale toglierà la sofferenza da chi vorrà sfamarsi uccidendo un altro essere vivente, ma al tempo stesso, paradossalmente, genererà una maggiore unione ed empatia per chiunque abiti sotto lo stesso cielo:

“Proprio il sostantivo ‘organismo’, infatti, costituisce la migliore etichetta per comprendere la struttura dell'universo stoico, inteso come essere vivente animato e intelligente. In esso, come in un corpo organico ben fatto, ciascuna parte svolge una funzione vitale, non tanto isolatamente e per sé stessa, ma in vista del corretto funzionamento del tutto (cfr. ad esempio *SVF* II 633-634). Ciò vuol dire che ogni elemento del tutto, l'uomo per primo e

³³⁰ Sen., ep. 76.23. *Virum bonum concedas necesse est summae pietatis erga deos esse. Itaque quidquid illi accidit aequo animo sustinebit; sciet enim id accidisse lege divina qua universa procedunt. Quod si est, unum illi bonum erit quod honestum; in hoc enim positum <est> et parere diis nec excandescere ad subita nec deplorare sortem suam, sed patienter excipere fatum et facere imperata.*

³³¹ Sen., prov. 4.16. *Nisi male sustinenti.*

³³² Kahlil Gibran, *Il Profeta*, p. 65.

alla sommità, ha come proprio inevitabile compito non quello di separarsi dalle altre parti, ma anzi quello di integrarsi nella rete causale del tutto.”³³³

Dal momento in cui l’uomo si percepisce come parte del tutto, e inizia anche a percepire il proprio valore di ingranaggio di un perfetto organismo, potrà accettare le condizioni secondo cui si svolge la vita di tale organismo:

“Pertanto, l’animo umano si educi a comprendere e a sopportare la propria sorte e sappia che non c’è nulla che la fortuna non osi fare, e che ha la stessa autorità sugli imperi e su coloro che imperano, lo stesso potere sulle città e sugli umani. Non dobbiamo indignarci per queste cose: siamo entrati in un mondo in cui si vive secondo queste leggi.”³³⁴

“Ogni vita è una schiavitù. Occorre dunque assuefarsi alla propria condizione e lamentarsi il meno possibile di essa e afferrare tutto ciò di buono che ha intorno a sé: non c’è nulla di così aspro in cui un animo obiettivo non sappia trovare un conforto.”³³⁵

Senza dubbio, il pericolo più evidente di un’etica di questo tipo, che accetta rassegnatamente – o pazientemente, che dir si voglia – le condizioni esterne, è quello di un conservatorismo che porterebbe ad un’inevitabile stabilizzazione dello *status quo*. All’uomo che accetta sempre ciò che è deciso dalle circostanze perché fermamente convinto di essere entrato in un *mundum in quo his legibus vivitur*, non sarà mai dato alcun tentativo rivoluzionario o riformista. Tutto ciò si colloca perfettamente in quella che fu la cornice della diffusione della filosofia stoica: l’Ellenismo³³⁶. In questo periodo l’interesse dell’individuo cambia radicalmente: dall’uomo greco che ha grande potere sul miglioramento di quella piccola comunità che è la πόλις, si passa all’individuo dell’Ellenismo che vede assottigliarsi sempre di più la propria leva sulla realtà, molto più ampia rispetto alla πόλις. Ciò generò inevitabilmente un diverso interesse della filosofia, atta a migliorare non più la condizione della vita politico-comunitaria, ma quella di un singolo individuo solipsisticamente ripiegato sul proprio ombelico. A parere di chi scrive, il forte interesse che può generare lo Stoicismo nell’uomo di oggi è dato dalla crescita

³³³ De Caro-Mori-Spinelli 2014, p. 74.

³³⁴ Sen., *ep.* 91.15. *Itaque formetur animus ad intel- lectum patientiamque sortis suae et sciat nihil inausum esse fortunae, adversus imperia illam idem habere iuris quod adversus imperantis, adversus urbes idem posse quod adversus homines. Nihil horum indignandum est: in eum intravimus mundum in quo his legibus vivitur.*

³³⁵ Sen., *tranq. an.* 10.3-4. *Omnis vita servitium est. Adsuescendum est itaque conditioni suae et quam minimum de illa querendum et quidquid habet circa se commodi adprendendum: nihil tam acerbum est in quo non aequus animus solacium inueniat.*

³³⁶ Su questo: Pohlenz 1978, pp. 78-80.

esponenziale di tale modello di vita, in cui la leva sulla realtà dell'individuo è praticamente inesistente, siccome ogni singolo si muove in un contesto globalizzato abitato da altri sette miliardi di singoli:

“Prima di tutto è necessario che uno valuti se stesso, perché a noi sembra di potere quasi più di quello che possiamo.”³³⁷

Oltre alla situazione sociopolitica in cui si colloca, allo stoicismo va riconosciuto anche una grande consapevolezza di ciò che è naturale, nel senso in cui Cleante ampliò il motto di Zenone aggiungendo τῆ φύσει ad ὁμολογουμένως ζῆν³³⁸:

“Non mi accadrà mai di accogliere qualcosa con tristezza o scuro in volto; non pagherò nessun tributo contro voglia. Ora, tutto ciò per cui piangiamo e ci spaventiamo è un tributo da pagare alla vita: non sperare, Lucilio mio, di esserne immune, non chiederlo neppure.”³³⁹

“Si tratta di una malattia, della prigionia, di un crollo, di un incendio: nulla di ciò è improvviso; sapevo in che albergo tumultuoso la natura mi aveva chiuso.”³⁴⁰

La consapevolezza della situazione in cui ci si ritrova, e la durezza che per Seneca va accettata *volenter*, è innanzitutto insita nella natura: sono *tributa vitae*, e nessun essere vivente ne può essere immune.

“Si può comprendere allora, a questo punto, perché l'esistenza felice e libera, che deriva da un retto esercizio della virtù socraticamente intesa come conoscenza, venga definita, già da Zenone, come «un corso armonioso di vita», «una corrente favorevole [*euroia biou*]». Come indica chiaramente la metafora, dobbiamo essere in accordo con noi stessi e con il tutto, dobbiamo “sintonizzarci” con il corso universale e necessario della natura, poiché il punto più alto della nostra moralità, ovvero l'azione virtuosa come completa realizzazione della natura razionale dell'uomo, rivela un accordo perfetto, una congruenza totale con l'armoniosa costituzione dell'universo.”³⁴¹

³³⁷ Sen., *tranq. an.* 6.2. *Ante omnia necesse est se ipsum aestimare, quia fere plus nobis uidemur posse quam possumus.*

³³⁸ Cfr. paragrafo 2.3.

³³⁹ Sen., *ep.* 96.2. *Nihil umquam mihi incidet quod tristis excipiam, quod malo vultu; nullum tributum invitus conferam. Omnia autem ad quae gemimus, quae expavescimus, tributa vitae sunt: horum, mi Lucili, nec speraveris immunitatem nec petieris.*

³⁴⁰ Sen., *tranq. an.* 11.7. *Morbus est, captiuitas ruina ignis: nihil horum repentinum est; sciebam in quam tumultuosum me contubernium natura clusisset.*

³⁴¹ De Caro-Mori-Spinelli 2014, pp. 76-77.

A questo punto, abbiamo delineato quale tranquillità si possa dare in un sistema deterministico, anche se i contorni della risposta non sono così nitidi: sicuramente, parte di tale *tranquillitas* è data dall'alleggerimento che prova chi si rende conto di potere meno di quanto pensi: sia il fato, sia la condizione sociale, sia il determinismo ambientale, sia la genetica a condizionare inevitabilmente la nostra vita, in ogni caso un minore senso di responsabilità renderà più agevole la tranquillità d'animo. Il rovescio della medaglia è chiaramente l'angoscia generata dalla presa di coscienza della mancanza – totale o quasi – di leva sulla realtà, e quindi il sentirsi in balia degli eventi, su cui non esercitiamo alcuna giurisdizione. L'antidoto a questa possibilità sarà rendersi conto che noi stessi e la nostra interiorità siamo il campo, seppur ristretto, su cui esercitiamo qualche potere: nel momento in cui questo campo è ben coltivato, la sua *felicitas*³⁴² non dipenderà da altro che dalla corretta semina:

“Quanto è più grande la gioia di chi guarda indifferente non i comizi per le elezioni dei pretori o dei consoli, ma quei grandi comizi in cui alcuni cercano di ottenere cariche annuali, altri poteri perpetui, [...] altri salute per sé e per i propri cari! Quanta grandezza d'animo rivela chi è il solo a non chiedere nulla, a non supplicare nessuno e a dire: «Non ho niente a che fare con te, o fortuna; non mi consegno al tuo arbitrio. So che tu respingi i Catoni e accogli i Vatini. Non ti chiedo niente». Questo significa togliere alla fortuna qualsiasi sovranità.”³⁴³

Ovviamente, siccome la totale astrazione dalla realtà che ci circonda è pressoché impossibile, un altro grande antidoto contro le oscillazioni della sorte sarà rammentarci costantemente della possibilità di tali oscillazioni, e non considerarci mai immuni ad esse, pur non facendone dipendere la nostra felicità. Togliere ai rovesci la forza d'urto fornitagli dalla sorpresa, considerandoli sempre vicini, significa rafforzare la propria forza contro gli assalti delle avversità:

“Se non consideri come destinato a succedere tutto ciò che può succedere, dai forza contro te stesso alle avversità, che sogliono essere sconfitte da chi le vede prima. Principio

³⁴² Nella doppia accezione di 'felicità' e 'fertilità'.

³⁴³ Sen., *ep.* 118.4. *Quanto hic maiore gaudio fruitur qui non praetoria aut consularia comitia securus intuetur, sed magna illa in quibus alii honores anniversarios petunt, alii perpetuas potestates, [...] alii salutem suam suorumque! Quanti animi res est solum nihil petere, nulli supplicare, et dicere, 'nihil mihi tecum, fortuna; non facio mei tibi copiam. Scio apud te Catones repelli, Vatinos fieri. Nihil rogo.' Hoc est privatam facere fortunam.*

derivante da questi sarà che non ci tormentiamo in preoccupazioni superflue o che derivano dal superfluo.”³⁴⁴

³⁴⁴ Sen., *tranq. an.* 11.12 – 12.1. *Si non quidquid fieri potest profuturo habes, das in te uires rebus aduersis, quas infregit quisquis prior uidit. Proximum ab his erit ne aut in superuacuis aut ex superuacuo laboremus.*

4. Conclusioni

Giunti al termine di questo lavoro, non ci rimane che tirare le somme. Abbiamo innanzitutto cercato di rispondere alla domanda: “Chi era Lucio Anneo Seneca?” Dalla lettura completa delle sue opere in prosa ne è emerso il profilo di un uomo alla ricerca della migliore condotta di vita possibile, un uomo che tuttavia non sempre riuscì a mettere in pratica i suoi propositi. Sicuramente fu un protagonista all’interno del mondo romano: un filosofo che, dopo un terribile periodo di esilio, riconquistò la ribalta e, per molti anni, seppe gestire a proprio favore una situazione politica tra le meno luminose. Purtroppo gli anni a lui favorevoli (il cosiddetto *quinquennium Neronis*) finirono relativamente presto, e ciò lo portò a cadere vittima del regime folle instaurato dal suo allievo.

Dal punto di vista della formazione intellettuale, Pierre Grimal ci viene incontro nel ricordarne le tappe principali:

“Queste sono le influenze che agirono sulla mente di Seneca dall’età di sedici anni circa all’inizio della virilità. Ognuno dei suoi maestri gli insegnò qualcosa di originale, e le correnti che essi rappresentavano talvolta si contraddicevano, talvolta si rafforzavano reciprocamente. Il misticismo rivelato da Sozione fu compensato dalla maggiore precisione dottrinale di Attalo, che pare essere stato, per il giovane Seneca, il maestro per eccellenza, colui che lo iniziò alle tecniche della filosofia e lo mise in contatto diretto con lo stoicismo. Dobbiamo probabilmente attribuire ai Sestii, con l’intermediazione di Fabiano, il gusto delle metafore, dell’eloquenza appassionata, ciò che si definisce come lo «stile diatribico» di Seneca.”³⁴⁵

Abbiamo sottolineato più volte come Seneca, pur rivendicando e mettendo in pratica una grande libertà intellettuale, fosse in tutto e per tutto uno stoico. Ma oltre ad uno stoico fu anche tante altre cose, perché sicuramente non fu mai un dogmatico: gli insegnamenti dei maestri illustri della Stoa (Zenone, Crisippo, Cleante, Panezio e Posidonio), non furono mai per lui testi sacri da venerare indiscutibilmente, quanto piuttosto strumenti autorevoli per sviluppare il proprio pensiero e la propria condotta. Accanto agli insegnamenti del Portico, Seneca rinvenne formidabili strumenti nei testi di Epicuro, nelle vite (e nelle morti) esemplari di Socrate e Catone, e si confrontò – arricchendosi – con le dottrine che vedeva più distanti dalla propria, come ad esempio quella aristotelica.

³⁴⁵ Grimal 1992, p. 174.

La grandezza di Seneca come pensatore va ricercata, secondo chi scrive, nella formidabile concretezza e attenzione alla vita pratica presenti in tutti i suoi scritti: in essi egli non si perde mai a costruire sistemi e castelli puramente concettuali, pur potendo vantare una formazione e una capacità di articolazione dei problemi di tutto rispetto. Seneca sceglie di pensare la vita nella sua interezza, con la morte, il dolore, la povertà e tutto ciò che deriva dall'essere vivi e dalla ricerca della virtù:

“Siamo di fronte qui a uno dei più importanti contributi di Seneca alla filosofia occidentale: il suo dono di trasformare in esperienza vissuta i ragionamenti astratti della scuola. [...] Rinnovamento non tanto delle formule, quanto del loro impatto sulle anime.”³⁴⁶

Se questa tesi si presenta come una tesi sulla tranquillità d'animo, è doveroso definirla meglio un'ultima volta: la *tranquillitas animi* in Seneca è figlia dell'εὐθυμία di Democrito e Panezio, ossia è una condizione interiore ma al tempo stesso concreta: una scelta. Pur all'interno di un sistema deterministico come quello stoico, la virtù si acquisisce attraverso la volontà. Ma su cosa agisce tale volontà? Se il sistema è eminentemente deterministico la volontà non può modificare la realtà, ma il giudizio dell'individuo riguardo ad essa. È proprio questo il significato dell'espressione *animum debes mutare, non caelum*, poiché lo stoicismo è orientato – nell'opinione di chi scrive – all'accettazione della realtà come dato di fatto, con tutto ciò che non ci piace come la morte e il dolore. Tutto ciò, ovviamente, va letto nel modo meno conservatore possibile: l'invito non è quello di rassegnarsi completamente allo *status quo*, ma di riflettere ed esaminare, il più accuratamente possibile, su quali aspetti delle nostre esperienze possiamo esercitare una certa leva, e in che misura, accettando non rassegnatamente ma volentieri ciò su cui non abbiamo potere decisionale.

Lungo questo percorso di studio la nostra attenzione si è focalizzata soprattutto sui testi senecani: la convinzione che ci ha guidato fin qui è quella secondo cui una tesi di laurea non può non basarsi su un dialogo strettamente personale tra l'autore della tesi e il filosofo oggetto della ricerca. Leggendo le opere di Seneca ci si mette inevitabilmente in discussione, poiché le parole del filosofo di Cordova si riferiscono alla quotidianità di ciascuno di noi e a ciò che muove l'animo umano: paure, passioni, desideri. È per tali motivi che una tesi su un grande scrittore-filosofo non può che incentrarsi anzitutto sulle

³⁴⁶ Grimal 1992, p. 292.

sue stesse parole: in tale contesto, la letteratura secondaria passa apparentemente in secondo piano, ma non perché venga trascurata; infatti, se essa non è stata l'ossatura del nostro lavoro, piuttosto ha costituito la muscolatura che vi ha conferito forza e stabilità. Perciò, la “discussione” con studiosi come Grimal, Pohlenz o Inwood (per citare alcuni degli esperti con cui ci si è confrontati) è stato fondamentale sia nel rafforzare le nostre convinzioni sia nell'emendarle. Esattamente come nella vita: solo la relazione diretta con l'altro ci permette di definire ancora meglio chi siamo e cosa pensiamo. E questo è ciò cui Seneca stesso sembra ancora oggi invitarci, con la sua preziosa, acuta e “magistrale” analisi del suo ambiente sociale e la sua intramontata proposta morale.

Ringraziamenti

Arrivato in fondo al mio percorso, ho tante persone da ringraziare: innanzitutto i miei genitori, senza i quali non sarei qui oggi. Grazie di avermi concesso questa opportunità.

Grazie ad Arianna, per essermi stata vicina in tutto il mio percorso, dal primo giorno di lezione a quello della mia laurea, sopportando ogni giorno la nostra distanza.

Grazie a tutti i miei amici, che hanno arricchito enormemente questa esperienza veneziana e mi hanno fatto crescere: siete voi la parte più importante di questi cinque anni di università. Sperando di non fare un torto a nessuno, vorrei ringraziare in particolare il gruppo ustionato del 25 aprile e casa mia, San Salvador. Grazie Lorenz.

Grazie a tutti i professori che hanno contribuito a sdoganare la mia mente, in particolare ci tengo a ringraziare quello che è stato il mio maestro: Luigi Vero Tarca, i suoi insegnamenti vivono ogni giorno nei suoi allievi. Il negativo del negativo è e rimarrà sempre negativo. Ci tengo inoltre a ringraziare il mio relatore Stefano Maso e il professor Paolo Pagani.

Grazie ai maestri che mi hanno formato prima della mia esperienza veneziana, preparandomi alle sfide dello studio universitario e soprattutto rendendomi un uomo pronto per la vita fuori dal recinto, in particolare Rosanna Menghi e Nevio Genghini.

Grazie a chi quotidianamente mi ha regalato spunti di riflessione, anche e soprattutto per la stesura di questa tesi: grazie Roberto Mercadini, Riccardo Vessa e Riccardo Dal Ferro.

Grazie Venezia, per avermi adottato e per le camminate notturne in cui i pensieri si riflettevano nei canali.

Infine, non posso far altro che ringraziare chiunque mi abbia concesso del suo tempo e mi abbia regalato occasioni di crescita in questi anni, che sono stati senza dubbio i più formativi della mia vita.

Bibliografia degli autori classici

- Seneca *Consolatio ad Helviam matrem*, in Reale G. (a cura di), Seneca / Tutti gli scritti in prosa: dialoghi, trattati e lettere, Milano, Rusconi 1994.
- Consolatio ad Marciam*, in Reale G. (a cura di), Seneca / Tutti gli scritti in prosa: dialoghi, trattati e lettere, Milano, Rusconi 1994.
- Consolatio ad Polybium*, in Reale G. (a cura di), Seneca / Tutti gli scritti in prosa: dialoghi, trattati e lettere, Milano, Rusconi 1994.
- De brevitae vitae*, in Reale G. (a cura di), Seneca / Tutti gli scritti in prosa: dialoghi, trattati e lettere, Milano, Rusconi 1994.
- De constantia sapientis*, in Reale G. (a cura di), Seneca / Tutti gli scritti in prosa: dialoghi, trattati e lettere, Milano, Rusconi 1994.
- De ira*, in Reale G. (a cura di), Seneca / Tutti gli scritti in prosa: dialoghi, trattati e lettere, Milano, Rusconi 1994.
- De otio*, a cura di I. Dionigi, Brescia, Paideia 1983.
- De providentia*, in Reale G. (a cura di), Seneca / Tutti gli scritti in prosa: dialoghi, trattati e lettere, Milano, Rusconi 1994.
- De tranquillitate animi*, trad. it. a cura di C. Lazzarini, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli 1997.
- De vita beata*, in Reale G. (a cura di), Seneca / Tutti gli scritti in prosa: dialoghi, trattati e lettere, Milano, Rusconi 1994.
- Epistulae morales ad Lucilium*, in Reale G. (a cura di), Seneca / Tutti gli scritti in prosa: dialoghi, trattati e lettere, Milano, Rusconi 1994.
- Troades*, a cura di F. Caviglia, Roma, Ed. Ateneo 1981.
- Aristotele *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Roma, Laterza 1999.
- Dante Alighieri *Divina Commedia*, a cura di T. Di Salvio, Bologna, Zanichelli 1985.
- Diogene Laerzio *Le vite dei filosofi*, trad. it. a cura di M. Gigante, Roma-Bari, Laterza 1976.

- Dione Cassio *Storia romana*, trad. it. a cura di G. Norcio, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli 1995.
- Epicuro *Epicurea: testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, trad. it. a cura di I. Ramelli, Milano, Bompiani 2002.
- Epitteto *Manuale*, a cura di P. Hadot, Torino, Einaudi 2006.
- Isocrate *Nicocle*, in A. Galli (a cura di), *Opere di Isocrate tradotte dal greco ed illustrate con note*, Venezia, Antonio Curti 1798.
- Parmenide *Sulla natura: frammenti e testimonianze*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani 2001.
- Platone *Apologia di Socrate*, a cura di E. Ferrai, Torino, Loescher 1885.
Critone, a cura di M. Valgimigli, Bari, Laterza 1967.
Fedone, a cura di F. Trabattoni, Torino, Einaudi 2011.
- Stobeeo *Stoicorum veterum fragmenta*, a cura di H. von Arnim, Stoccarda, in aedibus B. G. Teubneri 1979.
- Tacito *Annali*, trad. it. a cura di A. Resta Barile, Bologna, Zanichelli 1968.
- Terenzio *Heautontimorumenos*, in U. Limentani (a cura di), *Le commedie di Publio Terenzio Afro*, Milano, Libr. ed. lombarda A. De Mohr, Antongini & C. 1905.

Bibliografia degli autori moderni

- Arnim Arnim H. von (a cura di), *Stoicorum veterum fragmenta*, Stoccarda, in aedibus B. G. Teubneri 1979. (ed. orig. 1903-1924)
- Asmis (2015) Asmis E., *Seneca's Originality*, in Bartsch S.-Schiesaro A., *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge, Cambridge University Press 2015.
- Blaser (1986) Blaser W., *Mies van der Rohe: less is more*, Zurigo-New York, Waser 1986.
- Bodei (2007) Bodei R., *Geometria delle passioni: paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli 1991.
- Bonazzi (2018) Bonazzi M., *Processo a Socrate*, Bari-Roma, Laterza 2018.
- Borges Borges L., *L'Aleph*, a cura di F. Montalto, Milano, Feltrinelli 1961. (ed. orig. 1949)
- Brecht Brecht B., *Vita di Galileo*, trad. it. di E. Castellani, Torino, Einaudi 1963. (ed. Orig. 1938)
- Brennan (1985) Brennan T., *Applications to Ethics*, in Inwood B., *Ethics and human action in early stoicism*, Oxford, Clarendon Press 1985.
- Brennan (2005) Brennan T., *The stoic life: emotions, duties and fate*, Oxford, Clarendon Press 2005.
- De Caro (2014) De Caro M., Mori M., Spinelli E., *Libero arbitrio: storia di una controversia filosofica*, Roma, Carocci 2014.
- Dionigi (1999) Dionigi I., *Seneca nella coscienza dell'Europa*, Milano, Mondadori 1999.

- Dumézil (1987) Dumézil G., *Il monaco nero in grigio dentro Varennes : sortie nostradamica, seguita da Divertimento sulle ultime parole di Socrate*, Milano, Adelphi 1987.
- Gibran Gibran K., *Il profeta*, trad. it. di P. Oppezzo, Milano, SE 1985. (ed. orig. 1923)
- Graver (2007) Graver M., *Stoicism & emotion*, Londra-Chicago, The University of Chicago Press 2007.
- Grilli (1953) Grilli A., *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano-Roma, Bocca 1953.
- Grimal (1992) Grimal P., *Seneca*, Milano, Garzanti 1992.
- Griffin (1976) Griffin M., *Seneca a philosopher in politics*, Oxford, At the Clarendon Press 1976.
- Inwood (1985) Inwood B., *Ethics and human action in early stoicism*, Oxford, Clarendon Press 1985.
- Inwood (2003) Inwood B., *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press 2003.
- Inwood (2005) Inwood B., *Reading Seneca: stoic philosophy at Rome*, Oxford, Clarendon Press 2005.
- Inwood (2007) Inwood B., *Seneca. Selected philosophical letters*, Oxford, Oxford University Press 2007.
- Jonas Jonas H., *Il concetto di Dio dopo Aushwitz: una voce ebraica*, Genova, Il melangolo 1993. (ed. orig. 1987)
- Kaufman (2014) Kaufman D.H., *Seneca on the analysis and therapy of occurrent emotions*, in Wildberger-Colish, *Seneca philosophus*, Berlino-Boston, De Gruyter 2014.
- Konstan (2015) Konstan D., *Senecan emotions*, in Bartsch-Schiesaro, *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge, Cambridge University Press 2015.

- Lamartine Lamartine A., *La morte di Socrate*, trad. it. a cura di L. Pavissich, Padova, Seminario 1847. (ed. orig. 1823)
- Lana (1955) Lana I., *Lucio Anneo Seneca*, Torino, Loescher 1955.
- Lazzarini (2014) Lazzarini C. (a cura di), *La tranquillità dell'animo*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli 1997.
- Maso (2006) Maso S., *Le regard de la vérité: cinq études sur Sénèque*, Parigi, L'Harmattan 2006.
- Maso (2011) Maso S., *The risk in the educational strategy of Seneca*, in "Journal of Ancient Philosophy", vol. V (2011).
- Maso (2019) Maso S., *Mentes caecus furor*, in De Luise F.–Zavattero I., *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, Trento, Edizioni del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento 2019.
- Mazzoli (1989) Mazzoli G., *Le Epistulae morales ad Lucilium di Seneca. Valore letterario e filosofico*, in Haase W. (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW): Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Berlino-New York, De Gruyter 1990.
- Mercadini (2019) Mercadini R., *Dobbiamo un gallo ad Asclepio: monologo sull'origine della filosofia*, Cesena, Mikrà 2019.
- Motto (1970) Motto A.L., *Seneca*, Amsterdam, Twayne 1970.
- Nietzsche Nietzsche F., *La gaia scienza*, trad. it. di F. Masini, Milano, Adelphi 1977. (ed. orig. 1882)
- Pohlenz (1970) Pohlenz M., *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel De officiis di Cicerone*, Brescia, Paideia 1970.
- Pohlenz (1978) Pohlenz M., *La Stoa: storia di un movimento spirituale*, Firenze, La nuova Italia 1978.

- Poirier (1976) Poirier P.H., *Compte rendu de* [Spanneut 1973], *Laval théologique et philosophique*, 1976.
- Pontiggia-Grandi (1996) Pontiggia G., Grandi M., *Letteratura latina. Storia e testi*, Milano, Principato 1996.
- Proust Proust M., *Alla ricerca del tempo perduto, La prigioniera*, a cura di L. De Maria, trad. it. di G. Raboni, Milano, Mondadori 1987. (ed. orig. 1913)
- Reale (1994) Reale G. (a cura di), *Seneca / Tutti gli scritti in prosa: dialoghi, trattati e lettere*, Milano, Rusconi 1994.
- Sassi (2015) Sassi M., *Indagine su Socrate: persona, filosofo, cittadino*, Torino, Einaudi 2015.
- Setaioli (1988) Setaioli A., *Seneca e i Greci: citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna, Pàtron 1988.
- Shelley (1817) Shelley P.B., *Ozymandias* (1817), in Ascoli R. (a cura di), *Poesie di P. B. Shelley*, Milano, F.lli Treves 1905.
- Simoncelli (2018) Simoncelli D., *From natural law to the golden rule. Aquinas Revisited*, in "Ethics Politics & Society", 1 (2018).
- Simoncelli (2019) Simoncelli D. (a cura di), *Bonum in communi. Prospettive su natura umana e legge naturale*, in "Divus Thomas", 122 (2019).
- Sorabji (2000) Sorabji R., *Emotion and Peace of Mind: from Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, Oxford University Press 2000.
- Spanneut (1973) Spanneut M., *Permanence du stoïcisme, de Zénon à Malraux*, Gembloux, Éditions J. Duculot 1973.
- Traina (1999) Traina A., *L'avvocato di Dio: colloquio sul De providentia di Seneca*, con M. Cacciari, L. Canfora, P. Serra Zanetti, Bologna, Pàtron 1999.

Vigna-Zanardo (2005)

Vigna C., Zanardo S. (a cura di), *La regola d'oro come etica universale*, Milano, Vita & Pensiero 2005.